N12<522673342 021
ubTÜBINGEN

Zeitschrift
für
Völkerpsychologie

552 thed F Schäk

Zeitschrift für Kirchengeschichte

99. Band 1988
Heft 1

TR

Verlag W. Kohlhammer

UB Tübingen
06. JUN. 1988

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Joachim Mehlhausen, Erich Meuthen, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, 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 99. Band (Vierte Folge XXXVII) Heft 1

Untersuchungen

Georg Günter Blum, Die Taufe des Großfürsten Vladimir. Historiographie und christliche Deutung 1

Susanne Jenks, Die Rolle von König und Klerus bei der Häretikerverfolgung in England 23

Robert Stupperich, Erasmus von Rotterdam in seiner persönlichen und wissenschaftlichen Entwicklung 47

Kurt Meier, Neuere Konzeptionen der Kirchenkampfhistoriographie . 63

Kritische Miszellen

Rudolf Lorenz, Eine Pierus-Memoria in Alexandrien 87

Gábor Sarbak, Entstehung und Frühgeschichte des Ordens der Pauliner 93

Literarische Berichte und Anzeigen 104

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 147

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.
1988. 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.
Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.
Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 8000 München 2, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

99. BAND 1988
VIERTE FOLGE XXXVII

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Joachim Mehlhausen, Erich Meuthen, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, 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

Georg Günter Blum: Die Taufe des Großfürsten Vladimir, Historiographie und christliche Deutung 1

Ulrich Bubenheimer: Thomas Müntzers Wittenberger Studienzeit . . . 168

Ulrich Bubenheimer: Thomas Müntzers Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung 214

Rudolf Hiestand: Kardinalbischof Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templerordens 295

Susanne Jenks: Die Rolle von König und Klerus bei der Häretikerverfolgung in England 23

Gustav A. Krieg: Die Ästhetik von C. J. Nitzsch 147

Rudolf Lorenz: Eine Pierus-Memoria in Alexandrien 87

Kurt Meier: Neuere Konzeptionen der Kirchenkampfhistoriographie . . 63

Helmut Michels: Zur Echtheit der Briefe Papst Gregors II. an Kaiser Leon III. 376

Kurt Nowak: Bürgerliche Bildungsreligion? Zur Stellung Adolf von Harnacks in der protestantischen Frömmigkeitsgeschichte der Moderne 326

Gábor Sarbak: Entstehung und Frühgeschichte des Ordens der Pauliner . 93

Christoph Strohm: Das von Hans von Dohnanyi geführte Diensttagebuch des Reichsjustizministers 1934–1938. Eine noch unausgeschöpfte Quelle für die Erforschung des Kirchenkampfes 354

Robert Stupperich: Erasmus von Rotterdam in seiner persönlichen und wissenschaftlichen Entwicklung 47

Gh 2554

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Verzeichnis der besprochenen Werke

Arduini, Maria Lodovica: Non fabula sed res (S. 124) R. Haake
Aschermann, Hartmut / Schneider, Wolfgang: Studium im Auftrag der Kirche (S. 275) H. Prolingheuer
Baasten, Matthew: Pride According to Gregory the Great (S. 410) G. Evans
Becker, Jürgen u. a.: Die Anfänge des Christentums (S. 406) W. Schmithals
Berglar, Peter / Engels, Odilo (Hg.): Der Bischof in seiner Zeit (S. 394) H. Müller
Besier, Gerhard / Ringshausen, Gerhard (Hg.): Bekenntnis, Widerstand, Martyrium (S. 270) H. Hürten
Besier, Gerhard: Krieg – Frieden – Abrüstung (S. 257) W. Erdt
Blickle, P. / Lindt, A. / Schindler, A. (Hg.): Zwingli und Europa (S. 141) H. Schilling
Brennecke, Hans Christoph: Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. (S. 409) R. Schieffer
Brockwell, Charles W.: Bishop Reginald Pecock and the Lancastrian Church (S. 129) G. Elton
Casagrande, Carla / Vecchio, Silvana: I Peccati Della Lingua (S. 428) R. Haacke
Claussen, Regina / Schwarz, Siegfried (Hg.): Vom Widerstand lernen (S. 273) G. van Norden
Concilium Tridentinum. Tomus III, diariorum pars III, volumen II. hrsg. von Hubertus Mazzone (S. 244) R. Bäumer
Dokumente deutscher Bischöfe. Bd. 1: Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik 1945–1949, bearbeitet von Wolfgang Löhr (S. 279) M. Greschat
Dziuba, Andrzey: Mikołaj z Mościsk teolog moralista XVII wieku (S. 145) J. Woś
Ebel, Jobst C.: Wort und Geist bei den Verfassern der Konkordienformel (S. 238) T. Mahlmann
Ennen, Edith: Frauen im Mittelalter (S. 112) E. Meuthen
Enright, Michael J.: Iona, Tara and Soissons (S. 104) J. Jarnut
Fransen, Gerardus (Hg.): Summa ‚Elegantius in iure diuino' seu Coloniensis (S. 420) P. Erdö
Frenz, Thomas: Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit (S. 426) R. Schieffer
Furger, Franz / Pfammatter, Josef (Hg.): Die Kirche und ihr Recht (S. 392) G. Göbel
Gonzáles Montes, Adolfo: Religion y Nacionalismo (S. 260) H. Prien
Grosseteste, Robert: De Cessatione Legalium (S. 422) S. Gieben
Gründer, Horst: Christliche Mission und deutscher Imperialismus (S. 256) L. Schreiner
Harley, Marta P.: A revelation of Purgatory by an unknown, fifteenth-century woman visionary (S. 112) P. Dinzelbacher
Hartwich, Richard: Steyler Missionare in China II (S. 254) G. Evers

Helvetica Sacra. Abt. III/Bd. 3: Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, die reformierten Bernhardinerinnen, die Trappisten und die Trappistinnen und die Wilhelmiten in der Schweiz (S. 429) M. Weitlauff
Hiestand, Rudolf: Vorarbeiten zum Oriens Pontificius II und III (S. 424) R. Schieffer
Holtz, Leonard: Geschichte des christlichen Ordenslebens (S. 401) K. Frank
Huovinen, Eero: Idea Christi (S. 286) H. Pöhlmann
Hurtubise, Pierre: Une famille-témoin (S. 247) W. Reinhard
Karmon, Yehuda: Die Johanniter und Malteser (S. 434) R. Haacke
Kavunkal, Jacob: To gather them into one (S. 289) L. Schreiner
Kirchberger, Georg: Neue Dienste und Gemeindestrukturen in der katholischen Kirche Indonesiens (S. 289) L. Schreiner
Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte in der Schweiz. Hrsg. von der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz (S. 399) R. Reinhardt
Klemm, Hermann: Im Dienst der Bekennenden Kirche (S. 277) K. Nowak
Lehmann, Leonhard: Tiefe und Weite (S. 114) K. Selge
Manselli, Raoul: Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo (S. 109) C. Capizzi
Martini, José: Filón de Alejandria y la genésis de la cultura occidental (S. 407) A. Garcia y Garcia
Mcclung Hallmann: Italian Cardinals, Reform, and the Church as Property 1492–1563 (S. 246) W. Reinhard
McGrath, Alister E.: Iustitia Dei. Vol. I/II (S. 402) F. Mildenberger
Minkner, Detlef: Christenkreuz und Hakenkreuz (S. 266) K. Meier
Mödl, Ludwig: Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts (S. 253) G. Schwaiger
Müller, Karl / Sundermeier, Theo (Hg.): Lexikon Missions-Theologischer Grundbegriffe (S. 399) L. Schreiner
Papandreou, Damaskinos: Orthodoxie und Ökumene (S. 286) T. Nikolaou
Papsturkunden 896–1046. Bd. 2: 996–1046. Bearb. von Harald Zimmermann (S. 105) R. Schieffer
Paronetto, Vera: Augustinus – Botschaft eines Lebens (S. 408) A. Zumkeller
Petroff, Elisabeth (Hg.): Medieval Women's Visionary Literature (S. 110) P. Dinzelbacher
Pollet, J. V.: Martin Bucer (S. 132) M. de Kroon
Raab, Heribert (Hg.): Joseph Görres (1776–1848) (S. 251) K. Schatz
Riché, Pierre: Gerbert D'Aurillac (S. 423) H. Kortüm
Rorem, Paul: Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis (S. 411) W. Beierwaltes
Rudolph, Hartmut: Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972. Bd. I/II (S. 282) J. Wischnath
Schmidt, Hans J.: Bettelorden in Trier (S. 117) F. Göttmann
Schmidt, Rolf: Reichenau und St. Gallen (S. 116) N. Hörberg

Schneider, Ulrich: Bekennende Kirche zwischen „freudigem Ja" und antifaschistischem Widerstand (S. 268) K. Nowak
Schröder, Johannes: Diakonie im Land zwischen Nord- und Ostsee (S. 282) P. Henning
Schuchard, Christiane: Die Deutschen an der päpstlichen Kurie im späten Mittelalter (1378–1447) (S. 427) R. Bäumer
Schütte, Heinz: Ziel: Kirchengemeinschaft (S. 287) H. Pöhlmann
Schuller, Wolfgang: Frauen in der römischen Geschichte (S. 404) R. Klein
Steidle, Basilius: Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel (S. 408) K. Frank
Steinmetz, Max (Hg.): Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (S. 131) O. Mörke
Stoll, Karlheinz (Hg.): Kirchenreform als Gottesdienst (S. 145) P. Hennig
Tremp-Utz, Kathrin: Das Kollegiatsstift St. Vinzenz in Bern (S. 143) G. Marchal
Trüdinger, Karl: Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Würzburg (S. 120) W. Gessel
Van Engen, John H.: Rupert of Deutz (S. 126) M. Arduini
Vinay, Valdo: Storia dei Valdesi III (S. 290) K. Selge
Vogel, Cyrille: Medieval Liturgy: An Introduction the Source (S. 413) M. Klöckener
Ward, W. R.: Theology, Sociology and Politics (S. 259) E. Bammel
West, Delno C. / Zimdars-Schwarz, Sandra: Joachim of Fire (S. 121) E. Pältz
Wildemann, Bernd: Das Evangelium als Lehrpoesie (S. 248) H. Heß
Wolfs, S. P.: Middeleeuwse Dominicanenklosters in Nederland (S. 435) R. Haacke
Wulz, Wolfgang: Der spätstaufische Geschichtsschreiber Burchard von Ursberg (S. 123) D. Berg
Wurzel, Thomas: Die Reichsabtei Burtscheid von der Gründung bis zur frühen Neuzeit (S. 119) W. Löhr
Vanderjagt, A. J.: Laurens Pignon (S. 129) H. Müller
Zehrer, Karl: Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich" (S. 265) K. Meier

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

Arduini, M. (S. 126)

Bäumer, R. (S. 244, 427)
Bammel, E. (S. 259)
Beierwaltes, W. (S. 411)
Berg, D. (S. 123)

Capizzi, C. (S. 109)

Dinzelbacher, P. (S. 110, 112)

Elton, G. (S. 129)
Erdö, P. (S. 420)
Erdt, W. (S. 257)
Evans, G. (S. 410)
Evers, G. (S. 254)

Frank, K. (S. 400, 401)

Garcia y Garcia, A. (S. 407)
Gessel, W. (S. 120)
Gieben, S. (S. 422)
Göbel, G. (S. 392)
Göttmann, F. (S. 117)
Greschat, M. (S. 279)

Haacke, R. (S. 124, 428, 434, 435)
Henning, P. (S. 145, 282)
Heß, H. (S. 248)
Hörberg, N. (S. 116)
Hürten, H. (S. 270)

Jarnut, J. (S. 104)

Klein, R. (S. 404)
Klöckener, M. (S. 413)
Kortüm, H. (S. 423)
de Kroon, M. (S. 132)

Löhr, W. (S. 119)

Mahlmann, T. (S. 238)
Marchal, G. (S. 143)
Meier, K. (S. 265, 266)
Meuthen, E. (S. 112)
Mildenberger, F. (S. 402)
Mörke, O. (S. 131)
Müller, H. (S. 129, 394)

Nikolaou, T. (S. 286)
van Norden, G. (S. 273)
Nowak, K. (S. 268, 277)

Pältz, E. (S. 121)
Pöhlmann, H. (S. 286, 287)
Prien, H. (S. 260)
Prolingheuer, H. (S. 275)

Reinhard, W. (S. 246, 247)
Reinhardt, R. (S. 399)

Schatz, K. (S. 251)
Schieffer, R. (S. 105, 409, 424, 426)
Schilling, H. (S. 141)
Schmithals, W. (S. 406)
Schreiner, L. (S. 256, 289, 399)
Schwaiger, G. (S. 253)
Selge, K. (S. 114, 290)

Weitlauff, M. (S. 429)
Wischnath, J. (S. 282)
Woś, J. (S. 145)

Zumkeller, A. (S. 408)

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.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.

Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 8000 München 2, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

UNTERSUCHUNGEN

Die Taufe des Großfürsten Vladimir Historiographie und christliche Deutung

Von Georg Günter Blum

1988 jährt sich zum tausendstenmal der Tag, an dem Großfürst Vladimir in seiner Hauptstadt Kiev die Taufe empfing und damit die Christianisierung Rußlands in ein entscheidendes Stadium eintrat. Ob allerdings dieses Ereignis Interesse finden wird über einen Kreis von Fachgelehrten hinaus, wie er sich im Mai 1987 in der Evangelischen Akademie in Tutzing versammelte,[1] bleibt dahingestellt, liegt doch die Kirchengeschichte Osteuropas weithin außerhalb des westeuropäischen religiösen und theologischen Bewußtseins. So werden zum Beispiel in einer von Studenten viel gebrauchten Quellensammlung natürlich die Bekehrung Konstantins und Chlodwigs dokumentiert;[2] über die Taufe Vladimirs wird hingegen kein Wort verloren, obwohl auch sie zweifellos eine Wende europäischer Geschichte darstellt. Hinzu kommt noch die in einigen kirchengeschichtlichen Darstellungen auffallende Unsicherheit über den genauen historischen Zusammenhang dieses Geschehens.[3]

Es erscheint deshalb dringend notwendig, sich aufs neue dieses wichtigen Ereignisses bewußt zu werden. Allerdings tat sich hier schon die byzantische Geschichtsschreibung schwer. Befragt man nämlich griechische Quellen nach diesem epochalen Geschehen, so ist unumwunden eine Fehlanzeige zu

---

[1] S. den Bericht von Hans-Volker Herntrich, Orthodoxe Kirche unter dem Kreuz. Eine Tagung zum Millenium der Taufe Rußlands in Tutzing: LM 26 (1987), 296–299. – Fast zur gleichen Zeit hatte das Außenamt des Moskauer Patriarchats eingeladen zu einer Konferenz über die Theologie und Spiritualität der russisch-orthodoxen Kirche (11.–18. Mai in Moskau). Hierzu s. den Bericht von Andreas Wittig, Millenium der Taufe der Rus': OstKSt 34 (1987), 192–193.

[2] Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Bd. I: Alte Kirche. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Adolf Ritter, Neukirchen-Vluyn 1977 und Bd. II: Mittelalter. Ausgewählt und kommentiert von Reinhold Mokrosch/Herbert Walz, Neukirchen-Vluyn 1980.

[3] S. z.B. Konrad Onasch, Grundzüge der Russischen Kirchengeschichte, in: KIK III M 1, Göttingen 1967, 3: „Die näheren Umstände der Einführung des byzantinischen Christentums unter dem Großfürsten Vladimir (980–1015) und die kirchliche Organisation vor 1037 werden nach Lage der bisher bekannten Quellen niemals befriedigend geklärt werden können."

geben. Kein byzantinischer Schriftsteller berichtet über die Taufe des Großfürsten von Kiev. Es gibt nur einige dürftige Notizen über die russische Hilfe, die Kaiser Basileios II. erhielt in seinem Kampf gegen den Thronprätendenten Bardas Phokas. So erwähnt Michael Psellos in seiner den Zeitraum von 976–1077 umfassenden Chronographia lediglich die Ankunft einer russischen Streitmacht und ihre Teilnahme am Kampf gegen den Usurpator.[4] In seiner ebenso in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts entstandenen Synopsis Historiōn erwähnt auch Johannes Skylitzes diese Tatsache mit der zusätzlichen kommentarlosen Bemerkung von der Heirat Vladimirs mit Anna, der Schwester des Kaisers.[5] Besonders auffallend ist, daß Leon Diakonos in den 992 erschienenen 10 Büchern seiner Historia sowohl die Beteiligung der Russen am Kampf gegen Bardas Phokas als auch die Verheiratung Annas mit Vladimir völlig verschweigt. Er berichtet lediglich, daß die Russen Chersones (Korsun) eroberten, als die auffallende Erscheinung eines Kometen zu beobachten war.[6] Damit kann nur die Zeit zwischen April und Juli 989 gemeint sein,[7] wie auch aus anderen Quellen hervorgeht.[8]

Wie ist nun aber das Schweigen der byzantinischen Historiographen des 10. und 11. Jahrhunderts über die Taufe Vladimirs zu erklären? Sicherlich nicht durch die Vermutung, daß in der Sicht dieser Geschichtsschreiber Rußland schon als christliches Land galt und die Bekehrung des Großfürsten nur noch als eine bloß individuelle Konsequenz aus der vorangehenden Entwicklung verstanden wurde.[9] Wohl hat es im 9. Jahrhundert schon Initiativen des Patriarchen von Konstantinopel gegeben, den christlichen Glauben in Rußland zu verwurzeln.[10] Von einem Erfolg dieser Missionsversuche und einer Christianisierung des Landes kann aber nicht die Rede sein. Die Einsilbigkeit des Leon Diakonos hängt eher zusammen mit seiner kritischen Haltung zur Politik des Kaisers Basileios. Im Vergleich zu der Glanzzeit des Reiches unter Nikephoros Phokas (963–969) und Tzimiskes (969–976) wird von ihm die

---

[4] Michael Psellos, Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077), ed. et trans. E. Renauld, Paris 1926, I § 13–15, p. 9 und ebenso Michael Psellos, The Chronographie, trans. E.R.A. Sewter, London 1953, 17.

[5] Ioannis Scylitzae synopsis historiarum, ed. J. Thurn, Berlin/New York 1973 (CFHB 5), 336.

[6] Leo Diaconus, Historia, MPG 156, 656–926 = ed. K.B. Hase, Bonn 1828 (CSHB), 175.

[7] Zu den Berechnungen von russischen Forschern s. Andrzej Poppe, The political background to the baptism of Rus'. Byzantine-Russian relations between 986–989: DOP 30 (1976), 197–244 = ders., The rise of Christian Russia, London 1983, 197–244, 202 und 211, die Textbelege ebd. n. 60.

[8] Es handelt sich um Jaḥjā von Antiocheia und Stephan von Taron, s.u.

[9] Dies vermutet z.B. Christian Hannick, Die byzantinischen Missionen, in: Knut Schäferdiek (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. II 1: Die Kirche des frühen Mittelalters, München 1978, 279–359, 339 f. Die Erwähnung von russischen Christen durch christlich-arabische Historiker und Geographen ist kein hinlänglicher Beweis für diese Ansicht.

[10] S. hierzu Hannick, Die byzantinischen Missionen 337 ff.

Gegenwart als völliger Niedergang angesehen.[11] Von den Russen wird das düstere Bild eines unberechenbaren Gegners gezeichnet. 968 war Svatoslav, der Vater Vladimirs, zur Hilfe gegen die Bulgaren gerufen worden, hatte sich dann aber gegen Byzanz gewandt und damit gedroht, „bald seine Zelte unter den Mauern von Konstantinopel aufzuschlagen".[12] Zwar konnte 970 Tzimiskes diesen Angriff bei Arkadiopolis abwehren, aber die Nachricht von der Blendung von 20.000 Einwohnern des von den Russen überrannten Philippopolis erregte noch lange die Gemüter. Ein erneuter Hilferuf an den Nachfolger von Svatoslav und die Preisgabe von Chersones an die Russen mußte Leon so entwürdigend erscheinen, daß er sich über die historischen Umstände in Schweigen hüllte.

Ein ähnlicher Sachverhalt ergibt sich aus einigen Gedichten des Johannes Geometres (Kyriotes).[13] Ein Jahr nach der vernichtenden Niederlage durch die Bulgaren am Rotenturmpaß (Trajanspforte) im Jahre 986 wird immer noch der 969 ermordete Nikephoros Phokas als der Retter des Reiches beschworen. In ironisch-sarkastischer Weise wird die neue Annäherung an den Fürsten von Kiev als Zeichen eines inneren Zerfalls gewertet. Der Aufenthalt des russischen Ersatzheeres in Konstantinopel während des Winters 988/89 wird mit einer Plünderung verglichen.

Diesem Bild entspricht auch das 995 geschriebene Handbuch der Sehenswürdigkeiten der Hauptstadt, die sogenannte Patria Konstantinoupoleos.[14] Es enthält die Beschreibung des Reliefs einer Reiterstatue am Taurus-Forum mit der Darstellung „der letzten Tage der Stadt, als die Russen sie zerstörten".[15] Neben den Arabern und Bulgaren entzündeten also die Russen die volkstümliche Phantasie. Die Präsenz der Truppen aus Kiev weckte wahrscheinlich die Erinnerung an die russische Belagerung von 860 und entflammte die apokalyptische Vision vom Untergang der Stadt. Obwohl sich Svatoslav 971 in einem Vertrag zur Unterstützung von Byzanz im Falle einer militärischen Bedrohung verpflichtet hatte,[16] muß wenig Vertrauen in die russische Bündnistreue bestanden haben. Nur so ist es zu erklären, daß die Bekehrung seines Nachfolgers Vladimir in Byzanz ohne Echo blieb. In der byzantinischen Gesellschaft und ihrer Publizistik wurden die russischen Alliierten immer noch als eine apokalyptische Macht angesehen, die das Imperium und seine Hauptstadt bedrohte. Die byzantinischen Historiker hielten auch dann noch an ihrer Reserve fest, als die Hilfe der Russen sich als entscheidend für den Endsieg über Bardas Phokas erwiesen hatte.

---

[11] S. hierzu Poppe, The political background 212ff.

[12] Leo Diaconus, Historia, Hase 105ff., ähnlich auch Ioannes Scylitzes, Synopsis, Thurn 287ff.

[13] Die Analyse dieser Gedichte bei Poppe, The political background 213–217.

[14] Scriptores originum Constantinopolitanarum, II, ed. Th. Preger, Leipzig 1907.

[15] S. ebd. II, 176 und die Interpretation von Poppe, The political background 218.

[16] Die altrussische Nestorchronik. Povest Vremennych Let, in Übersetzung herausgegeben von Reinhold Trautmann, Leipzig 1931 (Slavisch-baltische Quellen und Forschungen 6), 50.

Neben diesem negativen Rußlandbild ist für das Schweigen der griechischen Quellen noch ausschlaggebend, daß als Bedingung der Taufe Vladimirs zum erstenmal in der byzantinischen Geschichte eine Purpurgeborene einem bisher barbarischen Herrscher zur Ehe gegeben wurde. Noch Konstantinos VII. Porphyrogennetos (913–959) hatte in der seinem Sohn Romanos gewidmeten Enzyklopädie über die Verwaltung des Reiches eingeschärft, daß kein Glied der kaiserlichen Familie „mit einem dieser unsteten und unehrenvollen Stämme im Norden verheiratet werden dürfe".[17] Wer dies wagte, „würde aus der Gemeinschaft der Christen verbannt sein und als Übertreter der väterlichen Gesetze und kaiserlichen Anordnungen dem Anathema verfallen". Als Luitpold von Cremona 968 als Gesandter Ottos I. nach Konstantinopel kam, um eine Braut für den Kaisersohn zu werben, erhielt er deshalb die barsche Abfuhr: „Es ist unerhört, daß eine purpurgeborene Tochter des Kaisers einen Fremden heiraten soll".[18] Dreijährige mühselige Verhandlungen mit Nikephoros Phokas führten schließlich dazu, daß Otto II. Theophano als seine Gemahlin heimführen konnte; nur war diese keine purpurgeborene, sondern nur eine Nichte des Feldherrn Tzimiskes, der 969 die Nachfolge des Nikephoros antrat. Tzimiskes mußte seine ganze militärische Macht in Bulgarien konzentrieren. Er war deshalb gezwungen, die Auseinandersetzung um Unteritalien schleunigst zu beenden. Der Heiratsvertrag führte schnell zum Ende der Feindseligkeiten, und am 14. April 972 konnte sich Otto II. in Rom mit Theophano vermählen.[19] Die Schwierigkeiten des Nikephoros und Tzimiskes waren nun aber vergleichsweise geringfügig gegenüber der verzweifelten Lage, in der sich Basileios II. befand. Er war praktisch ein Kaiser ohne Reich, denn nicht nur die wichtigen Streitkräfte der Armenier und Georgier waren von ihm abgefallen, auch die griechischen Truppen der kleinasiatischen Adelsgeschlechter waren zu Bardas Phokas übergelaufen.[20] Für Basileios ging es um Sein oder Nichtsein der makedonischen Dynastie. Nur deshalb konnte er sich entschließen, seine einzige Schwester einem Barbaren zur Frau zu geben. Deshalb war er auch nach Abschluß eines Vertrages darauf bedacht, diesen sofort zu erfüllen, denn nur seine Schwester in Kiev war die Garantie dafür, daß sein Schwager auch die versprochene Hilfe gewährte. Andererseits mußte Vladimir daran interessiert sein, angesichts der Bekehrung slavischer und skandinavischer Völker zum Christentum auch das Reich der Rus' in die christliche Völkerfamilie zu führen. Eine Konversion in Verbindung mit einer engen verwandtschaftli-

[17] Constantinus Porphyrogenitus, De administrando imperio, ed. et trans. G. Moravcsik/R. J. H. Jenkins, Budapest 1949, § 13, p. 70–73. S. auch den Kommentar von R. J. H. Jenkins, De administrando imperio II, London 1962, 67ff. (= MPG 113, 157–422).

[18] Luidprandi relatio de legatione Constantinopolitana, MPL 136, 787–938. S. den Beleg bei Poppe, The political background 219, n. 72.

[19] S. die Diskussion der Quellen und Literatur zu dieser Heirat bei Poppe, The political background 230f.

[20] Michael Psellos, Chronographia I § 10, 13, Sewter 15, 17.

chen Beziehung zu dem führenden christlichen Herrscherhaus erschien ihm wahrscheinlich äußerst attraktiv. Die Verschwägerung der makedonischen und rurikidischen Dynastie war somit ein wesentliches Moment für die Christianisierung Rußlands. Allerdings waren in den Augen der byzantinischen Geschichtsschreiber die Umstände und Bedingungen dieser Verbindung so schmachvoll und demütigend, daß man die Taufe und Heirat Vladimirs mit Stillschweigen überging und den mit ihnen einsetzenden Christianisierungsprozeß nicht zur Kenntnis nahm. 70 Jahre nach der entscheidenden Wende spricht Michael Psellos noch immer von den tauro-skythischen Barbaren, als wäre die Kiever Rus' noch ein heidnisches Land.[21] Das politische und religiöse Bewußtsein der Byzantiner hatte das Reich der Rus' selbst in der Mitte des 11. Jahrhunderts immer noch nicht in die ideale Ökumene der Romäer aufgenommen. Dies ist ein Indiz dafür, daß die Bekehrung Rußlands nicht als das Resultat der zivilisatorischen Expansion des byzantinischen Reiches angesehen werden kann, sondern auf die eigenständigen religionspolitische Initiative der führenden Schicht des Kiever Staates zurückgeht.

Ehe wir uns jedoch dem neuen christlichen Selbstverständnis der russischen Führungsschicht in Kiev zuwenden, wie es in der Nestorchronik zum Ausdruck kommt, müssen wir nach anderen Quellen fragen, die uns einen besseren Aufschluß als die byzantinischen über das historische Ereignis geben. Bei dieser Suche stoßen wir zuerst auf Stephan von Taron, sein armenischer Name ist Asoghik, der die Geschichte Armeniens bis zum Jahre 1004 darstellt. Bei seiner Schilderung des Entscheidungskampfes zwischen Basileios und Bardas Phokas bleibt zwar die Hilfe aus Kiev ungenannt; aber bei dem Bericht über die Einverleibung georgischer Gebiete in das byzantinische Reich heißt es: „Da erhoben sich alle Russen zum Kampf, es waren 6000 Fußsoldaten, die Kaiser Basileios von dem König der Russen erhalten hatte, als er ihm seine Schwester zur Frau gab zu der Zeit, als dieses Volk zum Glauben an Christus kam".[22] Während bei der Darstellung des Sieges über Bardas Phokas nur die Gestalt des Oberbefehlshabers eine Rolle spielt, wird bei dieser Expedition in die östlichen Gebiete auch die russische Hilfstruppe erwähnt, ein Beweis dafür, daß sie nicht nach Kiev zurückgekehrt war und im byzantinischen Heeresverband verblieb. Wenn auch bei Asoghik nicht die Rede ist von der Taufe Vladimirs, so werden doch die Verschwägerung mit Basileios, die Entsendung der russischen Truppen und die Annahme des Christentums miteinander in Verbindung gebracht, ohne daß jedoch damit ein genauer ursächlicher Zusammenhang hergestellt wird.

---

[21] Ebd. VI §§ 90, 91, 96, Sewter 147–148, 150.

[22] Asoghik III § 43; der armenische Text wurde 1859 in Paris ediert. Die deutsche Übersetzung stammt von H. Gelzer/A. Burckhardt, Des Stephanos von Taron armenische Geschichte, Leipzig 1907, 209–212. Eine französische Übersetzung mit ausführlichem Kommentar bietet F. Macler, Histoire universelle par Etienne Asolik de Târon, pt. 2, bk III (888–1004), Paris 1917, 161–165.

Die einzige Quelle, die nicht nur die wichtigsten historischen Fakten kennt, sondern diese auch in ihrem Wirkungsgeflecht darstellt, ist das große Geschichtswerk des Jaḥjā von Antiocheia, das er in seiner Vaterstadt Kairo als Fortsetzung der Annalen des melkitischen Patriarchen Eutychios von Alexandreia (877–940) begann und dann nach 1015 in dem wieder byzantinisch gewordenen Antiocheia fortführte. Sie ist enthalten in der Darstellung der Regierungszeit des fatimitischen Kalifen al-Aziz (975–996) und stützt sich wahrscheinlich auf lokale Nachrichten. Antiocheia war nämlich in besonderer Weise mit Bardas Phokas verbunden, der als Domestikos des Orients in dieser Stadt seinen Sitz hatte, bevor er von hier aus seine Truppen nach Kleinasien in Marsch setzte, um die Kaiserherrschaft an sich zu reißen. Auch machte die Stadt 995 Bekanntschaft mit den russischen Truppen, die Basileios bei einer Kampagne gegen die Fatimiden unterstützten. Bekannt wurde diese Quelle zum erstenmal in Europa in russischer Übersetzung durch das berühmte 1883 in Petersburg erschienene Werk des Barons Viktor Romanovič Rozen über Kaiser Basileios den Bulgarentöter.[23] Ein Schüler Rozens, Alexander Vasiliev, edierte dann 1924 den arabischen Text in der Patrologia Orientalis.[24] Mit deutscher Übersetzung und einem philologischen Kommentar ist er heute am leichtesten zugänglich in den von Peter Kawerau herausgegebenen „Arabische Quellen zur Christianisierung Rußlands".[25] Nach der Schilderung des Vormarsches des Bardas Phokas berichtet Jaḥjā: „Und es wurde gefährlich seine Macht, und es wurde besorgt Kaiser Bāsīl über ihn wegen der Stärke seiner Truppen und wegen seines Sieges über ihn. Da gingen seine Geldmittel zu Ende. Da zwang ihn die Not dazu, daß er eine Gesandtschaft zum Großfürsten der Russen schickte, obwohl sie seine Feinde waren, um von ihnen Hilfe zu erbitten in seiner gegenwärtigen Lage. Da gab er ihm darin seine Zustimmung, und sie beide schlossen miteinander einen Vertrag über eine Verschwägerung und es verheiratete sich der

---

[23] Viktor Romanovič Rozen, Imperator Vasilij Bolgarobojca, Izvlečenija iz Lětopisi Jachji Antiochijskayo. Izdal, perevel i ob jasnil Baron V. R. Rozen, Priloženie k XLIV Tomu Zapisok Imp. Akademii Nauk. Nr. 1, St. Petersburg 1883, 23–25.

[24] Histoire de Yahaya-Ibn-Sa'īd d'Antioche, Continuateur de Sa'īd-Ibn-Bitriq. Editée et traduite en Français par I. Kratschkovsky et A. Vasiliev: PO 18, 5, Paris 1924, 699–834 und PO 23, 2 Paris 1932, 345–520.

[25] Peter Kawerau, Arabische Quellen zur Christianisierung Rußlands, Wiesbaden 1967 (Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas 7), 14–19. Der Text findet sich ebenso bei Peter Kawerau, Christlich-arabische Chrestomathie aus historischen Schriftstellern des Mittelalters, Löwen 1976 (CSCO 370/Subs. 46) 9–10 und die Übersetzung mit philologischem Kommentar in CSCO 385/Subs. 53, 28–32. – Auf die Bedeutung der arabischen Quellen wurde auch schon hingewiesen von Gustave Schlumberger, L'Épopée Byzantin à la fin du dixième siècle, tom. I, Paris 1896, 702, zitiert bei Kawerau, Arabische Quellen 5–6, dann von Gerhard Laehr, Die Anfänge des russischen Reiches. Politische Geschichte im 9. und 10. Jahrhundert, Berlin 1930 (HS 189), 110–115 und 141–145 und zuletzt von Michael Klimenko, Ausbreitung des Christentums in Rußland seit Vladimir dem Heiligen bis zum 17. Jahrhundert, Versuch einer Übersicht nach russischen Quellen, Berlin/Hamburg 1969, 34ff.

Großfürst der Russen mit der Schwester des Kaiser Bāsīl, nachdem er ihm die Bedingung auferlegt hatte, daß er sich taufen ließe und die übrige Bevölkerung seines Landes. Und sie sind ein gewaltiges Volk, und es gehörten die Russen nicht zu einem (religiösen) Gesetz und glaubten nicht an eine Religion. Und es schickte zu ihm der Kaiser Bāsīl später Metropoliten und Bischöfe und sie tauften den Großfürsten und alle, die seine Gebiete enthielten. Und er schickte zu ihm seine Schwester, und sie baute viele Kirchen im Lande der Russen. Und als die Heiratsangelegenheit zwischen ihnen beiden geregelt war, kamen auch die Truppen der Russen und wurden hinzugefügt den Truppen der Byzantiner, welche der Kaiser Bāsīl hatte. Darauf wendeten sie sich in ihrer Gesamtheit zum Angriff auf Bardas al-Fuqās zu Lande und zu Wasser bis nach Aḥrasūbulī (Chrysopolis). Da siegten sie über al-Fuqās, und besetzte Bāsīl das Küstengebiet und bemächtigte sich aller Schiffe, die in der Hand von al-Fuqās waren."[26] Die Einzigartigkeit dieser christlich-arabischen Quelle liegt nicht nur in ihrer außerordentlichen zeitlichen Nähe zu dem betreffenden Ereignis, sondern ebenso auch in ihrer nüchternen Berichterstattung über die Taufe Vladimirs als Bedingung seiner Verschwägerung mit Basileios und als Folge einer bedrängenden Notsituation des byzantinischen Reiches.

Im Vergleich mit dem Bericht des Abū Šuǧā in seiner zwischen 1072 und 1092 geschriebenen Chronik sind alle anderen muslimischen Quellen von ihrem Vorgänger abhängig. Abū Šuǧā, Wesir des abbasidischen Kalifen al Muqtadi in Bagdad und 1095 in Medina gestorben, benutzt wahrscheinlich Nachrichten der verlorengegangenen Chronik des Hilāl b. Muhassin, eines Zeitgenossen von Jaḥjā, die zwar nicht von diesem unabhängig sind, sich aber in Details von ihm unterscheiden. So wird die legale Situation des Doppelkaisertums der beiden Brüder Basileios und Konstantinos berücksichtigt und die ausschlaggebende Rolle der russischen Hilfstruppen noch hervorgehoben. Genauer als bei Jaḥjā ist die Darstellung des Zusammenhanges zwischen der Heirat und der Konversion Vladimirs zum christlichen Glauben: „Als der Zustand von ihnen beiden zur Schwäche gelangte, traten sie beide mit dem Großfürsten der Russen in Verbindung und baten ihn um Hilfe. Da forderte er von ihnen beiden die Verbindung mit ihrer beider Schwester. Da waren sie beide mit seiner Bitte einverstanden, aber es weigerte sich die Frau, sich hinzugeben einem (Manne), der verschieden war von ihr in ihrer Religion. Da ging ein Briefwechsel hin und her in dieser Sache, der mit dem Übertritt des Großfürsten der Russen endete. Und es kam zustande die Verbindung mit ihm, und es wurde ihm die Frau zugeführt. Da half er ihnen beiden mit einer gewaltigen Menge von seinen Männern."[27]

Werfen wir nun einen Blick auf die altrussischen Quellen, zuerst auf die sogenannte Nestorchronik, oder wie ihr voller Titel lautet: „Das sind die Erzählungen von den vergangenen Jahren, woher das russische Land seinen

[26] Zitiert nach Kawerau, Arabische Quellen 17–18.
[27] Zitiert nach Kawerau, ebd. 21.

Anfang nahm, wer in Kijev zuerst zu herrschen begann und woher das russische Land entstanden ist".[28] Diese in der zweiten Dekade des 12. Jahrhunderts entstandene Kompilation von Überlieferungen beschreibt den Vorgang in folgender Weise.[29] Im Jahre 986 kamen Gesandte verschiedener Länder, nämlich der muslimischen Wolga-Bulgaren, der Deutschen aus Rom und der chazarischen Juden nach Kiev, um den russischen Herrscher für ihre Religion zu gewinnen. Nach eingehender Befragung lehnt Vladimir alle ab. Nur die Rede des „griechischen Philosophen" konnte ihn überzeugen, daß die griechische Religion die allein wahre sei. Dennoch beschloß Vladimir, etwas zu warten. 987 schickte er eigene Kundschafter aus, um die verschiedenen Religionen zu prüfen. Nach ihrer Rückkehr empfahlen sie die Annahme des griechischen Christentums, und Vladimir erklärte sich bereit zur Taufe. Ein Jahr später griff er mit seinem Heer Chersones an, und die belagerte Stadt mußte sich ihm ergeben. Dann forderte Vladimir des Basileios und Konstantinos Schwester zur Frau. Im Falle einer Weigerung drohte er mit seiner Belagerung von Konstantinopel. Daraufhin stellten die Kaiser als Bedingung einer Ehe des Großfürsten mit Anna seine vorausgehende Taufe. Vladimir erklärte sich dazu bereit, und die Kaiser schickten ihre widerstrebende Schwester in Begleitung von Priestern und Würdenträgern nach Chersones. Als Anna dort eintraf, erblindete durch göttliche Fügung Vladimir, ließ sich dann auf den Rat seiner Frau taufen und erlangte durch ein Wunder wieder sein Augenlicht. Er übernahm ein ausführliches gegen Häretiker gerichtetes Glaubensbekenntnis. Chersones gab er den Griechen zurück, um dann mit Anna und den griechischen Priestern nach Kiev zu ziehen, wo er die Bevölkerung im Dnepr taufen ließ.

Wenn auch die Schilderung nach ihrem religiösen Skopus in sich schlüssig ist, es handelt sich um die erste Darstellung des neuen christlichen Geschichtsbewußtseins etwa 100 Jahre nach der Bekehrung der Rus', so ist sie doch als historiographisches Zeugnis voller Widersprüche. So wird zum

---

[28] Trautmann, Die altrussische Nestorchronik (s. Anm. 16), 1. – Die neueste Ausgabe der Chronik mit russischer Übersetzung stammt von D. S. Lichačev, Povest vremennich let I–II, Moskva 1950. D. Tschižewskij, Die Nestorchronik, Wiesbaden 1969, 1–274 (Slavistische Studienbücher 6) ist der Nachdruck der Ausgabe der Leningrader Akademie der Wissenschaft von 1926. – Eine deutsche Übersetzung des Taufberichtes Vladimir findet sich noch bei Josef Bujnoch (Hg.), Zwischen Rom und Byzanz, Graz/Wien/Köln 1958 (Slavische Geschichtsschreiber 1), 140–157, eine teilweise Wiedergabe des Textes auch bei Nikolaus Thon (Hg), Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche, Trier 1983 (Sophia 23), 234–239. Ebenso wird der Text mit einigen anderen wichtigen Stücken der Nestorchronik wiedergegeben von Ludolf Müller, Helden und Heilige aus russischer Frühzeit. Dreißig Erzählungen aus der altrussischen Nestorchronik (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte 3), München 1984, 38–43. – Die Forschungsliteratur zu dem Bericht der Nestorchronik über die Taufe Vladimirs wurde aufgearbeitet von Gerhard Podskalsky, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237), München 1982, 202–215.

[29] Trautmann, Die altrussische Nestorchronik 58–86.

Beispiel kein Grund für den Angriff Vladimirs auf Chersones angegeben. Der Feldzug auf der Krim entbehrt jeder Logik und kann nur auf göttliche Vorsehung zurückgeführt werden. Die Bekehrung des Großfürsten ist für die Chronik ein rein religiöses Ereignis. Die innere Dramatik gipfelt in der Erblindung Vladimirs, die für ihn den letzten Ausschlag gibt, sich taufen zu lassen. Der Chronist scheint sich seiner Unsicherheit gegenüber den historischen Fakten bewußt zu sein, wenn er schreibt: „Diejenigen, die nicht die Wahrheit kennen, sagen, daß er in Kijev getauft wurde, während andere versichern, daß das Ereignis in Vasiliev stattfand und noch andere Orte erwähnen."[30] – Die Frage literarischer Quellen für diese Darstellung wurde in der Forschung ausführlich, aber bisher ohne abschließendes Ergebnis behandelt.[31] Es ist aber unbestritten, daß es sich hier um eine Synthese von zwei verschiedenen Versionen der Bekehrung Vladimirs handelt. Die erste Fassung beginnt mit der Prüfung der Religionen und endet mit der Darlegung des orthodoxen Glaubens. Sie stammt aus dem altslavischen Schrifttum und dürfte wegen ihrer antilateinischen Polemik nicht vor der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ihre jetzige Gestalt erhalten haben.[32] Die zweite Version, die sogenannte Korsuner Legende, entstand in den siebziger oder achtziger Jahren des 11. Jahrhunderts im Höhlenkloster zu Kiev oder in seinem Tochterkloster Tmutarakan am Asovschen Meer und wurde vom Redaktor Nikon nachträglich in die Chronik eingefügt, um an die Stelle der ursprünglichen Kiever Tradition über die Taufe des Großfürsten zu treten.[33] Nach einer anderen Hypothese wurde hier eine polemisch gefärbte griechische Legende über die Bekehrung des Großfürsten mit einer russischen Überlieferung seiner Expedition gegen Chersones verschmolzen.[34] Gewichtige Gründe widerlegen aber diese Legende, daß Vladimir Chersones eroberte, um die Herausgabe Annas für eine Heirat zu erzwingen. Es dürfte heute erwiesen sein, daß Vladimir nicht eine dem Kaiser loyale, sondern eine abgefallene Stadt eroberte.[35] Chersones hatte sich schon immer durch separatistische Tendenzen gegenüber der Zentralgewalt ausgezeichnet, Seine politische und militärische Anbindung an Konstantinopel war derart prekär, daß Konstantinos VII. in seiner Enzyklopädie über die Verwaltung des Reiches ihren Militärgouverneuren einschärfte, den Notablen der Stadt mit äußerstem Mißtrauen zu begegnen. Auch die ökonomische Situation von Chersones macht ihren Frontwechsel erklärlich. Nachdem ganz Kleinasien in die Hand des

---

[30] Trautmann, ebd. 79,28–30.

[31] Zur Entstehungsgeschichte der Nestorchronik, über ihre ältesten Handschriften, ihre Quellen und die verschiedenen Forschungshypothesen s. den instruktiven Überblick bei Podskalsky, Christentum und theologische Literatur 202–212.

[32] Eine detaillierte Darlegung dieses Sachverhaltes findet sich bei Poppe, The political background to the baptism of Rus' 221–224.

[33] S. hierzu Poppe, ebd. 208–210 und Podskalsky, ebd. 20f.

[34] Über die Untersuchungen von Sachmatov und Lichačev referiert Klimenko, Ausbreitung des Christentums 38ff.

[35] S. Poppe, ebd. 210.

Usurpators gefallen war, legte sich ein Anschluß an Bardas Phokas nahe, da ohne intakte Handelsbeziehungen nach Süden über das Schwarze Meer die Stadt kaum existenzfähig gewesen wäre.

Zur Rekonstruktion der historischen Ereignisse ist auch noch die dem Mönch Jakov zugeschriebene am Ende des 11. Jahrhunderts entstandene „Gedenk- und Lobrede auf den Heiligen Vladimir und sein Leben" heranzuziehen.[36] Genau genommen handelt es sich hier um ein hagiographisches Triptychon, nämlich die Lobrede, das Leben der heiligen Olga und das Leben Vladimirs. Der ältesten Version der Vita des Großfürsten könnte eine Quelle zugrundeliegen, deren Chronologie im Widerspruch zur Nestorchronik steht. Danach lebte Vladimir noch 28 Jahre nach seiner Taufe und eroberte Chersones drei Jahre nach seiner Bekehrung. Da er aber am 15. Juli 1015 starb, müßte die Bekehrung 987 und die Besetzung von Chersones 989 stattgefunden haben, während die Nestorchronik beide Ereignisse auf das Jahr 988 datiert. – Mit der Chronologie der Vita Vladimirs stimmen auch die Angaben der Vita der Heiligen Boris und Gleb überein, die ebenso noch im 11. Jahrhundert entstanden ist. So zeigt sich, daß etwa 100 Jahre nach dem Geschehen nicht nur der Ort, sondern auch das Datum der Taufe des Großfürsten unsicher waren.

Sichtet man nun vorsichtig und kritisch das vorliegende Quellenmaterial, so kann im Kern folgender historischer Zusammenhang der politischen und militärischen Ereignisse rekonstruiert werden.[37] Die verheerende Niederlage durch die Bulgaren im August 986 bei der Schlacht am Rotenturmpaß (Trajanspforte) veranlaßte Basileios, Kontakte mit Kiev aufzunehmen, um den 971 mit Svatoslav geschlossenen Freundschafts- und Beistandspakt zu erneuern. Dieser Versuch war um so dringender geboten, da diese Niederlage die byzantinische Aristokratie in ihrem Widerstand gegen das makedonische Herrscherhaus ermutigte und Bardas Skleros noch im gleichen Jahr mit der Unterstützung des Kalifen von Bagdad mit einem aus Arabern, Kurden und Armeniern rekrutierten Heer in die Ostprovinzen einfiel und dadurch auch den Domestikos des Orients zum Abfall veranlaßte, der allerdings bald

[36] S. hierzu Podskalsky, ebd. 116–120.

[37] Diese ausführliche Rekonstruktion wurde vorgenommen von Poppe, The political background to the baptism of Rus' 224–243. – Wie schlecht die vorhandenen Quellen bisher ausgewertet wurden und wie unklar das historische Bild vom Übertritt Vladimirs zum Christentum bisher gewesen ist, zeigt z.B. Albert Ammann, Abriß der ostslavischen Kirchengeschichte, Wien 1950, 15f. Abgesehen von der Unklarheit über die militärischen Ereignisse des Aufstandes ist die Vermutung völlig unbegründet, daß der römisch-katholische Wikingerführer Tryggwison, den Vladimir in Skandinavien kennenlernte, eine Vermittlerrolle gespielt habe. – Ebenso unklar ist Johannes Harder, Kleine Geschichte der Orthodoxen Kirche, München 1961, 68 und Hans-Dieter Döpmann, Die russisch-orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1977, 10f. – Georg Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, München 1940, ^{3}1963 (Byzantinisches Handbuch I 2), 215 stellt zwar die militärischen Aktionen richtig dar, nimmt aber fälschlicherweise an, daß durch die Eroberung von Chersones die Auslieferung der Prinzessin Anna erzwungen werden sollte.

Bardas Skleros inhaftierte und sich im August/September allein zum neuen Kaiser ausrufen ließ. Angesichts des Aufstandes des größten Teiles des byzantinischen Heeres und des raschen Vormarsches der Revolutionstruppen zur Hauptstadt, sandte Basileios im Sommer 987 eine mit den nötigen Vollmachten ausgestattete Delegation über das Schwarze Meer und die 700 km lange Route Dnepr-aufwärts nach Kiev. Ihre Führung hatte Theophylakt, der vor dem Usurpator aus Armenien geflohene Metropolit von Sebaste. Die mit Vladimir in Kiev beschlossene Übereinkunft bestand aus folgenden Punkten: (1) Im Namen seines Volkes erklärte der Großfürst seine Bereitschaft, sich taufen zu lassen. Um den christlichen Glauben in seinem Reich zu verbreiten und zu befestigen, wurde die Gründung einer selbständigen russischen Eparchie beschlossen, deren Metropolit dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellt sein sollte. Die Byzantiner verpflichteten sich, Bischöfe und Priester für diesen Plan zur Verfügung zu stellen.[38] (2) Basileios und Konstantinos erklärten ihre Bereitschaft, dem Fürsten von Kiev nach seiner Annahme des christlichen Glaubens ihre Schwester Anna zur Frau zu geben. (3) Vladimir übernahm die Verpflichtung, den byzantinischen Kaisern militärische Hilfe zu leisten und eine Streitmacht zum Kampf gegen den Usurpator zur Verfügung zu stellen. Ebenso wurde eine militärische Aktion gegen Chersones vereinbart, das sich auf die Seite von Bardas Phokas gestellt hatte. – Nach der Aufstellung des benötigten Kontingentes konnte die russische Streitmacht nach der Schneeschmelze im Frühjahr 988 aufbrechen und im Sommer in Konstantinopel eintreffen. Inzwischen blieben einige Gesandte in Kiev, um Vladimir und die Einwohner der Stadt auf die Taufe vorzubereiten, die nach der Ankunft Annas stattfinden sollte. Dies war um so leichter möglich, da schon zu dieser Zeit eine nicht geringe Anzahl von Christen in Kiev lebte. Der übrige Teil der Gesandtschaft muß spätestens schon wieder im November 987 in Konstantinopel eingetroffen sein, da die Nachricht von der vereinbarten Heirat die europäischen Fürstenhöfe schon im Januar 988 erreichte.[39] – Währenddessen hatte Bardas Phokas ganz Kleinasien durchzogen. Im Sommer 988 lagerte die

[38] Über die Leitung und Organisation der russischen Kirche nach der Taufe Vladimirs unterrichten Ludolf Müller, Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039, Köln-Braunsfeld 1959 (Osteuropa und der deutsche Osten III/6) und Andrzej Poppe, The original status of the old-Russian church: Acta Poloniae Historica 39 (1979), 5–45 = ders., The rise of Christian Russia 5–45. – Einen Überblick über die verschiedenen Thesen gibt zuletzt Hannick, Die byzantinischen Missionen 352ff. Er zieht den Schluß: „Das Kiever Rußland war also mit der Taufe Vladimirs eine dem Konstantinopler Patriarchat unterstellte kirchliche Provinz im Rang einer Metropolie, deren erster Inhaber wahrscheinlich der vormalige Metropolit von Sebasteia, Theophylaktos, war" (353). – S. zuletzt auch das instruktive Kapitel „Die Errichtung der russischen Metropolie" bei Podskalsky, ebd. 24ff.

[39] Diese Tatsache ist ein wichtiger Baustein für die gesamte Rekonstruktion und wird von Poppe, The political background 232–235 überzeugend belegt.

Hauptmacht seines Heeres an den Ufern des Bosporos in den Hügeln von Chrysopolis in der Sichtweite Konstantinopels. Eine andere Heeresgruppe belagerte Abydos am Hellespont. Dies war der einzige Brückenkopf, der Basileios noch in Kleinasien verblieben war. Die Entscheidungsschlacht muß dann Ende Januar/Anfang Februar 989 stattgefunden haben. Nachdem die byzantinisch-russische Streitmacht im Schutze der Dunkelheit den Bosporos überquert hatte, konnte sie den Feind durch einen von der Seeseite her geführten Überraschungsangriff vollständig zerstreuen. 10–12 Wochen später folgte dann am 13. April bei Abydos die zweite Schlacht, die durch den Tod von Bardas Phokas für die kaiserlichen Truppen entschieden wurde. – Nur einige Zeit später müssen auch die Russen Chersones erobert haben, dessen Widerstandskraft durch die Nachricht vom Tode des Usurpators geschwächt war. Die Einnahme dieser griechischen Stadt beruhte auf der schon erwähnten Übereinkunft von 987, die sich wiederum auf einen Artikel des Vertrages von 944 berufen konnte. Dieser räumte dem russischen Fürsten im Falle eines Abfalls der Stadt das Recht einer militärischen Intervention ein. Konstantinos VII. hatte ja auch schon negative Erfahrungen mit dieser Stadt am Rande seines Reiches gemacht. Nach ihrem Verrat sah sich nun Basileios veranlaßt, endgültig ihre politischen Ambitionen nach Autonomie zu zerstören und sie der Vernichtung durch eine russische Invasion anheimzugeben.

Was die der Eroberung von Chersones vorausgehenden Ereignisse anbetrifft, ist von der genauen Angabe in der Lobrede auf Vladimir auszugehen: „Seit seiner heiligen Taufe lebte der gesegnete König Vladimir 28 Jahre. Im zweiten Jahr nach der Taufe ging er über die Stromschnellen (des Dnepr) und im dritten nahm er die Stadt Chersones ein."[40] 988 als Jahr der Taufe erscheint also als eine verläßliche Tradition. Der nach dem abgeschlossenen Vertrag im September 987 in Kiev zurückgebliebene Teil der byzantinischen Mission hatte also noch genügend Zeit, die Taufe des Fürsten vorzubereiten, die nach kanonischem Recht frühestens Epiphanias stattfinden konnte. Das Katechumenat Vladimirs erstreckte sich also über die Advents- und Weihnachtszeit. Während dieser Vorbereitungszeit wurde dem Taufbewerber schon ein christlicher Name gegeben, nämlich der Name seines Schwagers und Paten Basileios. Wahrscheinlich geschah dies am 1. Januar, dem Gedenktag von Basileios dem Großen und dem Fest der Namensgebung und der Beschneidung des Herrn. Zu Epiphanias, nach orthodoxer Tradition dem Tauftag Jesu, wurde das Sakrament vollzogen und dadurch Vladimir end-

[40] Das Zitat nach Poppe, ebd. 240. – Auch die Vita der Heiligen Boris und Gleb enthält eine von der Nestorchronik abweichende Chronologie der Ereignisse. Vgl. auch das Referat von Klimenko, Die Ausbreitung des Christentums 33ff. Allerdings ist entgegen Klimenko durch diese Angaben die Taufe Vladimirs nicht ausschließlich auf das Jahr 987 festgelegt, sondern könnte auch bis zum Februar 988 stattgefunden haben. Über die verschiedenen Berechnungen nach dem März- oder dem September-Jahr s. Müller, Helden und Heilige 87.

gültig in den Kreis der christlichen Herrscher aufgenommen. Unwahrscheinlich ist es, daß Ostern und Pfingsten als zwei andere mögliche Termine für die Taufe Vladimirs in Frage kommen, da sich das Epiphaniasfest eher für diese große Gelegenheit anbot. – Die Bemerkung der Lobrede über die Reise Vladimirs zu den Dnepr-Stromschnellen kann dahingehend erklärt werden, daß der Großfürst bis dorthin seiner Braut entgegenkam, um sie nach russischem Brauch zu empfangen und nach Kiev zu geleiten. Ostern oder Pfingsten 988 hat dann die Taufe der gesamten Bevölkerung stattgefunden. Die Chronik berichtet: „Alsdann sandte Vladimir durch die ganze Stadt und ließ sagen: Wer sich morgen nicht am Fluß einfindet, er sei arm oder reich, Bettler oder Arbeiter, der soll mir verhaßt sein. Als das das Volk hörte, ging es mit Freuden, sich freuend und sprechend: Wäre dies nicht gut, so hätten Fürst und Bojaren es nicht angenommen."[41] Vorausgegangen war die Vernichtung der Götzenbilder. Die Statue des Perun war in den Dnepr geworfen worden. Die Taufe selbst wird wie folgt geschildert: „Am anderen Morgen zog Volodimer samt den Priestern der Kaisertochter und den Korsuner Priestern an den Dnepr, und unzählige Menschen waren dort zusammengekommen. Sie stiegen ins Wasser hinein und standen, die einen bis an den Hals, andere bis zur Brust, die Jungen am Ufer, andere ihre Kinder haltend, die Erwachsenen aber warteten, und die Priester standen da und verrichteten Gebete."[42] Ilarion, der erste russische Metropolit von Kiev (1051–1054), beschreibt in seiner Lobrede auf den heiligen Vladimir dieses Ereignis mit großer Nüchternheit: „Und es war nicht ein einziger, der sich entgegenstellte seinem frommen Befehl. Denn wenn jemand auch nicht aus Liebe getauft worden wäre, so doch aus Furcht gehorchend, denn es war seine Frömmigkeit mit der Macht verbunden."[43]

Die Rekonstruktion des historischen Ereignisses macht deutlich, daß die Taufe Vladimirs und der Bevölkerung von Kiev keineswegs als eine Frucht byzantinischer Missionsarbeit angesehen werden kann, sondern vielmehr die Konsequenz einer klaren religionspolitischen Entscheidung darstellt, die in einer aktuellen Situation angesichts der internationalen Lage getroffen wurde. Gleichwohl besteht ein innerer Zusammenhang zwischen dieser Wende und dem ihr vorausgehenden Einfluß des Christentums auf den Kiever Rus'. Die erste Bekanntschaft der in Rußland ansässigen Ostslaven mit dem christlichen Glauben geht schon auf die erste Periode des Patriarchats des Photios zurück (858–867).[44] Askold und Dir, zwei varägische

[41] Trautmann, Die altrussische Nestorchronik 83.

[42] Trautmann, ebd. 83–84.

[43] Ludolf Müller (Hg.), Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis, Wiesbaden 1962 (Slavistische Studienbücher 2), 105.

[44] S. hierzu Klimenko, Die Ausbreitung des Christentums 12–19 und Hannick, Die byzantinischen Missionen 337ff., ebenso Karl Rose, Grund und Quellort des russischen Geisteslebens. Von Skythien bis zum Kiewer Rus', Berlin 1956, 52–64: Spuren der Ausbreitung des Christentums vor der Taufe Vladimirs. Über die ersten Kontakte

Vasallen des legendären Rurik, des Gründers des Reiches von Nowgorod, die am Dnepr eine eigene Herrschaft mit dem Mittelpunkt in Kiev errichtet hatten, waren 860 plötzlich mit einer Flotte vor Konstantinopel erschienen, als Kaiser Michael gerade zu einem Feldzug gegen die Araber aufgebrochen war.[45] Zwei Homilien des Photios vermitteln uns einen Eindruck von dem Schrecken dieser Bedrohung und der Grausamkeit des neuen Feindes.[46] Zwar mußten die Russen ihre Belagerung erfolglos abbrechen. Die Größe der Gefahr aus dem Norden stand aber nun den Byzantinern so eindrücklich vor Augen, daß sie neben diplomatischen Schritten, wie der von Konstantinos dem Slavenapostel geleiteten Gesandtschaft an den Hof der Chazaren, auch den Versuch unternahmen, die Russen mit dem Christentum bekannt zu machen.[47] Nur wenige Einzelheiten sind uns hierzu bekannt, so die Taufe von russischen Gesandten in Konstantinopel schon kurz nach 860 und die Entsendung eines Bischofs nach Rußland, über dessen Namen, Rang und weiteres Schicksal aber keine Klarheit besteht.[48] In seiner Enzyklika an die Patriarchen des Orients erwähnt Photios, daß ebenso wie die Bulgaren auch das wilde Volk, das Rus' genannt wird, „die reine unverfälschte christliche Religion angenommen hat" und auch einen Bischof und Hirten erhalten habe, damit ihm ein Platz unter den Vasallen und Freunden des Reiches zukomme.[49] Auch arabische Geographen wie Ibn Hurdādbeh berichten Anfang des 10. Jahrhunderts von russischen Kaufleuten, die über das Kaspische Meer nach Bagdad reisen und als Christen die Kopfsteuer der freien Nicht-Muslime bezahlen.[50] Aber andere Auswirkungen der missionarischen und kirchenpolitischen Initiativen des Photios sind nicht bekannt. Wurde damals wirklich ein Bistum gegründet, ist es wieder untergegangen. In Kiev hat es wahrscheinlich nur kleine christliche Gruppen gegeben, die gegenüber der heidnischen Mehrheit keine große Rolle spielten. Anfang des 10. Jahrhunderts ist die Macht des Heidentums noch ungebrochen. Als Oleg, der Herrscher über Nowgorod und Kiev, der als der eigentliche Gründer des russisch-slawischen Reiches angesehen werden muß, 907 wieder mit einer starken Flotte Konstantinopel bedroht, ist Kaiser Leon gezwungen, auf rus-

---

Rußlands mit dem christlichen Glauben handelt auch G. Vernadsky, Ancient Russia, New Haven 1959, Vol. I und A. P. Vlasto, The entry of the Slavs into Christendom, Cambridge 1970, 236–255.

[45] Trautmann, Die altrussische Nestorchronik 12.

[46] B. Laurdas (Hg.), Photiou homiliai (Hellenika parartema 12), Thessaloniki 1959, 29–52; Übersetzung von C. Mango, The homilies of Photius Patriarch of Constantinople, Cambridge/Mass. 1958 (DOS 3), 74–110, bes. 98.

[47] S. hierzu die Ausführungen und Belege bei Hannick, Die byzantinischen Missionen 337f.

[48] S. hierzu Hannick, ebd.

[49] MPG 102, 736 D – 737 A. – Podskalsky, Christentum und theologische Literatur 14, Anm. 61 meint, das Schweigen der byzantinischen Annalen über die Taufe Vladimirs daraus erklären zu können, daß Photios die Bekehrung der Rus' als abgeschlossen angesehen habe.

[50] Hierzu Hannick, ebd. 339f.

sische Bedingungen einzugehen, um die Gefahr abzuwenden.[51] Der Vertrag wird durch einen gegenseitigen Eid besiegelt. Von den Russen heißt es: „Sie schworen bei ihren Waffen und bei Perun, ihrem Gott, und bei Volos, dem Gott des Viehs, und sie bekräftigten den Frieden."[52] Das 911 endgültig ratifizierte Abkommen sichert das Recht der nach Byzanz kommenden russischen Kaufleute und regelt den Dienst russischer Soldaten im byzantinischen Heer. Bezeichnender Weise ist in ihm immer nur „von euch Christen und uns Russen" die Rede.[53] – Wie Oleg versuchte auch Großfürst Igor, Byzanz unter militärischen Druck zu setzen. 941 landete er an der byzantinischen Küste und verheerte die Gestade des Bosporos.[54] 944 versuchte er noch einmal, im Bunde mit den Petschenegen gegenüber Romanos I. Lakapenos seine Macht zu demonstrieren. Die am Ende dieses Jahres erzwungene Neufassung des Vertrages legt Zeugnis davon ab, daß es im Reich der Rus' eine christliche Minderheit gibt, denn es werden jetzt ausdrücklich christliche und nichtchristliche Russen unterschieden.[55] Wie schon in dem Vertrag von 907 wird den Kaufleuten aus Rußland in Konstantinopel eine feste Niederlassung bei der Kirche des heiligen Mamas zugewiesen, die fortan als Knotenpunkt russisch-byzantinischer Handelsbeziehungen fungieren sollte.[56] In Kiev gab es zu dieser Zeit schon die Kirche des heiligen Elias, die besonders für christliche Waräger und Chazaren bestimmt war.[57]

Eine neue Phase in der Entwicklung des russischen Christentums begann nach dem Tode des Fürsten Igor (945) mit der Regentschaft seiner Witwe Olga. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Nestorchronik, den Lobreden Jakovs und Ilarions auf Vladimir, dem liturgischen Kanon zur Ehre der heiligen Olga, wie auch den Chroniken des Johannes Skylitzes und Johannes Zonares, aber auch nach dem Bericht des Missionsbischofs Adalbert über seinen Besuch des Kiever Hofes empfing Olga 955 in Konstantinopel durch den Patriarchen Theophylaktos die Taufe.[58] Nur im Zeremonienbuch des Kaisers Konstantinos, das ausführlich von einem Empfang der

---

[51] Georg Ostrogorsky, L'expédition du prince Oleg contre Constantinople en 907, in: Ders., Byzanz und die Welt der Slaven, Beiträge zur Geschichte der byzantinisch-slavischen Beziehungen, Darmstadt 1974, 17–35.

[52] Trautmann, Die altrussische Nestorchronik 18–19. Der Wortlaut des vorausgehenden kurzen Vertrages gewährleistet den Russen ein sicheres Quartier in Konstantinopel bei der Kirche des heiligen Mamas.

[53] Der Wortlaut dieses längeren Vertragswerkes bei Trautmann, ebd. 19–24.

[54] S. Trautmann, ebd. 27f.

[55] Der Wortlaut dieses Vertrages bei Trautmann, ebd. 29–34. Die Unterscheidung zwischen getauften und ungetauften Russen findet sich, ebd. 30,21–25; 31,36ff. und 34,11–24.

[56] Trautmann, ebd. 31,12ff.; vgl. ebd. 18,23ff, s. oben Anm. 52.

[57] Trautmann, ebd. 34,11ff.

[58] Georg Ostrogorsky, Byzanz und die Kiewer Fürstin Olga, in: Ders., Byzanz und die Welt der Slaven 35–52.

Fürstin Olga im Jahre 957 erzählt, wird ihre Taufe nicht erwähnt.[59] Diese Diskrepanz zu den übrigen Quellen hat zu verschiedenen Hypothesen geführt, wie zum Beispiel der einer doppelten Reise nach Konstantinopel und ihrer vorausgehenden Taufe in Kiev.[60] Solche Vermutungen erübrigen sich jedoch, wenn man die kanonische Dauer des Katechumenats berücksichtigt. Wenn Olga sich 955 für das Christentum entschied, konnte sie schon als Christin gelten, auch wenn ihre Taufe erst 957 in Konstantinopel vollzogen wurde, ohne daß diese noch ausdrücklich im Zeremonienbuch erwähnt zu werden brauchte.[61] – Die Nestorchronik versteht die Taufe Olgas als wichtigen Schritt auf dem Wege der Christianisierung Rußlands. Der Patriarch empfängt Olga mit Worten, die an die Seligpreisung Marias im Magnifikat erinnern.[62] Als geistliche Tochter der regierenden Kaiserin bekommt sie den Taufnamen Helena.[63] Nach ihrem Tode wurde sie als erste russische Heilige schon im 11. Jahrhundert verehrt. Um so erstaunlicher ist es, daß sie 959 den deutschen Kaiser Otto I. um einen Bischof bittet. Eine gleichlautende Anfrage in Byzanz müßte also negativ beschieden worden sein. Da der vorgesehene Libutius starb, konnte sein Nachfolger Adalbert aus der Abtei St. Maximin in Trier erst 961 in Kiev eintreffen,[64] allerdings zu spät, da jetzt Svatoslav, der Sohn Olgas, inzwischen die Regierung übernommen hatte und nicht mehr daran dachte, das Christentum weiter zu begünstigen.[65] Ob bei der Zurückweisung Adalberts eine heidnische Reaktion gegen die Zuwendung Olgas zum Christentum oder mehr eine byzantinisch beeinflußte Abneigung gegenüber der lateinischen Kirche die ausschlaggebende Rolle spielte, muß offen bleiben.

Nach dem Tode Svatoslavs ging aus dem Rivalitätskampf seiner drei Söhne Vladimir als Sieger hervor.[66] Angesichts der Aufgabe, das von einer

---

[59] Constantini Porphyrogeniti De ceremoniis aulae byzantinae II 15, ed. I. I. Reiske, Bonn ²1879 (CSHB), 597.

[60] S. das Referat über die verschiedenen Hypothesen und die von ihm selbst vorgeschlagene Lösung bei Hannick, Die byzantinischen Missionen 343–347.

[61] Einen Bericht über die Taufe Olgas, der jedoch ohne weitere Aufschlüsse ist, gibt Adalbert als Abt des Klosters Weißenburg im Elsaß nach seiner Rückkehr aus Kiev im Jahre 966, s. MGH. SS I, 624. Vgl. hierzu N. de Baumgarten, Aux origines de la Russie, Rom 1939, 56–60.

[62] Trautmann, ebd. 40,35ff.

[63] Trautmann, ebd. 41,7–9.

[64] 968 wird Adalbert dann Erzbischof von Magdeburg, das von Otto I. als Missionszentrum für den slavischen Osten gegründet wurde.

[65] Sein ältester Sohn Jaropolk vertreibt seine beiden Brüder Oleg und Vladimir, diesen aus Weißrußland und jenen aus Nowgorod, und versucht dann Verbindungen mit dem Westen zu knüpfen. 973 sind seine Gesandten bei Kaiser Otto I. in Quedlinburg, und 977 sind zum erstenmale Gesandte des Papstes Benedikt VII. (974–983) in Kiev.

[66] Seine früheste Jugend verlebte er bei seiner Großmutter in Kiev, dann wurde er Statthalter in Nowgorod. Er mußte vor seinem Bruder Jaropolk nach Skandinavien fliehen. 977 kehrte er nach Rußland zurück. Nach der Eroberung von Nowgorod besiegte er Jaropolk und zog 978 in Kiev ein.

varägischen Oberschicht beherrschte Reich zu einem russischen Staat zu konsolidieren, sind sicherlich nicht nur die inneren Verhältnisse, sondern auch die internationale religionspolitische Situation nicht ohne Einfluß auf seine Haltung zum Christentum geblieben. Schon 865 hatte sich nach einer schweren militärischen Niederlage der Bulgarenkhan Boris I. (852–888) zur Annahme des christlichen Glaubens entschieden, und Kaiser Michael III. wurde sein Taufpate. 870 gelang es ihm, die kirchliche Autonomie seines Landes zu erlangen. Unter Zar Simeon dem Großen (893–927) wurde sogar ein bulgarisches Patriarchat errichtet. Mußten auch Methodios und Konstantinos in Mähren dem römischen Einfluß weichen, so war ihnen doch durch ihre Schüler Klemens und Nam in Bulgarien eine nachhaltige Wirkung beschieden. Durch ihre intensive Missionstätigkeit kam es zu einer weitgehenden Christianisierung des Volkes. Es entstand eine eigenständige slavisch-christliche Literatur, in der das glagolitische Alphabet der beiden Slavenapostel in die sogenannte kyrillische Schrift umgeformt wurde. – Das großmährische Reich war schon 906 dem Ansturm der Ungarn erlegen, während das römisch-katholische Böhmen sich länger erhalten konnte. Der Zeitgenosse Vladimirs Boleslav II. (972–999) wird in zeitgenössischen Chroniken als ein vorbildlicher christlicher Herrscher dargestellt. Auch der von 960–992 regierende Gründer der Piasten-Dynastie in Polen Miezko I. hatte sich durch seine tschechische Gemahlin Dabrowka für das Christentum gewinnen lassen.

Im Hinblick auf diese im 9. und 10. Jahrhundert entstandene christliche Ökumene des slavischen Ostens ist das in der Nestorchronik berichtete Religionsgespräch[67] der Ausdruck eines neuen russisch-christlichen Selbstbewußtseins, gerade auch, wenn es auf eine Vorlage von der Bekehrung des bulgarischen Khans Boris zurückgeht.[68] Zuerst erscheinen hier die muslimischen Wolgabulgaren, die das Wesen ihres Glaubens in dem Gebot der Beschneidung und in dem Verbot von Schweinefleisch und Wein zusammenfassen. Eine solche Gesetzesreligion muß Vladimir ablehnen. Die zweite Delegation der „Deutschen aus Rom" erhebt merkwürdigerweise nur die Forderung einer gemäßigten Fastenpraxis, die ebenso zurückgewiesen wird. Sicherlich hat sich in dieser Episode die Erinnerung an den von Otto I. nach Kiev entsandten Missionsbischof Adalbert erhalten.[69] Ebenso bleiben die

[67] Trautmann, ebd. 58–77. Zur Analyse dieses Gespräches s. zuletzt Hannick, Die byzantinischen Missionen 347–350.

[68] S. Podskalsky, Christentum und theologische Literatur 19, Anm. 84.

[69] Ob mit Amman, Abriß 18 von „einer geistigen Beeinflussung des frührussischen Staates vom abendländischen Westen" gesprochen werden kann, ist sehr zweifelhaft, auch wenn Johannes XV. (985–996) und Silvester II. (999–1003) Gesandtschaften nach Kiev entsandten, die Vladimir erwiderte. Der von Otto III. entsandte Bruno von Querfurth wurde in Kiev mit keiner Aufgabe betreut, sondern zu den heidnischen Petschenegen weitergeleitet.

jüdischen Chazaren den Russen unsympathisch, da sie die Beschneidung, die Sabbatheiligung und das Verbot von Schweine- und Hasenfleisch fordern. Vor allen Dingen können sie den Verdacht nicht zerstreuen, daß die Juden wegen des Verlustes ihrer religiösen Heimat von Gott verworfen seien. Da das Chazarenreich schon 965 von Svatoslav zerstört wurde und daraufhin viele zum Islam übertraten, dürfte eine Option für das Judentum keine realpolitische Möglichkeit mehr gewesen sein.

Schließlich tritt der Philosoph der Griechen auf, der zuerst die Irrtümer der anderen Religionen widerlegt, den Römern wird der Gebrauch des ungesäuerten Brotes vorgeworfen,[70] um dann eine Antwort zu geben auf die Frage: „Warum ist denn Gott auf die Erde gekommen und hat solches Leiden auf sich genommen?"[71] Die gesamte Heilsgeschichte von der Schöpfung und dem Sündenfall bis zur Auferstehung Jesu und der Geistsendung wird in dieser Antwort rekapituliert. Sämtliche Motive des Freskenzyklus einer byzantinischen Kirche sind hier vorhanden, angefangen mit den Prototypen des Alten Testamentes bis zur Ausmalung des Jüngsten Gerichtes. Nur das sakramentale Leben ist ausgespart. „Der in die kirchlichen Mysterien nicht eingeweihte Vladimir bleibt im Narthex der Kirche und beschaut die Fresken des A.T., die das neue Leben in Christo präfigurieren. Von den Szenen aus dem Leben Christi erblickt er lediglich einige Hauptmomente; die Türen zu der Ikonostasis und der Zugang zu den liturgischen Mysterien bleiben ihm noch verschlossen."[72]

Die Rede des griechischen Philosophen ist das idealtypische Paradigma einer byzantinischen Missionspredigt. Kein Wunder, daß in späteren Überarbeitungen dem Philosophen der Name Kyrillos oder Konstantinos zugelegt wurde, um dadurch die Erinnerung an die beiden Slavenapostel wachzuhalten. Natürlich handelt es sich hier um eine literarische Fiktion, denn es ist unwahrscheinlich, daß das Glaubensgespräch des Konstantinos bei den Chazaren oder die Predigt des Methodios vor dem Khan Boris schriftlich festgehalten wurde, wenn überhaupt vorausgesetzt werden darf, daß Methodius 881/882 bei seiner Reise nach Konstantinopel sich am bulgarischen Hofe aufgehalten hat.[73]

Einen idealtypischen Charakter hat auch der Fortgang der Erzählung in der Nestorchronik. Auf Empfehlung der Bojaren schickt Vladimir Gesandtschaften zu den Bulgaren, den Deutschen und den Griechen, um ihren Gottesdienst prüfen zu lassen. Auffallend ist, daß der Besuch bei den ersten beiden nicht lokalisiert ist, während es sich bei den Griechen eindeutig um einen Gottesdienst in der Hagia Sophia in Konstantinopel handelt. Von ihm

---

[70] Über die antilateinische Polemik s. Podskalsky, ebd. 185.

[71] Trautmann, ebd. 61,4–5. – Zur Spezialliteratur über diese Rede s. Podskalsky, ebd. 18, Anm. 78 und 211 die Bemerkung über den Gebrauch jüdisch-christlicher Apokryphen.

[72] Hannick, ebd. 350.

[73] Gegen Hannick, ebd. 348f., der in Erwägung zieht, es könne sich hier nicht nur um eine literarische Fiktion handeln, vgl. auch Podskalsky, ebd. 15.

berichten die Abgesandten: „Da gingen wir zu den Griechen, und sie führten uns dorthin, wo sie ihrem Gott dienen; und wir wissen nicht, waren wir im Himmel oder auf der Erde: denn auf der Erde gibt es solche Schau und solche Schönheit sonst nicht. Wir sind nicht imstande davon zu berichten; nur das wissen wir, daß dort Gott mit den Menschen ist, und ihr Gottesdienst ist besser als bei allen anderen Völkern. Wir können diese Schönheit nicht vergessen; denn kein Mensch, der Süßes gekostet, mag hernach Bitteres zu sich nehmen. So wollen auch wir hier nicht mehr leben. Antworteten die Bojaren und sprachen: Wäre der griechische Glaube schlecht, so hätte ihn deine Großmutter Olga nicht angenommen, die doch die weiseste aller Frauen war."[74] Bemerkenswert ist dieser Rückverweis auf die mit dem Glauben Olgas schon vorgegebene christliche Tradition, sicherlich ein wichtiges Moment für die Bekehrung Vladimirs. Aber ausschlaggebend für die Hinwendung zum Christentum ist die Schönheit des Gottesdienstes als Schau göttlicher Epiphanie, wie sie sich im liturgischen Geschehen vollzieht. Seit der Zeit des Ikonoklasmus war der byzantinische Gottesdienst zu einer beeindruckenden Fülle gelangt. Dies gilt natürlich besonders von der Göttlichen Liturgie der Hagia Sophia in Konstantinopel. Schon die Bildausstattung einer Kirche hatte eine kerygmatische und liturgische Funktion. Der Kirchenraum wird gleichsam selbst zur Liturgie, indem er die sakramentale Gegenwart des Pantokrators mit seinen Engeln und Heiligen darstellt. In völligem Einklang mit dieser ikonographischen Christusverkündigung steht die Liturgie als rituelles Geschehen des in die kirchlichen Mysterien inkarnierten Heils. Wie schon im 8. Jahrhundert der Liturgiekommentar des Patriarchen Germanos eindrucksvoll darlegt, zeigt sich das Göttliche sowohl in der Gestalt der Ikone als auch in der der liturgischen Handlung.[75] Der Bericht der Nestorchronik von der Entscheidung Vladimirs für den christli-

---

[74] Trautmann, ebd. 77,14–26. Vorangehend heißt es: „Und wir kamen zu den Deutschen und sahen sie in der Kirche vielmals den Gottesdienst abhalten, aber wir haben gar nichts Schönes gesehen". Amman, Abriß 29 charakterisiert den byzantinischen Gottesdienst in folgender Weise: „Damit wird der Gottesdienst von selbst mehr zu einer Selbstoffenbarung Gottes an seine Geschöpfe als zu einem Hinansteigen des Menschen zu den Höhen des Vaters ... Anders als dies im Abendland der Fall ist, tritt im byzantinischen Ritus der intellektuelle dogmatische Gehalt dieser Handlung (sc. Opfermahl) in den sie begleitenden Gebeten mehr zurück; hingegen nehmen jene Gebete und Handlungen, welche das Herz und das Gemüt des Teilnehmers berühren, einen breiten Raum ein."

[75] S. hierzu Hans-Joachim Schulz, Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt, Freiburg i.Br. 1964, Trier ²1980 (Sophia 5), 118–130: Der Liturgiekommentar des Patriarchen Germanos, und 67*ff.: Die Ausbildung der liturgischen Vollgestalt seit der Zeit des Ikonoklasmus. – A. M. Amman, Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslaven, Heft 1: Die ostslavische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Großkirche, Würzburg 1955 (ÖC NS 13), 28f. weist besonders darauf hin, daß das Typikon der Hagia Sophia, das im Kiever Rus'-Reich eingeführt wurde, in seiner Betonung des Laien-Elementes sich wesentlich von dem Typikon der Mönchsklöster in der Hauptstadt unterschied.

chen Glauben zeigt deutlich, daß dieses Herzstück byzantinischer Spiritualität nun auch für das russische Christentum maßgeblich wurde.[76] Bis heute hat sich dieses der griechischen und slavischen Frömmigkeit gemeinsame Selbstverständnis nicht verändert. Niemals hat die russische Orthodoxie vergessen, daß in Zargrad, in Konstantinopel, die Quelle ihrer eigenen religiösen Tradition liegt. Nach dem Untergang der heiligen Stadt fühlte sie sich deshalb dazu berufen, diese Tradition zu wahren und weiterzuführen.

Die wahrscheinlich auf eine griechische Vorlage zurückgehende Korsuner Legende[77] setzt im Unterschied zu der Überlieferung der Nestorchronik vom Vergleich der Religionen einen eigenständigen Akzent durch das Vladimir bei seiner Taufe vorgelegte Glaubensbekenntnis.[78] Es handelt sich hier um ein von Michael Synkellos im 9. Jahrhundert formuliertes Credo, das das trinitarische und christologische Dogma zusammenfaßt und noch die Realpräsenz Christi in der Eucharistie, die Verehrung der Ikonen, des Kreuzes und der Reliquien erwähnt. Anschließend werden die ersten sieben ökumenischen Konzilien aufgezählt und die von ihnen verurteilten Häresien. Es folgt eine polemische Abgrenzung gegenüber der lateinischen Kirche. Ihr wird eine mangelnde Verehrung des Kreuzes und der heiligen Bilder vorgeworfen und vor allem ein Kult der Mutter Erde, als stände sie noch auf einer Stufe mit dem in Rußland verbliebenen Heidentum. Die Legende von Petrus dem Stotterer, der nach dem siebten ökumenischen Konzil den Papstthron usurpierte und die römische Kirche zugrunderichtete, soll den Abfall des Westens vom wahren Glauben drastisch veranschaulichen.[79] Es ist offensichtlich, daß neben dieser antilateinischen Polemik die Korsuner Legende von der Tendenz bestimmt ist, die religionspolitische Bedeutung der Entscheidung Vladimirs für seine Taufe zu schmälern und die innere Abhängigkeit der russischen Kirche von Byzanz herauszustellen.

---

[76] Podskalsky, ebd. 20 sieht neben der Liturgie noch die Polemik als zweites Charakteristikum für die frührussische Theologie. Im Gegensatz hierzu seien Dogmatik und Exegese als zentrale Glaubensreflexion fast vollständig verdrängt. Diese typisch westliche Beurteilung byzantinischer Theologie explizierte Podskalsky ausführlich in seinem Werk: Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977 (ByA 15).

[77] Zur Forschungsliteratur s. Podskalsky, Christentum und theologische Literatur 20, Anm. 86.

[78] Trautmann, ebd. 79,34 – 81,26. – 81,27 – 82,37 folgt die antilateinische Polemik. Nach Poppe, The political background 209 gehört dieses Bekenntnis zu der anderen Version der Nestorchronik von der Taufe Vladimirs, die mit der Prüfung der Religionen beginnt (s.o.). Dies ist jedoch deshalb unwahrscheinlich, weil das Credo und besonders die ihm angefügte antilateinische Polemik eher einen byzantinischen als einen altslavischen Ursprung widerspiegelt. An diesem Sachverhalt ändert auch nichts die Tatsache, daß sich in dem von Vladimir abgelegten Credo zweimal die arianische Formel „von ähnlichem Wesen" findet (Trautmann, ebd. 80,9–13). Wahrscheinlich handelt es sich dabei um einen aus dem Griechischen übernommenen Schreibfehler (homoiousios statt homoousios).

[79] Spezialliteratur zu dieser Legende findet sich bei Podskalsky, ebd. 20, Anm. 88.

Die ursprüngliche Nestorchronik berichtet dann, wie nach der Taufe Vladimirs die Christianisierung des Volkes beginnt.[80] Vladimir läßt die Götterbilder zerstören, die Bevölkerung Kievs im Dnepr taufen und Kirchen anstelle der alten Opferstätten errichten. Schließlich ordnet er christlichen Unterricht für die Getauften an. Allerdings wird nicht verschwiegen, daß die Beseitigung der alten Götter und die Einführung der Heiligen Schrift auch passiven Widerstand bei den Heiden und Zwangsgetauften hervorruft. Es bleibt bis heute umstritten, ob der neue Glaube ein schon erstorbenes oder noch lebendiges Heidentum ablöste, das erst in den folgenden Jahrhunderten allmählich seine Verwurzelung im Volke verlor.[81] Wenigstens kommt im Taufbericht der Nestorchronik ein starkes religiöses Selbstbewußtsein zum Ausdruck. Neben den üblichen biblischen Metaphern wird zweimal auf die Erwählung Rußlands hingewiesen, das nun von dem Makel befreit ist, nie die Lehre eines Apostels angenommen zu haben.[82] Gott hat nun unwiderruflich seine Liebe den christlichen Menschen Rußlands zugewendet. Aus einem Nichtland wurde es zum russischen Land, zur russkaja zemlja, und damit zum Mitglied der großen christlichen Staatenfamilie.

Die religiöse Wende findet auch ihren Niederschlag in einer regen kirchlichen Bautätigkeit. Anstelle des Perunheiligtums wird die Kapelle des heiligen Vasilij errichtet.[83] Zwischen 992 und 996 entsteht nach griechischem Vorbild und mit Hilfe griechischer Architekten die Kirche der Gottesmutter, die sogenannte Zehntkirche.[84] Mit dem Bau eines der heiligen Sophia geweihten Gotteshauses begann aber erst Jaroslav, der Nachfolger Vladimirs.[85] Sie wurde der Sitz des dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellten Metropoliten, dessen Amt zuerst Griechen innehatten, bis 1051 Ilarion als erstem Russen die Metropolie zugesprochen wurde.[86]

Schließlich geht es der Nestorchronik auch darum, die persönliche Aufrichtigkeit der Bekehrung Vladimirs hervorzuheben. In Kontrast zu seinem früheren ungezügelten Lebenswandel versucht er jetzt, im Geiste der Bergpredigt zu leben. Seine innere Umkehr findet ihren Ausdruck durch die jährlichen Gastmähler für das Volk, der regelmäßigen Speisung von Armen und

---

[80] Trautmann, ebd. 83–86.

[81] Zum Phänomen des anfänglichen „Doppelglaubens", dem Nebeneinander von heidnischen Bräuchen und christlichen Riten, s. Podskalsky, ebd. 21.

[82] In seinem Gebet spricht Vladimir vom „neuen Menschen" Rußlands (Trautmann, ebd. 84,18), und zweimal ist von der Erwählung des russischen Landes die Rede (ebd. 84,35 und 85,8). In der Klage des nun vertriebenen Teufels wird auf diese Tatsache Bezug genommen: „Hier gedachte ich meine Wohnung zu haben, denn hier haben die Apostel nicht gelehrt, und man kannte Gott nicht" (ebd. 84,9–11).

[83] Trautmann, ebd. 84,25ff.

[84] Trautmann, ebd. 87,4–11 und 88,31–89,11.

[85] Zur Baugeschichte dieser Kirche s. Andrezej Poppe, The building of the church of St. Sophia in Kiev: Journal of Medieval History 7 (1981), 15–166 = Ders., The rise of Christian Russia 15–66; s. hier 24–26 auch die Ausführungen über die Zehntkirche: The church of the Title as capella regia.

[86] S.o. Anm. 38.

Kranken und der Milde gegenüber Räubern.[87] Im Bericht über seinen Tod im Jahre 1015 wird noch einmal an seine Wohltätigkeit erinnert. Im Hinblick auf seine Taufe und der mit ihr verbundenen Einführung des Christentums in Rußland wird er als ein neuer Konstantin bezeichnet: „Dies ist ein neuer Konstantin des großen Rom, der sich und sein Volk taufen ließ; ihm ähnlich hat auch er gehandelt. Denn wenn er auch früher unreiner Sinnenlust ergeben war, so hat er doch hernach sich der Buße ergeben, wie der Apostel sagt: Wo die Sünde sich mehrt, da ist Gnade in Fülle! Das ist aber wunderbar, wieviel Gutes er dem russischen Lande getan hat, indem er es taufte ... Uns ziemt es, für ihn Gott zu bitten, weil wir durch ihn Gott erkannt haben ... Diesen nun hält das russische Volk im Gedächtnis, sich der heiligen Taufe erinnernd; und es preiset Gott in Gebeten, in Liedern und in Psalmen, dem Herrn singend, das neue Volk, erleuchtet durch den Heiligen Geist, harrend der Verheißung des großen Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus, einem jeden gemäß seinen Mühsalen unaussprechliche Freude zu geben, derer alle Christen teilhaftig werden mögen."[88] Dieser Lobpreis mit dem Aufruf zur Fürbitte für den Verstorbenen wurde wahrscheinlich erst später in die Nestorchronik eingefügt. Der Ehrentitel „Heiliger" wurde aber Vladimir erst nach dem Tatareneinfall verliehen. So symbolisiert die Gestalt des Großfürsten von Kiev für die nachfolgenden Generationen den Weg Rußlands zum Glauben und die allmähliche Durchdringung des Landes mit den Kräften christlicher Hoffnung und Liebe.

[87] Die sexuelle Zügellosigkeit Vladimirs vor seiner Bekehrung wird ungeschminkt dargestellt, s. Trautmann, ebd. 55,19ff. Die abendländische Kritik an der Taufe des Großfürsten, wie sie besonders in der Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg ausgesprochen ist, nimmt an dem unmoralischen Lebenswandel Vladimirs Anstoß; s. den Text bei Thon, Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche 239–240. – Die Schilderung seiner Wohltätigkeit bei Trautmann, ebd. 89,25–90,17. Zu seiner Haltung gegenüber Räubern s. ebd. 90,31ff.

[88] Trautmann, ebd. 93,33–94,22.

Die Rolle von König und Klerus bei der Häretikerverfolgung in England*

Von Susanne Jenks

Im Jahre 1391 appellierte William Swinderby, ein verurteilter Häretiker, an das königliche Gericht:

> *„And therefore for this unrighteful judgement I appelle to the kynges justiz for mony other causes. On cause is fore the kynges court in suche mater is above the bysshopes courte for aftur that the byshope has accurset he mae no ferrer be his lawe. But thanne mot he seche socour of the kinges lawe and be a writ of significavit put a man in prisone."*[1]

Zweierlei ist hierbei interessant. Zunächst hätte man erwartet, daß ein von einem geistlichen Gericht Verurteilter sich mit einer Appellation an die nächsthöhere geistliche Instanz gewandt hätte. Da es sich jedoch bei William Swinderby um einen rechtskräftig verurteilten Häretiker handelte und ein Dekret Bonifaz VIII. jegliche Berücksichtigung einer Anrufung in einem derartigen Fall verbot,[2] blieb ihm nichts anderes übrig, als sich mit seiner Beschwerde an ein weltliches Organ zu wenden.

Ferner fällt auf, daß Swinderby in seinen Ausführungen von einem *„unrighteful judgement"* sprach. War dies lediglich der verzweifelte Versuch eines Verurteilten, eine Neuaufnahme seines Prozesses zu bewirken, oder war das Urteil tatsächlich unrechtmäßig? Ein Blick in den Verlauf des Verfahrens gegen Swinderby zeigt, daß der Prozeß in seiner Abwesenheit geführt wurde – eine Vorgehensweise, die zwar dem damals gültigen Kirchenrecht entsprach, nach dem Common Law jedoch unzulässig war.[3] Auf diesen Sachverhalt griff Swinderby zurück. Seiner Ansicht nach war ein Bischof lediglich befugt, die Anklage zu erheben. Der nächste Schritt, die

---

* Dieser Aufsatz ist eine veränderte Zusammenfassung meiner Hausarbeit, die im Rahmen der Ersten Staatsprüfung für das Amt des Studienrats im Mai 1986 an der FU Berlin unter Herrn Prof. Dr. Dietrich Kurze entstand. Für die kritische Durchsicht möchte ich ihm und meinem Mann an dieser Stelle herzlich danken.

[1] W. W. Capes (Hg.): Registrum Johannis Trefnant, episcopi Herefordensis, A. D. MCCCLXXXIX – MCCCCIV (Cantilupe Society 1914; Canterbury and York Society 20, 1916), S. 272.

[2] Vgl. F. W. Maitland: Canon Law in England. A Reply to Dr. MacColl, in: English Historical Review 16 (1901), S. 40.

[3] Vgl. F. Pollock, F. W. Maitland: The History of English Law before the time of Edward I., Cambridge ^{2}1968, Bd. 2, S. 594.

Bitte um ein Writ zur Gefangennahme des Exkommunizierten,[4] gehörte bereits zum Kompetenzbereich des Common Law. Daher waren alle nachfolgenden Prozeßschritte dem Modus des weltlichen Gerichts unterworfen und der Urteilsspruch gegen ihn folglich unrechtmäßig. Den Satz „*On cause is fore the kynges court in suche mater is above the bysshopes courte ...*" verstehe ich in diesem Zusammenhang als Hinweis auf die unterschiedliche Machtfülle der beiden Gerichte, denn schließlich wurde die Zuständigkeit der Kirche in Fragen der Häresie niemals bezweifelt. Die höchste vom klerikalen Gericht zu verhängende Strafe war die Exkommunikation – ein nicht sehr wirksames Mittel gegen Häretiker –, wohingegen das weltliche Gericht schärfere Strafen verhängen konnte. Indem die Geistlichkeit die Hilfe der Krone in Anspruch nahm, akzeptierte sie die Hilfsverpflichtung der weltlichen Gewalt und ihrer Gesetze. So sah es zumindest William Swinderby. Sicherlich klingt seine Argumentation ein wenig abenteuerlich. Sie enthält allerdings einen wichtigen Hinweis auf den Stellenwert, der dem Common Law von den Zeitgenossen zugemessen wurde. Der englische Sonderweg bezüglich des Umgangs mit Häretikern wird deutlich an einer Untersuchung der Lollardenbekämpfung[5] mit Blick auf das Common Law.

Zwar ist die Geschichte der englischen Häretiker gut aufgearbeitet worden,[6] die grundlegende Literatur setzt sich aber nur in sehr begrenztem

---

[4] Zu der Prozedur mit Hilfe des Writs *De Excommunicato Capiendo* vgl. F.D. Logan: Excommunication and the Secular Arm in Medieval England (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts 15), Toronto 1968, bes. S. 72–116.

Elisabeth Vodola: Excommunication in the Middle Ages, Berkeley usw. 1986, beschäftigt sich nicht so sehr mit dem Spätmittelalter und streift England nur. Allerdings stellt sie auf S. 190 fälschlicherweise fest, daß das „writ of signification, ... seems only rarely to have been used against those excommunicated for heresy". Hierzu ist zu bemerken, daß eine Exkommunikation aufgrund von Häresie nur nach Abschluß eines Gerichtsverfahrens erfolgen konnte. Die wegen Mißachtung des Gerichts ausgesprochene Exkommunikation, die die Bitte um ein Writ *De Excommunicatio Capiendo* ermöglichte, zeigt demgegenüber an, daß kein Prozeß stattfinden konnte, also auch niemand als Ketzer deklariert war. Es bestand zu dem Zeitpunkt der Bitte um das Writ lediglich der Verdacht der Häresie. Verblieb hingegen ein wegen „contumacy" Exkommunizierter ein Jahr lang in der Exkommunikation, wurde er automatisch zum Häretiker erklärt. Logan, auf den sich E. Vodola hier bezieht, gibt allerdings den korrekten Sachverhalt wieder. Vgl. Logan S. 68.

[5] Der Begriff „Lollarde" war eine sehr gebräuchliche Bezeichnung und kann nicht eo ipso auf die Anhänger Wyclifs bezogen werden. Er diente vielmehr als Pauschalbezeichnung für alle Häretiker im spätmittelalterlichen England. Vgl. hierzu A. Hudson: Wyclif and the English language, in: A. Kenny (Hg.): Wyclif in his times. Oxford 1986, S. 85–103, bes. 85–86. Zur Herkunft des Begriffs vgl. D. Kurze: Die festländischen Lollarden, in: Archiv für Kulturgeschichte 47 (1965), S. 48–76.

[6] Die Standardbiographie für Wyclif ist nach wie vor H.B. Workman: John Wyclif. A Study of the English Mediaeval Church, 2 Bde., Oxford 1926; vgl. auch K.B. McFar-

Maße mit der Frage der Ketzerverfolgung auseinander. K. B. McFarlane[7] führt aus, daß sich England schrittweise den auf dem Kontinent üblichen Prozeduren in der Ketzerbekämpfung anglich, wobei für ihn der Höhepunkt dieser Tendenz im Statut *De Haeretico Comburendo* von 1401 gegeben ist. Sein 1952 in der Reihe „Teach Yourself History" erschienenes Buch „John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity" wendet sich an ein großes Publikum und somit an den allgemein historisch interessierten Leser. Daher wird verständlich, warum McFarlane auf einen wissenschaftlichen Anmerkungsapparat verzichtet. Eine dem wissenschaftlichen Standard angemessene Darstellung der Frühzeit der Lollarden ist sicherlich seit langem überfällig.

J. A. F. Thomson[8] widmet ein Kapitel seines Buches den Fragen der Verfahrensprozedur und zieht dabei in erster Linie weltliche Gerichtsakten und bischöfliche Register heran. Allerdings geht er kaum auf die m.E. wichtigen Statuten und Konstitutionen dieser Zeit ein. Durch die Betrachtung der Gerichtsprozesse in den Jahren nach dem Oldcastle-Aufstand (1414) kommt der Autor zu dem Schluß, daß seit 1414 eine Intensivierung der Verfolgung seitens der Kirche und des Staates zu konstatieren ist, wobei der weltliche Arm nur in den Fällen allein eingriff, in denen die Anklage auf Verrat lautete, und sich in den anderen Fällen auf die Unterstützung der Kirche beschränkte.

F. Makower[9] hebt in einem auf die wichtigsten Statuten beschränkten

---

lane: John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity, London 1952, ND unter dem Titel: The Origins of Religious Dissent in England, New York 1966.

J. A. F. Thomson: The Later Lollards 1414–1520 (Oxford Historical Series; Second series), London 1965.

Aus Anlaß des 600. Todesjahres Wyclifs erschien eine Vielzahl neuer Bücher. Erwähnt seien z. B. D. G. Fountain: John Wycliffe: the dawn of the Reformation, Southampton 1984; L. Lupton: Wyclif's Wicket, London 1984; E. Robertson: John Wycliffe: morning star of the Reformation, Basingstoke 1984; M. Vasold: Frühling im Mittelalter. John Wyclif und sein Jahrhundert, München 1984 (Dieses Buch sei allerdings nur der Vollständigkeit halber erwähnt. Es enthält keinen wissenschaftlichen Anmerkungsapparat und beschränkt sich lediglich auf Sekundärliteratur, ohne allerdings die neueste Forschung miteinzubeziehen. Zudem sind einige Fehler enthalten. So konnten die Bischöfe einen Exkommunizierten, der 40 Tage lang in der Exkommunikation verblieb, mit Hilfe des Writs *De Excommunicato Capiendo* verhaften lassen, aber nicht, wie Vasold S. 248 schreibt, „einen Exkommunizierten, der 40 Tage lang hartnäckig den Widerruf verweigert hatte, hinter Schloß und Riegel bringen". Die Qualität dieser Arbeit wird m.E. am besten durch ein Zitat deutlich. Auf S. 287/8 heißt es: „Seit dem großen Bauernaufstand hielt der junge König Wyclif für einen gefährlichen Radikalen...").

A. Kenny: Wyclif, Oxford 1985.

A. Kenny (Hg.): Wyclif in his Times, Oxford 1986.

[7] Vgl. Anm. 6.

[8] Vgl. Anm. 6.

[9] F. Makower: The Constitutional History and the Constitution of the Church of England, London 1895 (dt.: Die Verfassung der Kirche von England, Berlin 1894).

Überblick über die Maßnahmen der Ketzerbekämpfung von den Anfängen bis ins 17. Jahrhundert das Statut von 1382 als den Beginn der staatlichen Gesetzgebung gegen Häretiker hervor. Er zieht den Schluß, daß die Kirche und ihre Organe für die Ketzerverfolgung, die im Vergleich zum Kontinent relativ milde verlief, ausschlaggebend waren. Daneben wären noch die Aufsätze von H. G. Richardson[10] und M. Aston[11] zu erwähnen. Richardson stellt fest, daß den geistlichen Behörden von seiten der Krone die traditionell festgelegte Hilfe in Häresiefällen zuteil wurde, der König sich jedoch ein Einspruchsrecht vorbehielt, wenn mehr als die übliche Unterstützung erbeten wurde. Tatsächlich bedeutete dies in den Augen Richardsons „... not only the participation of the State, but its control over any action taken against organized heretical teaching, the virtual impotence of ecclesiastical authority (at any rate outside the universities) securing the acquiescence of the Church in this course."[12] Astons Verdienst ist es, auf den Zusammenhang zwischen Häresie und Rebellion hingewiesen zu haben. Öffentliche bzw. veröffentlichte Meinung und Gesetzgebung haben ihrer Ansicht nach aufeinander reagiert, „and those who were deemed sufficiently dangerous to be punished as rebels and traitors naturally tended to become equated with such."[13]

Angleichung an die kontinentalen Maßnahmen? Kooperation der beiden Gewalten? Dominanz der Kirche? Dominanz der Krone? Die Forschung ist sich in der Beurteilung der Ketzerbekämpfung in England in bezug auf die beiden Gewalten nicht einig. Die Rolle des Staates bleibt, um eine Formulierung M. Astons aufzugreifen, „somewhat enigmatic".[14]

Es soll im folgenden gezeigt werden, daß die Lollardenbekämpfung, neben den üblichen kirchlichen Versuchen der Wiederaufnahme von Ketzern in den Schoß der Kirche, mit den vom Common Law zur Verfügung gestellten Mitteln erfolgte. Dabei ist für die Beurteilung der Rolle der weltlichen und geistlichen Gewalt die Differenzierung zwischen häretischen Lollarden einerseits und verbrecherischen Lollarden andererseits entscheidend.[15] Die Lollarden wurden seit den 80er Jahren des 14. Jahrhunderts als Aufrührer und Verräter angesehen, deren Bekämpfung mit den üblichen, der weltlichen Gewalt zur Verfügung stehenden Mitteln erfolgte. Meiner Ansicht nach ist gerade die Tatsache, daß die Lollarden in zunehmendem Maße als „Staatsfeinde"

---

[10] H. G. Richardson: Heresy and the Lay Power under Richard II., in: EHR 51 (1936), S. 1–28.

[11] M. Aston: Lollardy and sedition, 1381–1431, in: Past and Present 17 (1960), S. 1–44, ND mit Ergänzungen in: R. H. Hilton (Hg.): Peasants, Knights and Heretics. Studies in Medieval English Social History (Past and Present Publications), Cambridge 1976, ND 1981, S. 273–318 (hier benutzte Ausgabe) sowie in M. Aston: Lollards and Reformers. Images and Literacy in Late Medieval Religion (History Series 22), London 1984, S. 1–47.

[12] Richardson, S. 24.

[13] Aston, S. 280.

[14] Ebd., S. 310.

[15] Den Sammelbegriff „Lollarde" möchte ich differenziert sehen, je nachdem welches Vergehen, weltliches oder kirchliches, hervorgehoben werden soll.

betrachtet wurden, der Grund dafür, daß in England die Inquisition nicht so Fuß fassen konnte, wie wir es vom Kontinent her kennen. Obwohl die englische Kirche versuchte, ihr Vorgehen gegen die Häretiker effizienter zu machen – ich denke hier insbesondere an die Konstitutionen Arundels und Chicheles zu Beginn des 15. Jahrhunderts –, mußte sie der Krone mehr und mehr die Bekämpfung der Lollarden überlassen, da diesen zunehmend auch weltliche Vergehen vorgeworfen wurden, die eindeutig als vorrangig galten.

I

Es gab bereits um 1200 für kurze Zeit Ketzer in England. Zu einem Problem für Krone und Kirche wurden die Häretiker allerdings erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts. Daher ist es angebracht, mit John Wyclif zu beginnen. Auf die gegen ihn seit den 70er Jahren des 14. Jahrhunderts unternommenen Maßnahmen brauche ich an dieser Stelle nicht näher einzugehen, da J. H. Dahmus die Verfolgung des Oxforder Gelehrten ausführlich abgehandelt hat.[16] Für unsere Fragestellung ist in diesem Zusammenhang lediglich interessant, daß sich, wie schon Rhodes erwähnt,[17] viele Bischöfe – insbesondere die einflußreicheren, zu denen Sudbury und Courtenay zweifelsohne gehörten – nicht automatisch an Befehle des Papstes gebunden fühlten, zumal wenn diese Anweisungen gegen das Common Law verstießen.[18] Daneben geben die Ereignisse dieser Zeit Hinweise auf einen anderen wichtigen Aspekt. Wyclif blieb trotz mancher Anfechtungen zeitlebens von Strafen verschont. Da dies offensichtlich auf seine guten Beziehungen zu John of Gaunt zurückzuführen ist, kann daraus geschlossen werden, daß ein Vorgehen der Kirche ohne bzw. gegen den königlichen Hof von vornherein zum Scheitern verurteilt war. Der englische Klerus brauchte demnach die Unterstützung der Krone.

II

Wie bereits erwähnt, war für den Verlauf der Lollardenbekämpfung im spätmittelalterlichen England die Kombination von Ketzertum und Staatsgefährdung entscheidend. Zwar hatte bereits Gregor XI. in seinem Schreiben an

---

[16] Vgl. J. H. Dahmus: The Prosecution of John Wyclif, New Haven 1952.

[17] R. E. Rhodes, Jr.: Ecclesiastical Administration in Medieval England. The Anglo-Saxons to the Reformation, Notre Dame und London 1977, S. 167.

[18] So war es z. B. nicht erlaubt, jemanden ohne königliche Zustimmung zu verhaften. Selbst die Autorität des Papstes reichte hierfür nicht aus. Vgl. Eulogium Historiarum Sive Temporis: chronicon ab orbe condito usque ad annum domini 1366, a monacho quodam Malmesburiensi exaratum (with a continuation to 1413), hg. v. F. S. Haydon, 3 Bde. (Rolls Series 9), London 1858–63, Bd. 3, London 1863, S. 348.

König Edward III. vom Mai 1377 auf die von den unorthodoxen Lehren drohende Gefahr für Kirche und Königtum hingewiesen,[19] entscheidenden Einfluß auf die englische Häretikerverfolgung hatte dieser Aspekt allerdings erst als Folge der Peasants' Revolt von 1381.

Es fällt auf, daß von weltlicher Seite unmittelbar nach dem Aufstand – etwa in den Anklageschriften oder in den vom Parlament verabschiedeten Amnestien – keinerlei Verbindung zwischen den Lollarden und der Revolte gesehen wurde.[20] Gleiches gilt für die offiziellen kirchlichen Dokumente dieser Zeit.[21] Dagegen beschuldigten die in den 90er Jahren des 14. Jahrhunderts geschriebenen mönchischen Chroniken ganz eindeutig die Lollarden nicht nur der Mittäterschaft, sondern sogar der Urheberschaft des Aufstandes. Besonders deutlich tritt die Lollardenfeindlichkeit bei Walsingham, Knighton und Thomas Netter zutage.[22] Es waren demnach Angehörige der

---

[19] Vgl. Thomas Walsingham, Historia Anglicana, hg. v. H. T. Riley, 2 Bde. (Rolls Series 28,1), London 1863–64, Bd. 1, S. 352–53; John Foxe, Actes and Monuments. Popularly known as The Book of Martyrs, hg. v. S. R. Cattles, G. Townsend, 8 Bde., London 1562, ND 1965, Bd. 3, S. 5–6.

[20] Vgl. Rotuli Parliamentorum, ut et peticiones et placita in parliamento (1278–1503), 6 Bde., o.O., o.J., Bd. 3, S. 111–113. Sir Richard Walgrave, der Sprecher der Commons im ersten Parlament nach dem Aufstand vom November 1381, machte vielmehr die Korruption der Beamten für den Ausbruch der Gewalttätigkeiten verantwortlich (ebd. S. 100, 150). Zudem zeigt ein Blick auf die gegen die Anführer des Aufstandes verhängten Strafen – ausnahmslos die für Verrat üblichen – sowie die Bezeichnung „traitor", daß die Krone zu diesem Zeitpunkt keine Verbindung zwischen den Häretikern und den Aufständischen sah (Walsingham, Historia, Bd. 2, S. 13–22; Henry Knighton, Chronicon, hg. v. J. R. Lumby, 2 Bde. (Rolls Series 92), London 1889–95, ND 1965, Bd. 2, S. 150–51).

[21] Das Mandat William Courtenays, des damaligen Bischofs von London, zur Exkommunikation der Mörder Erzbischof Sudburys wäre eine gute Gelegenheit gewesen, den Kreis um Wyclif an den Pranger zu stellen. In dem Dokument wurden jedoch keinerlei Namen genannt, auch nicht diejenigen John Balls oder Wyclifs selbst; vgl. T. F. Kirby (Hg.): Wykeham's Register, 1366–1401 (Hampshire Record Society), 2 Bde., London 1896–99, Bd. 2, S. 324–26.

Selbst in den Häretikerprozessen gegen Hereford, Repingdon, Aston und Bedeman im Jahre 1382 wurde zwar auf die gemeinsame Gefahr für Kirche und Staat hingewiesen, aber kein Bezug zur Peasants' Revolt hergestellt. Vgl. D. Wilkins (Hg.): Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, Ab Anno MCCCL ad Annum MDXLV, 4 Bde., London 1737, Bd. 3, S. 158–65. Bischof Brinton, der in seiner Predigt am 16. 3. 1382 auf die Ermordung Sudburys einging, erwähnt ebenfalls keine Namen von Häretikern; vgl. M. A. Delvin (Hg.): Sermons of Thomas Brinton, bishop of Rochester, 1373–89 (Camden Society, Third Series 85, 86), 1954, S. 454–58.

[22] Walsingham stellt einen klaren Bezug zwischen John Ball, einem Anführer des Aufstandes, und John Wyclif her. Ball war laut Walsingham ein Anhänger des Häretikers und verbreitete dessen Lehren und eigene häretische Thesen, die er schon seit 20 Jahren vertrat. Vgl. Walsingham, Historia, S. 32. Walsingham war Benediktinermönch und gehörte damit einem Orden an, der schon seit langer Zeit zu den Gegnern Wyclifs zu rechnen war. Der Teil der Historia Anglicana, aus der das Zitat stammt, wurde kurz vor Walsingshams Weggang aus St. Albans im Jahre 1394 geschrieben, zu einer Zeit also, als England schon seit langem und in besorgniserregendem Maße Probleme mit Häretikern hatte. Vgl. V. H. Galbraith: Thomas Walsingham and the Saint

Bettelorden, die diese schwere Beschuldigung gegen die englischen Häretiker aussprachen. Jedoch zeigt ein Brief vom 18.2.1382, den vier Bettelmönche an John of Gaunt schrieben, daß es ein beliebtes Spiel war, den jeweiligen Gegner dadurch in Mißkredit zu bringen, daß man ihn der aktiven Mittäterschaft an der Peasants' Revolt bezichtigte. Die vier Bettelmönche beklagten sich darüber, daß sie von zahlreichen Gegnern, und besonders vom Häretiker Nicholas Hereford, beschuldigt wurden, an dem Aufstand des Vorjahres schuld zu sein. Sie wiesen diese Vorwürfe auf das entschiedenste zurück und belasteten ihrerseits Hereford.[23]

Somit kam also die Verbindung zwischen den Lollarden und dem Bauernaufstand von 1381[24] aufgrund von gegenseitigen Diffamierungen zustande. Dennoch wurde etwas dadurch bewirkt. Das vom 7. bis zum 22. Mai 1382 tagende Parlament erließ ein Statut gegen nichtlizensierte Prediger. In diesem Gesetzgebungsakt bezog man sich auf die am 21. Mai 1382 durch englische Geistliche erfolgte Verurteilung gewisser häretischer und falscher Lehren.[25] Dahmus datiert das Statut fälschlicherweise auf den 26. Mai 1382, da ein auf

---

Albans Chronicle, 1272–1422, in: EHR 47 (1932), S. 12–30, bes. S. 15. Knightons Chronik stammt ebenfalls aus den 1390er Jahren. Hier wurden allerdings Wyclif als wichtiger Doktor der Theologie und John Ball als dessen Vordenker in bezug auf die umstrittenen Lehren bezeichnet. Diese relativ günstige Bewertung des Oxforder Gelehrten mag damit in Zusammenhang stehen, daß Wyclif Pfarrer von Lutterworth in Leicestershire war und sich somit in der Nähe des Heimatklosters Knightons (St. Mary-in-the-Meadows in Leicester) befand. Zudem war Philip Repingdon, ehemals ein Anhänger Wyclifs, 1393 Abt von Leicester. Vgl. Knighton, Chronicon, S. 151, 170.

Thomas Netter belegte seine Anschuldigungen durch ein Geständnis John Balls vor William Courtenay, dem Ritter Walter Lee und dem Notar John Profeste. Er bescheinigte den Lollarden eine aktive Mittäterschaft an dem Aufstand von 1381 und unterstrich ihre Gefährlichkeit gerade auch für die weltliche Macht. Vgl. W. W. Shirley (Hg.): Fasciculi Zizaniorum Magistri Jo. Wyclif cum Tritico ascribed to Thomas Netter (Rolls Series 5), London 1858, ND 1965, S. 272–74.

Karl Schnith versäumt es, in seinem Aufsatz: „Zu Wesen und Bedeutung des Lollardentums im Zeitraum von 1382 bis 1414", in: Die Universität zu Prag (Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste, Bd. 7), 1986, S. 135–46, bes. 140, darauf hinzuweisen, daß der Zusammenhang zwischen Lollarden und Aufstand von den unmittelbaren Augenzeugen nicht gesehen wurde.

[23] Vgl. Wilkins, S. 292–95. Die Darstellung dieses Schreibens bei Dahmus, Prosecution, S. 84, ist insofern irreführend, als sie den Eindruck entstehen läßt, der Name Wyclifs sei explizit in der Beschwerde erwähnt. Dies ist nicht der Fall. Allerdings kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Angehörigen der Bettelorden auch indirekt Wyclif mit ihren Vorwürfen belasten wollten.

[24] Zwar wird in der neueren Literatur häufig die Bezeichnung „Peasants' Revolt" mit einem Fragezeichen versehen, jedoch gibt es auch Stimmen, die sie für gerechtfertigt halten. So z.B. C. C. Dyer, der in seinem Aufsatz „The Social and Economic Background to the Rural Revolt of 1381", in: The English Rising of 1381. Papers presented at the Past and Present Society Conference 1.7. 1981, London 1981, S. 1–31, bes. S. 30, schreibt: „The study of the background of the rebels has reinforced the traditional identification of the peasants as major participants ...".

[25] Vgl. A. Luders et al. (Hgg.): Statutes of the Realm (1101–1713), 11 Bde., London 1810–28, Bd. 2, S. 25–26 (5 Richard II. St.c.5).

diesen Tag datiertes königliches Schreiben in den „Statutes of the Realm" unmittelbar auf das Statut folgt und Dahmus diesen Zusatz offensichtlich als Teil des Statuts betrachtet hat.[26] Wurde noch 1381 von offizieller Seite keine Beziehung zwischen dem Aufstand und den nichtlizensierten Predigern gesehen, so stellte das Statut von 1382 einen solchen Bezug her und warnte vor der Gefahr für Kirche und Staat.[27] Es wurde auf die Unzulänglichkeiten der bisherigen Verfahrensweisen hingewiesen. Die Prediger hätten die Vorladungen und Kirchenstrafen ignoriert und seien von Stadt zu Stadt gewandert, um so ein Eingreifen der Kirche zu verhindern. Da jetzt – mit dem Statut – zur Anrufung der weltlichen Macht nicht mehr das Writ *De Excommunicato Capiendo* benötigt wurde, entfiel die früher übliche Frist von 40 Tagen, die zwischen der Exkommunikation und der Beantragung des Writs lag. Somit wurde durch das Statut ein Weg geschaffen, die Hilfe des Königs schneller in Anspruch zu nehmen.

Das Statut von 1382 hat in der Literatur verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden, denn es wird immer wieder darauf hingewiesen, daß die Commons im Oktober-Parlament desselben Jahres Einspruch dagegen erhoben.[28] Mehr Augenmerk wurde auf die seit dem 26. Juni des Jahres 1382 erlassenen Patentbriefe gelegt.[29] So meint z.B. Dahmus, daß schon sehr bald nach Verabschiedung des Gesetzes die Unzulänglichkeit der verfügten Maßnahmen erkannt wurde und deshalb mit den Patentbriefen eine effektivere Methode Eingang in die Ketzerbekämpfung fand, da der Weg über die Kanzlei fortfiel.[30] Richardson erkennt zwar den Zusammenhang zwischen dem Statut und den Patentbriefen, seiner Ansicht nach wurden jedoch bei den Letztgenannten einige wichtige Änderungen festgeschrieben, die nicht im Wortlaut des Statuts enthalten waren. Zum einen war nun „no need [mehr] for a bishop to certify the chancellor in any particular case in order to obtain a writ to the sheriff: the bishop has merely to name the man he wishes arrested and to produce the commission ...". Zum anderen blieb die letzte Entscheidungsbefugnis beim König, der aufgrund einer Appellation des Beschuldigten eingreifen und seine Freilassung verfügen konnte.[31] Richardson ist demnach der Auffassung, daß das Statut vorsieht, die zu bildenden Kommis-

---

[26] Vgl. Dahmus, Prosecution, S. 98. Foxe, S. 37, macht denselben Fehler.

[27] 1382 läßt sich ein Stimmungsumschwung zuungunsten der Lollarden verzeichnen, der sich auch in den Vorgängen des Parlaments widerspiegelte. „*Unde milites, et alii qui congregati sunt ex parte regni et parliamenti, requirebant archiepiscopum cum suis suffraganeis ut finem facerent de talibus erroribus et haeresibus: et rex cum regalibus promittebat eis legale adjutorium*", vgl. Fas.Ziz., S. 272.

[28] Vgl. Aston, S. 311. William Stubbs erwähnt sogar, daß das Statut im Oktober 1382 aufgehoben wurde. Vgl. W. Stubbs: The Constitutional History of England in its Origin and Development, 3 Bde., Oxford [2]1877, Bd. 2, S. 470–71. Dagegen sprechen allerdings die noch in den Jahren 1384 erlassenen Patentbriefe.

[29] Vgl. z.B. Calendar of Patent Rolls (CPR), 1381–85, S. 487.

[30] Vgl. Dahmus, Prosecution, S. 100–01.

[31] Vgl. Richardson, S. 8.

sionen jeweils mit der Verhaftung einer bestimmten, vom Bischof zu benennenden Person zu beauftragen. Dann wäre, da nun die Exkommunikation für die Einschaltung des weltlichen Arms keine Voraussetzung mehr ist, die in diesem Gesetz niedergelegte Prozedur um die 40-Tage-Frist verkürzt.

M. E. kann weder Dahmus' noch Richardsons Auffassung gefolgt werden. Ich halte es zunächst für sehr unwahrscheinlich, daß die Unzulänglichkeit einer neu getroffenen Verordnung sich bereits innerhalb eines Monats zeigt.[32] Die Patentbriefe wie Dahmus als neue Phase in der Ketzerbekämpfung zu sehen, ist somit m.E. falsch. Vielmehr muß man die königlichen Schreiben im Lichte des Statuts betrachten, zumal es zum Zeitpunkt des Erlasses des ersten Patentbriefes (noch) gültig war.[33] Weil Dahmus diesen Zusammenhang nicht erkannt hat, kommt er zu dem ebenfalls nicht zutreffenden Schluß, daß der Weg über die Kanzlei bei den Patentbriefen fortfiel und die Prozedur somit beschleunigt wurde. Im Statut wird nun aber verfügt, daß die Kommissionen nach „certification" durch die Prälaten von der Kanzlei ernannt werden sollten – und ein Patentbrief mußte schließlich auch über die Kanzlei laufen. Die Ermächtigung des Erzbischofs von Canterbury zur Verhaftung der Prediger ist demnach nichts anderes als die vom Statut vorgesehene Kommissionsbildung. Da der Geistliche im Auftrag des Königs fungierte, gab man ihm einen Patentbrief, mit dem er sich jederzeit ausweisen konnte. Das neue Verfahren war schneller, allerdings nicht, wie Dahmus sagt, weil der Weg über die Kanzlei fortfiel, sondern weil jetzt mit dem Patentbrief gegen eine ganze Gruppe von Personen vorgegangen werden konnte. Das Writ *De Excommunicato Capiendo* mußte dagegen von Fall zu Fall nach Ablauf von mindestens 40 Tagen erneut beantragt werden. Richardson hingegen erkennt zwar den Zusammenhang zwischen dem Statut und den Patentbriefen, sieht in letzteren allerdings eine Erweiterung der Bestimmungen des Statuts. Hierzu muß zunächst gesagt werden, daß aus dem Wortlaut des Gesetzes nicht hervorgeht, wie die „Certifications" auszusehen hatten, d.h., ob die Bischöfe die Namen von nichtlizensierten Predigern zu nennen hatten oder nur ganz allgemein auf das Vorhandensein dieser Personengruppe hingewiesen werden mußte, um den Sheriff zum Eingreifen zu bewegen. Es heißt lediglich: „*Ordene est en cest Parlament, que Commissions du Roi soient directz ... apres & selonc les Certifications des Prelatz ent a faires en la Chancellerie ...*". Nun konnten Kommissionen für bestimmte Personen gelten (und waren in diesem Fall meistens örtlich nicht begrenzt) oder für bestimmte Verbrechenskategorien, wie z.B. Felonies (und dann mit örtlicher Begrenzung der Befugnis), erlassen werden. Die nach 1382 erlas-

[32] Vgl. z.B. die Prozesse gegen Hereford, Aston und Hereford in Concilia, S. 160–65. In den zwischen dem Statut und dem ersten Patentbrief liegenden Tagen hatte die Kirche keine Schwierigkeiten, die besagten Häretiker zu zitieren.

[33] Ich bin der Ansicht, daß die bereits erwähnten späteren Patentbriefe für die Beibehaltung des Statuts sprechen. Darüber hinaus wurde das Statut von 1382 ausdrücklich im Statut 25 Henry VIII. c. 14 als geltendes Recht bestätigt. Vgl. Statutes, Bd. 3, S. 454.

senen Patentbriefe waren persönlich an den Bischof und örtlich an die Diözese gebunden[34] und auf alle Personen bezogen, die die verurteilten Lehren vertraten oder predigten. Daher gehe ich davon aus, daß mit den „certifications", die im Statut erwähnt werden, lediglich der Hinweis auf das Vorhandensein von nichtlizensierten Predigern ausreichte, ohne daß ein bestimmter Name genannt werden mußte. Dann nämlich wäre zumindest dieser Name in den Patentbriefen erwähnt worden, auch wenn die Verhaftungsbefugnis zudem auch für weitere Personen galt. Ich möchte somit Richardson widersprechen, der der Ansicht ist, das Statut sähe vor, „to certify the chancellor in any particular case in order to obtain a writ to the sheriff...".[35] Zudem wurde eine Kommission nicht durch ein Writ gebildet. Die von Richardson beschriebene Prozedur bezieht sich auf das Writ *De Excommunicato Capiendo*. Das heißt nun aber auch, daß die Bestimmungen des Patentbriefes nicht über das Statut hinausgehen, denn stand dem Bischof erst einmal die Kommission zur Verfügung, reichte selbstverständlich allein sein Befehl, um die Verhaftung eines Beschuldigten zu erreichen.

Ferner muß darauf hingewiesen werden, daß der von Richardson als zusätzliche Neuerung herausgestellte ‚safeguard against abuse', das Appellationsrecht an den König, so nicht im Patentbrief stand. Dort ist nur die Rede davon, daß die Gefangenen solange im Gefängnis bleiben mußten, bis sie widerriefen oder der König bzw. sein Kronrat eine anderslautende Verfügung treffen würde. Dies war keineswegs ungewöhnlich. Richardson selbst erwähnt einen Fall aus dem Jahr 1236, bei dem der Sheriff zur Verhaftung ermächtigt wurde, aber auf die königlichen Instruktionen warten sollte.[36] Auch beim Writ *De Excommunicato Capiendo* konnte der König eingreifen, dann nämlich, wenn der Exkommunizierte bewies, daß er wegen der Exkommunikation an eine höhere geistliche Instanz appelliert hatte. In dem Fall mußte der Gefangene sofort freigelassen werden.[37]

Ich bin somit der Ansicht, daß die in den Patentbriefen getroffenen Verfügungen keineswegs über die Bestimmungen des Statuts hinausgehen, sondern dem üblichen Modus entsprechen und es sich bei den königlichen Schreiben lediglich um die Ausführung des Statuts handelt.

Zudem muß gesagt werden, daß Richardsons Wertung, die Kirche hätte das beschleunigte Verfahren damit bezahlt, daß sie der weltlichen Macht „the deciding voice" gab, so nicht gefolgt werden kann. Es zeigt sich vielmehr, daß sich die Kirche dem im Rahmen des Common Law üblichen Modus unterwarf und keinerlei Sonderbehandlung zu erwarten hatte. Sowie die Hilfe der Krone angefordert wurde, bestimmte das weltliche Recht die Spielregeln, und dies auch bereits im Rahmen des Verfahrens mit dem Writ *De*

---

[34] Vgl. Richardson, S. 9.
[35] Ebd., S. 8.
[36] Ebd., S. 2.
[37] Für Appellationen im Rahmen des Writs *De Excommunicato Capiendo* vgl. Logan, Kapitel IV.

Excommunicatio Capiendo. Nicht das schnellere Verfahren, sondern die Hilfe des weltlichen Arms ganz allgemein mußte von der Kirche bezahlt werden.

Mitte der 80er Jahre des 14. Jahrhunderts hatte man die Gefahr, die durch die Lollarden drohte, erkannt und versucht, die aufkommende Häresie durch Beschleunigung des alten Verfahrens zu bekämpfen. Somit ist es durchaus gerechtfertigt, das Jahr 1382 als Zäsur in der Ketzerbekämpfung im spätmittelalterlichen England anzusehen, wie es in der Forschung üblich ist, jedenfalls im Hinblick auf das Statut, weniger in bezug auf die Patentbriefe. Die Hilfe des weltlichen Armes konnte nun schneller und gegen eine bestimmte Gruppe von Personen in Anspruch genommen werden. Die dabei angewandten Maßnahmen waren nun aber keineswegs neu oder ungewöhnlich, sondern entsprachen dem Common Law. Daneben blieb immer auch die Anrufung des weltlichen Arms mit Hilfe des Writs *De Excommunicato Capiendo* erhalten.

III

Neben 1382 wird das Jahr 1388 als wichtiges Datum bei der Ketzerbekämpfung genannt. Waren 1382 die Diffamierungen anläßlich der Peasants' Revolt ausschlaggebend für ein Vorgehen gegen die Häretiker gewesen, so schien nun das Parlament sensibilisiert für die Gefahren, die von häretischem Schrifttum ausgingen.

> *„Quo eciam die et tempore in pleno parliamento magnus rumor exuberavit de Lollardis et eorum predicacionibus ac libris eorum Anglicis, quibus idiotas et simplices pravis eorum doctrinis diversimode perverterunt ac enormiter quosdam eorum opinionibus quasi per totam Angliam locupletes fallaciter infecerunt."*[38]

Neben der Westminster Chronicle berichtet auch Knighton von einer Petition, in der der König aufgefordert wurde, Mittel zu finden, um gegen die Verbreitung häretischer Schriften vorzugehen. Als probates Mittel wurden – wiederum – Kommissionen angesehen, die seit dem 30. März 1388 eingesetzt wurden. Zwar war das Vorgehen gegen derartiges Schrifttum an sich nicht neu, doch sollten die Schriften jetzt nicht mehr – wie noch am 13. Juli 1382 vom König in seinem Patentbrief an den Kanzler der Universität Oxford verfügt[39] – dem Erzbischof, sondern vielmehr dem Kronrat zur Prüfung vorgelegt werden. Damit brach, so schien es, die Krone in eine ursprüngliche Domäne der Kirche ein. Zudem sollte den der Proklamation zuwiderhandelnden Personen vor der Kanzlei der Prozeß gemacht werden. Diese Bestimmung ist nicht weiter ungewöhnlich, denn schließlich verstießen sie ja

[38] L. C. Hector, B. F. Harvey (Hgg.): The Westminster Chronicle 1381–1394 (Oxford Medieval Texts), Oxford 1982, S. 318.
[39] Vgl. Wilkins, S. 166–67.

gegen weltliches Recht. Die seit dem 30. März 1388 eingesetzten Kommissionen wurden zunächst nur aus weltlichen, später sowohl aus weltlichen als auch aus geistlichen Personen gebildet und schließlich auch aus Bischöfen allein.[40] Dabei fällt auf, daß immer dann, wenn die Kommissionen mit Klerikern und Weltlichen besetzt waren, ein wichtiger Zusatz auftauchte.[41] Kommissionen dieser Art konnten auch über die Rechtgläubigkeit von Beschuldigten urteilen. Diese Kompetenz wurde durch die Anwesenheit der Kleriker gegeben. Sie agierten als Gutachter. Das Statut von 1382 hatte sich auf die im Mai desselben Jahres von der Kirche verurteilten Lehren bezogen – die nun eingesetzten Kommissionen sollten bestimmte Bücher konfiszieren und Personen verhaften, die die darin enthaltenen häretischen Ansichten vertraten. Es waren somit, wie es scheint, immer bestimmte Ansichten, die bekämpft wurden, und nicht die Häretiker allgemein.

Die Kommissionen des Jahres 1388 sind ein schönes Beispiel dafür, daß die Krone die Kompetenz der Kirche keineswegs in Frage stellte. Dennoch weitete sie ihren Zuständigkeitsbereich immer mehr auf Kosten der Kirche aus. Das gemeinsame Ziel stand dabei im Zentrum des Interesses, und die Krone griff dort helfend ein, wo das rein kirchliche Instrumentarium nicht ausreichte, um des Problems Herr zu werden. Daß allerdings die wachsende Rolle der weltlichen Gewalt bei der Bekämpfung der Häresie auch zu Schwierigkeiten führen konnte, zeigt nicht zuletzt das Beispiel William Swinderbys.

Er mußte sich i. J. 1382 vor dem Bischof von Lincoln verantworten und widerrief seine häretischen Ansichten. Jahre später war er wieder aktiv und wurde vor den Bischof von Hereford gebracht.[42] Nachdem er einige Vorladungen ignoriert hatte, verurteilte man ihn in Abwesenheit als Häretiker, woraufhin Swinderby an die weltliche Macht appellierte. Neben der bereits

---

[40] In einem Befehl vom 1. August 1388 heißt es, es sei sicherzustellen – bei einer Strafe von £ 200 –, daß diese Personen an einem bestimmten Tag in der Kanzlei erscheinen, „... to answer what shall be laid against them for breach of the Catholic faith, not presuming in the meantime to teach or maintain heresies and wicked opinions, and by such mainprise to set free from prison"; vgl. Calendar of Close Rolls (CCR) 1385–89, S. 519. Allerdings war es auch üblich, die auf Kaution Entlassenen außer vor den König und seinem Kronrat auch vor dem Erzbischof oder dessen Beauftragten erscheinen zu lassen; vgl. ebd., S. 529. Für die unterschiedliche Zusammensetzung der Kommissionen vgl. CPR 1385–89, S. 427, 430, 468, 550.

[41] So erhielten der Doktor der Theologie Thomas Brightwell, der Prebend William Chisulden sowie der Ritter Richard de Barewe und ein gewisser Robert Langham am 23. Mai 1388 den Auftrag, die Bücher Wyclifs und Herefords aufzuspüren und vor den Kronrat zu bringen, ferner das Verbot des Schreibens und Verbreitens derartigen Schrifttums zu proklamieren und „... after proclamation made, to summon offenders and examine them, and to commit them, when convicted, to prison until they disavow their heresies or until further order for their delivery". Vgl. CPR 1385–89, S. 468.

[42] Richardson erwähnt für das Jahr 1388 einen Prozeß Swinderbys vor dem Bischof von Lincoln. Für dieses Jahr ist dort allerdings kein Verfahren gegen diesen Häretiker nachzuweisen. Vgl. Richardson, S. 11. Der im Registrum Johannis Trefnant, episcopi Herefordensis, A. D. MCCCLXXXIX–MCCCCIV (Cantilupe Society 1914; Canter-

oben erwähnten Auffassung Swinderbys bezüglich der Grenzen zwischen Canon Law und Common Law bemerkt er weiter,

> *„The secunde cause is for in cause of heresie ther liggeth judgement of deth, and that dom may not be geven withoute the kynges justiz ... an therfore openly I appele to and sende my conclusions to the knyghtes of the parlement to be schwet to the lordes, and to be taken to the justiz to be wel aviset or that thai given dome.“*[43]

Er erwähnt also bereits die Todesstrafe auch für Häresie, obwohl diese ja bekanntlich erst 1401 in England per Statut verfügt wird. Darüber hinaus bittet er die Mitglieder des Oberhauses, seine Thesen zu prüfen.

Für Swinderby spielte also das Common Law eine zentrale Rolle. Indem die Kirche das Writ *De Excommunicato Capiendo* beantragte, fügte sie sich dem Modus des weltlichen Rechts und erkannte seine Vorrangstellung in diesem Bereich an, so z.B. auch das Einspruchsrecht des Königs gegen die Entscheidungen des Klerus. Gleichzeitig bedeutete dies aber auch, daß die weltliche Macht auf Terrain vorstieß, das ehemals ausschließlich in den Jurisdiktionsbereich der Kirche fiel, zumal wenn es sich bei den der Häresie Verdächtigten zugleich um weltliche Straftäter handelte. Nach und nach verschoben sich daher diese Grenzen zugunsten der Krone. Sie war es, die den Einflußbereich der Kirche festlegte.[44] Der Klerus erhob dagegen keinen Einspruch, denn es galt, ein gemeinsames Ziel zu erreichen.

---

bury & York Society 20, 1916) hg. v. W. W. Capes, S. 231ff., ausführlich überlieferte Prozeßbericht nennt nur das Jahr 1382 für ein Verfahren vor dem Bischof von Lincoln. Die Überschrift in diesem Register ist allerdings irreführend. Offensichtlich teilte der Bischof von Lincoln am 10.2.1389 dem Erzbischof von Hereford die Einzelheiten seines Verfahrens gegen Swinderby mit. Vgl. ebd. S. 231. Auch Erzbischof Courtenay erwähnt in seinem Schreiben an die Bewohner der Diözesen ‚Meneven et Landaven' nur einen Prozeß. Vgl. Wilkins, S. 215. Es sei angemerkt, daß Dahmus dieses Mandat fälschlicherweise als ein Schreiben an die Bewohner der Diözese Lincoln bezeichnet. Vgl. J. Dahmus: William Courtenay. Archbishop of Canterbury 1381–1396, University Park 1966, S. 226. Tatsächlich sind dies aber die Diözesen St. Davids und Llandaff in Wales.

[43] Registrum Johannis Trefnant, S. 272.

[44] In England bestimmte von jeher der König den Wirkungsbereich der Kirche. William the Conqueror besiegelte gegen Ende des 11. Jahrhunderts die Trennung der geistlichen von der weltlichen Gerichtsbarkeit: geistliche Belange sollten nur noch vor einem geistlichen Gericht, weltliche nur noch vor einem weltlichen Gericht entschieden werden. Damit aber begann die Schwierigkeit der Differenzierung. Was waren weltliche Belange? Kompetenzstreitigkeiten ziehen sich durch das ganze englische Mittelalter. Dabei bestimmte aber immer die Krone, was zu ihrem Jurisdiktionsbereich gehörte. An dieser Stelle sei nur das „Writ of Prohibition" genannt, das allgemein dazu dienen sollte, ein untergeordnetes Gericht zu hindern, seine Jurisdiktion auszuweiten. In der Praxis fand es jedoch häufig gerade auf klerikale Gerichte Anwendung, da diese eine großzügigere Auffassung ihres Kompetenzbereiches hatten, als der König gewähren wollte. Vgl. hierzu G. B. Flahiff: The use of prohibitions by clerics against ecclesiastical courts in England, in: Medieval Studies 3 (1941), S. 101–16; Ders.: The writ of prohibition to court christian, in: Minnesota Law Review 20 (1936), S. 272–93; R. H. Helmholz: Writs of Prohibition and Ecclesiastical Sanctions in the English Court Christian, in: Minnesota Law Review 60 (1976), S. 1011–33.

IV

Im Jahre 1395 brachten die Lollarden einen Anschlag an den Türen von St. Paul's und der Westminster Abbey an. Die „Twelve Conclusions" enthielten scharfe Angriffe gegen die Kirche.[45] Sowohl der Ort als auch der Zeitpunkt der Proklamation dieses Reformprogramms waren sorgfältig ausgewählt worden: man erreichte die weltliche und geistliche Macht gleichermaßen. Offensichtlich war es die Absicht der Ketzer, ihre Thesen im Parlament diskutieren zu lassen. Doch war dies überhaupt realistisch? Hatten sie einen so starken Rückhalt im Parlament? Walsingham nennt die Namen der wichtigsten Sympathisanten,[46] die alle prominente Mitglieder der englischen Verwaltungsschicht waren und Beziehungen zum Königshof unterhielten.[47]

Diese Ereignisse sind insofern für unsere Fragestellung interessant, als sie das Problem der Hintermänner der Lollarden aufzeigen. Obwohl dem englischen Klerus die prominenten Sympathisanten bekannt waren, blieben sie von einer Verfolgung verschont. Es gibt keinen Hinweis darauf, daß sie sich vor einem geistlichen Gericht verantworten mußten. Dies zeigt wiederum, daß die Kirche hilflos war, wenn sie sich nicht auf die Krone stützen konnte. M. Wilks geht sogar so weit, das ganze Lollardentum als ein „court-centred movement" zu bezeichnen.[48] Damit weist er auf einen wichtigen Punkt hin: die Lollarden waren mehr als nur eine Gruppe von Personen mit verschiedenen häretischen Ansichten, als eine religiöse Bewegung. Sie waren auch oder vor allem ein politischer Machtfaktor.

Aufgeschreckt durch die „Twelve Conclusions" petitionierte der englische Klerus am 18. Februar 1395 an den König, Schritte gegen die ständig wachsende Zahl der Häretiker einzuleiten.[49] Gleichzeitig informierten sie Papst Bonifaz IX., der in seiner Antwort an die Erzbischöfe von Canterbury und York forderte, die Lollarden zu bekämpfen und ihre Wiedereingliederung in die Kirche zu betreiben, aber

---

[45] Vgl. Fas. Ziz. S. 360–68; Wilkins, S. 221–23; Foxe, S. 203–06.

[46] Richard Stury, Louis Clifford, Thomas Latymer, John Montague: vgl. Walsingham, Historia, S. 216.

[47] Vgl. hierzu K. B. McFarlane: Lancastrian Kings and Lollard Knights. Oxford 1972.

[48] „To read ‚royalist' where a contemporary ecclesiastical source would write ‚Lollard' does a good deal to suggest why it is no longer necessary to ask how Wyclif organised the Lollards: as a complex of aristocratic political groupings they were already there in the form of the families who administered the king's government as a court party well before Wyclif joined them himself and set about grafting an appropriate theology (as it seemed to him) onto their anti-papalism". M. Wilks: Royal Priesthood; the origins of Lollardy, in: The Church in a Changing Society. Conflict – Reconciliation or Adjustment? Proceedings of the CIHEC-Conference in Uppsala, August 17.–21., 1977 (Publications of the Swedish Society of Church History N.S.) Uppsala 1978, S. 68.

[49] Vgl. Wilkins, S. 223.

„... on their refusal, to strip those who are ecclesiastics of all prerogative of their order, and leave them to be punished by the secular power, and to leave those who are laymen to be punished by the secular judge; declaring them and their defenders anathema, and laying the places where they dwell and through which they pass under interdict; depriving them of ecclesiastical burial, and causing goods to be applied to the revenue (fisco) of their immediate lord; invoking, if expedient, the aid of the secular arm; compelling contradictors and rebels, ecclesiastical and mundane, by ecclesiastical censures without appeal ..."[50]

Gleichzeitig sandte der Papst ein Schreiben an den König. In ihm wird Richard II. aufgefordert, den Klerikern nicht nur Hilfe und Wohlwollen entgegenzubringen, sondern ihnen in ihrem Wirken gegen die Ketzer auch zu assistieren. Darüber hinaus sollte der König seine Beamten anhalten, aus eigenem Antrieb gemäß ihrer Befugnis gegen Häretiker vorzugehen, wie ihr Amt es verlangte, *„videlicet qui pertinaciter in eorum malicia et peccatis sordere decreverunt, expellendos exterminandos seu eciam carcerandos et clausos carceribus detinendos quousque digna sentencia illos dictaverit puniendos"*.[51] Der Papst wünschte sich also nicht nur die Unterstützung der Krone, sondern darüber hinaus auch eigene Aktivitäten gegen die Ketzer. Jacobs Wertung, daß „there was no regular machinery of inquiry beyond the initiative of the bishop and his archdeacons. The secular power might be called in, as in the past, by special commissions, to assist the ordinaries in their search, but would not do so as a matter of course..."[52] kann daher nicht gefolgt werden.

Als Reaktion auf die Aufforderung Papst Bonifaz' IX., entschieden gegen die Lollarden vorzugehen, ist die dem Parlament von 1397 vorgelegte Petition des englischen Klerus zu verstehen.[53] Hierin wurde der altbekannte Vorwurf erhoben, die Lollarden würden Unfrieden und Aufruhr ins Land tragen. Da kirchliche Maßnahmen nichts ausrichten konnten, war die weltliche Macht aufgerufen, gemäß ihrer Pflicht mit dem weltlichen Schwert gegen die Ketzer vorzugehen. Als Strafe für das Verbrechen der Häresie sollte die Hinrichtung und Konfiszierung der Temporalien gesetzmäßig verankert werden.

Dies war das erste Mal, daß die Todesstrafe für Ketzerei im Parlament beantragt wurde. Aber so neu war die Idee auch in England nicht. Wenn man der Aussage Swinderbys Glauben schenken darf, dann war ihm bereits 1382 von Mönchen die Verbrennung angedroht worden.[54] Walsingham berichtet

---

[50] W. H. Bliss, J. A. Twemlow (Hgg.): Calendar of Entries in the Papal Registers relating to Great Britain and Ireland: Papal Letters (1198–1492), 14 Bde., London 1893–1960, Bd. 4, S. 515–16.

[51] Vgl. Registrum Johannis Trefnant, S. 407.

[52] E. F. Jacob (Hg.): The Register of Henry Chichele. Archbishop of Canterbury, 1414–1443 (Canterbury and York Society 42, 45, 46, 47), 4 Bde., 1938–47, Bd. 1, S. cxxx.

[53] Vgl. H. G. Richardson, G. O. Sayles: Parliamentary Documents from formularies, in: Bulletin of the Institut of Historical Research 11 (1934), S. 152–54.

[54] Vgl. Registrum Johannis Trefnant, S. 238–39.

zudem, daß Bischof Henry Spencer von Norwich 1389 den Lollarden unter Androhung der Todesstrafe verboten hatte, in seinem Sprengel zu predigen.[55] 1397 sollte nun der Verbrennungstod für widerspenstige Häretiker per Statut festgeschrieben werden. Diese Petition hatte allerdings keinen Erfolg.[56]

V

Es sollte noch ein paar Jahre dauern, bis England – so scheint es zumindest auf den ersten Blick – sich den kontinentalen Maßnahmen zur Ketzerbekämpfung anpaßte. Das berühmte Statut von 1401, dem eine Petition des Klerus zugrundelag, der weitgehend gefolgt wurde, sah u.a. die Todesstrafe für hartnäckige Ketzer vor.[57] Weiter stellte es das nichtlizensierte Predigen sowie die Verbreitung häretischen Gedankenguts durch Wort und Schrift unter Strafe und legte die Höchstdauer eines Ketzerprozesses auf drei Monate fest.[58]

M. E. wird die Bedeutung dieses Statuts nicht in erster Linie durch die Verhängung der Todesstrafe bestimmt. Zur Verhängung eines solchen Strafmaßes hätte es eigentlich keines Gesetzgebungsaktes bedurft. Wir finden häufig Hinrichtungen als Strafe für weltliche wie geistliche Vergehen, nicht zuletzt auch für Häresie, wie das bekannte Beispiel William Sautres zeigt.[59] Zudem verpflichtete nicht einmal das Statut *De Haeretico Comburendo* die Krone automatisch, die Höchststrafe zu vollstrecken.[60] Mit diesem Gesetzgebungsakt wurde nicht, wie noch im Statut von 1382 bzw. in den Kommissionen sechs Jahre später, das Verbreiten bestimmter Ansichten unter Strafe gestellt, sondern generell alles, was gegen den katholischen Glauben gerichtet war. Dies ist, zusammen mit dem *allen Bischöfen* für das Gebiet ihrer jeweiligen Diözese zustehenden Recht zur Inhaftierung bis zum Widerruf oder bis zum Beweis der Unschuld des Gefangenen, das eigentlich Interessante am Statut. Bislang waren konkrete Verstöße (z.B. Mißachtung des Gerichts oder nichtlizensiertes Predigen) genannt und weltliche und geistliche Personen

---

[55] Vgl. Walsingham, Historia, S. 188–89.

[56] Ein Grund mag gewesen sein, daß das Parlament, dem die Petition vorgelegt wurde, die Verurteilung und Verbannung eines der Antragsteller durchsetzte. Thomas Arundel mußte England verlassen und wurde durch den Schatzmeister Roger Walden ersetzt. Vgl. ebd. S. 224.

[57] Vgl. Wilkins, S. 252–54.

[58] Vgl. Statutes, Bd. 2, 125–28 (2 Henry IV., c. 15).

[59] Vgl. Pollock & Maitland, Bd. 2, S. 461, 491, 422, 510, 511, 581. Für Sautre vgl. Wilkins, S. 255–60.

[60] Vgl. die Vorgänge bei der Verbrennung John Badbys i. J. 1410 bei Walsingham, Historia, S. 282. Prinz Henry unterbrach die Vollstreckung und versprach dem Delinquenten, ihn im Falle eines Widerrufs zu begnadigen und eine jährliche Zuwendung aus dem königlichen Besitz zukommen zu lassen.

gemeinsam mit der Gefangennahme beauftragt worden. Jetzt wurden ausschließlich Bischöfe zur Gefangennahme ermächtigt – allerdings wurde der Geltungsbereich wieder auf ein bestimmtes Gebiet eingeschränkt.

Nun vereinigten die englischen Bischöfe drei Vollmachten auf sich: sie konnten Verdächtige aufspüren, gefangennehmen und aburteilen. Diese Kompetenzen standen ihnen allerdings bereits seit dem ersten Statut von 1382 zur Verfügung. Jetzt kam noch die Möglichkeit hinzu, die Verurteilten der weltlichen Macht zwecks Vollstreckung der Todesstrafe zu übergeben. Wenn dies nun aber bedeutet, daß ähnliche Maßnahmen in der Ketzerverfolgung begründet wurden wie auf dem Kontinent, dann muß man sich fragen, warum die Ketzerverfolgung in England nicht das Ausmaß erreichte wie die Inquisition in anderen Ländern. Auf diesen Punkt werde ich später noch zu sprechen kommen.

Das Statut von 1401, dem eine Petition des Klerus zugrundelag, war der Auftakt zu einer weitgefächerten Ketzerverfolgung seitens der Kirche. Zunächst sah es so aus, als ob man das Problem der Häresie durch das Statut von 1401 in den Griff bekommen würde, denn viele Ketzer flüchteten nach Schottland oder widerriefen.[61] Aber die Lollarden waren noch lange nicht geschlagen. Wie schon in den Jahren 1382, 1388 und 1401, so zeigten auch die innenpolitischen Schwierigkeiten zu Anfang des 15. Jahrhunderts ihre Wirkung auf das Vorgehen gegen Häretiker. Es herrschte Unzufriedenheit sowohl bei Teilen des Klerus als auch beim Adel.[62] Zusätzliche Unruhe wurde durch das Gerücht, König Richard II. sei noch am Leben, ins Land getragen. Recht bald schon wurden die Lollarden als Urheber dieser Meldung genannt.

Die Reaktion blieb nicht aus. Am 22. Dezember 1406 präsentierte der Sprecher Sir John Tiptoft dem „Long Parliament" eine Petition der Commons gegen die Häretiker. Die Lollarden, so hieß es, wollten den Prälaten alle Besitztümer fortnehmen, und man befürchtete, daß auch bald die weltlichen Güter in Gefahr sein würden. Es wurde vorgeschlagen, jeden zu inhaftieren, der Häresien verbreitete, Schulen oder Konventikel abhielt, für Enteignung eintrat oder das Gerücht verbreitete, König Richard sei noch am Leben.[63] Neben der Anklage der Verbreitung ketzerischer Lehren trat also nun ein weiteres, rein weltliches, staatsgefährdendes Delikt. Ferner waren die Gefangenen vor das nächste Parlament zu bringen, um dort ihr Urteil entgegenzunehmen. Alle Kleriker und weltlichen Beamten sollten *„per vertue de*

---

[61] Vgl. Liber S. Marie de Calchou Registrum Cartarum Abbacie Tironensis de Kelso 1113–1567, 2 Bde., Edinburgh 1846, S. 435–37; W. S. Reid: The Lollards in Pre-Reformation Scotland, in: Church History 11 (1942), S. 269–83.

[62] Vgl. Thomas Walsingham, Annales Ricardi Secundi et Henrici Quarti regnum Anglie (1392–1406), hg. v. H. T. Riley, in: Ders. (Hg.): Johannis de Trokelowe ..., Chronica et annales London 1866 (Rolls Series 28c), S. 153–420, S. 373, 414 und Walsingham, Historia, S. 265.

[63] RP, Bd. 3, S. 583–84.

cest Estatuit eient poaire & auctoritee, & soient tenuz de prendre toutz tielx persones, seruent ils hommes ou femmes, & pur enquerer & enquestes prendre en celle partie per vertue de mesme l'Estatut saunz aultre commission".[64] Damit wären nun auch wieder weltliche Beamte für die Inhaftierung von Häretikern zuständig. Allerdings war diese neue Verordnung von vornherein zeitlich begrenzt. Sie sollte vom Dreikönigsfest (6. Januar 1407) bis zum nächsten Parlament (Oktober 1407) gültig sein. Eine am 28. April 1407 ernannte Kommission aus Geistlichen und weltlichen Beamten hatte die Aufgabe, die Namen aller Häresien verbreitenden Personen zu ermitteln und diese zu inhaftieren.[65] Es waren die erwähnten weltlichen Vergehen, die die Commons dazu bewogen, eine Verurteilung der Lollarden vor dem Parlament zu beantragen. Sie standen nicht als Häretiker vor den Schranken der königlichen Justiz, sondern als Verräter und Aufrührer.

Auch die Kirche handelte. Erzbischof Arundel entwarf ein 13-Punkte-Programm,[66] das sich u.a. mit der Erlaubnis zum Predigen und mit dem Problem der Häresie befaßte. Besonders interessant ist der letzte Punkt dieser *Constitutiones*. Nach der Feststellung, daß ein Angriff auf die göttliche Majestät eine strengere Strafe verlangt als das *crimen laesae majestatis*, wird verfügt, daß alle, die vehement verdächtigt sind, gegen diese *Constitutiones* oder gegen den katholischen Glauben verstoßen zu haben, durch Briefe oder ein Edikt zitiert werden sollten. Erscheine der so Vorgeladene nicht, sollte dennoch sein Prozeß durchgeführt werden, „*ac lite non contestata, ad testium receptionem, et alias probationes canonicas procedatur*"[67] und ein Urteil gemäß der Schwere des Vergehens gefällt werden. Es wurde demnach ausdrücklich die Möglichkeit festgehalten, einen Beschuldigten in dessen Abwesenheit zu verurteilen.

Adrian Morey mißt den Konstitutionen Arundels große Bedeutung für die Ketzerverfolgung in England bei, wurde doch durch sie „a regular machinery of enquiry" entworfen und ins Leben gerufen.[68]

VI

Für das Vorgehen der weltlichen Gewalt gegen die Lollarden waren die Ereignisse des Jahres 1414 von großer Relevanz. Auf John Oldcastle, Lord Cobham[69] und die Einzelheiten des Aufstandes soll an dieser Stelle nicht

[64] Ebd., S. 584.
[65] Vgl. CPR 1405–08, S. 352.
[66] Vgl. Wilkins, S. 314–19.
[67] Ebd., S. 319.
[68] Vgl. A. Morey: Archbishop Chichele and his register, in: Downside Review 62 (1944), S. 9–13, bes. S. 12.
[69] Vgl. H. G. Richardson: John Oldcastle in Hiding August-October, 1417, in: EHR 55 (1940), S. 432–38; W. T. Waugh: Sir John Oldcastle, in: EHR 20 (1905), S. 434–56 u. 637–58.

näher eingegangen werden. Es seien lediglich einige wichtige Punkte herausgegriffen.

Auch bei Oldcastle zeigte sich, daß die Hände der Kirche gebunden waren. Sie mußte Rücksicht auf die Krone nehmen. Im Juni 1413 sollte er sich wegen des Besitzes häretischer Schriften vor der von Thomas Arundel geleiteten Versammlung verantworten. Nach kurzer Beratung wurde es für ratsam erachtet, angesichts der Stellung des Angeklagten den König zu Rate zu ziehen. Bei einem Treffen zwischen Henry V. und den englischen Bischöfen im Juni 1413 wurden die fraglichen Traktate in Anwesenheit Oldcastles verlesen. Nachdem sich Henry V. zwei Monate lang vergeblich bemüht hatte, auf Oldcastle einzuwirken, ermächtigte er Erzbischof Arundel, gegen Lord Cobham vorzugehen. Als Oldcastle der kirchlichen Vorladung nicht nachkam, erging der Befehl, ihn zu verhaften, und am 23. September wurde er von dem Gefangenenwärter des Towers Robert de Morley dem Klerus vorgeführt. Er wurde als Ketzer verurteilt und der weltlichen Macht übergeben. Der König räumte Oldcastle jedoch eine 40tägige[70] Bedenkzeit ein, anstatt, wie im Statut von 1401 vorgesehen, die Hinrichtung sofort zu vollziehen. Während dieser Frist gelang Oldcastle die Flucht aus dem Tower.

Wie schon im Verfahren gegen John Wyclif spielte auch hier die weltliche Macht die entscheidende Rolle. Auch 1413 konnte nur im Einvernehmen mit der Krone gegen Häretiker vorgegangen werden. Was nach der Flucht Oldcastles geschah, ist hinlänglich bekannt. Schon kurz nach Ausbruch der Revolte wurde die erste von zahlreichen Kommissionen zur Strafverfolgung der Aufständischen erlassen. Es waren „Commissions of oyer and terminer",[71] also ad-hoc-Bewilligungen richterlicher Autorität, die speziell bei Unruhen eingerichtet wurden, wenn schnelles Handeln erforderlich war. Die Aufständischen waren Gegner der weltlichen Macht und wurden als solche verfolgt. Die Kirche mußte zurückstehen. Es galt in erster Linie, das Verbrechen der Rebellion zu bestrafen. So wurden dann auch die gefaßten Rebellen mit den für Verrat üblichen Strafen belegt.

Jedoch führte der Oldcastle-Aufstand, wie schon die Peasants' Revolt, zu verschärftem Vorgehen gegen die Lollarden. Im Leicester Parlament vom April 1414 wurde ein neues Statut gegen die Ketzer erlassen.[72] Hierin wurde zwischen aufständischen Untertanen und rebellierenden Lollarden differenziert, den Ketzern also nicht die alleinige Verantwortung an den Unruhen zugeschrieben. Der König hatte, so hieß es weiter, in seinem Bemühen um ein offeneres und wirksames Vorgehen gegen die Lollarden verfügt, daß alle königlichen Beamten einen Eid leisten sollten, mit dem sie sich verpflichteten, ihre ganze Kraft für die Vernichtung des Lollardentums einzusetzen.

---

[70] Nicht nach 14 Tagen, wie Schnith auf S. 142 sagt.

[71] Für Commissions of Oyer and Terminer vgl. R. W. Kaeuper: Law and Order in Fourteenth-Century England: The Evidence of Special Commissions of Oyer and Terminer, in: Speculum 54 (1979), S. 734–84.

[72] Vgl. Statutes, Bd. 2, S. 181–82; RP Bd. 4, S. 24.

Weiter sollten sie dem Klerus Hilfe gewähren, sofern und sooft er dies wünsche. Wenn ein königlicher Bediensteter auf Bitten der Geistlichen unterwegs war, um einen Lollarden zu verhaften oder dem Bischof bei der Gefangennahme behilflich zu sein, sollte die Kirche hierfür in angemessenem Rahmen die Kosten übernehmen. Allerdings hatten die normalen Amtsaufgaben der weltlichen Beamten Vorrang. Somit gingen der Klerus und die Krone unabhängig voneinander, sozusagen ex officio, gegen Häretiker vor. Ein Einschreiten der weltlichen Beamten gegen Personen, denen „nur" Häresie vorgeworfen wurde und die somit innerhalb von zehn Tagen an den Bischof zu übergeben waren, hatte vermutlich finanzielle Gründe. Allerdings dürfte dieser Fall bei der angeblichen oder tatsächlichen Verstrickung der Lollarden in Aufruhr und Rebellion selten vorgekommen sein. Darüber hinaus wurden die früher erlassenen Statuten gegen Häretiker bestätigt und Regelungen bezüglich des Besitzes verurteilter Ketzer erlassen. Die Immobilien sowie die Mobilien fielen zunächst der Krone zu, die die unmittelbaren Kronlehen behielt und die mittelbaren Lehen, wie bei Felony üblich, nach einem Jahr an den Lord übergab. Geistliche Lehen fielen allerdings für immer an den König. Ferner wurde den königlichen Richtern die volle Gewalt bei der Untersuchung von Häretikern übertragen. Sie durften alle Bücher und Predigten (!) untersuchen. Eine verdächtige Person sollte durch Haftbefehl vom Sheriff gefangengenommen und innerhalb von 10 Tagen nach der Arrestierung an den zuständigen Bischof übergeben werden, da der Klerus, wie es hieß, für Häresie zuständig sei. Diese Regelung galt allerdings nur für Fälle, in denen die verhaftete Person lediglich der Häresie angeklagt war. Wurde sie auch noch eines weltlichen Vergehens beschuldigt, sollte der Gefangene zuerst den weltlichen Richtern vorgeführt und dann unter Bewachung den geistlichen Richtern übergeben werden. Dabei durften allerdings die weltlichen Anklagepunkte nicht von den Bischöfen benutzt werden, sondern sollten nur als Informationsmaterial dienen. Es wurde also darauf geachtet, daß zwei voneinander unabhängige Prozesse vonstatten gingen. Zudem wurde die Möglichkeit einer Freilassung auf Kaution eingeräumt. Falls ein Verdächtiger jedoch floh, fiel seine gesamte Habe für die Dauer der Flucht an den König. Starb der Verdächtige während dieser Zeit, ohne überführt worden zu sein, so erhielten seine Erben den Besitz zurück.

Dieses Statut ist in der Literatur unterschiedlich bewertet worden. Wylie[73] sah es als eine Verordnung an, die der Kirche den weltlichen Machtapparat zur Verfügung stellte, um die Lollarden zu bekämpfen. Da allerdings im Statut nur die Verhaftung als Hilfe der weltlichen Macht angesprochen wird, was allerdings schon seit Jahren mit dem Writ *De Excommunicato Capiendo* beantragt werden konnte, kann ich Wylies Einschätzung nicht folgen. Es als ein Zeichen verstärkter Kooperation der beiden Gewalten zu bewerten, wie

[73] Vgl. J. H. Wylie, W. T. Waugh: The reign of Henry the Fifth, 3 Bde., Cambridge 1914–29, S. 282.

Jacob[74] es macht, ist ebensowenig korrekt. Vielmehr wurde ja gerade deutlich hervorgehoben, welche Aufgaben dominierten. Dagegen möchte ich der Ansicht Margaret Astons folgen, die sagt, daß die

> „... secular courts were authorised to receive indictments for heresy, and the justices were henceforth to be committed with full power of enquiry".[75]

Jedoch sollte man bei dieser Einschätzung nicht vergessen, daß es der weltlichen Gewalt keineswegs in erster Linie darum ging, Häretiker zu bestrafen. Das Statut macht sehr deutlich, daß die weltlichen Vergehen der Lollarden vorrangig zu behandeln waren. Die Krone ging gegen Rebellen vor, nicht gegen Häretiker. Rief die Kirche den weltlichen Arm um Hilfe bei der Ketzerbekämpfung an, mußte sie der Bestrafung weltlicher Vergehen den Vorzug lassen. Der kirchliche Prozeß wurde als zweitrangig angesehen. Wie schon Erzbischof Arundel, so versuchte auch Erzbischof Chichele, die kirchliche Vorgehensweise effektiver zu gestalten. In seinen *Constitutiones* von 1416[76] verfügte er, daß der Klerus mindestens zweimal pro Jahr gewissenhaft nach Häretikern fahnden sollte. In jeder Diözese, in der Ketzer vermutet würden, waren mindestens drei ehrwürdige Personen auszuwählen, die unter Eid aussagen sollten. Alle Verdachtsmomente sollten schriftlich festgehalten und den Bischöfen übergeben werden. Wenn die besagten Personen nicht an die weltliche Gewalt übergeben wurden, sollten sie von den Bischöfen gemäß der Schwere ihres Vergehens bestraft werden. Besonders diffizile Fälle sollten jedoch der Konvokation vorgelegt werden. Thomson beschreibt dieses Programm Chicheles als „regular procedure ... for investigating heresy".[77]

In diesem Zusammenhang müssen auch die Ereignisse des Jahres 1428 erwähnt werden. Auf der Konvokation von Canterbury im Juli beauftragte Chichele die anwesenden Kleriker, Richtlinien für Ketzerprozesse zu erstellen. Uns interessieren hier nur einige der darin enthaltenen Informationen zum Prozeßverlauf. So konnte ein zweimal vergeblich Vorgeladener bereits wegen Mißachtung des Gerichts bestraft werden. Falls sich die Anklage als rechtmäßig erwies, sollte auch in Abwesenheit des Beschuldigten ein definitives Urteil gefällt werden können. Reichte es nicht zum Schuldspruch, konnte dennoch jeder, der ein Jahr in der Exkommunikation verblieb, ohne erneuten Prozeß zum Ketzer erklärt werden.

Es läßt sich abschließend sagen, daß der englischen Kirche die gleichen Vollmachten zustanden, wie wir sie von den kontinentalen bischöflichen Inquisitoren her kennen. Sie spürten die Verdächtigen auf, verhafteten und verurteilten sie. Dennoch wird immer wieder konstatiert, daß „Lollardy did not bring England the Inquisition".[78]

---

[74] Vgl. E. F. Jacob: The Fifteenth Century 1399–1485 (Oxford History of England 6), Oxford 1961, S. 133.
[75] Aston, S. 315.
[76] Vgl. Wilkins, S. 378.
[77] Thomson, S. 222.
[78] Aston, S. 310.

VII

Es wurde in diesem Aufsatz versucht, die Rollenverteilung der Kirche und der Krone bei der Ketzerverfolgung im spätmittelalterlichen England zu verdeutlichen. Schon seit jeher war die Kirche auf die Hilfe und das Wohlwollen der Krone hinsichtlich der Häresie angewiesen. Mit Hilfe des Writs *De Excommunicato Capiendo* konnte der weltliche Arm eingeschaltet werden. Dies geschah von Fall zu Fall auf Veranlassung des Klerus und konnte frühestens 40 Tage nach der Exkommunikation des Beschuldigten beantragt werden. Die Bitte um ein solches Writ sagte nichts über die Art des Vergehens aus. Es wurde lediglich aufgrund der Mißachtung des geistlichen Gerichts beantragt und sollte helfen, den Beschuldigten vor die Schranken der kirchlichen Justiz zu bringen.

Sehr bald zeigte sich jedoch, daß dieser Modus bei den Lollarden wirkungslos blieb. Dabei war wohl nicht entscheidend, daß sie die üblichen Maßnahmen unterliefen: dies konnte man auch bei den anderen Exkommunizierten voraussetzen. Es war vielmehr das Ausmaß des Problems, das die Kirche veranlaßte, neue Wege zu gehen. Auf ihre Bitten hin wurde 1382 ein Statut erlassen, das sich gegen nichtlizensierte Prediger richtete und u.a. „geeignete Personen" mit ihrer Verhaftung beauftragte. In diesem Statut wurde nicht von Häretikern, sondern nur von nichtlizensierten Predigern gesprochen. Die aufgrund dieses Gesetzes auf Initiative des Klerus gebildeten Kommissionen sollten sich mit allen nichtlizensierten Predigern – ohne örtliche Begrenzung der Befugnis – befassen.

Vergleicht man nun beide Prozeduren miteinander, so läßt sich nur eine einzige Gemeinsamkeit entdecken: die Einschaltung des weltlichen Arms wurde von der Kirche beantragt. Dagegen sind die Unterschiede vielfältig. Wurde um das Writ *De Excommunicato Capiendo* wegen Mißachtung des Gerichts in einem konkreten Fall gebeten, um jemanden vor Gericht zu bringen, so wurden die Kommissionen zur Verhaftung *aller* lizenzlosen Prediger, deren Lehren eine Kommission des Klerus im Mai 1382 verurteilt hatte, eingesetzt. Wie es in den Patentbriefen hieß, waren die Inhaftierten solange gefangenzuhalten, bis sie *„errorum et haeresium pravitatibus resipiscant"*.[79] Stand somit das Writ am Beginn eines Prozesses, dienten die Kommissionen eher dazu, die Läuterung der Beschuldigten zu gewährleisten.

Zudem fiel seit 1382 die 40tägige Wartefrist fort, und die Befugnis der Kommissionen war nicht lokal begrenzt. Seit 1382 konnte demnach schneller gegen einen bestimmten Kreis von Personen vorgegangen werden.

Die eigentliche Ketzergesetzgebung beginnt allerdings erst mit dem Statut *De Haeretico Comburendo* von 1401. Bei dieser aufgrund einer Petition des

[79] Vgl. Wilkins, S. 156. Das gerade erschienene Buch von Peter McNiven, Heresy and Politics in the Reign of Henry IV., Woodbridge 1987, war mir leider nicht zugänglich.

Klerus erlassenen Verordnung wird zum ersten Mal direkt vom Verbrechen der Häresie gesprochen. Zum ersten Mal wird auch nicht nur ein bestimmter Aspekt – Mißachtung des Gerichts oder nichtlizensiertes Predigen – unter Strafe gestellt, sondern alles, was sich gegen die katholische Lehre richtet. Dieses Gesetz ist allein auf den Klerus zugeschnitten und ermächtigt ihn, Verhaftungen innerhalb der jeweiligen Diözesen vorzunehmen. Zudem gab die Kirche ihren Bischöfen mit den Konstitutionen Arundels und Chicheles Richtlinien an die Hand, mit denen eine effizientere Bekämpfung durchgeführt werden sollte. Allerdings muß ausdrücklich betont werden, daß bei den genannten Prozeduren (Writ *De Excommunicato Capiendo*, Patentbriefe und Statut *De Haeretico Comburendo*, das auch unter der Bezeichnung *Ex Officio* läuft) immer Verstöße gegen das Canon Law geahndet wurden.

Wie reagierte nun aber die Krone auf die Herausforderung der Lollarden? Die Aufgabe der Kommissionen des Jahres 1388 war es, häretische Bücher dem Kronrat vorzulegen und eine Proklamation zu verbreiten, die den Erwerb oder Verkauf derartiger Schriften sowie das Lehren oder Vertreten verbotener Ansichten unter Strafe stellte. In den Ermächtigungsschreiben wurde nicht von Ketzerei gesprochen, sondern alle die sollten verhaftet werden, die gegen die Bestimmungen der Proklamation, d.h. also gegen königliches Recht verstießen. Erst in der Petition der Commons zum Parlament 1406 wurde dann auch der Begriff Häresie verwandt. Allerdings stand dieses Vergehen neben anderen, rein weltlichen Anklagepunkten, gegen die beide Gewalten gleichermaßen vorgehen sollten. Weltlichen wie Geistlichen wurde die Vollmacht zur Verhaftung und zum *„enquerer & enquestes"* gegeben. Die sich 1406 abzeichnende Tendenz findet im Statut von Leicester 1414 ihren Höhepunkt und Abschluß. Dieses Gesetz wurde auf Antrag der Commons verabschiedet in einer Zeit politischer Unruhen. Den königlichen Beamten wurde ex officio die Vollmacht gegeben, gegen Lollarden vorzugehen. Zwar erkannte man generell die Zuständigkeit der Kirche, über inhaltliche Fragen zu urteilen und den Verdacht der Häresie zu bestätigen, an, jedoch wurde das Verfahren vor dem geistlichen Gericht dem weltlichen Prozeß nachgeordnet. Agierten darüber hinaus die Sheriffs im Auftrag des Klerus, mußte dieser für die entstehenden Unkosten aufkommen.

Demnach wurde die Krone aktiv, wenn es galt, die Beachtung einer königlichen Proklamation zu überwachen oder eine Gefahr für den Staat einzudämmen. Waren die Grundlagen des Königtums angetastet, griff der weltliche Arm zu. Dabei kam es zwangsläufig zu Überschneidungen. Sowohl die Kirche als auch die Krone hatten ein vitales Interesse an ihrer Bekämpfung. Man gewinnt den Eindruck, daß sich die Position der Kirche in dieser Frage seit Beginn des 15. Jahrhunderts verschlechterte. Besonders deutlich wird dies im Statut von Leicester von 1414. Die Hilfe des weltlichen Arms anzurufen, bedeutete nicht nur zu warten, bis der Sheriff seine anderen, als vorrangig angesehenen Amtspflichten erledigt hatte, sondern auch finanzielle Nachteile in Kauf zu nehmen. Für die Krone stand selbstverständlich die Verteidigung des Königtums und des inneren Friedens im Vordergrund. Die

Wiedereingliederung bzw. Bestrafung von Ketzern durch die Kirche war zweitrangig.

Angleichung an die kontinentalen Maßnahmen? Kooperation der beiden Gewalten? Dominanz der Kirche? Dominanz der Krone? Welche der vier von der Literatur vertretenen Ansichten ist nun korrekt? Es hat sich gezeigt, daß man bei der Frage der Lollardenverfolgung im spätmittelalterlichen England zwischen zwei Bereichen differenzieren muß: zwischen der Lollardenverfolgung und der Ketzerbekämpfung. Letztere stand allein der Kirche zu. Die Kompetenz wurde von der Krone nicht beansprucht. Sie war vielmehr bereit, mit der Kirche zu kooperieren, was sich in der Übertragung der Verhaftungsbefugnis und der Einführung der Todesstrafe für widerspenstige oder rückfällige Ketzer ausdrückte. Grenzt man den Blick somit auf die reine *Ketzerbekämpfung* ein, kann man mit McFarlane und Makower durchaus von der Angleichung an die kontinentalen Maßnahmen bzw. von der Dominanz der Kirche sprechen. Doch dies war eben nur die eine Seite. Die Lollarden waren mehr als *nur* Ketzer. Ihre Verwicklung in die Aufstände der Jahre 1414, 1431 und 1450 ließ den staatsgefährdenden Aspekt zunehmend in den Vordergrund rücken, und die Lollarden wurden als Verräter und Rebellen, nicht als Ketzer, von der Krone bekämpft. Höhepunkt war sicherlich das Statut von Leicester, das den kirchlichen Prozeß gegen die ketzerischen Lollarden dem weltlichen Prozeß gegen die verbrecherischen Lollarden nachordnete.

Somit läßt sich generell sagen, daß die Häretikerbekämpfung in England in Händen der Kirche lag, während die *Lollardenbekämpfung* in erster Linie eine Angelegenheit der Krone war. Sie beanspruchte nicht die Jurisdiktion über Glaubensangelegenheiten, machte allerdings sehr deutlich, welche Vergehen schwerwiegender waren. Bei der Lollardenbekämpfung kam es *auch* zu einer Kooperation zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, jedoch dominierte hierbei die Krone.

Selbstverständlich gehörte zur Ketzerbekämpfung immer auch die Hilfe des weltlichen Arms. Das besondere, aktive Engagement der englischen Krone bei der Lollardenverfolgung, die Dominanz der Krone und des Common Law waren m.E. der Grund dafür, daß die Inquisition in England nicht das kontinentale Ausmaß erreichte. Die Kirche mußte die Bekämpfung der Lollarden in erster Linie der weltlichen Gewalt überlassen. Sie mußte sich damit abfinden, ins zweite Glied gerückt zu werden.

Erasmus von Rotterdam in seiner persönlichen und wissenschaftlichen Entwicklung

Von Robert Stupperich

So bekannt Erasmus in der ganzen abendländischen Welt war, für seine Zeitgenossen blieb er im Grunde eine einmalige rätselhafte Erscheinung. War er aber wirklich eine Sphynx? Erasmus war wenig mitteilsam; das ist allgemein bekannt; selbst seinen Freunden gegenüber hat er über sich selbst geschwiegen. Als er z.B. seine Briefe selbst herauszugeben begann, geschah es nicht in der Absicht, den Lesern Mitteilungen über sein Leben und sein Verhältnis zu anderen Menschen zu machen. Es war kein autobiographisches, sondern ein literarisches Unternehmen, für das er manche seiner Briefe änderte und stilisierte. Es sollten keine wirklichen Briefe, sondern Musterbeispiele der Briefschreibekunst sein, dabei aber kein Lehrbuch, sondern ein Unterhaltungsbuch.[1]

Für die Kenntnis des Erasmus geben diese Briefe nicht soviel her, wie der Leser zunächst erwartet. Sie sind unpersönlich und führen meist nach einigen konkreten Sätzen auf ein allgemeines Thema, d.h. von der Person des Verfassers fort. Aber noch ein anderes Moment kommt hinzu: Erasmus, der in seiner Jugend viel Schweres erlitten hatte, war ein verschlossener Mensch geworden. Natürliche Freude lag ihm fern. Schätzte er auch die Voluptas der Epikuräer positiv ein, so war sie für ihn mehr ein abstrakter Begriff. An entsprechenden Erlebnissen und Erfahrungen war er nicht reich. Daher ist Erasmus auch nicht auf den Gedanken gekommen, sein Inneres aufzuschließen und seine persönliche Entwicklung selbst darzustellen. Er hat es – obwohl es einige Grenzpfähle aufgestellt hat – doch der Nachwelt überlassen, über seine Wege und Ziele nachzudenken und aus vielen Brocken das Standbild des Erasmus zu errichten. Im Folgenden wollen wir versuchen, den verschiedenen Angaben des großen Gelehrten die entscheidenden Züge seines Wesens zu entnehmen und nach diesen seine Entwicklung abzulesen.

Eine „Einleitung" in diese Problematik hat C. Augustijn in seinem Beitrag „Het problem van de initia Erasmi" 1969 gegeben.[2] Darin setzt er sich mit

---

[1] J.-C. Margolin. Erasme par lui-même. Paris 1965. E.L. Halkin. Erasmus ex Erasmo. E. éditeur de sa correspondance. Aubel 1983.

[2] C. Augustijn. Het problem van de initia Erasmi (Bijdragen. Tydschrift voor Filosofie en Theologie 30, 1969, 380ff.).

früheren Versuchen auseinander, die Entwicklung des Erasmus anhand seiner drei ersten Schriften zu bestimmen.

Es ist eigenartig, daß wir die Nachrichten über den Lebenslauf des Erasmus fast ausschließlich ihm selbst verdanken. Es sind die oben genannten Briefe, Berichte und gelegentliche Notizen in seinen Schriften. Sie sind nicht immer zuverlässig, denn er hatte ein eigenes Bild von seinem Leben konstruiert, so daß es nicht leicht ist, Dichtung und Wahrheit zu unterscheiden. Am eingehendsten geht Erasmus auf sein literarisches Werk ein. Darüber hat er Johannes Botzheim in Konstanz am ausführlichsten berichtet.[3] Daraus lassen sich wesentliche charakteristische Züge ableiten. Ganz anders steht es mit dem Compendium vitae, jener umstrittenen, erst 1607 bzw. 1615 veröffentlichten Schrift,[4] der man in der Forschung noch immer mit Mißtrauen begegnet. Der Streit zwischen P. S. Allen und J. B. Kan um die Jahrhundertwende hat keine Lösung erbracht. Das Problem wird von jeder Generation neu aufgenommen, ohne bisher zu einem Ergebnis geführt zu haben.[5]

Wie es auch sein mag! Die Angaben dieser Schrift beschränken sich auf den äußeren Lebensweg, ohne auf die Motivation seiner Entscheidungen auch nur mit einem Wort einzugehen. Diese müssen ermittelt werden, wobei fraglos bei allem psychologischen Eindringen Vermutungen geäußert und manche Annahmen konstruiert werden. Dennoch können wir auf die Aufgabe nicht verzichten und machen den Versuch, die innere Entwicklung des Erasmus zu erschließen.

In der Darstellung des Compendium vitae liegt viel Unwahrscheinliches vor. Das fängt schon mit den Familienverhältnissen an. Der Bericht über den Vater ist ebenso eingekleidet wie der Streit mit seinem Vormund, dem Pfarrer Winckel in Gouda,[6] und die Beziehungen zu seinem Bruder Pieter. Erasmus macht alles undurchsichtig, um seine eigenen und eigenwilligen Entscheidungen herauszustreichen. Ob die Freundschaft mit Cornelius, nach Jahren der Isolation in Herzogenbusch, bestimmend war für eine Entscheidung, die er später für den Grundfehler und für das Unglück seines Lebens hielt? Mag sein, daß das noch fehlende Lebensziel ihm den Blick verstellte und er in seinen jungen Jahren sich nur langsam entfaltete.[7] Eine gewisse Selbständigkeit läßt er erst in der Entzweiung mit den Klosterfreunden erkennen.

---

[3] Allen. Opus epistolarum (OE) 1,1–46.

[4] A 1,47. Was verstand Erasmus im Brief an Goclenius (A 5,435) unter compendium?

[5] Vgl. R. Crahay. Recherches sur le Compendium vitae attribué à Erasme. (THR 6, 1939, 17–19; 135–153).

[6] A 1,49.

[7] A 1,120 vgl. A. Renaudet. Études erasmiennes. Paris 1939, S. 33.

I. Erasmus in seiner persönlichen Entwicklung

Welche Motive haben die Entwicklung des Erasmus wesentlich bestimmt? Abgesehen von dem erst spät bei ihm bemerkbaren Streben weiterzukommen, sind es ihrer mehrere. Bemerkenswert ist es, daß es vor allem negative Kräfte waren, mit deren Überwindung sich positive Kräfte bei ihm stärker entwickelten. Betrachten wir die näheren Umstände!

Erasmus erfuhr in frühester Jugend, was Armut heißt. Er litt unter ihren Wirkungen und Folgen. Als er aus Deventer ausschied, nun ein Waisenknabe, der nichts sein Eigen nannte – die Mutter war gerade gestorben –, empfand er die äußere wie die innere Armut. Mit dem für ihn bestimmten Vormund, dem Pfarrer Winckel in Gouda, verstand er sich nicht. Unwillig ging er nach Herzogenbusch.[8] Über dieses Stadium in seiner Entwicklung berichtet nur das Compendium vitae, das, wie oben gesagt, eine zweifelhafte Quelle ist. Nach den Spannungen mit Winckel, für den die materielle Frage im Vordergrund stand, führte ihn, wie so manchen begabten jungen Menschen, die Armut ins Kloster. Wenn auch das Armutsgelübde nicht drückend war, empfunden hat es der angehende Gelehrte sehr. Spuren davon sind im späteren Leben des Erasmus noch immer zu finden. Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit sind dadurch in sein Leben gekommen. *Pauper* blieb für ihn immer so viel wie *mitis* und *mansuetus*.[9] Mit armen Menschen umzugehen, fand er auch später oft angenehmer als mit vornehmen und reichen, zu denen er auch Zugang hatte. Öfter stellte Erasmus auf Grund seiner Erfahrungen auch fest, daß Armut ein Weg zur Sapientia ist.[10] Im Blick auf seine Jugend konnte er auch feststellen, daß Armut für den heranwachsenden Menschen keineswegs nur schädigend, sondern im Gegenteil erziehend wirkt: *Paupertas iuvenum altrix!*[11]

Erasmus verschließt freilich keineswegs die Augen vor der Tatsache, daß die Armut auch drückend sein kann und bisweilen auf böse Gedanken bringt. Nur derjenige, der in der Armut Nüchternheit und Zucht gelernt hat, kann sie positiv werten.[12] Wen die Armut drückt, so schreibt er noch im Enchiridion,[13] der denke an Christus, der „arm war um unseretwillen, damit wir durch ihn reich würden". Diese Haltung behält Erasmus bis an sein Lebensende und bringt sie in den Annotationes zum N.T. und in seinen Erläuterungen zu Psalm 33 und 83 zum Ausdruck: *Deus favet pauperibus*.[14]

Bisweilen haben wir den Eindruck, daß Erasmus aus der Armut zwar gute Lehren gezogen, daß er sich aber in seinem persönlichen Leben wenig danach

---

[8] Über Herzogenbusch berichtet nur das Compendium vitae.
[9] LB 6,259 D.
[10] Vgl. Adagia I. LB 2, 189 C.
[11] LB 4,336 A.
[12] LB 5,399 A.
[13] H. Holborn (Hdb.). Des. Erasmus Roterodamus. Ausgewählte Werke. München 1933, S. 177.
[14] LB 5,516 B.

gerichtet hat oder hat richten können. Teilweise litt er bei seiner schwachen Gesundheit unter dem Zwang, dem er unterworfen war. Körperliche Arbeit im Kloster konnte er nicht leisten, die asketischen Tendenzen Standoncks im Collège Montaigu, vor allem die schlechte Ernährung, die er dort erfuhr, konnte er nicht vertragen. Diese Folgen vertrieben ihn von dort. Um der Selbsterhaltung willen ging er fort, obwohl es für ihn nicht leicht war, eine private Existenz zu schaffen.

In Paris setzte bei Erasmus der Klärungsprozeß ein, sowohl in persönlicher als auch in wissenschaftlicher Hinsicht. Trotz aller Entbehrungen hörte das Suchen nach einer in jeder Hinsicht tragfähigen Lebensgrundlage nicht auf.

Für das Existenzminimum mußte er sich die Mittel durch Unterricht erwerben. Zuschüsse bekam er nicht mehr. Die Armut hatte ihn dazu geführt, daß er die für ihn notwendige Unabhängigkeit erlangte. Ohne jede äußere Gewähr hatte er auch keine Ansprüche. Sicherheit kann man, wie er später sagte, nur haben, wenn man an Gott glaubt, der ihn erhält und ihm hilft. In jungen Jahren hatte er sie noch nicht. Da brannte ihn die Armut.[15]

Aus einem Motiv folgt ein anderes: die Ursache seiner oft erbärmlichen Lage sah Erasmus in seinem Krankheitszustand. Dem Mönchsleben gab er Schuld, seine Gesundheit eingebüßt zu haben. *Bona valetudo!*[16] blieb sein ständiges Gebet. Die Fastengebote waren streng, und er konnte sie bei seiner schwachen Konstitution nicht erfüllen. Daher kommt sein innerer Widerspruch gegen das Mönchtum, das sein Leben in physischer Hinsicht ruiniert hatte.

Wie jeder kränkelnde Mensch war Erasmus um seine Gesundheit ängstlich besorgt. Er wußte bald besser als jeder Arzt, was ihm fehlte und was er brauchte. Sein Allheilmittel war ein Schluck Burgunder. Aber er bemühte sich auch um ärztliche Kenntnisse,[17] die er nirgends besser ausgeführt fand als bei Galen und Plutarch. Als in Venedig eine griechische Ausgabe des Galen erschien, übersetzte er sie ins Lateinische.[18] Nicht minder wichtig erschienen ihm die Ratschläge Plutarchs, die er ebenso in *De tuenda bona valetudine praecepta* sich zu eigen machte.[19]

Das Leben des Erasmus war auch noch von anderen Spannungen erfüllt. Er war einmal ganz auf das rationale Verstehen eingestellt. Auch sein christlicher Glaube war in erster Linie auf eine klare Ethik ausgerichtet. Andererseits hielt er aber auch Züge der Volksfrömmigkeit fest und war nicht gewillt, sie abzustreifen. Man könnte sagen, daß sie ihm ans Herz gewachsen waren. Zum Beispiel hielt er sich während einer schweren Krankheit in Paris an die Stadtpatronin, die heilige Genoveva, die in seiner Pfarrkirche verehrt wurde,

[15] LB 5,55 A.
[16] LB 4,33 E.
[17] Exhortatio ad bonas artes, praesertim medicinam LB 1,1050.
[18] A 6,536.
[19] LB 4,39.

in der er auch gelegentlich predigte. La Ste Geneviève war in dieser Lage seine Hilfe.[20] Dieser innere Zwiespalt in seiner Entwicklung, Verstehen und Glauben, der in beiden Fällen auf Erfahrung beruhte, zog sich durch sein ganzes Leben hindurch. Erasmus sah hier keinen Gegensatz oder Widerspruch und kam daher gar nicht auf den Gedanken, ihn zu überwinden. Walther Köhler spricht sehr pointiert von diesem charakterlichen Zustand: „Erasmus wurde mit geknickten Flügeln (ins Kloster) hineingestoßen, und hat nie die Kraft gewonnen, die Flügel wieder frei zu regen."[21]

Erasmus war ängstlich und scheu. Er beobachtete sich mehr als es gut war. Er achtete auf den Schlaf und die häufige Schlaflosigkeit.

Zur familia des Erasmus gehörte ständig ein Famulus, der ihm die äußeren Sorgen und Lasten abnahm. Und doch war er nie ohne Sorgen. Denn es blieben die inneren Sorgen, die ungelösten Probleme, die unzureichende Glaubenskraft. Über alles machte er sich seine Gedanken und ging an nichts achtlos vorüber. Er dachte darüber nach, woher die Nöte des Menschen kommen.[22] Verursacht sie der Mensch wirklich selbst? Zuweilen findet er auch keine Antwort auf seine Fragen. Es gibt unheilbare Übel (*mala immedicabilia*),[23] deren Ursachen nicht zu klären sind. Diese kann kein Arzt heilen, oft lehnt er es sogar ab, sie in Angriff zu nehmen. Wer seinen körperlichen Zustand selbst verursacht, kann niemandem einen Vorwurf machen. Da kommen ihn Anfechtungen an, da muß er sich selbst anklagen. Selbstvorwürfen kann er nicht entgehen.[24]

Schicksalsschläge sind oft eine bittere Medizin, aber oft auch wirksam.[25] Wenn Erasmus von solchen Erscheinungen spricht, können Beziehungen zu seinem eigenen Leben darin zum Ausdruck kommen, denn er könnte davon nicht reden, wenn er keine Erfahrung damit gehabt hätte. Es braucht nicht erst bewiesen zu werden, daß Erasmus innere Nöte kannte, die seinen Charakter prägten. Wenn er solche erfuhr, überließ er sich ihnen nicht, er wußte vom Zusammenhang von Leib und Seele. Eine Anima aegrota hatte er nicht.

Wirkungen von Zurücksetzungen waren bei Erasmus zu spüren. Er sprach oft trotz seines angeborenen Humors[26] als verbitterter Mensch. Aber solche Zurücksetzungen weckten in ihm auch einen unbeugsamen Stolz. Er war sich seines Talentes und seiner Überlegenheit über viele andere Menschen wohl bewußt. Daher war es schwer, mit ihm zu disputieren oder gar ihn zu kritisieren. Sein Stolz ließ es nicht zu, sich jemals geschlagen zu geben. Erasmus wußte sich seinen Gegnern gegenüber zu behaupten, selbst wenn seine Argu-

---

[20] R. Stupperich. Erasmus und seine Welt. Berlin 1977, S. 45.
[21] W. Köhler. Luther und Zwingli. 2. Gütersloh 1953, S. 8.
[22] LB 5,192 A.
[23] LB 5,393 D.
[24] LB 5,525 C.
[25] LB 5,459 D: *plaga gravis est medicina, sed efficax.*
[26] Der Humor des Erasmus kommt in seinen Dialogen immer wieder zum Ausdruck in sehr verschiedener Weise, von fröhlichem Witz bis zur bitteren Ironie.

mente die schwächeren waren. Keinen Einwurf, keinen Vorwurf ließ er unbeantwortet. Es ist schwer zu entscheiden, ob sein Friedenswille stärker war als sein Behauptungsdrang.

Ereignisse und deren Bewertung im eigenen Leben sind zweierlei. Gehen wir bei Erasmus die Stadien auf dem Lebenswege durch, so treten die Wirkungen hervor, die manche Ereignisse bei ihm ausgelöst haben. Aus den Erfahrungen hat Erasmus für sein inneres Leben manches entnommen. Dabei stoßen wir nicht nur auf die Harmonie, sondern auch auf Widersprüche. Anfängliche Zufriedenheit über den Eintritt ins Kloster schlägt bald in Unmut darüber um. Daraus folgt das Bemühen, den festgeschriebenen Ordnungen sich zu entziehen und einen von der Freiheit bestimmten Weg zu beschreiten. Wie ist diese Haltung zu erklären? Lag ihr eine natürliche Unausgeglichenheit zu Grunde oder war der innere Widerstand durch einen plötzlichen Zwischenfall geweckt? Der Wille zur Selbstbehauptung nahm ihm jede Möglichkeit des Ausgleichs oder des Kompromisses.

Erasmus wagte manches, wenn er ein längst gestecktes Ziel erreichen wollte. Dann hörte die Ängstlichkeit auf und er zeigte großen Mut,[27] von dem er als dem appetitus rerum magnarum spricht. Mut bewies er auch auf Reisen. Da war er Fatalist. Sein *fatum* hielt er für unvermeidbar und unabänderlich.[28] Sein Los zu bejahen, geschieht nicht ohne Anfechtung. Er meinte, daß das Wissen in die Angst treibe. Sollte darum die *scientia* zurücktreten? Nein, sondern die Angst, die auf mangelnder Zuversicht beruhe.

Trotz aller Versuche, christliches Denken mit antikem zu verbinden, ist Erasmus durch zahlreiche Schicksalsschläge dazu geführt worden, an das Schicksal zu glauben. Wenn er ein gestecktes Ziel nicht erreichte, dann sollte es nicht sein.

Erasmus nannte sich einen *infortunatus*,[29] einen „Unglücksraben". War das ein Augenblicksurteil? Oder war es eine Feststellung, daß er mit seinem Geschick fertig geworden ist? Die Bezeichnung Infortunatus stammt aus einem Brief an Servatius Roger aus dem Jahre 1514, in dem er sich vom mönchischen Stand distanzierte. Wollte er damit nur sagen, daß er sich in jungen Jahren falsch entschieden habe? Er mußte dennoch diesen Weg gehen. Das war sein *fatum*. Diese Feststellung mußte für ihn zur Anfechtung werden. Er hatte gemerkt, daß er seinen Willen nicht immer durchsetzen konnte. Hier lag ein schweres persönliches Problem. Er hat viel darüber nachgedacht. Schließlich kam er zu einem Ergebnis, das er im 17. Kapitel seines Enchiridion niederlegte: die Anfechtung kann auch zum *remedium* werden! Das Ertragen der inneren Not führt ebenso wie das Ertragen der äußeren Not den Menschen in seiner Entwicklung weiter.[30]

---

[27] LB 1,402 F.
[28] LB 2,929 B.
[29] A 1,566.
[30] LB 5,55 A.

Solche Ergebnisse gewann Erasmus in verschiedenen Situationen: Wenn er in einer Lebenslage Furcht empfand, so merkte er, daß diese durch mangelndes Vertrauen entstanden war. Dann prägte er für sich die warnende Lebensregel: *timere est diffidere.*[31] Aber auch aus solchen Situationen ging er charakterlich gestärkt hervor – der Furcht entstammt zuweilen auch etwas Gutes.

Dabei ist zu fragen, ob Erasmus bei seinen kritischen Betrachtungen immer offen war. Vielfach hat man bei der Lektüre den Eindruck, daß er sagt, was er denkt. Sonst wären vor allem manche harte und brüske Äußerungen nicht zu verstehen. Solche finden sich im Julius Exclusus ebenso wie in einigen seiner scharfen Antworten an seine Kritiker. Und war ihm nicht die ganze Gesellschaft in seiner Umwelt zuwider, wie sie sich in der Moria darstellt? Nicht nur mit Überlegenheit, sondern auch mit Sarkasmus begegnet er in der Welt hochstehenden Menschen. Wie minderwertig erscheinen ihm die Mächte, die die Welt regieren! Und vor der Dummheit soll man sich verbeugen? Kritischen Geist besaß Erasmus reichlich. Hat er ihn auch richtig angewandt? Wie oft schlug sein Humor in Ironie um.

Ist die persönliche Entwicklung des Erasmus dahin gegangen, daß sein ursprüngliches Wesen verdüstert wurde? Aus dem Umgang mit Menschen, die sich ihm anschlossen, ergibt sich, daß er zuweilen natürliche Freude und Großzügigkeit zeigte. Auch den Menschen gegenüber, die gar nicht in seine Welt gehörten, begegnete er wie seinesgleichen. Dafür genügt das Beispiel des Zöllners Eschenfelder.[32] Aber auch späteren Briefen ist derselbe Zug zu entnehmen.

Die persönliche Entwicklung wird nicht durch einzelne Situationen verändert. Es bleibt ein durchgehender Charakterzug. Daher läßt sich auch von Erasmus sagen: „Es wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken!"[33]

Auf der Höhe seines Lebens konnte Erasmus sagen, daß er allen nützen wolle.[34] Er stellte sich auf keine bestimmte Seite der bereits in Parteien geteilten Welt. Der Humanist sah sich über diesen stehend und jede ehrliche Meinung tolerierend. Fraglos dienten seine großen Werke allen. Ohne ihn wäre weder die große Bewegung der Reformation in Gang gekommen und hätte den Verlauf genommen, den sie tatsächlich genommen hat, noch wäre ohne ihn die Gegenbewegung ermöglicht worden. In seiner persönlichen Entwicklung ist er freilich ein Mann sui generis; sie ist in eigener Weise erfolgt, nicht immer widerspruchsfrei, aber doch wirksam.

---

[31] LB 5,253 C.

[32] Erasmus belohnte seinen treuen Verehrer damit, daß er ihm seine letzte Schrift, die Auslegung des 14. Psalms, widmete.

[33] Schillers Prolog zu „Wallensteins Lager".

[34] A 5,33.

II. Erasmus in seiner wissenschaftlichen Entwicklung

Erasmus hat sich gerühmt, von Rudolph Agricola, dem ersten „deutschen" Humanisten, Anregungen zu wissenschaftlicher Arbeit empfangen zu haben.[35] Es ist fraglich, ob diese Aussagen genau zu nehmen sind, denn die Berührung war, wenn überhaupt, doch flüchtig. Vielmehr wird es eine nachträgliche Erklärung seines nicht alltäglichen Weges gewesen sein. Methodische Schulung hat er auch bei Alexander Hegius in Deventer nicht erhalten, erst recht nicht in Herzogenbusch. Mehr oder weniger war er auf sich selbst angewiesen.[36]

Erasmus war sich bewußt, daß für die wissenschaftliche Arbeit bestimmte Voraussetzungen notwendig sind. Als erstes kannte er das Streben nach oben, die *intentio cordis,*[37] die ihn aus der Schar der Altersgenossen heraushob. Diese Intention hat mit der Wahrheit zu tun.

Jeder Mensch hat zwar sein *ingenium;* dieses darf aber nicht der Gleichgültigkeit überlassen werden oder sich in gewohnheitsmäßigem Treiben erschöpfen.[38] Denn dann ist es um ihn geschehen. Der Geist muß beweglich bleiben; daher ist es wichtig, daß er Anregungen empfängt, die ihn weiterführen. Erasmus sagt, daß er solche von Alexander Hegius erhalten habe, aber er weiß auch von Zeiten, in denen er keine Fortschritte machte.

Worauf kommt es bei wissenschaftlicher Arbeit an? Erasmus begann mit dem Suchen, das dem Menschen angeboren ist. Sieht er ein Ziel, dann muß er sich anstrengen, es zu erreichen. Das *unum necessarium* ist immer die Wahrheit.[39] Nach ihr hat der forschende Mensch Verlangen. Aus sich selbst findet er sie nicht. Auch scharfer Verstand allein hilft nicht weiter. Es muß eine Erhellung kommen.[40]

Das Sich-Heranarbeiten an die humanistische Welt war für Erasmus nicht leicht. Es war ein dornenvoller Weg. Trotz der Umwege kam er dank seiner sprachlichen Begabung immer wieder auf festen Boden. Als er im Kloster auf Laurentius Vallas Elegantiae stieß, half ihm diese Schrift des scharfsinnigen Gelehrten über das Interesse an der Form weiter zur inhaltlichen Seite. Die wissenschaftliche Neigung bestimmte fortan sein Leben, sie drängte ihn hinaus aus dem Kloster in die große Welt, wo er Gelehrte seines Schlages fand: in Paris zu Gaguin, zu Faber und den berühmten Lehrern der Sorbonne.

In seinem wissenschaftlichen Denken setzen sich bei Erasmus selbständige Gedanken und sich fortbildende Ergebnisse nur langsam fort. Er mußte sich ein Gebiet seines Schaffens nach dem anderen erst erobern. Von den klassi-

---

[35] A 1,2 und LB 5,920.

[36] Nach Beatus Rhenanus war Erasmus ein αὐτοδίδακτος (A 1,55). Einen eigentlichen Lehrer hatte er nicht. Gefördert haben ihn am meisten Gespräche mit Gelehrten.

[37] LB 9,705 B.

[38] LB 1,573 A.

[39] LB 1,580 A.

[40] LB 1,604 C.

schen Texten ging er weiter zur Patristik und suchte das Übereinstimmende zu erfassen und darzustellen. Die Pariser Zeit war für ihn eine Übergangszeit. Nach Erwerb gründlicher Kenntnisse der antiken Welt glich er sich den Forschungen seiner Umwelt an, ging aber schon bald über sie hinaus. Die Erasmus-Forscher unserer Zeit von Mestwerdt[41] bis Augustijn haben seine wissenschaftlichen Anfänge an seinen frühesten drei Schriften zu bestimmen gewußt. Sie ermittelten dabei den Fortschritt vom „naiven Humanismus" Vallas zu den grundsätzlichen Fragen von Humanismus und Christentum in den Schriften De contemptu mundi und in den Antibarbari. Augustijn sagt: „De studie von Mestwerdt dwingt bewonderung af". Der junge Gelehrte, der 1914 gefallen ist, vermochte schon ein leidlich klares Bild zu vermitteln von den geistigen Strömungen, unter denen Erasmus anfangs gestanden hat. Den Einfluß der Devotio moderna hat er vermutlich überschätzt, aber er sah schon den Fortschritt bei ihm von der formalen Seite des Humanismus zur sachlichen. Augustijn läßt ihn weiter feststellen, daß am entscheidenden Wendepunkt bei Erasmus keine religiöse Motivation steht, wohl aber eine „religiöse Stimmung",[42] die seine Entwicklung befördert. Schottenloher nannte sie „Bildungsreligiosität".[43] Dieser wie auch Augustijn haben die Beurteilung von Kohls abgelehnt, die keinerlei Fortschritt in der Bewertung bringt.

Die Frage, wer die wissenschaftliche Entwicklung von Erasmus entscheidend befördert hat, wird mit Augustijn nicht genau zu beantworten sein. Eine Parallele zu Luther gibt es jedenfalls nicht. Schottenloher übersteigert das innere Motiv der „Todesangst", und ob John Colet ihm den florentinischen Platonismus nahegebracht hat, ist sehr fraglich. Colet hat Erasmus nur zeigen können, daß klassische Studien die christliche Theologie befruchten können. Die ersten drei Schriften des Erasmus zeigten auch diese Tendenz. Der Vergleich mit seiner Schrift „De libero arbitrio" zeigt, wie stark er in kurzer Zeit hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Entwicklung vorangekommen ist.

Immer fester wurden die konzentrischen Kreise, in denen er sich bewegte, immer stärker traten bestimmte wissenschaftliche Absichten hervor. Nun beschäftigte ihn die Sinnfrage. Schon im Kloster war es ihm aufgegangen, daß es keinen Sinn hat, Mönch zu sein, um wissenschaftlich arbeiten zu können. Er blieb aber hier nicht stehen und fragte weiter nach dem Sinn des Studierens (*ratio studii*).

In jungen Jahren machte Erasmus die Feststellung, daß der Mensch, wo er auch stände, nichts so sehr brauchte wie die Erkenntnis. Äußere Bedürfnislosigkeit könnte dazu helfen, das Ziel im Auge zu behalten. Wenn der

---

[41] Vgl. Paul Mestwerdt. Die Anfänge des Erasmus. Leipzig 1917.

[42] Mestwerdt a.a.O., S. 25.

[43] Otto Schottenloher. Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform. (RGST 61). Münster 1933 und desselben Kritik an E. W. Kohls. Die Theologie des Erasmus. Basel 1966 im ARG.

Mensch sonst nichts hat, kann er doch auf diesem Wege voranschreiten und zu hohen Erkenntnissen gelangen. Wenn es auch eine Übertreibung ist, Erasmus wagt den Satz: *pauper est ingeniosus.*[44] Sein eigenes Ingenium kam langsam zum Durchbruch. In seinen Schriften ist es weniger abzulesen als in seinen Briefen, daß er frei genug war, um selbstvergessen zu forschen und zur Erkenntnis zu kommen. Er kannte die innere Ausrichtung: *Cor fons cognitionum.*[45]

Erasmus wußte, daß Selbsterziehung nicht leicht ist. Für den forschenden Geist ist Zucht unentbehrlich. Wer auf dem Wege der Erkenntnis vorankommen will, muß einen festen Willen haben. Energie, Konzentration, Eifer – das sind bestimmte Züge, an denen es Erasmus nicht fehlen ließ. Wenn er sich auf ein bestimmtes Thema ausrichtete, dann beschäftigte er sich unentwegt damit. Er hatte auch Menschen kennengelernt, die dasselbe Ziel hatten, aber doch von seiner Art stark abwichen. Lange Zeit hatte er auch kein spezielles Ziel, sondern griff nach dem, was sich ihm bot. So ging es ihm in Paris, aber auch noch beim ersten England-Aufenthalt. Er sah freilich, daß die Männer, die ihm ein Vorbild boten – mochte es Gaguin in Paris ebenso wie Faber d'Etaples und in England Colet sein[46] –, jeder ein besonderes Forschungsgebiet hatte. Bei Erasmus sieht man, daß ihn bestimmte Ereignisse Schritt um Schritt weiterführten.

Als Unterrichtender war Erasmus indessen doch schon gewachsen. Wenn er seine pädagogische Schrift schrieb, dann dachte er an den Leser. Aus Erfahrung wußte er nun, wieviel ein gütiger Blick des Lehrers dem Schüler bedeuten kann. Das dadurch angeregte Ingenium entwickelt dann größere Fähigkeiten. Unter diesen nennt er besonders die Ausdauer, die assiduitas. Wenn nämlich der Mensch die Arme sinken läßt, dann gibt es kein wirksames Leben. Möglichkeiten zu geeignetem Wissen sind nicht häufig und müssen ergriffen werden, sobald sie sich bieten. Ohne sie ist kein Stadium und keine Wissenschaft möglich. Die Beständigkeit ist, wie Erasmus sagt, eine große Kraft. Sie vermag auch härteste Widerstände zu überwinden (assiduitas etiam durissima vincit).[47] Daß zum Forscherleben Mut gehört, haben wir schon erwähnt. Erasmus nennt diesen Mut *appetitio magnarum rerum.*[48] Er verachtet alles Niedrige und setzt sich für nüchterne Kenntnis der Wirklichkeit ein. Erasmus wollte nicht ängstlich an sie herangehen, obwohl er zugab, daß die scientia ihn bisweilen furchtsam werden ließ. Das bisher Gesagte betraf die Art und Weise wissenschaftlicher Arbeit. Aber wie stand es bei ihm mit der Sache selbst?

Zuerst betrieb er Sprachstudien. Bald merkte er aber, daß solche ohne philosophische Überlegungen nicht durchzuführen sind. Als überzeugter

---

[44] LB 2,941 F.
[45] LB 5,431 E.
[46] A 2,447. Vgl. K. Bauer. Erasmus und Colet (ARG – Erg. Bd. 5) Lpz. 1929, 187.
[47] LB 5,573 A.
[48] LB 1,402 F.

Humanist glaubte Erasmus fest daran, daß in der Antike alles enthalten sei, *quae digna cognitus videantur.*[49] Wie besessen las er antike Schriftsteller. Der zweite Schritt war der zur Sache. In Paris entwarf er seine Schrift De ratione studii. Dabei hält er Vallas Elegantiae für unübertroffen. Für seine Aufgabe hält er den Hinweis; was er für sich erprobt hat, gibt er als Regeln an die Lehrer weiter.[50] Dichter und Philosophen können mehr sagen. Er benügt sich, Beispiele zu wählen und ethische Normen einsichtig zu machen. Die Kunst des Lehrers hatte er an sich selbst nicht erfahren, um so mehr dachte er über diese Kunst nach. Wie überall mußte von unten nach oben gebaut werden. Solange Erasmus seine wissenschaftliche Arbeit als freier Schriftsteller betrieb, konnte diese nur im Sammeln antiker Sprichwörter, wie in den Adagia, im Übersetzen griechischer geflügelter Worte aus Plutarchs Moralia und nur in seltenen Fällen auch in der Behandlung von Zeitfragen bestehen. Dies tat er nicht zur Bereicherung seiner Kenntnisse, sondern zur Bestreitung des Lebensunterhalts. Diese ihm abgenötigte Arbeit hob sein wissenschaftliches Bewußtsein nicht. Dieses sollte erst später kommen, als er seine Lebensaufgabe fand.

Als Erasmus nach dem ersten wissenschaftlichen Jahrzehnt, in dem er sich allgemein orientierte und die Grundlagen für seine Arbeit legte, in der Bibliothek des Klosters Parc bei Löwen seine erste Entdeckung machte, eine Handschrift des Laurentius Valla mit den Annotationes in Novum Testamentum,[51] da ging ihm ein Licht auf. Seine Überraschung über den Fund hängte er nicht erst an die große Glocke, er edierte schweigend den Text und wußte doch, daß er nun eine große Aufgabe vor sich hatte, nämlich die kritische Behandlung des griechischen Neuen Testamentes.

Seit dem Jahre 1504, als er gerade in der Mitte seines Lebens stand, hat Erasmus seine ganze Kraft auf diese Aufgabe verwandt. Man kann nicht sagen, daß er menschlich, aber daß er an dieser Aufgabe wissenschaftlich gewachsen ist. Nun hatte er ein Werk vor sich, wie es bis dahin noch keines gab. Für die Edition galt es eine eigene Methode zu entwickeln: Handschriften zu sammeln und zu kollationieren, um den besten Text zu finden und maßgebende Hinweise für die Texterklärung zu erhalten. Die Methode war nicht erstmalig; sie mußte aber allgemein anerkannt und dazu näher ausgeführt werden.[52]

Bald hatte Erasmus mit Gegnern zu tun, die ihn nicht anerkannten, so daß es zu wissenschaftlichen Auseinandersetzungen und Kämpfen kommen mußte. In solchen Fällen war er nicht zartfühlend. Er verfuhr in seiner Polemik oft scharf und unbarmherzig. Angesichts wissenschaftlicher Strenge und methodischer Genauigkeit ist ihm nichts von menschlicher Größe anzu-

---

[49] LB 1,521 B.

[50] LB 1,525 A: mihi sat est indicasse tantum.

[51] Zu dem Fund der Annotationes des Laurentius Valla durch Erasmus vgl. R. Stupperich. Erasmus a.a.O., S. 116.

[52] H. Holborn a.a.O., S. 178–205.

merken. Hier kannte er keine Rücksichten. Ob es Gelehrte waren, mit denen er jahrelang in Frieden zusammengelebt hatte, wie etwa Faber Stapulensis, spanische Mönche oder der Fürst Alberto von Carpi, Erasmus war stolz auf sein überlegenes Können und seine Leistung, darum duldete er keine Kritik, selbst wenn diese berechtigt war.[53] Sein wissenschaftlicher Ehrgeiz war ungewöhnlich. Daher überrascht auch die Schärfe seiner Antworten nicht. Nachdem er sich in schweren Jahren durchgeschlagen hatte und nun Anerkennungen und Ehren von Königen und Päpsten erfahren hatte, wollte er in jedem Fall als wissenschaftliche Autorität gelten.

Es war ein langer Weg, der ihn bis hierher geführt hatte. Der wissenschaftliche Erasmus hatte es nicht leichter als der Pädagoge. Er hatte sich erst mit weniger wichtigen Dingen einen Namen machen müssen. Die erste Voraussetzung für alle seine Erfolge war sein unbestechliches Gedächtnis.[54] Eine Sammlung wie die Adagia anzulegen, war für jene Zeit ein gewaltiges Werk. Ohne Gedächtnisstütze konnte Erasmus Sprüche reproduzieren und erklären wie keiner vor ihm. Die erste Ausgabe dieses großen Werkes, das er nach der Rückkehr aus England in Paris herausgab, erregte die ganze wissenschaftliche Welt. Hier zeigte sich eine einzigartige Arbeitsweise des eifrigen Gelehrten. Wenn seine späteren Werke auch nicht mehr solche Sammlungen waren, so waren doch immer die Zitate und Zeugnisse aus antiken Schriftstellern überwältigend durch Zahl und Genauigkeit. Die kleinen Artikel bringen oft mehr als die Adagia, es sind Ausarbeitungen über spezielle Begriffe und bringen auch oft viel kulturgeschichtliches Material. In dieser Beziehung unterscheiden sie sich bisweilen gar nicht von den Colloquia familiaria oder anderen in Gesprächsstil gehaltenen Erörterungen. Ganz neu war diese Arbeit nicht. Erasmus ging einen Weg, den ihm antike Schriftsteller und italienische Humanisten gewiesen hatten.

Auch in einer anderen Hinsicht kann man Erasmus einen Sammler nennen. Bei Colet in Oxford[55] und in den Niederlanden bei Jean Vitrier[56] hatte er gelernt, Motive zu erfragen und sie aufzunehmen, wenn sie ihm wirksam erschienen. Dabei war er Eklektiker, der den Texten, die er las, die Motive entnahm, mochten sie aus der Hl. Schrift, aus der Tradition oder aus anderen Quellen stammen. Bei Vitrier fand er die Werke des Origenes, den er für den besten Schriftausleger hielt. Er edierte sie als Letztes, erlebte aber ihr Erscheinen nicht. Sie hatten ihm trotzdem viel genützt.

Als Erasmus das Griechische so gut beherrschte wie die besten Gräzisten der Zeit, hielt er es für nötig, viele der griechischen Schriften ins Lateinische zu übersetzen, um sie seinen Zeitgenossen zugänglich zu machen. Da nach seiner Überzeugung die griechische Kultur die Grundlage der unsrigen ist, war die Notwendigkeit dieser Übersetzungsarbeit für ihn unbestreitbar. Es

---

[53] Erasmus als Polemiker; vgl. R. Stupperich. Erasmus a.a.O., S. 153.
[54] Beatus Rhenanus rühmt sein Gedächtnis A 1,70.
[55] Vgl. K. Bauer. a.a.O.
[56] Vgl. J. Huizinga. Erasmus. Haarlem 1936, S. 54.

ist bemerkenswert, daß er diese Arbeit nicht Jüngeren überließ, sondern selbst Hand anlegte. Auf diese Arbeit muß er ungewöhnlich viel Zeit verwandt haben, denn er ließ es sich nicht nehmen, auch griechische Verse ins Lateinische umzusetzen.

In bestimmten Kreisen galt Erasmus viel. Kaiser und Papst wollten ihn in hohe kirchliche Ämter bringen. Aber zu Ernennungen kam es nicht. Wohl lebte er von kirchlichen Pfründen, aber im Grunde wollte er nur Gelehrter und Erzieher der ganzen Bildungswelt sein. Er wußte auch, daß es dabei in viel stärkerem Maße auf seine anleitenden Werke als auf seine Editionen ankam. Von den Zeitgenossen, aber auch von Forschern bis zur Gegenwart wurde das Schwergewicht seiner Arbeit auf die Bearbeitung der Antike gelegt. Dabei wurde häufig übersehen, daß er in zunehmendem Maße die Frage nach dem Sinn des Lebens stellte. Er wollte nicht philosophieren und theoretisieren. Ihm ging es um das praktische Leben und seine Gestaltung. Auch seine Arbeit sollte letztlich ihm dienen.

Mit 35 Jahren schrieb er sein Enchiridion. Es sollte keine Studienordnung und trotz seiner wissenschaftlichen Einschübe nur eine praktische Anleitung zum einfachen Leben sein. Es ist nicht klar, an wen er sich wendete, jedenfalls nicht an schlichte Leute. Das Buch zeigt Spuren der eigenen Entwicklung des Erasmus und der Art seines Denkens. Es war für ihn enttäuschend, daß die gelehrte Welt dieses Büchlein, in dem so viel Erfahrung und Überlegung niedergelegt war, kaum beachtete.[57]

Das Enchiridion ist nicht nur für die persönliche, sondern auch für die wissenschaftliche Entwicklung des Erasmus wichtig. Es macht Ernst mit seiner Einsicht, daß jede Erkenntnis mit der grundsätzlichen Überzeugung verbunden ist oder sein soll. In der Wissenschaft kommt es nicht nur auf die Intelligenz, sondern auch auf Charakter und Anlage an, die Erasmus einfach „Herz" nennt. Als er das Buch 1518 zum zweiten Mal herausgab, schrieb er im Widmungsbrief, daß er schon seit 20 Jahren über methodische Probleme nachgedacht habe.[58] Er empfand es als seine Pflicht, den Mitmenschen zur Besserung zu verhelfen. Genaue Regeln gebe es dafür nicht, wohl käme es aber darauf an, Hemmungen zu überwinden und anderen Mut dazu zu machen. Gott verlange vom Menschen nur Einfaches, wie es auch im Evangelium steht.

Wissenschaftliche Erkenntnisse münden in diese Bahn ein. Erasmus stand mit der Wissenschaft seiner Zeit und ihren Methoden in Verbindung. Es ist daher nicht verwunderlich, daß auch seine Exegese zeitgebunden ist. Da er sich seit der Bekanntschaft mit Jean Vitrier an Origenes und die allegorische Auslegung hielt, wich er von anderen Auslegern ab, die dem *sensus litteralis* folgten. Zugegeben hat er freilich, daß sich nicht alles allegorisieren läßt.

---

[57] Vgl. R. Stupperich. Das Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam nach seiner Entstehung, seinem Sinn und Charakter (ARG 69, 1978, S. 5–22).

[58] A 1,20; A 3,366.

Als Erasmus seinen eigentlichen wissenschaftlichen Weg erkannt hatte, widmete er sich mit Eifer den Vorarbeiten für die Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes. In England wie in Italien suchte er nach primärem Material, dann knüpfte er, da er seine Möglichkeiten überschätzte, auch schon Verbindungen zu Verlegern an. In dieser Zeit hielt er sich aber auch nicht zurück, seine Ansichten über das zeitgeschichtliche Leben von sich zu geben.

Als Meister des Dialogs, einer Kunst, die er bei den Alten gelernt hatte, entwickelte er seine Gedanken, ohne sich in Gefahr zu begeben. Diese Dialoge kennzeichnen seine Gedankenentwicklung, auch wenn sie kein wissenschaftliches Thema behandeln. Sein Moriae encomion (Laus stultitiae 1511) war dabei etwas Besonderes und im Grunde Unerhörtes. In dieser Satire äußert sich Erasmus, wenn auch verdeckt, über seine Umwelt.[59] Wenn es eine „Stilübung" sein sollte, dann erbrachte sie den Beweis seiner gestaltenden Kraft. Seine Skepsis ging so weit, daß er die Ordnungen der Welt für völlig verkehrt erklärte. Schon hier verlacht er den Unsinn der Gleichmacherei. Während andere die Welt des italienischen Humanismus verehrten, hat sie Erasmus nicht viel Neues gesagt. Mußte denn ernste Wissenschaft so sein, wie sie sich dort darbot? Mit Thomas Morus, der mit ihm sein Manuskript durchging und mit seiner Ironie einverstanden war, brach er den Stab über sie.

Erasmus muß in Italien viel Nachteiliges erfahren haben, sonst hätte er nach dem Tode des Papstes Julius II. (1512) nicht den Dialog geschrieben *„Julius exclusus e coelo"*.[60] Die anonyme Schrift ist authentisch, denn es gibt ein Manuskript von der Hand des Erasmus. Und das ist keine bloße Abschrift. Berührungen mit der Moria führen auch darauf. Erasmus hatte sich ein Idealbild von der Kirche geschaffen, an dem die empirische Kirche nicht gemessen werden konnte. Der Gelehrte, der für sich nur strenge Normen gelten ließ, konnte nicht umhin, auch Kirche und Welt unter dieselben zu stellen. Auf der Höhe seines Ruhmes hielt er sich nicht zurück, scharfe Kritik an ihnen zu üben. Man könnte fragen, ob diese Haltung nicht zur Überheblichkeit führen mußte. Manche Zeitgenossen hatten diesen Eindruck. Sein Selbstbewußtsein war zu hoch gestiegen.

Während Erasmus in den folgenden Jahren unermüdlich an seinen Projekten arbeitete, ließ er sich doch dazu bereden, auch in die Arena des literarischen Kampfes hinabzusteigen und wissenschaftliche Kämpfe zu beginnen, die für ihn auch ein Risiko bedeuteten. Als die große Arbeit am Neuen Testament abgeschlossen war, als Annotationen, Paraphrasen und die „Ratio seu methodus" in der letzten Ausfertigung vorlagen, da machte sich Erasmus an seine einzige systematische Schrift, die bis heute eine seiner bekanntesten Schriften ist und immer wieder dazu herangezogen wird, um seine Position

[59] Der Untertitel lautet „Eine Stilübung des Erasmus von Rotterdam".
[60] W. Ferguson. Erasmi opuscula. Den Haag 1933, S. 65–124.

zu charakterisieren: den Traktat De libero arbitrio.[61] Von humanistischer wie von theologischer Seite war dieser Gegenstand immer wieder behandelt worden. Hatte Erasmus dazu etwas Neues zu sagen?

Der Traktat war gegen Luther gerichtet und gründlich vorbereitet. Im Vergleich zu anderen polemischen Schriften, so sagt Erasmus selbst, kostete ihn diese Schrift viel Arbeit, obwohl er sich mit dem Problem schon lange befaßt hatte. Denn nach seiner Meinung war es die entscheidende Frage im Verhältnis des Menschen zu Gott. Erasmus meinte so gut vorbereitet zu sein, daß er gegen Luther antreten konnte. Als Hauptursache alles Geschehens wollte er zwar Gottes Willen ansehen, aber den menschlichen Willen doch nicht eliminieren lassen. Der Ausgleich zwischen Gottes Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit beschäftigte ihn in diesem Zusammenhang auch, doch wollte er ihn anders bestimmen als Luther. Diese Schrift des Erasmus wurde vielfach als Zeugnis seiner Beständigkeit und seines Mutes angesehen, ein entscheidendes theologisch-philosophisches Problem anzugehen.

Erasmus hatte in seiner wissenschaftlichen Entwicklung die Höhe zeitgenössischer Erkenntnis schnell erstiegen. Doch bald setzte eine andere Fragestellung ein, die ihn zum Abstieg nötigte. Der wissenschaftliche Ruf des Erasmus war so gefestigt, daß ihm die unzureichende Edition des Novum instrumentum omne (1516) nicht schadete. Seine wissenschaftliche Schulung war längst abgeschlossen und die Handhabung wissenschaftlicher Grundsätze geläufig. Um diese doch noch vor aller Welt deutlich zu machen, arbeitete er die drei Einführungen ins N.T. zusammen. Das Büchlein erschien 1519 und wurde Jahr um Jahr neu bearbeitet herausgegeben. Der anerkannte humanistische Lehrer unterwies darin alle, die es anging, wie sie eine antike Schrift sachlich zu verstehen hätten. Erasmus setzte sich damit letztgültig durch.

Sollen wir davon reden, daß sein Stern in seinem letzten Jahrzehnt zu sinken begann? Erasmus selbst glaubte nicht daran. Er hielt sich weiterhin an seine Regeln; seine letzten Schriften atmen den selben Geist wie die früheren, auch wenn sie nicht mehr so gefragt waren. Als bekanntester Wissenschaftler seiner Zeit war er zwar nicht unumstritten, dennoch aber von vielen anerkannt und geehrt.

Die Entwicklung des Gelehrten hatte dazu geführt, daß er sich zwar an die alte Kirche hielt und ihre Überlieferungen nicht aufgab, dennoch verschoben sich bei ihm die Schwerpunkte. Seine persönliche und wissenschaftliche Entwicklung ließen neue Momente zur Geltung kommen. Diese Tatsache läßt sich an seiner Friedensschrift „De amabili ecclesiae concordia" ablesen. Die Freunde des Erasmus bezeichneten sie als seinen Schwanengesang, und er selbst sah sie als solche an. Da liegt vor uns das Anliegen seines Alters. Hier faßte er alles zusammen, was er im Laufe eines langen Lebens gedacht und als christliches Ziel bezeichnet hatte. Des öfteren hatte er betont, daß wissen-

[61] Kritische Ausgabe der Schrift De libero arbitrio durch J. v. Walther. Leipzig 1910.

schaftliche Ergebnisse nicht theoretisch bleiben dürfen. Sie sollen Nutzen für das Leben bringen.

Erasmus wußte und empfand es schwer, daß seine Lebenskurve anders verlief, als er es anfangs gedacht hatte. Dennoch blickte er gelassen auf das Endziel. Im Alter war für ihn die Sicht frei geworden. Die wissenschaftliche Entwicklung hatte ihm viel eingebracht und ließ seine persönliche Entwicklung im hellen Glanz des Friedens enden.

Neuere Konzeptionen der Kirchenkampfhistoriographie

Von Kurt Meier

1. Bemerkungen zur Forschungsentwicklung

Ohne hier auf die divergierende Beurteilung von Einzelfragen einzugehen, läßt sich sagen: Für die Kirchenkampfgeschichtsschreibung bleibt die durchaus unterschiedliche Arbeitsweise zwischen einer stärker theologisch-zeugnishaft angeleiteten Betrachtung und der mit dem Methodenstandard der Zeitgeschichte arbeitenden Historik unverkennbar. Dabei darf nicht übersehen werden, daß bereits die Geburtsstunde der evangelischen Kirchenkampfforschung, wie sie sich in der klassischen zeitgenössischen Diskussion der Jahre 1933 bis 1935 durch Kurt Dietrich Schmidt spiegelt, von einem im echten Sinn historisch-kritischen Bemühen zeugte.[1] Seit dann Mitte der fünfziger Jahre unter K. D. Schmidts Vorsitz die Arbeit in der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit" sich institutionalisierte, machte sich in dem schon in der unmittelbaren Nachkriegszeit initiierten Arbeitsfeld einer ausgreifenden Kirchenkampfchronizistik nunmehr immer stärker der Trend zu wissenschaftlich-akribischer Aufarbeitung der territorialen Ereignisgeschichte und auch wichtiger problemgeschichtlicher Sachverhalte geltend.[2] Seit 1971 wurde die Ausweitung der Kirchenkampfgeschichte zur kirchlichen Zeitgeschichte auch durch die neue Reihe „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" signifikant.[3] Die damit ver-

---

[1] Kurt Dietrich Schmidt: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage 1933–1935. 3 Bde. Göttingen 1934–1936.

[2] Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit, gegründet vom Rat der EKD 1955; Vorsitzender: Kurt Dietrich Schmidt; seit 1964: Ernst Wolf; seit 1972: Georg Kretschmar; Umbildung 1971 in Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte. Die Reihe „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes" (= AGK) wurde von K. D. Schmidt (gest. 1964), Heinz Bunotte (gest. 1984) und Ernst Wolf (gest. 1971) im Auftrag der Kommission bzw. seit Bd. 28 (1974) von der Arbeitsgemeinschaft herausgegeben und schließt mit Bd. 30 (Registerband) 1986. Bd. 1 (Bibliographie) erschien 1958. Daneben erschien eine Ergänzungsreihe, ebenfalls bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. Wissenschaftlich-akademische Arbeiten und Erlebnisberichte mit Quellenstützung gingen seit Anfang der Reihe mehr oder weniger parallel, doch dominierten letztere. Wichtig sind auch die Editionen von Protokollen der Bekenntnissynoden.

[3] Die „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" (= AKIZ), Reihe A: Quellen; Reihe B: Darstellungen, werden von Georg Kretschmar und Klaus Scholder (gest. 1985) bzw. (seit 1987) von Joachim Mehlhausen im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft herausgegeben.

bundene Ausweitung des Forschungszeitraumes auf die Weimarer Republik wie die Nachkriegsgeschichte nach 1945 implizierte auch für die Kirchenkampfhistoriographie eine noch stärkere Integration allgemeinhistorischen Methodenstandards.

Durch die Einbeziehung der Religionspolitik des NS-Regimes und durch die Forschungsrelevanz, die die Widerstandsproblematik im Blick auf das Verhältnis der Kirchen im „Dritten Reich" gewann, ist ein erheblicher Zuwachs an Kommunikabilität der Kirchenkampfgeschichtsschreibung zur allgemeinen Geschichtsschreibung erzielt worden, wenngleich noch keineswegs alle Barrieren eines wechselseitigen Informations- und Methodentransfers beseitigt sind. Kirchenkampfgeschichtsschreibung und Allgemeinhistoriographie sind gut beraten, wenn sie ihre Forschungsergebnisse beiderseits noch intensiver zur Kenntnis nehmen. Dies gilt uneingeschränkt auch für die Faschismusforschung, als deren kirchen- und theologiegeschichtlicher Aspekt sich Kirchenkampfgeschichtsschreibung sachthematisch verstehen läßt. Neben dem Sektor der Religionspolitik und der Widerstandsproblematik weisen Ideologie- und Mentalitätsbereich, aber auch sonstige sozialgeschichtliche Untersuchungsfelder eine besondere Beziehungsnähe zur Kontextgeschichte des Kirchenkampfgeschehens auf.

Nachdem kritische Gesamtdarstellungen publiziert bzw. noch in Arbeit sind,[4] die teilweise schon die Territorialgeschichte exemplarisch oder auch durchweg extensiv darbieten, ist – veranlaßt durch widerstandshistorischen Vorlauf auf profangeschichtlichen Arbeitsfeldern – auch die Lokalgeschichte seit mehreren Jahren zu einem bevorzugten Forschungsgegenstand der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung geworden, obwohl auch hier schon länger vereinzelt wichtige Untersuchungen vorliegen (man denke an Herwart Vorländers große Monographie über Elberfeld).[5] Der dem sozialgeschichtlichen Anliegen Rechnung tragenden verbandsgeschichtlichen Historiographie wird in der nächsten Zeit noch erhebliche Bedeutung zukommen.[6] Quellenedition, die der Erforschung der Alltagsgeschichte des „Dritten Reiches" dienen, haben resistenz- und mentalitätsgeschichtliche Relevanz. Ihre ent-

---

[4] Klaus Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt-Berlin-Wien 1977, 897 S.; Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. Berlin 1985, 479 S. – Scholders Werk soll von Gerhard Besier und Jörg Thierfelder fortgesetzt werden. – Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden. Bd. 1: Der Kampf um die Reichskirche; Bd. 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe"; Bd. 3: Im Zeichen des zweiten Weltkrieges. Halle (Saale) und Göttingen 1976/1984, 648, 472, 734 S.

[5] Herwart Vorländer: Kirchenkampf in Elberfeld 1933–1945. Ein kritischer Beitrag zur Erforschung des Kirchenkampfes in Deutschland (AGK E Bd. 6). Göttingen 1968, 696 S.

[6] Vgl. Jochen-Christoph Kaiser: Sozialer Protestantismus zwischen Republik und Diktatur. Studien zur Geschichte der Inneren Mission 1918. Habil.-schr. Ms., Münster 1986; demnächst im Druck unter dem Titel: Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1918–1945. München 1988.

sprechende themenspezifische Bereitstellung des dokumentarischen Materials (vgl. Bayern in der NS-Zeit; systeminterne Berichterstattung in Verbindung mit religionspolitischer und kirchlicher Dokumentation, besonders auch für die Kriegszeit)[7] haben hier stimulierend gewirkt und bilden ebenso wie die gesamtgeschichtliche Perspektive wichtige Orientierungs- und Interpretationsvoraussetzungen für die lokalgeschichtlichen Erhebungen.

Das Bemühen um weitere Erforschung der Universitätsgeschichte, speziell der Geschichte der Universitätstheologie in ihren institutions- und theologiegeschichtlichen Aspekten, zeichnet sich ab. Die Geschichte der theologischen Fakultäten in ihrer Bedeutung für das Kirchenkampfgeschehen im „Dritten Reich", deren ansatzweise Bearbeitung erst im letzten Jahrzehnt begonnen hat und die gegenüber der Kirchenkampfgeschichte im allgemeinen einen erheblichen Nachholbedarf zeigt, muß ganz besonders die Kinderkrankheiten der Kirchenkampfchronizistik mit ihrem Pendelschlag zwischen Polemik und Apologetik wie auch naive Schuldspurensuche und heute noch anzutreffende sensationslüsterne wissenschaftsfremde Decouvrierungstendenz zu vermeiden suchen. Als methodisch überwunden hat zu gelten, ein bestimmtes Einstellungsverhalten während des Kirchenkampfes zum hermeneutischen Prinzip der Geschichtsschreibung zu machen. Die Prolongierung einer zeitgenössischen Beurteilungssicht trägt die Gefahr in sich, mit der gruppenspezifisch gefärbten Brille der Exponenten des Kirchenkampfes, deren jeweilige Sichtweise natürlich adäquat zu rekonstruieren ist, die Szenerie nur vom gruppenpolitischen Blickwinkel aus wahrzunehmen. Realhistorische Wahrnehmungsfähigkeit bliebe damit partiell eingegrenzt. Die alte Warnung, die Kirchenkämpfe nicht mit den Mitteln der Historiographie unbesehen weiterzuführen, hat jedenfalls insofern weiterhin aktuelle Bedeutung, als der Historiker des Kirchenkampfes wie der Zeitgeschichte überhaupt sein erkenntnisleitendes Interesse reflektieren und danach hinterfragen muß, ob es sich etwa vorschnell mit einer favorisierten zeitgenössischen Sichtweise identifiziert und damit die allseitige realhistorische Geschichtsanalyse einschränkt. Um ein Beispiel zu gebrauchen: Wer die historische Relevanz der Barmer Theologischen Erklärung für die Identitätsgewinnung bestimmter bekenntniskirchlicher Kreise übersähe, würde wesentliche Teilaspekte des kirchlichen Geschehens im „Dritten Reich" ähnlich vernachlässigen, wie dies bei einer Betrachtung der Fall wäre, die die Bedeutung volkskirchlicher Traditionen, Strukturen und Institutionen im Kirchenkampf mentalitäts- und resistenzgeschichtlich nicht voll berücksichtigte.

---

[7] Vgl. das von Martin Broszat u.a. edierte resistenzhistorische Opus: Bayern in der NS-Zeit. 6 Bde. München Wien 1977–1983. – Heinz Boberach (Bearb.): Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der katholischen Akademie in Bayern). Mainz 1971, XLIII, 1021 S. – Thomas Klein (Hg.): Der Regierungsbezirk Kassel 1933–1936. Die Berichte des Regierungspräsidenten und der Landräte. Zwei Teile (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte). Darmstadt und Marburg, 931 S.

2. *Zum aktuellen Konzeptionsspektrum*

Was die Gegenwartspositionen der Kirchenkampfgeschichtsschreibung betrifft, so ist weiterhin ein Konzeptionspluralismus zu konstatieren. Dabei können zeugnisbetonte Entwürfe von noch am Kirchenkampf beteiligten Autoren gleichwohl am Methodenstandard der kirchlichen Zeitgeschichte wie an der erweiterten Quellenbasis und dem kritischen Aufarbeitungsniveau partizipieren, wie dies etwa an der kürzeren Darstellung von Karl *Herbert* eindrucksvoll zu beobachten ist.[8]

Unter Kennzeichnung auch religionspolitischer Entwicklungslinien wird die Kirchenkampfgeschichte eindrücklich dargestellt und kritisch akzentuiert. Territorialkirchliche Spezifika werden vorwiegend aus der eigenen Landeskirche Nassau-Hessen geboten und beleuchten vom bekenntniskirchlichen Erfahrungshorizont die Entscheidungen jener Jahre. Bei Bevorzugung der bekenntniskirchlichen Sichtweise in den „zerstörten Landeskirchen", unter denen sich auch Nassau-Hessen neben der altpreußischen Union befand, werden doch Refugiumcharakter der „intakten Landeskirchen" für Prüfung und Ordination der BK-Jungtheologen anderer Kirchen wie auch die Proteste und Eingaben des württembergischen Landesbischofs Wurm in ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit gewürdigt. Das Problem der „Fronterweiterung" – gerade in Nassau-Hessen mit dem dortigen landeskirchlichen Einigungswerk 1938/39 zwischen dem früheren Bruderratsvorsitzenden Pfr. Veidt, dem entmachteten DC-Landesbischof Lic. Dr. Dietrich und Oberkirchenrat Dr. Müller als Führer der „Mitte" von der Mehrzahl der Pfarrerschaft begrüßt – wird erörtert und von Karl Herbert in seiner faktischen Notwendigkeit erkannt, wenngleich ihm die Sorge um Erweichung bekenntnissynodaler Entscheidungen eine positive Beurteilung dieses Einigungswerkes in Nassau-Hessen verwehrt. Daß die „neutral gebliebene Mehrheit" durch die konfliktgeladene Entwicklung des „Dritten Reiches" auf religionspolitischem Gebiet nicht nur durch die Ernüchterung und innere persönliche Distanzierung vom NS-Regime, sondern auch durch eine im Zweiten Weltkrieg unverkennbare Stabilisierungstendenz im evangelischen Kirchentum systemstörende Funktionen auszulösen half, tritt bei Herbert freilich etwas zurück.

Für die ausgewogene Sichtweise charakteristisch ist, daß auf die Neigung der Bekennenden Kirche, den Kirchenkampf von politischen Zielstellungen freizuhalten, hingewiesen, zugleich aber doch aufgewiesen wird, wie selbst der unpolitisch formulierte Text der Barmer Theologischen Erklärung im NS-Weltanschauungs- und Totalstaat politische Relevanz besaß.

Die Frage „War Erhaltung oder Gefährdung der Volkskirche entscheidender Maßstab?",[9] zielt im Blick auf die Kirchenausschußpolitik des

---

[8] Karl Herbert: Der Kirchenkampf. Historie oder bleibendes Erbe?, Frankfurt/M. 1985, 352 S.

[9] Ebd., S. 154.

Reichskirchenministers Hanns Kerrl zwischen 1935 und 1937 auf das verantwortungsethische Problem kirchlichen Handelns. Die Berücksichtigung der Situation wird jedenfalls ernstgenommen. Insofern wehrt sich der Autor mit Recht gegen unreflektierte Aktualisierung von Klischees: Neigungen, kirchliche Konfliktphänomene in Nachkriegszeit und Gegenwart als „zweiten Kirchenkampf" anzusehen, gelten als abwegig. Dabei bejaht Herbert im Sinne des Darmstädter Bruderratswortes von 1947 die Forderung nach gesellschaftlicher Neuorientierung durchaus und weist Verdächtigungen zurück, die entsprechende Anliegen als „neue Politisierung, eine DC-Theologie mit umgekehrtem Vorzeichen"[10] zu brandmarken versuchen. Vielmehr gelten ihm heute Antirassismus und Kampf gegen Massenvernichtungsmittel als Entscheidungsfragen, die der Christenheit ungesucht zuwachsen. Bekämpfung des christlichen Antisemitismus, eine neue Einstellung zum Judentum wie die Aufarbeitung von Bonhoeffers Vermächtnis gelten als wichtige Aufgaben, da Herbert im fehlenden oder unzulänglichen Eintreten für die Juden eines der großen Defizite des Kirchenkampfes erblickt.

An eben dieser Stelle hat auch die widerstandstheoretisch bestimmte Kirchenkampfkonzeption von Eberhard *Bethge* ihr unverwechselbares Proprium. Seine Arbeit ist neben der grundlegenden Bestimmtheit durch die umfassende Bonhoeffer-Biographik[11] und die durch ihn geschaffenen editorischen Grundlagen der internationalen Bonhoefferforschung wie durch das eigene Erleben innerhalb der barmenianisch bestimmten Bekennenden Kirche gekennzeichnet, der er seine geistliche Identität als junger Bekenntnistheologe während des „Dritten Reiches" verdankte. Seit Beginn der siebziger Jahre spielt auch die von ihm in den USA miterlebte Holocaust-Diskussion und das durch sie ausgelöste Betroffensein eine dominierende Rolle bei E. Bethges Kritik der NS-Zeit. Die „Judenfrage" galt ihm seitdem als Defizit der Barmer Theologischen Erklärung. Doch hat Barmen Freiheitserfahrungen im NS-Totalstaat ausgelöst.[12] Für die kirchengeschichtliche Widerstandsdiskussion im Blick auf die Bekennende Kirche im „Dritten Reich" ist Bethges Kritik impulsgebend gewesen. Sie konstatiert, daß die Bekennende Kirche seit 1938 den notwendigen Übergang zum politischen Widerstand nicht vollzogen, diesen vielmehr verweigert habe. Die voraufgehenden Widerstandsstufen (Kampf gegen Deutsche Christen, gegen staatskirchliche Verordnungen usw.) stellen allerdings trotz des weithin unpolitischen Selbstverständnisses der Bekennenden Kirche durchaus ein „Politikum" dar. Doch sei ihr Widerstand – wie Bethge neuerdings betont – in einem bleibenden

[10] Ebd., S. 294.

[11] Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. München 1967, 1128 S.

[12] Vgl. Eberhard Bethge: Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden. München 1967, 308 S. (Bibliographie S. 295–308).

Dualismus von Bekennern und Widerständlern zu belassen.[13] Bethge hebt damit auf den charakteristischen Unterschied zwischen Bekenntnis und Widerstand ab, wobei freilich auch Bekenntnis sich nicht grundsätzlich von der Wahrnehmung politisch-historischer Interessen dispensieren dürfe. So ist denn die Kirchenkampfkonzeption Bethges durch die bleibende Favorisierung bekennender Minoritäten als widerstandsbedeutsam gekennzeichnet, auch wenn „beim Vollzug des Status confessionis auf der Basis von Barmen die Vision für die Aspekte eines politischen Widerstandes gefehlt" haben.[14] In seinem Beitrag „Zwischen Bekenntnis und Widerstand: Erfahrungen in der altpreußischen Union"[15] ist die früher vertretene sukzessive Stufentheorie im Blick auf die politisch-humanitäre Qualität des bekenntniskirchlichen Widerstandshandelns nicht thematisiert. Wo Bekenntnis indes die Schwelle zum politischen Widerstand überschreitet, müsse es sich – ohne mit dem Widerstand identisch zu sein – oft genug zum Arcanum transformieren. Politischer Widerstand in diesem Sinne setzt ja das rationale Kalkulieren von Erfolgschancen voraus, ebenso die den Öffentlichkeitscharakter des Bekenntnisses verdeckende Konspiration. Hier schlagen widerstandstheoretische Erkenntnisse in der Bonhoeffer-Biographik durch: Wie Bonhoeffers Eintritt in die militärische Abwehr des Admiral Canaris zeigte, mußte auf Systemumsturz oder Attentat zielendes Widerstandshandeln totalstaatliche Konformität und Legalität zwangsläufig simulieren, weil Tarnung und Anpassung Voraussetzungen solchen politischen Widerstandes sind. Der Öffentlichkeitscharakter des Bekenntnisses und die getarnte Konspiration des politischen Widerstandes werden als klar unterschiedene Sachverhalte gekennzeichnet: „Bekenntnis und Widerstand sind nicht deckungsgleich; sie dürfen es auch nicht werden um der Sache Christi und der Kirche willen ...",[16] heißt hier Bethges Devise. Man darf fragen, ob nach der hier gebotenen Phänomenologie von Bekenntnis und Widerstand der Verzicht auf Transformation des Bekenntnishandelns zum politischen Widerstand, den Bethge früher als Defizit und Manko der Bekenntnisfront konstatierte, nicht doch ekklesiologisch sachgemäß und konsequent erscheint. Lag das Manko der Bekennenden Kirche nach Bethges Widerstandsphasen darin, daß sie die seit 1938 fällige Einbeziehung auch rein politischer Themen in ihren Bekenntnisprotest von sich wies (auch dies wäre freilich nur mit Einschränkungen zu sagen, wenn man an die Denkschrift der 2. Vorläufigen Leitung der BK von 1936 und an die Eingabenpraxis des Landesbischofs Wurm während der Kriegszeit denkt), oder meint Bethge, die Bekennende Kirche habe

[13] Eberhard Bethge: Zwischen Bekenntnis und Widerstand: Erfahrungen in der altpreußischen Union. In: Jürgen Schmädeke und Peter Steinbach (Hg.): Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler (Publikation der Historischen Kommission zu Berlin). München-Zürich 1985, S. 281–294.

[14] Ebd., S. 292f.

[15] Vgl. Anm. 13.

[16] Ebd., S. 294.

sich im ganzen das Mittragen des auf Attentat oder Systemumsturz zielenden politischen Widerstandes aus grundsätzlichen oder opportunistischen Gründen versagt? Verweist doch Bethge darauf, daß die im „Dritten Reich" mehr oder weniger vorhandene Berührungsangst der Bekennenden Kirche gegenüber den Widerständlern beklagenswerte Folgen gezeitigt habe. Die Rolle eines Politikums – schon Ernst Wolf hatte die Bekennende Kirche streckenweise als „Widerstandsbewegung wider Willen"[17] charakterisiert – bleibt indes auch bei Eberhard Bethge als resistenzhistorische Auswirkung des Kirchenkampfes der Bekennenden Kirche unbestritten.

Die vorrangig widerstandshistorisch bedingte Kirchenkampfkonzeption Bethges mißt die Ereignisgeschichte mit ihren Entscheidungsprozessen am Orientiertsein des Bekennens pro hominibus. Sie nimmt dabei ekklesiozentrische Begrenzungen des Bekenntisprotests mit holocaustgeschärftem Verantwortungsgefühl als schuldhaftes Verweigerungsverhalten wahr.[18] Auch Scholder sah in der Judenfrage ein Defizit der Bekennenden Kirche,[19] wie auch ganz allgemein gegenwärtig die Neigung besteht, der Barmer Theologischen Erklärung das Defizit einer Stellungnahme zur Nichtarierfrage innerhalb und außerhalb der Kirche zu attestieren. Die kritische und selbstkritische Retrospektive Karl Barths hat diese fehlende Bezugnahme, wie sie Bonhoeffer damals eingefordert hatte, später als Versäumnis konstatiert.[20]

Im Unterschied zu Eberhard Bethges widerstandstheoretischem Ansatz hatte Klaus *Scholder* in kontroversem Diskurs mit Bethges Widerstandsbegriff bereits 1974 in einem Thesenpapier postuliert, daß die unpolitisch gegen den NS-Staat argumentierende Bekenntniskritik die eigentliche und zentrale und darum für kirchliches Handeln im „Dritten Reich" wirksamste Kritik gewesen sei. Der spätere Rekurs auf die politischen Möglichkeiten ihrer Existenz habe ihre zunehmende Wirkungsschwäche mitbedingt.[21]

Doch zeigte schon Band 1 des Scholderschen Werks „Die Kirchen und das Dritte Reich", daß bei grundsätzlich positiver und zentraler Bedeutung des Barmer Zeugnisses und damit der Barthschen Worttheologie die reine Ver-

---

[17] Ernst Wolf: Die evangelische Kirche und der Staat im Dritten Reich. Zürich 1963 (Theol. Studien, H. 74), S. 36.

[18] Eberhard Bethge: Kirchenkampf und Antisemitismus. In: Ders., Am gegebenen Ort, S. 224–242.

[19] Klaus Scholder: Kirchenkampf. In: Evang. Staatslexikon, 3. Aufl. 1987, Sp. 1606–1640; 1614f.: „Die sich formierende Bekennende Kirche hat, trotz ihres Kampfes gegen den Arierparagraphen in der Kirche, die exemplarische Bedeutung und Tragweite des nationalsozialistischen Antisemitismus nicht begriffen. ... Diese Schuld ist unabweisbar". Vgl. auch Ders.: Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung. In: EvTh 44 (1984), S. 505–525.

[20] Jørgen Glenthøj: Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen den Arierparagraphen. In: Kirche in der Zeit 20 (1965), S. 439ff. – Vgl. auch Eberhard Bethge: Die Wahl zwischen Gehen und Bleiben. Dietrich Bonhoeffer und das Problem des Exils. In: EvTh 28 (1968), S. 555f.

[21] Klaus Scholder: Einige Bemerkungen zur Haltung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich. 18 Thesen zur Diskussion mit Eberhard Bethge, 4 S. (hektograph.) 1974.

kündigungskritik, wie sie in Barths „Theologischer Existenz heute" (Sommer 1933) hervortrat, auch kritisch gesehen wurde. Die dort von Barth an der Jungreformatorischen Bewegung geübte Kritik erscheint Scholder so nicht gerechtfertigt. Ebenso galt die Konzentration auf die „natürliche Theologie" als nicht unproblematisch.[22] Auch sonst wies die Beurteilung Barths durch Scholder auf eine Reihe von Ambivalenzen hin, die sich freilich weniger auf die Barmer Theologische Erklärung bezogen, deren nahezu uneingeschränktes positives Verständnis Scholder auch in Band 2 seines Werkes festhielt: „Sie blieb der *cantus firmus* der Bekennenden Kirche auch dort, wo ihre Stimmen immer wieder von anderen Stimmen übertönt zu werden drohte".[23] Der Verzicht der Bekennenden Kirche, sich als politische Widerstandsgruppe zu verstehen, sei im Kern einer theologischen Entscheidung entsprungen. Gleichwohl werden ihr politische Wirkungen bescheinigt. Scholder räumte auch die Gefahr einer Barmer Lehrgesetzlichkeit ein, die den Einigungserfolg bald wieder in Frage stellte.

Höchst interessant ist es nun, daß im Unterschied zur bruderrätlich-barmenianischen Historiographie, die – man denke nur an Wilhelm Niemöllers Beurteilung der Dinge – Barmen in Dahlem zur stringenten notrechtlichen Konsequenz gelangen ließ, die Dahlemer Bekenntnissynode der DEK in Scholders zweitem Band sehr kritisch beurteilt wird. Der Gefahr eines sektiererischen Kirchenbegriffes sei die Bekennende Kirche dahlemitischer Prägung nicht entgangen. Nach dem Kriege habe der „Mythos von Dahlem" kritische Rückfragen verhindert.[24] Das situationsfremde Festhalten am Barmer Notrecht habe die Einheit der Bekennenden Kirche aufs schwerste belastet.[25] Ähnlich kritisch wird der Versuch bewertet, bekenntniskirchlicherseits nach 1945 ein Bruderratsmodell kirchenorganisatorisch durchzusetzen: „Wenn sich nach dem Krieg gleichwohl die alten landeskirchlichen Ordnungen wieder überall durchsetzten, so geschah dies weniger in der Abkehr von Barmen als vielmehr in der Berücksichtigung bestimmter, mit der Volkskirche verbundener Auflagen und Bedingungen".[26]

Es ist bezeichnend genug, daß Scholder in Band 2 seines Werkes die bekenntnisrechtliche Folgerung, aus dem Barmer Bekennen müsse das dahlemitische Bruderratsmodell sich verbindlich ergeben, nicht gezogen, sondern als höchst problematisch beurteilt hat. Scholder stößt damit in auch heute noch sensible Zonen der Kirchenkampfdiskussion. Er bestätigt damit die realhistorisch verifizierbare These, daß die Entwicklungslinie Barmen-Dahlen keineswegs sachlogisch durchweg stringent ist. Ja, man wird sogar sagen müssen, daß bereits die konzentrativ-mobilisierende Funktion der Barmer Erklärung eine unverkennbare aufspaltende Tendenz in sich barg, die

[22] Vgl. Anm. 4, S. 555.
[23] Ebd., S. 190.
[24] Ebd., S. 345.
[25] Ebd., S. 348.
[26] Ebd., S. 196.

durch das Dahlemer Notrecht, obschon auch ihm unverkennbare Resistenzmomente eigneten, verstärkt wurden. Situations- und damit 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.[27]

Ein Vergleich der Kirchenkampfarbeiten von Bethge und Scholder zeigt[28] – unbeschadet der unterschiedlichen sachthematischen Grundaspekte, die den Publikationen beider eignen –, daß die Bekenntnisidentität und damit der zeugnisbetonte Aspekt konzeptionell eine ganz erhebliche Rolle spielen. Dabei hat die Extension des Widerstandsverständnisses, das Bethge am Grenzfall Bonhoeffer den Kirchenkampf der Bekennenden Kirche zunehmend kritisch sehen ließ, die konzeptionelle historiographische Perspektive bestimmt und den politisch humanitären Widerstand als Kriterium in den Mittelpunkt gerückt. Seit Beginn der siebziger Jahre hat Bethge unter dem Eindruck der amerikanischen Holocaust-Forschung die „Judenfrage" zur Schlüsselfrage des Kirchenkampfes wie der ganzen Christentumsgeschichte werden lassen. Es ist – so von K. Nowak – deshalb gefragt worden, ob dieser hier führende „heilsgeschichtlich-theologische Aspekt nicht unter Umständen den sonst bei Bethge geltenden universal-humanistischen Verantwortungsaspekt ‚pro (omnibus) hominibus' abdrängt".[29] Das zeugnisbetonte Grundelement ist bei Bethge favorisiert, obwohl die politisch-gesellschaftsgeschichtliche Dimension, die sich nachdrücklich aus der Bonhoeffer-Forschung ergibt, in kritischer Besinnung auf die Bekennende Kirche, ihre Bedeutung und Defizite bei der Konkretisierung ihres zeugnishaft-humanitären Auftrages stets präsent bleibt.

Bei Scholder ist der Rekurs auf die realhistorische Sicht offensichtlich. Seit den Thesen von 1974, die die Wort-Gottes-Autonomie gegenüber dem mehr politisch-humanitären Widerstandsverständnis von Bethge herausstellten und die Berücksichtigung der Situation bei den Bekenntniskräften als geschichtliches Manko verbuchten, ist die zunehmende Betonung des situativen und konstellativen Bezugsfeldes von Scholders erstem Band (1977) zum zweiten Band (1985) mit Händen zu greifen, wie sich an der Beurteilung von Barmen, mehr noch an der Kritik am Dahlemer Notrecht zeigt.

Die konzeptionelle Verschiebung des historiographischen Ansatzes zugunsten rechtlich-institutioneller volkskirchlicher Möglichkeiten und de-

---

[27] Kurt Meier: Volkskirchlicher Neuaufbau in der sowjetischen Besatzungszone. Referat auf der Arbeitstagung evangelischer und katholischer Zeitgeschichtler in Schloß Hünigen bei Bern, Sept. 1985 (vgl. Anm. 91).

[28] Kurt Nowak: Kirchenkampf und Widerstand im „Dritten Reich". Erwägungen zu einem historiographischen Prinzipienproblem. In: Wiss. Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 30 (1981), S. 584–596.

[29] Ebd., S. 588.

ren notwendiger Defensivfunktion ist höchst bemerkenswert. Band 2 von Klaus Scholder zeigt durch die Betonung der Rechtsfrage für den Kirchenkampf bei gleichzeitiger unkonventioneller Kritik am Ansatz des Dahlemer Bekenntnisrechts und der entsprechenden Bruderratspraxis durchaus eine zunehmende Inklination zu realhistorischer Sicht des volkskirchlichen Institutionskirchentums und würdigt ebenso die volkskirchlichen Möglichkeiten der unmittelbaren Nachkriegszeit gegenüber irrealen Ansinnen des dahlemitisch orientierten Bruderratsmodells. Die Fortführung von Scholders Werk durch die neuen Autoren wird dieser konzeptionellen Orientierung auf traditionsbestimmtes Volkskirchentum ebenso wie dem damit verbundenen Resistenzmoment gegenüber weltanschaulicher Überfremdung und für kircheninstitutionelle Statussicherung auch an der Basis weiter Rechnung tragen müssen. Nur bei Berücksichtigung dieser Faktoren wie auch der NS-Religionspolitik wird sich vor allem für die Kriegszeit eine konzeptionelle Bezugslinie bei der vergleichenden Darstellung von evangelischer und katholischer Kirche Deutschland finden lassen, die für das bisherige Werk charakteristisch ist und besonders in Band 1 eine – wenngleich in manchen Punkten kontrovers gebliebene – Neukonzeptionalisierung der Kirchenpolitik Hitlers ermöglichte.

Hingewiesen sei an dieser Stelle darauf, daß die Darstellung von Klaus Scholder eine „Synthese von historiographischer Problem- und Darbietungshöhe mit Kommunikabilität“[30] erreicht, die ein bleibender Auftrag an die Zeitgeschichte ist, den er hinterlassen hat. Daß es sonst dem gegenwärtigen Forschungsstand gelegentlich unangemessene Opuskula sind, die eine breitere Kommunikabilität erreichen, weil sie Sensationsstimulantien des Enthüllungsjournalismus mit moralistischem Eiferertum zu verbinden wissen, mag der Kirchenkampfforschung zu denken geben.

In Richtung moralisch-politischer Schuldzuweisung ist die „Kleine politische Kirchengeschichte“ von Hans *Prolingheuer* konzipiert.[31] Der Autor, als Religionspädagoge in Köln sozialpolitisch-kommunal und landeskirchlich-synodal stark engagiert, ist innerhalb der Kirchenkampfgeschichtsschreibung bekanntgeworden durch die in ihren Ergebnissen auch radikale bruderrätliche Kreise schockierende Dokumentation „Der Fall Karl Barth“, deren minutiöser Dokumentationswert indes nicht bestritten werden kann, auch wenn sie den nicht ganz überzeugenden Gedanken nahezulegen scheint, daß Karl Barth nach seiner Zwangspensionierung 1935 bekenntniskirchlicherseits in Deutschland hätte gehalten werden können: Mitschuld an seiner Vertreibung trage nicht zuletzt die inkonsequente Bekennende Kirche.[32] Die erstaunliche Intensität, mit der Prolingheuer sich verfemter „Einzelkämpfer“

[30] Vgl. die Rezension von Kurt Nowak in ZbKG 55 (1986), S. 228–233.

[31] Hans Prolingheuer: Kleine politische Kirchengeschichte. Fünfzig Jahre Evangelischer Kirchenkampf von 1919 bis 1969 (Kleine Bibliothek 335). Köln 1984, 223 S.

[32] Hans Prolingheuer: Der Fall Karl Barth 1934–1935. Chronographie einer Vertreibung. Neukirchen 1977, 2. Aufl. 1984 (vgl. Rez. ThR 46 [1981], S. 128–130).

und „kirchlicher Randgruppen" annimmt, wird an dem bewegenden Lebensbild des ehemaligen Religiösen Sozialisten und späteren Mitgliedes der Bekennenden Kirche, Pfarrer Georg Fritze (Köln), deutlich, der – durch kirchenpolitische Schikanen gesundheitlich völlig aufgerieben – Anfang 1939 starb.[33] Stark decouvrierende Tendenzen zeigen auch Kleinveröffentlichungen Prolingheuers in Zeitschriften, so zur Frage der Nichtarierproblematik in der evangelischen Kirche nach 1933. Sie blieben indes in ihrer Quellenauswertung umstritten.[34]

Die „Kleine politische Kirchengeschichte" Prolingheuers[35] arbeitet mit einem überdehnten Kirchenkampfbegriff, der nicht auf die Jahre des „Dritten Reiches" bezogen bleibt, sondern die Jahre 1919 bis 1969 umfaßt. Für die Weimarer Zeit gilt der Kirchenkampf als „ein politischer Widerstand ... gegen das neue verhaßte demokratische System"[36] mit kulturkämpferischer Note für Aufrechterhaltung kirchlicher Einflußmöglichkeiten und apologetischer Abwehr christentumsaversiver Tendenzen. Im „Dritten Reich" habe es demgegenüber einen „Kirchenkampf in Wahrheit nicht gegeben".[37] Schon Titel und Tendenz eines Aufsatzes von Prolingheuer[38] zeigen die Bagatellisierung eines systemstörenden Teilwiderstands der Kirchen, wie er als Weltanschauungswiderstand, als Dissidenz oder auch Resistenz Gestalt gewann und konstatierbare Wirkungen auslöste. Nach dem Krieg wird der Kirchenkampf als „Diskriminierung der Entnazifizierung", als kirchlicher Widerstand gegen vansittartistische Kollektivschuldbelastungen verstanden. Ganze Kapitel dienen dem Nachweis einer massiven Verfälschungstendenz der vorwiegend bekenntniskirchlichen Nachkriegshistoriographie.[39] Bonhoeffer habe der Bekennenden Kirche nach 1945 als „politische Gallionsfigur" gedient. Prolingheuer spricht von einer „nahezu perfekten Fälschung des Bildes von der Bekennenden Kirche im ‚Dritten Reich', als einer Kirche, die *als solche* antifaschistischen Widerstand geleistet habe".[40] Er übersieht zwar nicht den „immer auch politischen Widerstand der Einzelkämpfer jener ‚wirklichen Bekenntnisfront'",[41] aber die puristische Schuldzuweisungstendenz, die historisch-kontextuales Verständnis der Verhaltens- und Reaktionsweisen als der Exkulpation verdächtig eher beiseite läßt, vergibt sich

---

[33] Hans Prolingheuer: Der „rote Pfarrer" von Köln. Georg Fritze (1874–1939). Christ – Sozialist – Antifaschist. Wuppertal 1981, 265 S.

[34] Hans Prolingheuer: Die judenreine deutsche evangelische Kirchenmusik. Beiheft 11/1981 zu: Junge Kirche 42 (1981). Nachträge in: JK 43 (1982), S. 139–151; JK 44 (1983), S. 262–268.

[35] Vgl. Anm. 31.

[36] Ebd., S. 13.

[37] Ebd., S. 95 u.ö.

[38] Der ungekämpfte Kirchenkampf 1933–1945 – das politische Versagen der Bekennenden Kirche (Neue Stimme, Sonderheft 6). Köln 1983.

[39] Kleine politische Kirchengeschichte (s. Anm. 31), S. 95–103: Kap. 15: „Lügen und Legenden".

[40] Ebd., S. 97.

[41] Ebd., S. 99.

weithin die Chance, von einem moralisierenden Blickwinkel der Geschichtsbetrachtung zu einem kritisch-objektiven Geschichtsverständnis vorzustoßen.

Prolingheuer dringt nicht zur Würdigung der objektiv-effektiven Seite des kirchlichen Resistenzverhaltens vor, wie es nicht nur die Verfolgungsbehörden der Nazis, sondern auch Emigrantenpresse und illegaler Arbeiterwiderstand als antifaschistische Potenz erkannten.[42] Oft nur verkürzt wahrgenommen oder bewußt unbeachtet gelassenes Bedingungsgeflecht kirchlicher Handlungen führt zu Verdikten, die auf unrealistische Beurteilung von herrschaftsgeschichtlichen Sachzwängen zurückzuführen sind. Die subjektive Motivationsseite, nicht aber die objektive Wirkung als störrelevante Widerstandsfunktion wird in Betracht gezogen.

Trotz gelegentlich pointiert institutionskritischer Urteile über die beiden Großkirchen, die den Untertitel des zweibändigen Taschenbuches „Die Kirchen im Dritten Reich"[43] mit der Frage „Christen und Nazis Hand in Hand?" drastisch unterstreicht, wollen Georg *Denzler* und Volker *Fabricius* als jeweils verantwortliche Autoren der katholischen bzw. protestantischen Teile „weder als Ankläger noch als Verteidiger auftreten, sondern als Historiker, die nach Kräften bemüht sind, der historischen Wahrheit auf die Spur zu kommen".[44] In der Absicht, die „Grundlinien des heutigen Forschungsstandes" deutlich zu machen, greifen sie Ergebnisse der Kirchenkampfhistoriographie auf, wobei sie „mit Rücksicht auf einen breiteren Interessentenkreis auf eine komplizierte Fachsprache ebenso verzichten wie auf einen großen Anmerkungsapparat".[45] Der „Kirchenkampf" – stufenförmig und differenziert gesehen – wird nicht wie bei Prolingheuer für das „Dritte Reich" gleichsam bestritten, aber es wird betont, daß der „Kirchenkampfbegriff" das Fehlurteil begünstigen könne, als hätten beide Kirchen „von Anfang an mit dem Staat im Kampf gelegen".[46] Vielmehr gilt: „Anfängliche Sympathien und die Spaltung innerhalb der Ev(angelischen) K(irche) verhinderten also einen geschlossenen Widerstand gegen die verbrecherischen Pläne der nationalsozialistischen Politik. Im Bereich der Kirche konnte zwar die immer wieder versuchte Gleichschaltung verhindert werden, doch die massiven Maßnahmen des Staates legten schließlich die entscheidenden kirchlichen Institutionen lahm".[47] Fabricius meint, der Begriff „Kirchenkampf", wie er seit 1933 von Vertretern der DC wie der BK verwendet wurde, charakterisiere treffend, daß es „ein Kampf in der Kirche um die Kirche

[42] Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 3, S. 587–616: „Der evangelische Kirchenkampf als Widerstandsproblem"; bes. S. 588ff.

[43] Georg Denzler und Volker Fabricius: Die Kirchen im Dritten Reich. Christen und Nazis Hand in Hand?, Bd. 1: Darstellung; Bd. 2: Dokumente. Frankfurt a.M. 1984.

[44] Ebd., Bd. 1, S. 9f.

[45] Ebd., S. 9f.

[46] Ebd., S. 11.

[47] Ebd., S. 195.

gewesen" sei.[48] Widerstandshistorisch wird zwar das zähe Ringen von evangelischer wie katholischer Seite um Selbstbehauptung der Kirchen gesehen, dieses aber lediglich als „Opposition" beurteilt, die „im Rahmen des Möglichen ... den Raum der Kirchen verteidigt, für Bedrohte gesprochen" habe, ohne zu einem „passiven Widerstand" zu gelangen, wie er „in erster Linie des öffentlichen Sich-Widersetzen zum Inhalt" hätte haben müssen, zum Beispiel „Tragen des Judenstern zum sonntäglichen Gottesdienst in allen Gemeinden, ... freilich dann mit einem wesentlich höheren Einsatz, als es so der Fall war".[49] Man verweist darauf, daß es sich schon vom Selbstverständnis der kirchlichen Opposition her verböte, Bekennende Kirche und Katholische Kirche als „politische Widerstandsbewegungen" zu bezeichnen, weil der Ansatzpunkt nicht die Politik gewesen sei, sondern der „Kampf um das christliche Bekenntnis". Es wird aber die Tatsache nicht verkannt, daß schon der Kampf um die kirchliche Autonomie, „der Versuch, das Selbstbestimmungsrecht der Kirche zu wahren", im NS-Totalstaat den Oppositionsverdacht heraufbeschwor.[50]

Indem verschiedentlich das kritische Räsonnement auf die vorwiegend in der Frühphase des Dritten Reiches protestantischer- wie katholischerseits sich häufenden Loyalitätsbeteuerungen verweist, werden allerdings kirchenpolitische Voraussetzungen, die kirchliche Autonomie sichern sollten, von den Autoren zurückgewiesen, so beim Reichskonkordat, das bei Konrad Repgen als die „vertragsrechtliche Form der Nicht-Anpassung der katholischen Kirche" charakterisiert wird.[51] Die Partizipation an den religionspolitischen Erkenntnissen der neueren Kirchenkampfforschung, die die monolithische Auffassung des Nationalsozialismus durch Verweis auf konträr-pluriforme Tendenzen überwunden hat, zeigt indes den historisch-kritischen Differenzierungswillen, der der Darstellung von Denzler-Fabricius unbeschadet ihres institutionskritischen Ansatzes eignet. Charakteristisch für die differenzierte religionspolitische Sicht ist ein Satz wie dieser: „Es wäre allerdings falsch zu meinen, der NS habe von Anfang an und geschlossen die Vernichtung des Christentums als ein Hauptziel verfolgt. Vielmehr ermöglichten die höchst unterschiedlichen Kräfte innerhalb des NS keine einheitliche Auffassung darüber, wie das Christentum nach nationalsozialistischer Auffassung einzuschätzen und welcher Weg beim Vorgehen gegen die christlichen Kirchen einzuschlagen sei. Diesem fehlenden Grundkonsens innerhalb der NS-Führungsclique hinsichtlich der Kirchenfrage verdankten beide Konfessionen immer wieder neu den nötigen Freiraum zum Überleben."[52]

Widerstandkonzeptionell sei die „eigentliche Bedeutung der kirchlichen Opposition im Dritten Reich ... nicht im politischen Bereich anzusiedeln,

---

[48] Ebd., S. 194.
[49] Ebd., S. 196.
[50] Ebd., S. 196.
[51] Ebd., S. 60.
[52] Ebd., S. 15.

sondern vielmehr in der durch den äußeren Druck erzwungenen und nachwirkenden theologischen Reflexion der Grundlagen von Kirchen und Glauben sowie des Verhältnisses von Kirche und Staat – und nicht zuletzt in der Erkenntnis, daß die Kirche unabhängig von Tagesaktualitäten und jeweiligen Machthabern auch einen öffentlichen Auftrag zu erfüllen hat, der gebunden bleibt an das Evangelium, das den Christen in die Nachfolge ruft".[53] Teil V bei Denzler-Fabricius behandelt „Schuldbekenntnis und Schuldverdrängung" in Darstellung und Dokumentation und arbeitet anhand entsprechender Erklärungen von 1945 bis 1983 apologetische Tendenzen institutionskritisch heraus, die gegenwärtig – vor allem im evangelischen Bereich – einer wachsenden Bereitschaft Platz machten, die Schuldfrage deutlicher zu beantworten, ohne daß friedenspolitisch letzte Konsequenzen gezogen würden. Katholischerseits stellt Denzler den Verlautbarungen der bischöflichen Amtskirche die kritischen Stimmen (etwa des Bensberger Kreises) entgegen und versucht, auch bei aktuellen Äußerungen (Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur 50. Wiederkehr von Hitlers Machtübernahme) prohierarchisch-apologetische Wendungen auszumachen.

Einem stärker funktional-integrativen Ansatz verpflichtet ist die im Rahmen des westberliner neomarxistisch orientierten Forschungsprojektes Ideologie-Theologie (PIT) konzipierte Studie von Jan *Rehmann*, die 1986 herauskam.[54] Es geht um eine „marxistische Analyse der zwischen Kooperation und Auseinandersetzung schillernden Beziehungen zwischen NS-Staat und Kirchen".[55] Ihre ideologietheoretische Orientierung versteht sich alternativ zu bloßer Ideologiekritik, sofern diese am „falschen Bewußtsein" festklebe. Sie will sich erst recht von nur positivistischer Feststellung von Gegebenheiten abheben, wie sie sich auch „‚postmoderner' Preisgabe der Unterscheidung von Ideologischem und Nicht- und Antiideologischem"[56] widersetzt. Terminologische Anleihen werden beim faschismustheoretischen Schrifttum Antonio Gramscis (1891–1937) gemacht. Ohne weitergehende eigene Archivstudien quellenmäßig aus herkömmlicher Kirchenkampfliteratur schöpfend, liegt die Bedeutung der Studie weniger in der Ereignisschilderung, die gleichwohl evangelische und katholische Kirche überblickshaft heranzieht, sondern im funktionalen Interpretationsansatz. Im Sinne des erweiterten Staatsbegriffs Gramscis gehört Kirche als „Institution der Kulturgesellschaft" zum weitverzweigten Institutionsnetz des gesellschaftlichen Lebens (società civile), deren integrales Verhältnis zum Verwaltungs- und Gewaltstaat (società politica) sich durch eine Reproduktion der Herrschafts-

[53] Ebd., S. 53.

[54] Jan Rehmann: Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte. Mit einem Vorwort von Wolfgang Fritz Haug (Ideologische Mächte im deutschen Faschismus, Bd. 2). Berlin 1986, 157 S.

[55] Ebd., S. 5 (Vorwort).

[56] Ebd., S. 8 (Vorwort).

verhältnisse bzw. deren idealisierte Instanzen abzeichnet, die durch freiwillige Unterstellung wirksam wird.

In Kritik an dem „moralisierenden Diskurs" kirchlicher Kirchenkampfhistoriographie, „der sich unabschließbar zwischen Anklage und einfühlender Rechtfertigung hin und her bewegt" und im „Tauziehen um die Bewertung der Kirchenvertreter ... die Untersuchung der Dynamik und Adhäsionskraft der kirchlichen Abwehrkräfte" blockiere wie andererseits auch eine Analyse der ideologischen Strukturen behindere, „die den kirchlichen ‚Widerstand' im Innern der faschistischen Herrschaftsverhältnisse gefangen halten", weist Rehmann auf die faktisch zwangsläufige Ambivalenz des kirchlichen Einstellungsverhaltens hin, das sich einer alternativen Betrachtung entzieht: „Wenn wir meinten, kirchliche Praxis als antifaschistischen Widerstand identifizieren zu können, tauchte sie plötzlich auf der anderen Seite der Barrikade auf als integraler Teil der faschistischen Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse. Und umgekehrt: Sobald wir im kirchlich-staatlichen Verhältnis die Kollaboration entdeckt hatten, fanden wir – in sie eingelagert – Stellungnahmen und Aktionen, die der faschistischen Kirchenpolitik entgegenarbeiteten und sie mehr als einmal in die Niederlage führten."[57] Kritisch auch gegen eine „Entlarvungsliteratur", die in ihrem Bemühen, die kirchliche Faschismusunterstützung nachzuweisen, kein Interesse für die Analyse der Formen des Kirchenkampfes aufzubringen vermöge, und darum die „spezifische Leistungsfähigkeit kirchlicher Ideologie" verfehle, versucht Rehmann, die unlösliche Realdialektik von notwendiger Einbindung der Kirchen in das NS-System und zugleich von system-destabilisierenden Tendenzen kirchlicher Stellungnahmen und Aktionen zu beleuchten: „Dieselben Kirchen, die den völkermordenden Faschismus bis zuletzt als göttlich eingesetzte Obrigkeit anerkannten, haben wie keine andere ideologische Macht die Kraft, sich seinen Versuchen der Gleichschaltung und der Zerstörung ihrer Einflußbereiche zu widersetzen."[58] Die Analytik und Komparatistik beider Kirchen in ihrem Verhältnis zum NS-System läßt ein Stück der „Feinstruktur ideologischer Macht" hervortreten, deren „Artikulations- und Praxisformen" effektive Widerstandsfunktionen auslösen helfen.

Ähnlich wie Prolingheuer, dessen historiographische Bemühungen indes eine unverkennbare enthüllungsjournalistisch-moralistische Tendenz eignet, die Rehmann in dieser Weise fremd ist, wird der thematische Rahmen der Kirchenkämpfe weitergespannt als in der Fachhistorie in der Regel üblich, obschon auch hier um die Geschichtskontinuität gewußt und die Vorgeschichte des Kirchenkampfes vor 1933 nicht übersehen wird, ja im Rahmen der stärkeren kirchenhistorischen Aufarbeitung der Weimarer Republik im vergangenen anderthalb Jahrzehnt auch thematisch stärker konkret berücksichtigt wird. Für Rehmann gelten die Kirchen als antiparlamentarische Mächte in der Weimarer Republik. Kritisch wird auch die „Hegemonieunfä-

[57] Ebd., S. 13.
[58] Ebd., S. 13.

higkeit der Weimarer Linken" gegenüber Kirchen und Christentum apostrophiert, wodurch die faschistische Besetzung des Religiösen erleichtert worden sei.[59] Kirchlicher Antisozialismus habe die antiklerikalistische Tendenz in der sozialistischen Arbeiterbewegung begünstigt, die sich zumeist noch antichristlich artikulierte. Den Gruppierungen der Religiösen Sozialisten als Minorität in den evangelischen Kirchen gelang kein Durchbruch: von den Kirchenbehörden vielfach eingeengt und diszipliniert, von Arbeiterorganisationen und Freidenkerverbänden in der Regel als kirchliche Ideologen angegriffen oder instrumentalisiert, gelang es ihnen nicht, die historische Kluft zwischen Arbeiterbewegung und Protestantismus zu überwinden. Das „Scheitern einer pluralen Vernetzung von linkschristlichen Ansätzen und sozialistischer Arbeiterbewegung" erleichterte es den Deutschen Christen, das religiöse Protestpotential aufzugreifen und in die ideologische Formation des NS-Systems einzubinden.[60] Dabei liegt es Rehmann fern, ideologiekritisch deutschchristliche Vorstellungen als kirchliche Lehrabweichungen zu stigmatisieren, und umgekehrt versucht er auch, sowohl die Frühtheologie Karl Barths wie auch die Bekenntnisorientierung der kirchlichen Opposition im „Dritten Reich" vorwiegend funktional zu betrachten; habe ja doch die „sekundäre Politisierung" von bekenntniskirchlich unpolitisch Gemeintem Konflikte provoziert. Die sonst vielfach als moralisches Manko der Anpassung oder beziehungsweise auch als Schutzfunktion charakterisierte Betonung der „Führertreue" innerhalb der Bekenntnisfront wird von Rehmann vielmehr darauf zurückgeführt, daß hier „Staatsbindung" und „Bekenntnisbindung" auseinanderfallen, was von vielen als qualvoll erlebt wurde. Die Fundamentalopposition der von Barth inspirierten Bekennenden Kirche[61] wird trotz ihrer „hegemonialen Schwäche" (sie ist keine wirkliche Volksopposition) als Resistenzleistung ernstgenommen. Die weitere Entwicklung des Kirchenkampfes im Dritten Reich wird als „Re-Integrationstendenz der ‚Gemäßigten'" und „Verfolgung der ‚Radikalen'"[62] gesehen. Die Funktionalität, die auch der Volkskirche, eben der Institutionskirchlichkeit im weitesten Sinne des Wortes, resistenzhistorisch zuzubilligen wäre, kommt in den kurzen Bemerkungen zur Nachkriegszeit nicht mehr zum Zuge. Die Hegemonieunfähigkeit der „Dahlemiten" gegenüber der evangelischen Kirche insgemein wird weniger kritisch apostrophiert, als dies bei der politischen Linken und den Religiösen Sozialisten während der Weimarer Republik geschah. Hier dürfte die radikaldahlemitische Sicht bisheriger Kirchenkampfhistoriographie das methodisch-konzeptionelle Instrumentarium Rehmanns sichtlich neutralisieren. Die Kriegs- und Nachkriegsbeurteilung durch Rehmann vermag seinen funktional-integrativen Ansatz nicht mehr ausreichend zu verifizieren. Die notwendige realhistorisch-analytische Aufarbei-

[59] Ebd., S. 24.
[60] Ebd., S. 24.
[61] Ebd., S. 118.
[62] Ebd., S. 125f.

tung des schon editorisch und historiographisch breitgesteckten Materials dürfte Rehmanns funktionalintegrativem Ansatz zu weit positiveren Ergebnissen im Blick auf die resistenzgeschichtliche Relevanz des Kirchentums beider Konfessionen führen, als es der vorliegende Kurzausblick auf die Kriegszeit in der Studie Rehmanns erkennen läßt.

Der Gegenwartsstand der Kirchenkampfhistoriographie ist forschungskonzeptionell auch durch einen starken Trend zu regional- und lokalgeschichtlicher Forschung bestimmt. Daß ein Gesamtbild der Kirchenkampfgeschichte sich nur aus der kritischen Synopse der landeskirchlichen Entwicklung herstellen läßt, hatte schon Kurt Dietrich Schmidt betont.[63] Als Vorsitzender der Kirchenkampfkommission der EKD seit 1955 hat er neben Forschungen zu theologiegeschichtlichen Sachverhalten des Kirchenkampfes und ihren Traditionsbezügen vorwiegend auch territorialgeschichtliche Untersuchungen angeregt und gefördert. Erinnerungsberichte von Zeitzeugen, die vielfach als Mitglieder von Landes- und Provinzialbruderräten die jeweiligen regionalen Aspekte mit der entsprechenden Quellenunterstützung einbringen konnten, boten die landeskirchliche Optik dar, zumeist ohne ihre Einbindung in den kirchengeschichtlichen Gesamtrahmen näher zu reflektieren. Bezüge zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik wurden stärker erst in Monographien der jüngeren Forschergeneration hergestellt, sofern und soweit es die Quellenlage zuließ. Methodische Maßstäbe setzte die Arbeit von Karl Friedrich Reimers über Lübeck.[64] In diesen Zusammenhang gehören die mit historischer Akribie bearbeiteten Untersuchungen von Herwart Vorländer über den Kirchenkampf in Elberfeld und von Joachim Fischer über die sächsische Landeskirche zwischen 1933 und 1937, die extensiv auch bereits Akten des Staatsarchivs in Dresden benutzte.[65] Zu nennen ist hier auch die historische Arbeit von Bernd Hey über den westfälischen Kirchenkampf, der stark auch religionspolitischen und besonders verbandsgeschichtlichen Sachverhalten nachgeht.[66]

Der teilweise auf Grund erweiterter Quellenbasis neu durchzuzeichnenden territorialgeschichtlichen Entwicklung des landeskirchlichen Protestantismus im Konfliktgeschehen des Kirchenkampfes zwischen 1933 und 1945 mit Aus-

---

[63] AGK, Bd. 1, S. 5: Vorwort zu Otto Diehn: Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933–1945. Göttingen 1958. Dort wurde betont, „daß es nicht Aufgabe der Kommission ist, sogleich eine umfassende Kirchengeschichte der Jahre 1933 bis 1945 zu schreiben oder schreiben zu lassen, sondern daß sie vorher noch eine Fülle von Vorarbeiten zu leisten hat. ... Daneben wurde schnell klar, daß eine allgemeine Geschichte des Kirchenkampfes die Kenntnis seines Ablaufs in den einzelnen Landeskirchen voraussetzt."

[64] Karl Friedrich Reimers: Lübeck im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Nationalsozialistisches Führerprinzip und evangelisch-lutherische Landeskirche von 1933 bis 1945 (AGK E 2). Göttingen 1965, 390 S.

[65] Vgl. Anm. 5 und Joachim Fischer: Die sächsische Landeskirche im Kirchenkampf 1933–1937 (AGK E 8). Halle (Saale) und Göttingen 1972, 268 S.

[66] Bernd Hey: Die Kirchenprovinz Westfalen 1933–1945 (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 2). Bielefeld 1974, 398 S.

blicken in die unmittelbare Nachkriegszeit hat sich auch meine eigene Darstellung des evangelischen Kirchenkampfes[67] verpflichtet gewußt. Gesamtkonzeptionell wie auch bei den landes- und territorialgeschichtlichen Befunden aller drei Bände spielt bei mir sowohl der religionspolitische Aspekt wie auch die resistenzgeschichtliche Fragestellung eine heuristische Rolle bei der herrschafts- und gesellschaftsgeschichtlichen Verortung der Kirchen im „Dritten Reich".

In der Kriegszeit zeichnete sich allmählich eine richtungspolitische Entpolarisierungstendenz im evangelischen Kirchentum ab, die durch die notwendige kirchliche Defensive angesichts einer scharf restriktiven religionspolitischen Entwicklung des NS-Systems veranlaßt war. Den Kirchen drohte nicht nur drastischer Entzug der Öffentlichkeitsbedeutung, sondern auch eine Kriminalisierungs- und Ghettoperspektive nach Kriegsende. Dementsprechend ist meine Gesamtkonzeption auf umfassende Wahrnehmung des volkskirchlich wirksamen Institutionskirchentums orientiert, dessen gesellschafts- und sozialgeschichtliche Relevanz realhistorisch gerade in der Kriegszeit wieder stärker beobachtbar ist, so daß von einer volkskirchlichen Stabilisierungstendenz gesprochen werden kann. So habe ich im dritten Band, der die Jahre 1937 bis 1945 behandelt, dieses gesellschaftsintegrative Protestantismusbild konzeptionell an resistenzhistorischen Sachverhalten verdeutlicht, die eine breite Quellenbasis besitzen. Natürlich ist die Berichterstattung der politischen Überwachungs- und Verfolgungsinstitutionen des „Dritten Reiches" wie jede andere Quelle dieser Zeit tendenzkritisch zu interpretieren.[68] Von einer Reduzierung auf einen „Pastorenstreit" kann indes nicht die Rede sein. Vielmehr gestatten mentalitäts- und verhaltensspezifische Ergebnisse der kirchlichen Alltagsgeschichte, wie sie sich aus dem staatlichen wie landeskirchlichen Material ergeben und durch weitere Lokal- und Regionalforschungen verdichtet werden können, durchaus gemeinderelevante historische Rückschlüsse, die sich nicht auf Aktivitäten von Bruderräten und kleinen Bekenntnisgruppierungen beschränken, diese vielmehr in das Gesamtfeld einbeziehen.

So zielt denn meine Konzeption, die in der intensiven Berücksichtigung der Territorialgeschichte das Charakteristikum einer Gesamtdarstellung des

---

[67] Kurt Meier, Kirchenkampf (s. Anm. 4): Umfangreiche Exkurse zu allen evangelischen Landeskirchen Deutschlands im „Dritten Reich", in Band 3 auch Berücksichtigung der Annexionsgebiete. Die unmittelbare Nachkriegszeit nach 1945 ist gesamt- und territorialgeschichtlich ausblickhaft einbezogen.

[68] Zur Tendenzkritik der SD- und Gestapoberichte vgl. Heinz Boberach, Berichte des SD (vgl. Anm. 7). Bei Berücksichtigung dort aufgeführter quellenkritischer Einschränkungen „geben die SD-Berichte ein zutreffendes Bild von der Lage in der christlichen Bevölkerung unter der totalitären Herrschaft des Nationalsozialismus, das auch der Kontrolle durch andere Quellen standhält" (XLI). Vgl. auch Marlis G. Steinert: Hitlers Krieg und die Deutschen. Stimmung und Haltung der deutschen Bevölkerung im Zeiten Weltkrieg. Düsseldorf 1970 (gekürzt auch in: Gerhard Schulz [Hg.]: Die Große Krise der dreißiger Jahre. Vom Niedergang der Weltwirtschaft zum Zweiten Weltkrieg. Göttingen 1985, S. 137–152).

evangelischen Kirchenkampfes erblickt, auf weitere Verdichtung des Bildes durch regional- und lokalgeschichtliche Forschungen. Meine Arbeit ist auch durch die Betonung des religionspolitischen Themas wie der resistenzgeschichtlichen Bezüge auf gesellschaftsgeschichtliche Erweiterung angelegt. Die realhistorische Betrachtungsweise ist widerstandshistorisch nicht nur auf Motivforschung bezogen, sondern fragt betont auch nach der realen Effizienz des Kirchenkampfgeschehens samt seiner theologiehistorischen Bezüge im Gesamtspektrum des deutschen Protestantismus. Bisher nur angedeutete oder ausgesparte Themenfelder, die der Erweiterung des Gesamtbildes dienen, sind inzwischen von der Forschung in Angriff genommen. Hier ist an die breite Palette des Vereins- und Verbandsprotestantismus zu denken, der während des „Dritten Reiches" eine in institutioneller Hinsicht mehr oder weniger ausgeprägte Verkirchlichungstendenz eignet, die erst in der Nachkriegszeit volle Realität wurde.[69] Zu den verstärkt zu bearbeitenden Themenfeldern wird auch die kritische Aufarbeitung der Universitätstheologie im „Dritten Reich" gehören.[70] Ganz allgemein gilt, daß die sozialhistorisch-herrschaftsgeschichtlichen Untersuchungen und Publikationen zur Widerstandsproblematik durch umfangreiche Neuerschließung entsprechenden Quellenmaterials lokal- und regionalgeschichtlich gute Voraussetzungen haben.

Offensichtlich angeregt von mannigfachen lokalgeschichtlichen Publikationen der historischen Widerstandsforschung, entstehen in den letzten Jahren auch eine Reihe von regional begrenzten Darstellungen zum Thema Kirche und Nationalsozialismus. Es sei hier nur exemplarisch auf drei in Anlage und Durchführung sehr unterschiedliche Bücher verwiesen, die den sozialgeschichtlich-resistenzhistorischen Ansatz zu thematisieren suchen:

Detlev *Minkners* Arbeit stellt ein Exemplum sozialgeschichtlich akzentuierter kirchlicher Lokalgeschichtsschreibung dar.[71] Aus pfarramtlicher und ephoraler Verantwortung mit den kirchlichen Verhältnissen vertraut, entsteht für die Jahre 1932 bis 1945 ein richtungspolitisch interessantes kirchen-

[69] Zur Inneren Mission vgl. Anm. 6. – Für den Evangelischen Bund hat das Jubiläumsjahr 1986 Publikationen erbracht: Gottfried Maron (Hg.): Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes. Göttingen 1986, 608 S. – Walter Fleischmann-Bisten und Heiner Grote: Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes (Bensheimer Hefte 65). Göttingen 1986, 239 S. Vgl. ferner die Kieler theol. Diss. von W. Fleischmann-Bisten über den Evangelischen Bund in der Weimarer Republik und im „Dritten Reich", die in der Reihe Theologie der Europäischen Hochschulschriften erscheinen soll.

[70] Bibliographische Hinweise bei Leonore Siegele-Wenschkewitz: Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage. Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte (TEH. 208). München 1980, S. 8, Anm. 4. – Kurt Meier: Barmen und die Universitätstheologie. In: Wolf-Dieter Hauschild/Georg Kretschmar/Carsten Nicolaisen (Hg.): Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Göttingen 1984, S. 251, Anm. 1.

[71] Detlev Minkner: Christuskreuz und Hakenkreuz. Kirche im Wedding 1933–1945 (Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde 9). Berlin 1986, 205 S.

geschichtliches Bild. Anpassungs- und Resistenzverhalten der Kirche im „Dritten Reich" wird mit sozialgeschichtlich aufmerksamem Blick, der auch die Gesamtzusammenhänge des Kirchenkampfes kundig einbringt, nach den verschiedenen Gemeindeverhältnissen des Wedding vergleichend vorgestellt. Kirchlicher Weltanschauungswiderstand, auch wo er zunächst oder überhaupt lediglich partiell zu konstatieren ist, wird im Sinne einer „Grundlagenkritik" am Nationalsozialismus verstanden. Die beigebrachten Beispiele kirchlichen Oppositionsverhaltens[72] können als „Störfunktion" im NS-System gelten. Minkners Hinweis auf einen „politisch-liturgischen Widerstand"[73] bezeichnet Möglichkeiten traditioneller Kirchlichkeit: Gemeindeglieder können sich auf „non-verbale Weise" am Widerstand beteiligen. Der durchaus dem Anliegen der Barmer Theologischen Erklärung verpflichtete Autor wehrt sich gegen ein „Zerrbild" einer von den Gemeinden abstrahierenden Betrachtung des kirchlichen Widerstandes, die nur an einzelnen Exponenten interessiert ist. Differenzierte Formen der Resistenz gegenüber dem NS-System wahrzunehmen, ist für gemeinde- und parochialgeschichtliche Forschung unverzichtbar.

Steht bei der informativen Arbeit Minkners über ausgewählte protestantische Gemeinden des Kirchenkreises Wedding in der damaligen Reichshauptstadt Berlin neben den interessanten sozialgeschichtlichen Akzenten das Widerstandsthema nur beiläufig im problemorientierten Teil seiner Arbeit zur Debatte, so will die stärker politologisch konzipierte Arbeit von Ulrich *Schneider* eine „Untersuchung des christlich motivierten Widerstandes gegen den Faschismus unter besonderer Berücksichtigung der Bekennenden Kirche in Kurhessen-Waldeck und Marburg" (Untertitel) sein.[74] Ihr Titel „Bekennende Kirche zwischen ‚freudigem Ja' und antifaschistischem Widerstand" weist schon auf die Ambivalenzen hin, die Schneider konstatiert. Die Arbeit ist verlaufsgeschichtlich konzipiert; sozialgeschichtliche Aspekte treten ganz zurück. Das ältere kirchenkampfchronizistische Bild, hin und wieder in betont kritischer Korrektur früherer Darstellung, die indes den Vorzug authentischer Erlebnisnähe aufwies, von Schneider ergänzt oder rektifiziert, wird nach pro- oder antifaschistischem Einstellungsverhalten der Bekennenden Kirche wie der evangelischen Kirche in Kurhessen-Waldeck befragt. Des Verfassers Widerstandsbegriff ist eigenwillig und zugleich ambivalent: Als „christlich motivierter Widerstand" wird „antifaschistisches Handeln von Menschen christlicher Überzeugung, von konfessionell geprägten Gruppen und Institutionen gegen die Politik des deutschen Faschismus"[75] verstanden, wobei die Konzentration auf die Motivationsebene den funktio-

---

[72] Ebd., S. 197–201.

[73] Ebd., S. 199.

[74] Ulrich Schneider: Bekennende Kirche zwischen „freudigem Ja" und antifaschistischem Widerstand. Eine Untersuchung des christlich motivierten Widerstandes gegen den Faschismus unter besonderer Berücksichtigung der Bekennenden Kirche in Kurhessen-Waldeck und Marburg. Kassel 1986, 611 S.

[75] Ebd., S. XXIII.

nalen Widerstandsaspekt außer acht läßt, der gerade für die Widerstandseffektivität kirchlicher Institutionen ausschlaggebend ist. Andererseits bleibt das vorpolitische Widerstandshandeln (Nonkonformismus, Dissens, Verweigerung) außer Anschlag, auf das es bei der Charakterisierung des kirchlichen Einstellungsverhaltens besonders ankommt. Die Unterscheidung „antifaschistisches" und „nichtfaschistisches" Verhalten erschließt andererseits nicht die hier notwendige Differenzierung. Die Beschränkung auf die Zeit bis 1937 tut ein Übriges, um die These zu stützen, volkskirchliche Konzeptionen seien nicht resistenzfähig und nur die Bekennende Kirche radikalbarmenianischer und dahlemitischer Richtung habe oppositionelle Positionen entwickeln können.[76] Trotzdem kann Schneider nicht ganz umhin, Widerständigkeitsmomente im Prozeß volkskirchlicher Konsolidierung während des Krieges unter Zurücktreten der Bekennenden Kirche als Organisation zu würdigen. Ein Methodeninstrumentarium, das dem widerstandskonzeptionellen Anliegen von Schneider auch sozialhistorisch-resistenzgeschichtlich besser entspräche, hätte den Ertrag der Arbeit politologisch attraktiver machen können. Eine „adäquate Einordnung der Bekennenden Kirche in die politische Kategorie des antifaschistischen Widerstandes" (Werbeprospekt) ist der Untersuchung indes schwerlich voll gelungen.

Von ganz anderem konzeptionellen Zuschnitt in forschungsgeschichtlich überzeugender Einordnung und klar differenzierter Darbietung ist die Arbeit von Almuth *Meyer-Zollitsch*, eine Dissertation an der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. (bei Prof. Klaus Deppermann).[77] Kritisch werden die Möglichkeiten sozialgeschichtlicher Analytik bei den verschiedenen Gemeinden nach der jeweiligen Quellenlage gesichtet. Den engeren Wechselbeziehungen zwischen politischem und kirchlichem Geschehen im „Dritten Reich" wird wahl- und kirchenwahlstatistisch nachgespürt, und auch nach der Sozialstruktur der Gemeinde wird gefragt, gerade weil die feste Sozialtopographie Bremens im Blick auf die Wahlergebnisse der einzelnen Stimmbezirke in der Weimarer Zeit annähernde Aufschlüsse über das Einstellungsverhalten der Bevölkerung dem Nationalsozialismus gegenüber ermöglichen. Die Arbeit über Bremen, die sich als „Beitrag zu einem differenzierteren Bild des Verhältnisses von Kirche und Staat unter dem Nationalsozialismus versteht",[78] trägt in der verlaufs- und problembezogenen Darstellung des Themas, das auch die Kriegszeit ausgiebig berücksichtigt und auch die unmittelbare Nachkriegsentwicklung in Bremen noch mit skizziert, durchaus dem veränderten Erkenntnisinteresse einer stärker gesellschaftsgeschichtlich konzipierten Kirchengeschichtsschreibung Rechnung, wie die Autorin dies partiell in dem Werk Scholders und meiner eigenen

[76] Ebd., S. 573.

[77] Almuth Meyer-Zollitsch: Nationalsozialismus und evangelische Kirche in Bremen (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen 51). Bremen 1985, 388 S.

[78] Ebd., S. 17.

Gesamtdarstellung angelegt sieht.[79] Indem sie den Kirchenkampf als „Auseinandersetzung der evangelischen Kirche mit dem ideologischen und politischen Totalitätsanspruch des Nationalsozialismus"[80] versteht, vermag A. Meyer-Zollitsch spezifisch am Beispiel Bremens an der Breite und Vielfalt der Kirchenopposition nachzuweisen, „daß die Grenzen der Integrationsfähigkeit des nationalsozialistischen Staates dort erreicht waren, so sein umfassender ideologischer Geltungsanspruch mit tiefverwurzelten Bindungen, Werten und Mentalitäten kollidierte".[81] Die institutionelle Behauptung der Eigenexistenz der evangelischen Kirche ließ ethische Gegenbilder sichtbar werden, von denen „eine immunisierende und im Kern systemdestabilisierende Kraft" ausging.[82] Die am Bremer Kirchenkampf anschaulich und interessant verifizierte These, daß die Bedeutung der Bekennenden Kirche, aber auch der kirchlichen Opposition insgesamt, einen „objektiven Störfaktor" im nationalsozialistischen Herrschaftsgefüge dargestellt habe,[83] entspricht meinem schon in früheren Publikationen vertretenen Ansatz im Blick auf die Widerstandskriterien des evangelischen Kirchenkampfes im „Dritten Reich". Für A. Meyer-Zollitsch ist die durch die Resistenzforschung gewonnene „breite Begriffspalette aussagekräftiger ... als der moralisch-politische Legitimationsbegriff ‚Widerstand', der in der kirchlichen Forschung solange unreflektiert benutzt worden" sei.[84] Die Arbeit bietet auch unter diesem Aspekt ein Paradigma für die Aufnahme resistenztheoretisch-sozialgeschichtlicher Forschung des Kirchenkampfes. Eine Aufwertung der in der älteren Kirchenkampfforschung in die Bedeutungslosigkeit verwiesenen, vielschichtigen und in ihrer Breitenwirkung nicht zu unterschätzenden volkskirchlichen „Mitte" wird durch den gesellschaftsgeschichtlichen Ansatz von A. Meyer-Zollitsch überzeugend verifiziert.[85]

Es erscheint mir für die weitere Forschungsperspektive wichtig, daß das Volkskirchenthema im Sinne einer sozialhistorisch akzentuierten Protestantismusforschung auch in Zukunft „cantus firmus" der Kirchenkampfhistoriographie bleibt. Der Übergang von der Kirchenkampfforschung zur kirchlichen Zeitgeschichte ist nicht nur durch Ausweitung des Forschungszeitraumes gekennzeichnet, sondern hat mit der Forschung, Kirchenhistorie auch sozial- und gesellschaftsgeschichtlich zu bearbeiten, sich mehr und mehr in den Kontakt zur allgemeinen Geschichtsschreibung gebracht, die auch ihrerseits an kirchengeschichtlicher Arbeitsthematik verstärkt Anteil nimmt. Auch der weitere interkonfessionelle Austausch und entsprechend übergreifende Forschungskonzeptionen sind wünschenswert. Zu der überwiegend verlaufs- und ereignisgeschichtlichen Thematik gehört verstärkt die

[79] Ebd., S. 11f.
[80] Ebd., S. 349.
[81] Ebd., S. 351.
[82] Ebd., S. 351.
[83] Ebd., S. 350f.
[84] Ebd., S. 16.
[85] Ebd., S. 10, 350 u.ö.

struktur- und problemgeschichtlich orientierte Forschung. Neben institutionsgestützten Ausprägungen des Christentums (kirchliche Vereine und Verbände, akademische Theologie u.a.) gehören auch Formen christlicher Religiosität jenseits und außerhalb der Kirche. Dem Anliegen, Christentumsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts aus einer gewissen Binnenperspektive zu lösen, sollte sich die Zeitgeschichtsforschung extensiv eröffnen.

Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte hat im Vorwort der Herausgeber zum 1975 erschienenen ersten Band der neuen Publikationsreihe „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" die konzeptionelle Aufgabenstellung neu bestimmt. Kirchliche Zeitgeschichte versteht sich danach als „Geschichte der Kirche im zwanzigsten Jahrhundert, in welcher der ‚Kirchenkampf' in Deutschland und in den benachbarten Ländern nur einen – wenn auch noch immer entscheidenden – Abschnitt darstellt".[86] Die inzwischen erschienenen Darstellungs- und Quellenbände[87] der „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" lassen das ausgeweitete Themenspektrum in zeitlicher, territorialer wie problemgeschichtlicher Hinsicht erkennen. Die Zeit der Weimarer Republik ist ebenso berücksichtigt, wie Probleme der Nachkriegsgeschichte nach 1945 in kirchenorganisatorischer, verbandsgeschichtlich-sozialkaritativer, kirchen- und gesellschaftspolitischer Hinsicht historiographisch aufgearbeitet werden. Die außerdeutsche Szenerie ist – punktuell bis nach Übersee – vor allem im zeitgeschichtlichen Vergleich der Volkskirchen- und Resistenzproblematik deutschen und skandinavischen Kirchentums im 20. Jahrhundert ins Visier genommen. Ebenso wurde begonnen, theologiegeschichtlich relevante Aspekte im Zusammenhang mit Kirchenkampf und Universitätstheologie auch dokumentarisch aufzuzeigen.

Die kirchliche Zeitgeschichte erhält theologiehistorische Impulse durch Aktivitäten der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft und im Umkreis des Troeltsch-Kongresses,[88] bezogen auf Neukonzeptionalisierung der Christentumsgeschichte der Moderne, „Öffnung der Theologie für Fragestellungen der historischen Sozialwissenschaften" und „Revision des überlieferten Bildes der neueren Theologiegeschichte".[89] Kirchliche Zeitgeschichtsforschung, die sich verstärkt der Wissenschafts- und Universitätsgeschichte zuwendet, wird umgekehrt den institutions- und sozialgeschichtlichen Kontext theologischer Arbeit klären und Theologiegeschichte stärker zeithistorisch verorten helfen.

In diesem Zusammenhang ist noch ein Projekt zu erwähnen, das sich die Aufgabe gestellt hat, das „Beziehungsgefüge zwischen moderner Christen-

---

[86] AKiZ B Bd. 1. Vorwort der Herausgeber (Georg Kretschmar und Klaus Scholder), S. XII.

[87] Bis 1987 erschienen 14 Darstellungs- und 2 Dokumentenbände.

[88] Vgl. u.a. Troeltsch-Studien, hg. von Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf. Bd. 1–4. Gütersloh 1982ff.

[89] Friedrich Wilhelm Graf: Kulturprotestantismus wieder aktuell. In: Lutherische Monatshefte 25 (1986), S. 309–312; Zit. 309 (Hinweis auf ein von Hans-Martin Müller/Tübingen veranstaltetes Kolloquium zur „Phänomenologie des Kulturprotestantismus" im März 1986 in Bad Homburg).

tumsgeschichte und allgemeiner Geschichte" interdisziplinär zu durchleuchten. Es handelt sich um „Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte", die unter dem Titel „Konfession und Gesellschaft" ab 1988 beim Athenäumverlag geplant sind: thematisch gebündelte Pilotstudien, die – dem Vorwort der zunächst projektierten Bände zufolge – der aktuellen Forderung entsprechen, Kirchengeschichte stärker als Sozial- und Gesellschaftsgeschichte zu bearbeiten.[90]

Die interkonfessionelle Konzeptualisierung hat bei der Tagung evangelischer und katholischer Zeithistoriker in Schloß Hünigen bei Bern im Herbst 1985 eine Rolle gespielt.[91] Dabei zeigte sich auch, daß die evangelische Zeitgeschichtsforschung ekklesiologische Engführungen noch nicht allenthalben überwunden hat. Durch verstärkte Querverbindungen zur allgemeinen Zeitgeschichte und neue gesellschaftsintegrative Themenfelder ergibt sich für die kirchliche Zeitgeschichte ein breites Spektrum pluriformer Forschungskonzeptionen, die historiographische Innovationsimpulse auslösen können.

[90] Als Band 1 ist geplant: „Protestantismus und NS-Judenpolitik". Die zunächst auf vier Bände angelegte Reihe wird in Verbindung mit Anselm Doering-Manteuffel, Martin Greschat und Kurt Nowak von Jochen-Christoph Kaiser herausgegeben.

[91] Das Thema der Arbeitstagung katholischer und evangelischer Zeithistoriker in Schloß Hünigen bei Bern, 25.–29. September 1985, lautete: „Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte". Der Initiator des Symposiums, Andreas Lindt (Bern), ist kurz darauf am 9. Oktober 1985 plötzlich verstorben. Der Tagungsband, dessen Drucklegung für 1988 vorgesehen ist, wird von Viktor Conzemius und Martin Greschat herausgegeben.

KRITISCHE MISZELLEN

Eine Pierius-Menoria in Alexandrien

Von Rudolf Lorenz

Der Vorbericht zu den Osterfestbriefen des Athanasius von Alexandrien enthält im Kephalaion zu dem berühmten 39. Brief[1] eine crux interpretum. Nach der Angabe des Osterdatums und der Kennzeichen des Kalenderjahres (367 n.Chr.)[2] folgt eine historische Notiz, welche den Ausdruck enthält, der bisher nicht befriedigend gedeutet werden konnte: „Nachdem in diesem Jahr Lucius am 26. Thoth (24. Sept. 367) einzudringen versuchte und sich nachts in dem Hause versteckte, das an der Seite des Pierion der Kirche ist, und ihn der Statthalter Tatian und auch der Militärbefehlshaber (dux) Trajan herausführte, verließ er die Stadt. Und er wurde auf erstaunliche Weise gerettet, da ihn die Volkshaufen zu töten suchten." Wir müssen kurz auf den historischen Rahmen der Notiz eingehen.

Lucius (Λούκιος) war Alexandriner und von Georg, dem arianischen Gegenbischof des Athanasius zum Presbyter geweiht worden.[3] Georg war am 24. Februar 357 mit Hilfe des Militärs in Alexandrien eingezogen[4] und mußte schon im Oktober 358 vor dem aufgebrachten Volk aus der Stadt fliehen.[5] Erst am 26. November 361 nach Alexandrien zurückgekehrt,[6]

---

[1] Bei W. Cureton (ed.): The Festal Letters of Athanasius, London 1848 S. (11) Z. 18–20 und S.syr.1 Z. 1–10. Die Ausgabe Curetons spiegelt, da während des Druckes noch Blätter auftauchten, die damalige Unordnung der Blattfolge wider. Im Manuskript (Add. 14569 der British Library, beschrieben von W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Part II 1871, ch. DXXXII S. 406f.) auf fol. 8 v. Zeile 4 v.u. bis fol. 9 r. Z. 8. Ich übersetze nach einem mir vorliegenden Lichtbild der Handschrift. Der Vorbericht ist jetzt auch syrisch mit französischer Übersetzung herausgegeben in Sources chrétiennes Bd. 317: Histoire acéphale et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie. Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Martin, avec la collaboration pour l'édition et la traduction du texte syriaque de M. Albert. Paris 1985.

[2] Zu den astronomischen (Epakten) und historischen Jahreskennzeichen s. R. Lorenz: Der 10. Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien. Text, Übersetzung, Erläuterungen (BZNW 49), Berlin 1986, S. 3f.

[3] Sozomenus, Kirchengeschichte 6,5,2, S. 242, 13f. Bidez/Hansen. Vgl. Hist. aceph. 4,7, S. 158 Martin (= H. Fromen, Athanasii Historia acephala. Diss. Münster 1914, Kap. 14, S. 80).

[4] Hist. aceph. 2,5ff., S. 144 Martin (= Fromen 6, S. 72f.).

[5] Hist. aceph., a.a.O.

[6] Hist. aceph. 2,8, S. 148 Martin (= Fromen 8, S. 74).

wurde er nach Eintreffen der Nachricht vom Tode Konstantinus' II. und der Alleinherrschaft Julians eingekerkert und am 24. Dezember 361 vom heidnischen und christlichen Pöbel Alexandriens gelyncht.[7] Ammianus Marcellinus[8] hat uns die grausigen Einzelheiten überliefert: Georg wurde nach langer Folterung durch Auseinanderreißen der Beine getötet. Nun leitete der Presbyter Lucius die arianische Gemeinde in Alexandrien.[9] Noch als Presbyter[10] begibt er sich nach dem Tode Julians im allgemeinen Wettlauf der kirchlichen Parteien an das Hoflager Jovians, um Athanasius anzuklagen.[11] Wir besitzen ein Protokoll über die rüde Abfertigung der Gesandtschaft durch den Kaiser.[12] Lucius ist dann bis zu der in unserem Kephalaion berichteten Episode nicht mehr nach Alexandrien zurückgekehrt. Erst als Athanasius (in der Nacht vom 2. zum 3. Mai 373)[13] gestorben war, wagte es Kaiser Valens, Lucius mit Gewalt in Alexandrien inthronisieren zu lassen. Wenn man der Enzyklika seines Gegners Petrus' II.,[14] der vor ihm hatte fliehen müssen, Glauben schenken darf, übte Lucius nun eine wahre Schreckensherrschaft, die sich auch gegen die athanasianisch gesinnten Mönche der Nitria richtete.[15] Sobald jedoch seinem Beschützer Valens durch die Gotengefahr (378) die Hände gebunden waren und Peter II. zurückkehrte, mußte Lucius endgültig aus Alexandrien weichen und suchte in Konstantinopel Zuflucht.[16]

Das von unserem Kephalaion berichtete Eindringen des Lucius nach Alexandrien am 24. September 367 war kein Versuch, sich des alexandrinischen Stuhles zu bemächtigen, wie die Historia acephala[17] behauptet. Athanasius saß 367 fest im Sattel. Das Unternehmen des Valens, ihn (wie unter Konstantinus II.) aus der Stadt zu entfernen, hatte zwar schließlich zu dem „Exil" in der Villa am Neuen Fluß geführt (vom 5.10.365 bis 1.2.366), wurde aber mit dem Nachgeben des Kaisers, der sich neben der Usurpation

---

[7] Hist. aceph. 2,8–10, S. 148 Martin (= Fromen 8, S. 74, wo Anm. 5 und S. 75, Anm. 1 die übrigen Quellen genannt sind).

[8] XXII 11,8–10 ed. Seyfarth Bd. 3, S. 42.

[9] Sozom. 5,7,1, S. 202,4 Bidez/Hansen. Sozomenus legt ihm hier fälschlich den Bischofstitel bei.

[10] Der Arianer Euzoius v. Antiochien suchte damals (361) nicht Lucius, sondern einen Eunuchen Probatius als Bischof nach Antiochien zu bringen: Sozom. 6,5,2, S. 242, 14–16 Bidez/Hansen.

[11] Sozom. 6,5,3–4, S. 242, 14–27 Bidez/Hansen. – Hist. aceph. 4,7, S. 158 Martin (= Fromen 14, S. 80f.).

[12] MPG 26,819–24 im Anschluß an den Brief des Athanasius an Jovian.

[13] So werden wohl die Angabe „8. Pachom" (3. Mai) in der Hist. aceph. 14, S. 168 Martin (= Fromen 19, S. 85) und „7. Pachom" (2. Mai) im Vorbericht zum 45. Festbrief (Cureton S. [11] Zeile 3 v.u.) zu vereinbaren sein.

[14] Theodoret, Kirchengeschichte 4,22. GCS 44, S. 240–60 Parmentier/Scheidweiler.

[15] Rufin, Kirchengeschichte 2,3f. – Sokrates 4,20–22. – Sozom. 6,19–20. – Vgl. H. G. Evelyn White: The Monasteries of the Wadi Natrûn. Part II, The History of the Monasteries of Nitria and Sketis (ed. W. Hauser), New York 1932, S. 77ff.

[16] Sozom. 6,39, S. 300, 10ff. Bidez/Hansen.

[17] Hist. aceph. 5,11, S. 166 Martin (= Fromen 18, S. 84).

des Prokop keinen Aufruhr in Alexandrien leisten konnte, beendet.[18] Lucius als Alexandriner wußte, daß eine Usurpation des dortigen Thronos zu Lebzeiten des Athanasius nur mit dem Einverständnis des Kaisers und Aufbietung aller staatlichen Machtmittel möglich gewesen wäre. Er kannte auch Athanasius gut genug, um sich auszurechnen, daß der siegreiche Patriarch, vor dem der Kaiser zurückgewichen war, nie und nimmer eine Sammlung und Leitung der arianischen Gemeinde durch Gottesdienste in Privathäusern zulassen würde, wie es Lucius zu Zeiten Julians noch hatte tun können.[19] Er ermaß auch, das Schicksal Georgs vor Augen, die Gefährlichkeit Alexandriens, sonst hätte er sich nicht versteckt. Wahrscheinlich wollte er nach mehrjähriger Abwesenheit seine Mutter wiedersehen. Denn die Historia acephala[20] erzählt, daß er sich aus seinem nächtlichen Versteck am anderen Morgen in das Haus begab, in dem seine Mutter wohnte. Als sich das Volk drohend zusammenrottete, alarmierten die maßgeblichen Mitglieder des Stadtrates,[21] die ihn auf Anordnung des Militärbefehlshabers und des Statthalters wegschaffen sollten und der Lage nicht Herr wurden, diese beiden Beamten, unter deren persönlichem Kommando dann Lucius von Truppen abgeführt wird. Also keine Spur eines Zusammenwirkens mit den Behörden![22]

Die crux interpretum unseres Abschnitts liegt in dem „Pierion" neben dem Häuschen, wo sich Lucius verbarg. H. Burgess[23] übersetzt es (S. XXV) mit „enclosure" (of the church). Darin folgt ihm A. Robertson.[24] Beide geben keine Erklärung. Aber περίφραγμα, περιβόλιον (enclosure) kann nicht gut die Grundlage von Pierion (ein Wort, das es im Syrischen nicht gibt), gewesen sein.

A. Mais[25] ruchloser Glätte ist nie zu trauen. So wird man auch seiner Übertragung „ecclesiae praesidium" (S. 16 Z. 5) keine lexikalische Offenbarung entnehmen – hier wurde herumgeraten.

---

[18] Hist. aceph. 5,1–7 Martin, S. 158–62 mit den Anm. (= Fromen 15–16, S. 81–83), wo auch Sozom. 6,12,10 abgedruckt ist. Zu Prokop: G. R. Sievers, Athanasii Historia acephala. Zeitschr. für hist. Theologie 38 (1866) 89–162 auf S. 143 f. Sievers a.a.O. entdeckt interessante Anspielungen des Libanius auf diese Vorgänge im Brief an Flavian (ep. 569 alter Zählung).

[19] Sokr. 3,4, S. 394 Hussey. – Sozom. 5,7,1, S. 202, 1–4 Bidez/Hansen.

[20] Hist. aceph. 5,11, S. 166 Martin (= Fromen 18, S. 84).

[21] Die principales. Zu dieser Oberschicht der Kurialen s. O. Seeck, Decemprimi und Dekaprotoi. Klio 1 (1901) 147–87.

[22] Hist. aceph. 5,11–13, S. 166 f. Martin (= Fromen 18, S. 84 f.).

[23] The Festal Epistles of S. Athanasius (Library of Fathers of the Holy Catholic Church), Oxford 1854.

[24] Select Writings and Letters of Athanasius. In: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers (ed. Schaff/Wace), 2nd Series vol. IV, 1891 (Nachdruck Grand Rapids 1975), S. 505.

[25] A. Mai: Novae Patrum Bibliothecae tomus sextus continens in parte I[a] Athanasii epistulas festales syriace et latine cum chronico et fragmentis aliis. Romae 1853. Die Übersetzung auch MPG 26, 1339 ff.

F. Larsow[26] hat sich vorsichtshalber bei W. Cureton erkundigt. Dieser vermutet, daß in „Pierion" der Name eines Heiligen stecke und das Wort mit dem koptischen Artikel (dessen männliche Form im Unterägyptischen [Bohairischen] pi lautet) versehen worden sei. Das kommt, wie wir sehen werden, der Wahrheit schon nahe. Aber es ist unwahrscheinlich, daß in dem völlig hellenisierten Rakote (Alexandrien) das koptische Element so stark war, daß sich ein koptisierender Name für ein kirchliches Gebäude durchsetzen konnte. Larsow seinerseits nimmt an, daß es sich um einen Teil des Kirchengebäudes, das Allerheiligste (er meint also, daß in „Pierion" eine Form von ἱερός stecke) handele und will πανιερεῖον lesen. Ein n sei, wegen der Ähnlichkeit dieses Buchstabens in der syrischen Schrift mit j (i), ausgefallen, so daß „Pierion" eine Verschreibung für „πανιερεῖον" sei. Aber dann könnte es höchstens (wenn überhaupt) πανιερόν heißen. Denn τὸ ἱερεῖον bedeutet „Opfertier", „Opfergabe" und kann niemals ein heiliges Gebäude bezeichnen wie τὸ ἱερόν. So ist auch die Lösung Larsows abzulehnen.

Der Thesaurus syriacus[27] gibt Spalte 3100 zu „Pierion" (rückschließend aus unserer Stelle) die Bedeutung focus ecclesiae (also etwa: Feuerstelle, Herd der Kirche), wobei er als griechische Grundlage πυρεῖον ansieht. Dieses Wort bedeutet: Zündholz, Gefäß (oder Pfanne) zum Verbrennen von Weihrauch,[28] persischer Feuertempel.

Vom syrischen Thesaurus ausgehend kommt A. Martin (und M. Albert)[29] zu der Ansicht, es handele sich um den kirchlichen Backofen zur Herstellung des eucharistischen Brotes. Sie findet die Erwähnung eines solchen Backofens in den sogenannten Kanones des Athanasius.[30]

Dieser hübsche und gelehrte Vorschlag stößt allerdings auf Schwierigkeiten. Πυρεῖον ist in der Bedeutung „Backofen" nicht belegt. Sodann entspricht es phonetisch nicht dem im syrischen Text stehenden „Pierion". Zwar ist die syrische Umschrift griechischer und römischer Eigennamen oft unzureichend und schwankend, doch bemüht sie sich, den Lautbestand wiederzugeben. In unserem Fall ist zu beachten, daß der Syrer ein griechisches υ mit ʼaw wiederzugeben pflegt und nicht mit Iod (i). Und das folgende hē vertritt ein griechisches ε, welches nicht unterschlagen werden darf. Das griechische Wort lautete „piérion" und nicht πυρεῖον.

Ich schlage vor, als griechische Entsprechung der syrischen Umschrift Πιεριεῖον anzusetzen. Das ergibt in der spätantiken itazistischen Aussprache

---

[26] F. Larsow, Die Fest-Briefe des heiligen Athanasius. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert. Leipzig/Göttingen 1852, S. 44 Anm. 1.

[27] Ed. R. Payne Smith, Oxford 1879–1883.

[28] Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, Lyon 1688 (Nachdruck Graz 1958), Spalte 1277 s.v.

[29] Siehe oben Anm. 1. Zu Pierion auf S. 211 Anm. 162.

[30] W. Riedel/W. Crum: The Canons of Athanasius, London 1904, § 34, S. 32 der englischen Übersetzung des hier nur arabisch erhaltenen Textes.

genau den Lautbestand von „Pierion". Πιεριεῖον ist eine Bildung wie Ἀσκληπιεῖον oder Σαραπεῖον, und zwar von dem Eigennamen Πιέριος. Es handelt sich also um ein Pieriusheiligtum.

Dieser Πιέριος ist uns wohlbekannt. Er war Origenist, Asket, Presbyter der alexandrinischen Kirche und Vorsteher der dortigen Katechetenschule zur Zeit des Theonas (der etwa 281 bis 300 Bischof war) und galt mit seinem Bruder Isidor als Märtyrer der diokletianischen Verfolgung. Photius berichtet, daß ihnen in Alexandrien Kirchen und Bethäuser (νεὼς καὶ οἶκοι) von den Gläubigen errichtet wurden.[31] Eine Pieriuskirche in Alexandrien wird von Epiphanius erwähnt.[32] Im „Pierion" des Vorberichts zum 39. Festbrief haben wir eine Pierius-Menoria vor uns.[33]

Hieronymus[34] teilt mit, daß Pierius nach der Verfolgung den Rest seines Lebens in Rom verbracht habe. Den Widerspruch dieser Nachricht, die auch Photius bekannt ist,[35] zum Erlangen der Märtyrerkrone gleicht man mit der Auskunft aus, Pierius habe zwar als Bekenner gelitten, aber überlebt.[36] Aber in den neu aufgefundenen griechischen „Akten des Phileas (von Thumuis)" (Papyrus Bodmer XX), die vielleicht schon zwischen 310 und 325 – also kurz nach den Ereignissen – aufgezeichnet wurden,[37] wird dem Märtyrer Phileas bei der Gerichtsverhandlung in Alexandrien vorgehalten: „Du hast viele getötet, dadurch, daß du nicht opfertest; Pierius hat viele gerettet, dadurch, daß er sich unterwarf".[38] Das deutet auf einen „Fall" des Pierius. Vielleicht hängt seine Übersiedelung nach Rom damit zusammen. Man scheint bemüht gewesen zu sein, über die für den alexandrinischen Klerus (Pierius war Presbyter) peinliche Angelegenheit Gras wachsen zu lassen. Die lateinische Fassung des Phileasmartyriums, die ja eine griechische Vorlage hatte, enthält die Pierius belastende Stelle nicht mehr.[39] Möglicherweise bestand der „Fall" des Pierius auch bloß darin, daß er, ohne geopfert zu haben, einer fingierten Erklärung der anwesenden Anwälte, er habe geopfert, nicht widersprach. Im Prozeß des Phileas wird eine solche Behauptung von den δικαιολόγοι zu seiner Rettung (um die sich das Gericht sichtlich müht)

---

[31] Photius, Bibliotheca, codex 118 am Ende, ed. R. Henry Bd. 2 (1960) S. 92,22–29. Die Nachrichten über Pierius bequem bei J. Quasten, Patrology Bd. 2, Utrecht/Antwerpen 1952, S. 111–113.

[32] Adv. haer. 69,2,4 Holl Bd. 3, S. 153,24. Sie erscheint auch als Πιερίου καὶ Ἰσιδώρου ἐκκλησία: A. Calderini, Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano, Bd. I,1, Kairo 1935, S. 177.

[33] Der Name der Kirche ist nicht überliefert. Da nur von „der Kirche" die Rede ist, muß es eine der Hauptkirchen sein, entweder die Dionysius- oder die Theonaskirche, Das Cäsarium wäre vermutlich genannt worden.

[34] De vir.ill. 76, S. 42 Bernoulli.

[35] Biblioth. cod. 119 Ende, Henry Bd. 2, S. 94.

[36] O. Bardenhewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur Bd. 2, Freiburg/Br. 1914, S. 235.

[37] H. Musurillo (ed.): The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972, S. XLVII.

[38] Col II Zeile 5f., S. 330 Musurillo.

[39] Abgedruckt bei Musurillo S. 344–352.

vorgebracht, aber von ihm zurückgewiesen.[40] Wenn solch ein leichterer Fall vorlag, mußte das Verschwinden des Pierius aus Alexandrien das Vergessen begünstigen, so daß er zum Märtyrer aufsteigen konnte. Jedenfalls wird seine Verehrung durch die Pieriusheiligtümer in der Stadt bezeugt.

[40] Acta Phileae col XII Z. 2–6, S. 342 Musurillo.

Entstehung und Frühgeschichte des Ordens der Pauliner*

Von Gábor Sarbak

Der ungarische Paulinerorden gehört zu den im 13. Jahrhundert entstandenen Bettel- und Eremitenorden, deren Entstehung nicht auf einen eindeutig auszumachenden Gründer und einen genau zu präzisierenden Gründungsakt zurückzuführen sind.[1] Er ging ähnlich wie die Orden der Karmeliten, Augustiner-Eremiten und Wilhelmiten aus dem älteren Eremitentum hervor und verdankt seine Entstehung einem Zusammenwirken zahlreicher Faktoren,[2] auf das hier näher eingegangen werden soll, wobei die ältere Literatur zur Geschichte der Pauliner nur in begrenztem Maße und nur mit Vorsicht herangezogen werden kann.

Die wenigen überlieferten Quellen aus der Árpádenzeit bezeugen die Existenz von Eremitengemeinschaften, die entweder selbständig oder mit monastischen Institutionen verbunden waren. Es handelt sich bei den letzteren um in der Umgebung von Abteien gelegene kleine Häuser, die meist nur vorübergehend bewohnt wurden. Sie waren also keine Eremitorien im eigentlichen Sinne. Das geht auch aus der Terminologie hervor. Man nannte sie *oboedientia, grangia* oder *capellae*, ihre Bewohner wurden als *monachi* oder *heremitae*, gelegentlich auch als *monachi-heremitae* bezeichnet.[3] Man wird sich unter ihnen kleine, von ein oder zwei Mönchen bewohnte Priorate bzw. Propsteien vorstellen dürfen,[4] denen außer der Seelsorge auch die Verwal-

* Ich danke Herrn Prof. Dr. K. Elm (Berlin) für die Korrektur der Übersetzung dieses Beitrages, den ich im SS 1986 auf seine Einladung im Friedrich-Meinecke-Institut der FU Berlin mündlich vorgetragen habe.

[1] A. Eggerer, Fragmen panis corvi protoeremitici seu reliquiae annalium eremi-coenobiticorum ordinis fratrum eremitarum sancti Pauli primi eremitae, Viennae, 1663. N. Benger, Annalium eremi-coenobiticorum ordinis fratrum eremitarum S. Pauli primi eremitae, Posonii 1743. F. Orosz, Synopsis annalium eremi-coenobiticorum fratrum eremitarum ordinis S. Pauli primi eremitae, Sopronii 1747.

[2] Über den Inhalt und die Entwicklung des *ordo* vgl. J. Dubois, Ordo, in: Dizionario degli istituti di perfezione, VI. (1973) Sp. 806–820.

[3] A Pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története (Geschichte der Benediktiner zu Pannonhalma) (PRT), Budapest 1902, I, 701: ... *ut in eadem capella monachi et heremite possint degere* ... Vgl. auch PRT I, 595 (1131–1144): ... *quoniam Andreas, quondam venerabilis Nane Bezpremensis* (Veszprem) *ecclesie episcopi prepositus, postmodum plus appetens mala mundi perpeti, quam laudes, ab huius mundi laborioso certamine ad eremi se transtulit solitudinem, ut mortuus seculo solus soli viveret Deo.*

[4] Vgl. dazu J. Török: La notion de prieuré en Hongrie avant l'arrivée des Turcs, in: Prior, prioratus. Origines, structures, evolution d'une institution monastique et canoniale: le prieuré. Paris, Genève 1987, EPHE V, 60, S. 61–66.

tung von Klostergütern übertragen wurde. Eremitisch war an ihnen bestenfalls die Entfernung vom Mutterkloster und die geringe Zahl der Bewohner. Als Beispiel könnte man die um 1225 errichtete, bald darauf vom Bischof von Vesprim niedergebrannte und schließlich mit Hilfe König Andreas II. vom Abt von St. Martinsberg wiederaufgebaute *Capella* bei Vitya[5] oder das von Mönchen der gleichen Abtei bewohnte *heremum* in der Nähe des heutigen Keresztespuszta nennen.[6] Wenn im *Planctus destructionis regni Ungariae per Tartaros* davon die Rede ist, daß der Friede der *heremite* und *cenobite* durch den *miles* gestört würde, spiegelt sich in der Trennung von Zönobiten und Eremiten der Unterschied zwischen den hier erwähnten Benediktineremiten und jenen Einsiedlern wider, die als die Vorläufer der Pauliner angesehen werden können.[7]

Gregor Gyöngyösi, der in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts schreibende Verfasser einer Geschichte der Pauliner,[8] äußerte über die Eremiten, auf die sein Orden zurückging, folgende Vermutung.[9] Für ihn waren Vác, Andreas, Benedikt und Gerhardus die ersten Eremiten in Ungarn und damit auch die ersten Pauliner.[10] Er erwähnt, daß König Stephan der Heilige (997–1038) viele Geistliche ins Land rief, von denen sich einige in den Städten, andere aber in der „Wüste" niederließen. Gerhard wurde, nach seiner Bakonyer Eremitenzeit, durch königliche Gunst Bischof von Csanád. Andreas, früher Zoerard, und sein Jünger Benedikt lebten in der Umgebung von Neutra (Nyitra). Im Pilis-Gebirge gewann Vác zahlreiche Jünger für das Eremitenleben. Wir dürfen vermuten, daß Gyöngyösi ihn und diese Jünger als exemplarische Vorläufer für den Orden der Pauliner ansah, da er betont, daß sie sich auch im Mecsek-Gebirge in der Nähe des für die Entstehung des Paulinerordens so wichtigen Patacs niederließen.[11] Es ist schon wegen der Entfernung unmöglich, daß die Mecseker Eremiten von Vác beeinflußt sein könnten. Die Existenz eines Eremitenwesens in dieser Gegend ist aber den-

---

[5] PRT I, 156 und A. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum, Berlin 1900, I., I 964, Nr. 8034, PRT I, 701: *capellam Sancti Jacobi de Heremo ... iussimus rehedificari.*

[6] PRT I, 252: *obedientiam Sancte Crucis in Fen.* Vgl. auch: PRT I, 611.

[7] Scriptores rerum Hungaricarum ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum, hg. v. E. Szentpetery, Budapest 1938, II, 595: *Disturbantur heremite/ dissolvuntur cenobite /loca pacis sine lite/ frequentantur a milite/nulla viget regula.*

[8] G. Sarbak, Gyöngyösi Gergely biográfiájához (Beiträge zur Biographie von G. Gy.) Irodalomtörténeti Közlemények 88 (1984) 44–52.

[9] G. Gyöngyösi, *Vitae fratrum ordinis fratrum heremitarum sancti Pauli primi heremitae* (Vfr), 1–2, c.1,3, 1c.2. Es gibt nur zwei Kopien dieses Werkes in der Universitätsbibliothek Budapest. Wir zitieren nach dem Text der Handschrift.

[10] Vita sanctorum Zoerardi dicti Andreae et Benedicti, auctore Mauro episcopo Quinqueecclesiensi, in: A. F. Gombos, Catalogus fontium historiae Hungaricae, Budapest 1938, III, 2628–30 und G. Silagi, Untersuchungen zur „Deliberatio supra hymnum trium puerorum" des Gerhard von Csanád = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 1, München 1967.

[11] Vfr. 3–4, c.2: ... *illum locum deserens, habitavit in silva pilisiensi et exemplo suo quamplures solitarios fecit, quorum alius hic, alius ibi habitabat, multi tamen supra Patach.*

noch bezeugt. Hier stiftete nämlich der Fünfkirchner Bischof Bartholomäus für ehemalige Eremiten das Kloster Sankt Jakob.[12] Nach der Erwähnung dieser ersten organisierten Eremiten-Gemeinschaft wendet sich Gyöngyösi dem Leben des Eusebius zu, auf den die *vera origo* des Ordens zurückgeführt wird. Der aus Esztergom gebürtige adelige Kleriker gab nach dem Tatarensturm sein Kanonikat in Esztergom auf und ließ sich zusammen mit einigen Gesinnungsgenossen gegen den Widerstand von Verwandten und Freunden in der Umgebung der Stadt nieder.[13] Aus dem Text Gyöngyösis geht hervor, daß er sich hier bereits vorher existierenden Eremiten anschloß. Die von Gyöngyösi in seine Geschichte aufgenommenen Distichen *Super fundatione monasterii Sanctae Crucis in Pilisio* des Pauliners Istvan Varsány berichten, daß Eusebius diese Eremiten zusammenführte, ihnen ein Programm gab und sie zur *vita claustralis* veranlaßte.[14] Er soll nach Gyöngyösi, der in den *Vitae fratrum* sein Leben ausführlich darstellt,[15] gegen 1250 in der Nähe seines Eremitoriums die „Drei Grotten" eine Kirche zu Ehren des Heiligen Kreuzes errichtet[16] und Urban IV. persönlich um die Anerkennung der Eremiten als Orden gebeten haben. Nach der Ordenstradition unterstützte ihn Thomas von Aquin in seinem Bemühen.[17] Eusebius starb – nach Gyöngyösi – am 20. Januar 1270 zu Heiligenkreuz.[18] Seine Romfahrt läßt sich nicht beweisen. Tatsache ist nur, daß Paulus, Bischof von Vesprim, in päpstlichem Auftrag

---

[12] E. Mályusz, A magyar medievisztika forráskérdései. Medievisztika és oklevélkiadás (Die Quellenfragen der ungarischen Mediävistik. Mediävistik und Editionen der Urkunden) Levéltári Közlemények 38 (1967) 9. Bartholomaeus war kein Cluniazenser, wie S. Swidzinski, Constitutio ordinis S. Pauli primi eremitae luxta textum ante annum 1643 conscriptum. Historia – textus – sententia. Inaugural-Dissertation Bonn, Trier 1971, 16 und E. Fügedi: Koldulórendek és városfejlödés Magyarországon (Mendikanten und Entwicklung der Städte in Ungarn). Kolduló barátok, polgárok, nemesek. Tanulmányok a magyar középkorról, Budapest 1981, 64, schreiben.

[13] Über Eusebius vgl.: F. Kollányi, Esztergomi kanonokok, 1100–1900 (Die Domherren zu Gran), Esztergom 1900, 10.

[14] Vfr 15–16. c.9: *Deserti quondam lustrantes in via patres.*

[15] Vfr 6–15. c.5: *Incipit vita fratris Eusebii adhuc saecularis,* c.9: *Continuatio eiusdem in deserto,* c.7: *Fratris Eusebii exemplo multi convertebantur et diversa monasteria erigebantur,* c.8: *Frater Eusebius construi fecit monasterium Sanctae Crucis prope Strigonium anno 1250;* Vfr 16–20. c.10: *Frater Eusebius petiit regulam beati Augustini episcopi, sed non potuit statim obtinere Proinde modum vivendi dedit Paulus episcopus Vesprimiensis prout in eiusdem literis continetur;* Vfr 21–25. c.12: *Quare fratres sanctae Crucis vocabantur cum tamen erant sancti Pauli primi eremitae,* c.13: *De obitu fratris Eusebii et de substitutione alterius scilicet Fratris Benedecti.*

[16] I. Horváth (Hrsg.), Magyarország régészeti topográfiája (Archäologische Topographie Ungarns), V. Komárom megye régészeti topográfiája (Die archäologische Topographie des Komitats Komárom), Budapest 1979, 301.

[17] Vgl. M.-D. Chenu, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin, Graz/Wien/Köln 1982, 4. Vfr 20. c.10: *Alibi scriptum est, quod anno Domini 1262 Eusebius supradictus prior provincialis assumptis secum quibusdam fratribus adiit Urbanum quartum petiitque eis dari regulam beati Augustini. Sanctus quoque Thomas de Aquino fertur eorum fuisse coadiutor in curia Romana.*

[18] Vfr 25. c.13.

die materielle Lage der in seiner Diözese lebenden Eremiten untersuchte und ihr Leben nach Abstimmung mit dem Papst regulierte. Der bei dieser Gelegenheit von Bischof Paul 1263 formulierte *Modus vivendi* stellt fest, daß der Provinzial und mehrere Propste der vereinigten Eremiten *ad pedes sanctissimi patris* um die Augustiner-Regel gebeten hätten, die ihnen jedoch versagt wurde.[19] Auch von einer Mitwirkung des *Doctor angelicus* kann mit Sicherheit nicht die Rede sein, da sein Name erst bei Gyöngyösi vorkommt. Die späteren Ordensgeschichtsschreiber haben sich dennoch nicht daran hindern lassen, die Behauptung mit entsprechenden Ausmalungen zu übernehmen.

Ein bedeutendes Moment für die Entstehung des Paulinerordens war, daß Paul, Bischof von Vesprim, den Eremiten seiner Diözese den Ordo der Kanoniker seiner Domkirche vorschrieb: *Circa divina vero officia quem secundum regulam beati Augustini canonici cathedralium ecclesiarum servare consueverunt.*[20] In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß Eusebius, als er seinen Tod herannahen fühlte, seine Jünger aufforderte, *ut scilicet ante omnia diligatur Deus, deinde proximus, quia ista duo praecepta sunt principaliter nobis data.* Er verabschiedete sich also, so wenigstens Gyöngyösi, mit den einleitenden Worten der Augustiner-Regel.[21] Der vom gleichen Autor gemachte Hinweis, daß sich Eusebius unter Tränen bei Gott für seine Wohltaten bedankt habe, *quia scilicet ex sua munificentia omnes fratres suos reformaverat,* bedeutet, daß auch ihm daran gelegen war, zerstreute Eremiten unter einheitlicher Leitung und in geordnetem klösterlichen Rahmen zusammenzufassen.[22] Mit anderen Worten, das Ideal des Eremitenwesens war schon in den Anfängen für die Pauliner nicht mehr allein bestimmend. Sie orientierten sich schon im Stadium ihrer Entstehung am augustinischen Ordensleben zönobitischen Charakters.

Die Priorität bei der Organisation der Pauliner kommt zweifelsohne dem Bischof Bartholomäus von Fünfkirchen (1219–1252) zu. Er sammelte 1225 die zerstreut lebenden Eremiten seiner Diözese auf dem Sankt Jakobsberg bei den Dörfern Ürög und Patacs.[23] Dieses Kloster ging also ein Vierteljahrhundert der Gründung des Eusebius von Gran voraus. Es ist merkwürdig, daß diese Priorität weder von den *Vitae fratrum* noch von der späteren Ordensgeschichtsschreibung berücksichtigt wurde. Aber damit nicht genug. Weder der ersten Häuser noch ihrer Gründer wurde in der Art und Weise gedacht,

---

[19] Vfr 16–19. c.10. Monumenta Romana Episcopatus Vesprimiensis, Budapest 1896, I, 386–387.

[20] Vfr 18–19. c.10.

[21] Vfr 24. c.13.

[22] Wie oben.

[23] Zu Ürög und Patacs vgl.: D. Csánki, Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában (Historische Geographie Ungarns in der Hunyadi-Zeit), Budapest 1894, II, 492 und Gy. Györffy, Az Árpádkori Magyarország történeti földrajza (Hist. Geogr. Ungarns in der Arpadenzeit), Budapest 1963, I, 399.

wie sie bei anderen Mutterklöstern und Ordensgründern üblich ist.[24] Auch die Liturgie der Pauliner schweigt sich über sie aus. Dies hat wohl damit zu tun, daß Eusebius die bereits vorhandenen Eremiten nur um sich sammelte und die Pauliner die Entstehung ihres Ordens lieber mit der Person des Erzeremiten Paulus von Theben als mit Eusebius von Gran und Bartholomäus von Fünfkirchen in Zusammenhang brachten.[25] Gyöngyösi veröffentlicht in den *Vitae fratrum* den von den Bischöfen den Paulinern vorgeschriebenen *Modus vivendi,* wie dies auch die um 1520 in Rom erschienenen *Declarationes constitutionum* tun.[26] Die Authentizität zumindest des ersten, von Bischof Bartholomäus um 1225 erlassenen *Modus* kann angefochten werden.[27] Dennoch können wir voraussetzen, daß den Eremiten Richtlinien gegeben wurden, die Gyöngyösi bei der Edition oder Rekonstruktion der drei *Modus vivendi* zur Verfügung standen.

Welche Klöster sind im 13. Jahrhundert entstanden? Die Priorität des Klosters zu Patacs ist über alle Zweifel erhaben. Gyöngyösi gibt an, es sei 1215 gegründet worden.[28] Bartholomäus wurde jedoch erst 1219 Bischof von Fünfkirchen. Diese Divergenz fiel bereits J. Koller auf.[29] Er datierte die Gründung des Klosters erst in das Jahr 1225. Eine sichere urkundliche Erwähnung des Klosters liegt für das Jahr 1234 vor.[30] Außer Patacs kennen wir in der Diözese Fünfkirchen drei weitere Klöster. Das dem Heiligen Kreuz geweihte Kloster Bodrogszigete bestand bereits 1282, Gyöngyösi liefert einen Nachweis für 1287,[31] sein *Inventarium* bringt drei weitere Erwäh-

---

[24] Als Beispiel können wir die Kartäuser nennen; Pius X. hat 1514 die Verehrung des – etwas später heiliggesprochenen – Bruno nur ihnen gestattet. Vgl. E. Madas, Az Érdykódex, Vigilia 50 (1985) 635–637.

[25] Vgl. die grundlegende Studie von K. Elm, Elias, Paulus von Theben und Augustinus als Ordensgründer. Ein Beitrag zur Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung der Eremiten und Bettelorden des 13. Jahrhunderts, in H. Patze (Hrsg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter = Vorträge und Forschungen 31, Sigmaringen 1987, 371–97.

[26] Textedition: St. Swidzinski, Die bischöflichen Regeln des Pauliner Ordens, Ungarn Jahrbuch 10 (1979), 29–39.

[27] E. Mályusz, A Pálosrend a középkor végén (Der Paulinerorden am Ende des Mittelalters), Egyháztörténet 3 (1945) 19–20. Swidzinski ist unbegründet zu skeptisch. Er ist der Meinung, daß „alle drei Regeln nicht authentisch sind", op. cit. S. 30.

[28] Vfr 4. c.3.

[29] J. Koller, Historia episcopatus Quinqueecclesiarum, Posonii 1782, II, 13–18.

[30] Vgl. Csánki II, 515.

[31] Documenta artis Paulinorum (= DAP) hg. v. A. Gyéressy, Budapest 1976 I, 17–18 und Vfr 28. c.15. Die DAP machten bei jedem Kloster die bezüglichen Angaben des Inventariums bekannt, daher verzichten wir auf diese Zitate. Gyöngyösi hat als Ordensgeneral die Visitationen der Paulinerklöster vorgenommen und parallel auch die Sammlung der Urkunden bzw. historischer Angaben zu seiner Ordensgeschichte zusammengestellt. Diese Urkundenregesten nennt man *Inventarium.* Als Autor oder im mittelalterlichen Sinne des Wortes *dictator* dieses Werkes ist Gyöngyösi zu nennen. Der *scriptor* ist unbekannt. Die Handschrift, auch *Liber viridis* genannt, befindet sich heute in der Universitätsbibliothek Budapest unter der Signatur *Cod. Lat. 115.* Vgl. L. Mezey, Codices Latini medii aevi Bibliothecae Universitatis Budespestinensis, Buda-

nungen aus dem 14. Jahrhundert.[32] Das Allerheiligenkloster in Bajcs wurde schon 1283 gegründet, die erste Urkunde stammt jedoch erst aus dem Jahre 1394. Das dritte Kloster, Sankt Ladislaus, ist nach Gyöngyösi 1295 erstmalig nachzuweisen.[33] In der Nähe von Esztergom entstanden zwei Klöster. König Béla IV. (1235–1270) übergab den Brüdern sein Jagdhaus Kékes im Pilis-Gebirge zur Errichtung eines Klosters mit dem Titel *Sanctus Ladislaus*. Sein Propst erreicht 1294, daß seine Kirche dem Erzbischof von Esztergom (Gran) unterstellt wurde.[34] Das Kloster *Sanctus Spiritus in Piliso* gründete König Ladislaus IV. (1272–1290) im Jahre 1287.[35] Über die näheren Umstände der Stiftung unterrichten die *Vitae fratrum* und das *Inventarium*.

Die Klöster Dédes und Ujhely führen uns in ein anderes Territorium. Sie liegen in der Diözese Erlau (Eger). Dédes ist erst 1313 urkundlich belegt. Eine Urkunde von 1240 erwähnt jedoch schon Eremiten, die wahrscheinlich die Vorgänger der Bewohner des wohl schon im 13. Jh. gegründeten Klosters waren.[36] Den Eremiten von Ujhely machten die Könige Béla IV., Stephan V. (1270–1272) und Andreas III. (1290–1301) Schenkungen.[37] Man kann davon ausgehen, daß in der Diözese Erlau schon im 13. Jahrhundert eine geregelte *vita communis* der Eremiten stattfand, denn es ist bestimmt kein Zufall, daß der dritte in den *Vitae patrum* edierte *Modus vivendi* von Andreas, Bischof von Erlau, stammt.[38] Die bereits erwähnte Urkunde Bischof Pauls von Vesprim zählt die Ortschaften auf, in denen sich Eremitenniederlassungen befanden: *Insula Pilup, Sanctae Helenae, Kewkwth, Sanctae Mariae Magdalenae, Bokon, Sancti Jacobi Idegsyt, Beatae Elisabeth, Bodochun, Sancti Emerici. Insula prope Ermenyes, Elek Sanctae Mariae Magdalenae, Zakach Sancti Dominici.* Dieser Aufzählung folgt die Bestimmung: *Qui vero in aliis locis in nostra dioecesi sub habitu praedictorum fratrum inventi fuerint: excommunicationis sententiae ex nunc volumus subiacere,*[39] was bedeutet, daß das Eremitendasein für Einzelne verboten und die konventuale Lebensform obligatorisch gemacht wurde. Was wissen wir über die in der Urkunde genannten

---

pest 1961, 188–199. Der zweite Teil ist das sogenannte *Bullarium*, darüber s. K. Elm, Pauliner und Kartäuser. Eine Privilegienkommunikation aus dem Jahre 1418, Analecta Cartusiana, 83 (1981) 112–117.

[32] DAP I, 2–3; Vfr 28. c.15.

[33] DAP II, 404–405; Vfr 33. c.17.

[34] DAP II, 408–409; Vfr 20. c.11.

[35] DAP II, 411–412; Vfr 29. c.15. Die Reihenfolge der Klöster im *Inventarium* steht mit den Stationen einer Visitationsreise des Ordensgenerals in Zusammenhang. Vgl. F. Hervay, A Pálos rend elterjedése a középkori Magyarországon (Verbreitung des Paulinerordens im mittelalterlichen Ungarn) in: Mályusz Elemér Emlékkönyv, Budapest 1984, 159–171.

[36] DAP I, 64–65. Die Vitae fratrum erwähnen dieses Kloster nicht.

[37] DAP III, 70; Csánki I, 382, J. Rupp, Magyarország helyrajza története, Pest 1870–75, II, 327.

[38] Vfr 34–41. c.17.

[39] Vfr 19, c.10. Die Aufzählung der Klöster nach St. Swidzinski ist nicht richtig, vgl. Ders., Die Bischöflichen Regeln..., 34.

Klöster? Eusebius erbaute *prope speluncam triplicem* eine Kirche zu Ehren des Heiligen Kreuzes (Szentkereszt – Keresztúr).[40] Die Grotte und ihre Umgebung läßt sich archäologisch lokalisieren.[41] Es ist jedoch auffallend, daß sich kein Kloster mit diesem Namen im Verzeichnis des Bischofs findet, obwohl seine Existenz auch dadurch gesichert ist, daß in den Graner Synodalbeschlüssen von 1256 von *Eusebius prior provincialis ordinis Sancti Pauli primi eremitae*[42] die Rede ist. Zu dieser Zeit dürfte in der Diözese Erlau nur dieses Kloster existiert haben.[43] Erst 1287 besiedeln Eremiten aus Keresztúr das Kloster zum Heiligen Geist (Szentlélek).[44] Vielleicht handelt es sich bei diesem Titel um eine andere Namensform für S. Helena: *Sancta Crux* und *Sancta Helena* lassen sich durch die *Inventio Sanctae Crucis* ja leicht zueinander in Verbindung setzen.[45]

Die Identifizierung der übrigen Klöster des Verzeichnisses bereitet weniger Mühe. Kökut (Kewkwth) im Komitat Zala und die Kirche Maria Magdalene findet hier die erste Erwähnung,[46] auch Sankt Jakob im Bakony-Gebirge und Idegsyt sind nur hier belegt.[47] Das Patrozinium Elisabeth ist wohl zu früh, wurde die thüringische Landgräfin doch erst 1235 heiliggesprochen.[48] Die erste Erwähnung von Badacsony Sancti Emerici erfolgt nach Gyöngyösi erst 1313.[49] Was die *Insula prope Ermenyes, Elek Sanctae* Mariae Magdalenae betrifft, so hat sie Michael, der Propst von Örményes, 1378 zum Tausch angeboten. Sie mußte damals also schon unbewohnt gewesen sein. Vielleicht ließ man seine Bewohner in das naheliegende Örményes umziehen,[50] das vor 1378 zu Ehren Mariä vor 1378 gegründet worden war.[51] Sein Name mußte also später von jemandem in die Urkunde von 1263 eingefügt worden sein, der aus anderen Quellen von der Existenz des Klosters

---

[40] Vfr 14. c.8.

[41] Komárom megye régészeti topográfiája..., 234–237 und Anm. 16.

[42] C. Péterfy, Sacra concilia ecclesiae Romano-catholicae in Regno Hungariae celebrata, Posonii 1741, I, 188.

[43] Vfr 20–21. c.11: *Quare fratres sancti Pauli primi heremitae olim nominabantur Ordinis sancti Augustini episcopi.*

Vfr 21–23. c.12: *Quare fratres sanctae Crucis vocabantur cum tamen erant sancti Pauli primi heremitae.*

[44] Vfr 29. c.15.

[45] Am Ende der Urkunde (Vfr. 19. c.10) findet man den Satz: *In literis vero domini Benedicti episcopi Wesprimiensis has confirmantibus et de anno 1291 in festo inventionis S. Crucis emanatis, sic habetur scriptum. Item nomina locorum sunt haec. In Pilisio ecclesia S. Crucis, S. Ladislai in Kekes, Insula Pilup etc.* Bischof Benedictus nennt die zwei Klöster am Anfang seiner Transkription aus dem Jahre 1291. Die beiden im Pilis-Gebirge gelegenen Klöster Heiligenkreuz und Sankt Ladislaus kommen im Original noch nicht vor. Ihnen folgt die Klösterreihe des Originals, beginnend mit *Insula Pilup.*

[46] DAP I, 215.

[47] DAP II, 388–389.

[48] DAP I, 185.

[49] DAP I, 1; Vfr 46. c.19.

[50] DAP I, 134.

[51] Ebd., II, 138.

schon im 13. Jh. wußte. Szakácsi, dessen Kloster das Patrozinium Dominicus hatte, wird dreimal im Inventar aus dem 14. Jahrhundert erwähnt.[52] In Bosnien entstand zwischen 1270 und 1290 das Kloster Dubica, in Slavonien gegen 1272–95 das Kloster Garič und 1287 in Istrien Čepič, das *monasterium ad lacum*[53] sowie Remete in der Nähe von Agram.[54]

Was das 14. Jahrhundert angeht, haben wir in den *Vitae fratrum* eine wegweisende Angabe: Ladislaus, Erzbischof von Kalocsa, ließ gegen 1327 die ungarischen Paulinerklöster in eine Liste aufnehmen. Danach gab es in Ungarn ca. 30 Niederlassungen, in denen je 20, 15 oder 12 Mönche *conventualiter* lebten und gebührend versorgt wurden.[55] Auch über das Weiterleben des älteren Eremitenwesens erhalten wir wertvolle Informationen. In den Wäldern, auf den Bergen, insbesondere im Grenzgebiet im Süden des Landes, gab es viele *loca, cellulae* und *oratoria*, in denen *solitarii* oder *pauci numero* Eremiten lebten. Auf die Regierungszeit Karl Roberts (1308–1342) läßt sich auch eine Bemerkung der *Vitae fratrum* beziehen, nach der neben dem Paulinerorden auch einzelne Eremiten ihr bisheriges Leben weiterführten. Auch Gyöngyösi muß eingestehen, daß *vagabundi laici*, die sich *heremitae* nannten, noch an vielen Orten lebten und sich als *fratres ordinis S. Augustini* ausgaben, um ihre unsichere Rechtslage zu kaschieren.[56] Dies änderte jedoch nichts an ihrem Charakter als *solitarii* und *girovagi*. Es gibt eine königliche Verordnung, durch die sie gezwungen werden sollten, klösterliche Gemeinschaften zu bilden.[57] Aus den letzten Regierungsjahren Karl Roberts stammt die Nachricht, daß der Ordensgeneral Nicolaus das Tragen der weißen Kutte anstatt der früheren schwarzen deswegen verordnet habe, damit sich seine Mönche von den *girovagi* unterschieden.[58]

Vom Gesichtspunkt des kanonischen Rechts her vollzog sich die Organisierung des Paulinerordens zu einer ungünstigen Zeit. Die Beschlüsse des IV. Laterankonzils, die *Magna Unio Augustiniana*, und das II. Lyoner

---

[52] Ebd., II, 346–347.

[53] Vfr 27. c.15; DAP III, 316, 325–326.

[54] DAP III, 320–321. Die frühesten Urkunden stammen aus 1288 und 1292.

[55] Vfr 50–51, c.21: *Anno Domini 1327 efficiente sollicitudine saepedicti generalis, ad iussionem eiusdem pontificis* / scil. *Ioh. XXII* frater Ladislaus Colocensis minister fecit diligens scrutinium de numerositate fratrum sancti Pauli et postea rescripsit, quod heremitae intra terminos Hungariae habebant circiter triginta loca vel domos, in quorum locorum quibusdam XX fratres, in quibusdam 12 conventualiter vivere et commode poterant sustentari / ... / *Conclusit insuper, quod per deserta montium et silvarum ultra praedicta loca et maxime ad finales districtus regni Hungariae loca, cellulas et oratoria habebant plura et diversa, quae vix possunt computari, in quibus vel solitarii vel pauci numero con morantur.*

[56] MonVatHist. Series I, Vol. II, 180–182.

[57] Vgl. Anm. 43.

[58] Vfr 56, c.24: *Frater Nicolaus prior generalis* (1341) *ordinavit, ut fratres ordinis albas vestes deferant obmissis fuscis, quas prius portare consueverant, ut vel sic secernerentur a nonnullis girovagis, qui sub nomine et habitu heremitico per diversa locorum et abrupta voluptatis incedebant.*

Konzil erschwerten den Weg des neuen Ordens,[59] der auf Selbständigkeit und seinen ungarischen Charakter bedacht war. Dazu kamen die Unsicherheiten bei der Wahl der Lebensform, die Alternative zwischen Eremiten- und Mendikantentum, zwischen *cura animarum* und *contemplatio,* die für die Pauliner Grund für innere Spannungen und divergierende Entwicklungstendenzen wurden.

Die Organisierung des Paulinerordens reicht von der Mitte des 13. bis weit ins 14. Jahrhundert. Die erste Etappe wurde mit den drei bischöflichen *Modus vivendi* abgeschlossen. Die Eremiten waren in ihr vom lokalen Ordinarius abhängig. Parallel damit verlief der Versuch des Eusebius, die Anerkennung nach der Augustiner-Regel, *ad quam de cultu heremitico se transferre cupiebant,* zu erlangen.[60] Dieser Versuch wird in das Jahr 1263 datiert. Nach der bisherigen Forschung erfolgte die Supplik jedoch bereits 1262.[61] Aus dem Brief des Bischofs Paulus von Vesprim, dem wir diese Nachricht verdanken, geht auch hervor, daß die Eremiten seiner Diözese 1262 bereits einen *prior provincialis* hatten, was eine relativ weit fortgeschrittene Organisation in dieser Phase voraussetzt.

Die erste Periode wurde durch den Bau des Klosters zu Budaszentlörinc und das hierin einberufene Ordenskapitel abgeschlossen.[62] Der Orden hat die in diese Zeit fallende Anerkennung dem päpstlichen Legaten Kardinal Gentile di Montefiore zu verdanken. Als die Pauliner 1308 über eine gesicherte ökonomische Basis verfügten, erlaubte er ihnen nach der Augustinerregel zu leben. Sie durften im Anschluß an die Statuten bzw. Konstitutionen Regeln aufstellen und kamen in den Genuß einer gewissen Unabhängigkeit von der bischöflichen Jurisdiktion, die es dem Provinzial erlaubte, wegen Handgreiflichkeit exkommunizierte Ordensleute zu suspendieren.[63] Ein weiterer Schritt auf dem Wege zur Anerkennung ist mit dem Namen König Karl Roberts verbunden. Auf seine Bitte hin bestätigte Johann XXII. dem Orden in der Bulle *Per sanctae contemplationis* die Augustinerregel. Gleichzeitig

---

[59] Vgl.: K. Elm: Die Bulle „Ea quae iudicio" Clemens' IV., 30. VI. 1266. Vorgeschichte, Überlieferung, Text und Bedeutung. Heverlee-Louvain, 19. und die dort zitierte Literatur. Ders., Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provencalischen Sackbrüder ... Ein Beitrag zur kurialen und konziliaren Ordenspolitik des 13. Jahrhunderts, Francia 1 (1972) 257–324. H. Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Berlin 1935, 13, 136.

[60] Vfr 17, c.10., und MonVatHist., Series I, 2, 182, 180.

[61] Vfr 20. c.10.

[62] Vfr 42, c.18: *Fr. Laurentius eligitur in priorem generalem anno Domini 1300. Dictus generalis caepit construere monasterium S. Laurentii martyris ad honorem Dei et sancti sui nominis.* Vfr 43, c.18: *Ordinationem seu celebrationem capituli generalis ad S. Laurentium de S. Cruce transtulit.*

[63] MonVatHist., Series I, 2, 379, 256. – Dieses Privileg ist auch im zweiten Teil der Privilegiensammlung des Ordens (Liber viridis) zu finden: fol. 30v, 27v. Über die Entwicklung der Konstitutionen aufgrund neuer Handschriftenfunde: K. Elm, Quellen zur Geschichte des Paulinerordens aus Kloster Gründwald im Hochschwarzwald in der Stiftsbibliothek von St. Paul im Lavanttal, Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 120 (1972) 91–124.

erlaubte er die Wahl des Generalpriors, die Abgabefreiheit für den *labore manuum* erworbenen Besitz und die Befreiung von der Beteiligung an den Diözesansynoden.[64] Die endgültige Anerkennung des Ordens erfolgte am 14. März 1367, als Urban V. den Orden auf Bitten König Ludwig des Großen noch einmal approbierte.[65] Dies war die Voraussetzung für weitere Privilegien, wie das 1371 verliehene *Mare magnum* und die 1418 mit den Kartäusern vollzogene *Communicatio privilegiorum.*[66]

Zum Schluß muß ein Problem angeschnitten werden, das von den Anfängen bis zur Zeit Gyöngyösis immer wieder aktuell war: der Titel des Ordens und die Bezeichnung für seine Brüder.[67] Gentile wandte sich 1308 an die Pauliner mit der Intitulation: *priori provinciali, fratribus s. Crucis de Heremo per Hungariam constitutis.* Einen Monat später verwandte er die Anrede *priori provinciali et fratribus s. Crucis de Heremo, ordinis s. Pauli primi heremite.* In einem dritten Schreiben heißt es *Laurentio priori provinciali fratrum s. Crucis de Heremo ordinis s. Augustini in Hungaria.*[68] An anderer Stelle benutzte er die Bezeichnung *heremitarum s. Augustini ordinis ...*[69], Johann XXII. schrieb 1317 an die *fratres ordinis eremitarum s. Augustini.*[70] Im selben Jahr heißt es in einer ungarischen Urkunde *frater Laurentius provincialis fratrum sanctae Crucis de Heremo, ordinis s. Augustini.*[71] Eine Urkunde aus dem Jahre 1320 nennt die Pauliner ähnlich wie schon eine Siegelinschrift aus dem Jahre 1360 *fratres heremitae.*[72] Varianten aus den Jahren 1325 bzw. 1335 lauten *frater Stephanus eremita ecclesiae B. Virginis de domo Garich de ordine s. Augstini* bzw. *fratribus heremitis s. Pauli primi heremitae de ordine s. Augustini.*[73] Die Unsicherheit Gentiles, wie er die von ihm regulierten Eremiten nennen sollte, blieb also bestehen. Sie hörte auch nach der Approbation nicht auf, wie eine Urkunde des Graner Erz-

---

[64] Liber virdis, fol. 17–18. Vfr 46, c.20: *Anno Domini 1317 Johannes XXII eligitur in papam et illas gratias, quas aliquas frater Gentilis praefatus concesserat, uberius concessit.*

[65] Liber viridis, fol. 34–34v., Vfr 57, c.24: ... *consideratione etiam charissimi in Christo filii Ludovici Regis Hungariae illustris, ipsorum Regni, Prioris ac fratrum in hac parte supplicationibus inclinati, praedictum ordinem dictorum Prioris et fratrum subdicta regula et habitu quem gestant, authoritate apostolica tenore praesentium ratificamus et etiam approbamus.*

[66] Liber viridis, fol. 13v–15, Vfr 88, c.41. zur Privilegienkommunikation: K. Elm, Pauliner und Kartäuser, 113–117.

[67] Vgl. Anm. 43.

[68] MonVatHist., 180, 256, 379.

[69] Acta legationis Card. Gentilis, 163.

[70] G. Fejer (Hrsg.), Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis, Budae 1821, VIII, 2, 91–92.

[71] Fejer, 142.

[72] Ebd., 582.

[73] Ebd., 650 und VIII/4, 136.

bischofs Thomas Bakócz aus dem Jahre 1521 bestätigt.[74] Das ist wohl der eindrucksvollste Beleg für die Schwierigkeiten, mit der die Sammlung und Organisation der Eremiten verbunden war, welche erst nach einem längeren Integrationsprozeß zur Ausbildung der Orden der Pauliner führten.

[74] Dl. 34464: ... *essetis prout nunc estis ordinis divi Pauli primi heremitae fratres sub regula s. Augustini tenti habiti et vocati nonnullorum tamen praedecessorum vestrorum aut scriptorum sive sollicitatorum vicio et incuria in nonnullis et praesertim felicis recordationis Joannis papae XXII et aliorum summorum pontificum eorumque legatorum de latere ac huius regni Hungariae divorum regum et aliorum principum et dominorum litteris privilegis et scripturis ordini vestro praedicto datis et concessis fratres ordinis sancti Augustini descripti et intitulati fuistis et propterea nobis humiliter supplicastis ut errorem huiusmodi in litteris privilegiis et scripturis eisdem sic ut praemittitur commissum ... / ... vos fratres ordinis s. Augustini per errorem declararunt corrigimus ac ordinis sancti Pauli primi heremitae sub regula s. Augustini perpetuo dici nuncupari censeri decernimus* ... und Liber viridis, fol. 10–11, Vfr 240. c.84.

Literarische Berichte und Anzeigen

Mittelalter

Michael J. Enright, Iona, Tara and Soissons. The Origin of the Royal Anointing Ritual. Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 17, VIII u. 198 S., Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1985.

Die seit einigen Jahren wieder lebhafter gewordenen wissenschaftlichen Bemühungen um die Begründung des karolingischen Königtums im Jahre 751 haben durch ein neues, wichtiges Werk einen entscheidenen Impuls erhalten. Michael Enright untersucht darin die Voraussetzungen für die Königssalbung Pippins in Soissons. Die neben dieser Stadt im Titel aufgeführten Namen Iona und Tara lassen sofort erkennen, daß es irische Einflüsse und Vorbilder sind, die er als Modelle für das Vorgehen des Hausmeiers zu erweisen sucht.

Er gliedert dazu seine Untersuchung in drei große Kapitel. Im ersten, fast die Hälfte des Buches füllenden Abschnitt „Ordaining Kings: The Politics of Royal Ritual in Ireland ca. 700 a.d." analysiert er die Hintergründe irischer Königssalbungen. Dabei gelingt es ihm überzeugend herauszuarbeiten, daß der Bericht des Abtes Adomnán von Iona in seiner Vita Columbae über die angebliche Salbung des Königs Aidán durch den Heiligen (ca. 574) unhistorisch ist. Zugleich kann er aber auch verdeutlichen, was den Abt bewog, diese Episode in seine hagiographische Schrift einzufügen: Um 700 war einerseits die führende Rolle Ionas durch andere irische Großklöster wie insbesondere Kildare und Armagh bedroht, so daß dem zwischen 679 und 704 amtierenden Abt des von Columban gegründeten Klosterverbandes eine enge Anlehnung an das Königtum der Uí Néill nützlich erscheinen konnte, zumal er selbst dieser über Tara herrschenden Dynastie entstammte. Ein geeignetes Mittel, um die Bande zwischen dem Königtum und dem Kloster fester zu knüpfen, konnte darin bestehen, die Königssalbung durch den Nachfolger Columbans vornehmen zu lassen. Dieses Ritual mußte aber auch den Uí Néill interessant erscheinen, standen sie doch im Begriff, ihre Herrschaft zu einem christlichen Großkönigtum auszubauen, das andere rivalisierende, z.T. noch in heidnischen Traditionen verwurzelte Kleinkönigtümer hoch überragte. Da konnte es angezeigt sein, durch einen dem Alten Testament entnommenen Initiationsritus wie die Salbung den Zeitgenossen die Einzigartigkeit ihrer Stellung vor Augen zu führen und damit zugleich die Unverletzlichkeit eines Gesalbten des Herrn zu erlangen. Das Konzept der alttestamentarisch begründeten Königssalbung findet sich auch in der zwischen 690 und 725 zusammengestellten irischen Kanonessammlung, der Collectio canonum Hibernensis. Enright gelingt der Nachweis, daß die beiden Kompilatoren dieser Sammlung, Ruben von Dairinis und insbesondere Cú Chuimne, enge Beziehungen zu dem auch als Gesetzgeber hervorgetretenen Adomnán und dem von ihm geleiteten Kloster Iona unterhielten, so daß sich auch in der Hibernensis die Auffassungen des großen Abtes über die Königserhebung widerspiegeln.

Im zweiten Teil seiner Untersuchung „The Collectio Canonum Hibernensis and the Origin of the Royal Anointing in Francia" versucht Enright zu zeigen, daß irische Vorbilder den Ablauf der Königserhebung Pippins in Soissons bestimmt haben, nachdem er die Annahme westgotischer Einflüsse mit guten Gründen zurückgewiesen hat. Die für die Frage der Königssalbung so wichtige Collectio canonum Hibernensis war den Franken seit den vierziger Jahren des 8. Jahrhunderts vertraut, und besonders in dem von Pippins Verwandten Grimo geleiteten Kloster Corbie ist ihre Kenntnis sicher nach-

zuweisen. Es spricht nach Enright vieles dafür, daß es der spätere Bischof von Salzburg, Virgil, war, der die irische Kanonessammlung seinem Förderer Pippin oder dessen Vertrauten Fulrad bekannt machte und so wesentlich zur Ausgestaltung der Zeremonie in Soissons beitrug. Diese These wird auch dadurch gestützt, daß Virgil in Irland enge Beziehungen zu Iona und seinem Abt Adomnán unterhalten hatte.

Im Schlußteil seines Werkes „Ordaining Pippin: Political Propaganda and the Reception of the Unction Concept in Francia" untersucht Enright die Funktion der Salbung für Pippins neue Königsherrschaft. Sehr realistisch schildert er die umstrittene Position des die alte Ordnung umstürzenden und dabei auch vor Eid- und anderen Rechtsbrüchen nicht zurückschreckenden Usurpators in seiner Gens Francorum, deren Einheit bis dahin durch das im pagan-charismatischen Königsheil begründete Königtum der Merowinger verkörpert wurde. Die Salbung mit dem magischen, Kraft und Sieg spendenden Stoff Öl sollte demnach vor allem dazu dienen, ein ähnliches Charisma zu schaffen, das dann seinerseits ein karolingisches Geblütsrecht begründen konnte. Nach Enrights Auffassung spielten dabei biblische Assoziationen nur eine ganz untergeordnete Rolle, Pippin wollte in Kenntnis der fränkischen Mentalität vielmehr mit der Salbung ein dem merowingischen vergleichbares Königtum begründen, oder mit Enrights Worten: „The Franks wanted a new Childeric far more than they wanted a new David" (S. 137).

Man wird dem Autor den gebührenden Dank zollen für seine gründliche, geistreiche und auch Hypothesenbildungen nicht scheuende Auseinandersetzung mit der Salbungsproblematik. Insbesondere die These einer irischen Herkunft der fränkischen Königssalbung scheint nunmehr endgültig gesichert. Anerkennung verdient auch die nüchterne Deutung der Stellung Pippins vor Soissons: Enright entgeht der Gefahr einer Verherrlichung und Heroisierung des Hausmeiers, der allzu viele Historiker vor ihm unter dem Einfluß der karolingischen Propaganda erlegen sind. Problematisch erscheint allerdings z.B. die Sicht sowohl des spätmerowingischen als auch des neuen karolingischen Königtums. War das fränkische Regnum um 750 wirklich in dem von Enright unterstellten Maße noch von uralten heidnischen Traditionen bestimmt, hatte das Christentum 250 Jahre nach seiner Einführung in dieses Regnum wirklich nur eine derartig geringe Prägekraft für dessen wichtigste Institution entwickeln können? Der Rezensent, der selbst seit Jahren an einem Buch über „Die Begründung des karolingischen Königtums" arbeitet, vermag letzte Zweifel an Enrights Antworten auf diese Fragen nicht ganz zu unterdrücken.

Paderborn *Jörg Jarnut*

Papsturkunden 896–1046, bearb. von Harald Zimmermann. Zweiter Band: 996–1046 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Denkschriften 177 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission 4), Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1985. S. 637–1182, kart. DM 110,–, Ln. DM 130,–.

Binnen Jahresfrist ist dem ersten, in ZKG 97 S. 284–288 vorgestellten Teilband der zweite gefolgt, der die Edition bis zum Reformumbruch von Sutri 1046 fortführt und erstmals einen vollständigen Überblick der päpstlichen Kanzleiproduktion während der acht Pontifikate von Gregor V. bis zu Gregor VI. bietet (mit Ausschluß Johannes' XVI., Johannes' XVII. und Silvesters III., von denen nichts überliefert ist). Die Gesamtzahl der 305 Urkundennummern aus 50 Jahren entspricht in etwa den 325, die im ersten Teilband aus der doppelten Zeitspanne von 896 bis 996 geboten worden waren, doch sind charakteristische Unterschiede in der Verteilung über die fünf Jahrzehnte zu beachten. 82 Nummern, ein gutes Viertel, konzentrieren sich allein auf die sieben Jahre der beiden von Otto III. eingesetzten Päpste Gregor V. und Silvester II. (996–1003), und 224 Stücke sind bereits bis zum Tode Benedikts VIII. (1024) erreicht, so daß für die restlichen 22 Jahre nur noch 81 Nummern übrig bleiben, ein klarer Hin-

weis darauf, daß im halben Jahrhundert vor Sutri nicht von steigender, sondern von sinkender gesamtkirchlicher Autorität des Papsttums gesprochen werden muß.

Bei näherem Hinsehen verschieben sich die Größenordnungen zwischen dem 10. und der ersten Hälfte des 11. Jh. freilich ein wenig, denn von der Summe der 305 Nummern des neuen Bandes sind zunächst 16 abzuziehen, die als neuzeitliche Fälschungen im Grunde nicht in eine solche Dokumentation der mittelalterlichen Papstgeschichte gehören. In weiteren 33 Fällen wird nur ein Regest mit kritischem Kommentar geboten, weil es sich um Urkunden anderer Aussteller handelt, die vom Papst lediglich unterschrieben, veranlaßt oder nachträglich bekräftigt worden sind (eine Praxis, die vornehmlich unter den Tusculanerpäpsten Benedikt VIII., Johannes XIX. und Benedikt IX. nicht selten die Ausstellung einer förmlichen Papsturkunde ersetzt zu haben scheint). Neunmal schließlich mußte sich der Herausgeber auf einzelne Textbestandteile beschränken, die indirekt aus insgesamt verlorenen Papsturkunden bekannt sind: Nr. 364, 430, 449, 560, 586, 588, 615 sowie die Spuria Nr. †465 und †610 (letzteres wohl auch nicht älter als aus dem 16. Jh.). Es verbleiben somit 247 im eigentlichen Sinne edierte Texte mittelalterlichen Ursprungs, der Form nach überwiegend Privilegien, aber auch Briefe und Mandate (mit fließenden Übergängen). 29 von ihnen waren noch nicht in Jaffés Regestenwerk verzeichnet. Anders als im 10. Jh. dominieren diesmal italienische Empfänger mit 90 Stücken sehr deutlich gegenüber französischen mit 58 (darunter allein 12 für Cluny) und deutschen mit 53 (darunter 9 für Fulda). Einen beachtlichen Anteil hält weiterhin Spanien, wohin 28 Briefe und Privilegien meist in gebündelten Gruppen abgingen, während aus England nur fünf kanonistisch überlieferte Rechtsauskünfte und eine Fälschung, aber kein einziges echtes Papstprivileg vorliegen. Acht Urkunden mit burgundischen und zwei mit dalmatinischen Adressaten runden bereits das Bild der faktischen Obedienz des damaligen Papsttums ab, da aus Polen nur eine späte Fälschung und aus Ungarn sowie Skandinavien gar nichts zu berücksichtigen war.

Im Zustand der Überlieferung wirkt sich die vermehrte Benutzung von Pergament statt Papyrus durch die päpstliche Kanzlei positiv aus, denn offenbar diesem Wandel ist es zuzuschreiben, daß nicht wie im ersten Band bloß sechsmal, sondern in 27 Fällen auf ein Original (bei Nr. 539 und 553 auf das Facsimile eines bis ins 20. Jh. erhaltenen Originals) zurückgegriffen werden konnte; nur neun davon sind Papyri (wiederum ganz überwiegend aus spanischen Archiven), aber achtzehn Pergamente, deren Verwendung seit Johannes XVIII. (Nr. 422) üblich zu werden begann. Von den Fälschungen liegen acht in Urschrift bzw. deren Facsimile vor (Nr. †396, †474, †475, †534, †551, †596, †600, †617), wobei das Problem nie in der Unechtheit, gelegentlich aber in der Ernsthaftigkeit des Anspruchs auf Originalität liegt. Im übrigen stützt sich die Edition bei 150 Stücken auf mittelalterliche Abschriften (darunter bei Nr. 342, †359, 372, 408–410, 464 und 550 auch kanonistische Sammlungen, bei Nr. 386, 387 das Autograph der Historien Richers, bei Nr. †447 den römischen Liber censuum), 46mal auf Kopien der Neuzeit, die zumeist von gelehrter Hand herrühren, und in 16 Fällen auch nur auf Drucke ohne erhaltene handschriftliche Vorlage. Den derart unterschiedlichen Gegebenheiten der Überlieferung trägt die Textgestaltung nicht immer mit der wünschenswerten Konsequenz Rechnung. So hat der Herausgeber immer wieder der Neigung nachgegeben, Originale sprachlich zu glätten und den tatsächlich niedergeschriebenen Wortlaut als „Variante" in den Apparat zu verbannen (Nr. 357 Anm. am, Nr. 405 Anm. y, Nr. 433 Anm. f, q, Nr. 437 Anm. aa, aq, usw.), statt – wie gelegentlich auch mit ausdrücklichem Hinweis (z.B. Nr. 483 Anm. d, Nr. 518 Anm. c, Nr. 553 Anm. b, Nr. 621 Anm. c) geschehen – dem Benutzer deutlich zu machen, daß die päpstliche Kanzlei z.B. im Februar 1014 in einem Privileg für Kaiser Heinrich II. die Anrede zu Pergament gebracht hat: *dilecte filiae nostre Heinrice imperator auguste* (Nr. 484 Anm. aj). Umgekehrt wird eine gewisse Beliebigkeit bei der Behandlung der Schnitzer in kopialer Überlieferung spürbar, wenn man etwa in Nr. 329 den im Genitiv zu erwartenden Titel des Datars aus *bibliothecario* (in 4 Hss.) eigens zu *bibliothecarii* emendiert findet (Anm. az), aber gleich beim nächsten Stück Nr. 330 derselbe Ablativ ohne weiteres im Text erscheint (S. 647 Z. 26), ganz zu schweigen von „ungerügten" Seltsamkeiten wie *sacratissimo sede* (S. 673 Z. 24, nach 5 Hss. des 11./12.–17. Jh.) oder *pacificio imperatore*

(S. 692 Z. 26, nach 4 Hss. des 12.–18. Jh.). Der Verdacht, daß hierbei auch Druckfehler oder andere Versehen im Spiel sein könnten, wird genährt durch einen Vergleich von Nr. 329 mit der kurz zuvor erschienenen, von Z. bereits zitierten Paralleledition von W. Kurze, Codex diplomaticus Amiatinus 2 (1982) S. 37ff. Nr. 213, woraus sich neben einer ganzen Reihe textlicher Divergenzen jedenfalls ergibt, daß S. 644 die sinnentstellende Verdopplung der Worte *nostris pontificibus* bis *vestrisque successoribus* (Z. 9–10) ersatzlos zu streichen ist. Erst durch Rückgriff auf Ch. Schroth-Köhler, Die Fälscherwerkstatt von S. Pietro in Ciel d'Oro zu Pavia (1982) S. 168f. wird ersichtlich, daß bei Nr. †333 die an sich unverständliche Anm. k lauten müßte: korr. aus *privilegeum* B. Solchen Defiziten steht die übertriebene Akribie gegenüber, mit der jüngere Abschriften, die erklärtermaßen von älteren abhängen, neben diesen mit allen ihren Lesarten in den Variantenapparat eingearbeitet wurden (z.B. E1 bei Nr. 329, E3', E4', F1 bei Nr. 330, D1–D3 bei Nr. 345, usw.), obgleich damit für die Rekonstruktion des verlorenen Urtextes in der Regel nichts gewonnen und für den Benutzer der Überblick eher erschwert wird. Unklaren Kriterien folgt die gelegentliche Verwendung runder Klammern bei aufgelösten Abkürzungen, während eckige Klammern oder andere Kennzeichnung sehr angebracht gewesen wären angesichts eines Befundes wie in Nr. 326, wo dem *Bene valete* mit *Manu Gregorii pape* (S. 638 Z. 30) ein evidenter Kopistenzusatz vorausgeht, der auf keinen Fall Bestandteil des einstigen Originals gewesen sein kann. Im Apparat zu Nr. 566 sind anscheinend C als C1 und D als C2 zu verstehen.

Inhaltlich trifft man bei Durchsicht des Bandes neben den Erzeugnissen des Kanzleialltags, die stark von der Initiative des jeweiligen Empfängers angeregt erscheinen, auf manches berühmte Stück, das seit langem die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden hat. Erwähnt seien nur das Privileg Gerbert-Silvesters II. für seinen alten Widersacher Arnulf (Nr. 366), womit gleich nach Pontifikatsbeginn 999 der Schlußstrich unter den Reimser Bischofsstreit gezogen wurde, die päpstlichen Bestätigungen für die Gründung des Reformklosters Fruttuaria (Nr. 429) und des Bistums Bamberg (Nr. 435, 528) sowie für die Verlegung des Bischofssitzes Zeitz nach Naumburg (Nr. 581, †596), ferner der auf den Namen Sergius' IV. gefälschte älteste päpstliche Kreuzzugsaufruf (Nr. †445), die Heiligsprechung Simeons, des Eremiten der Trierer Porta Nigra (Nr. 599 mit dem erstmaligen Gebrauch von *regnum Teutonicum* durch die römische Kanzlei, was nach den Erkenntnissen von E. Müller-Mertens doch wohl erheblichen Echtheitszweifeln unterliegt, sowie Nr. † 600), oder auch die widersprüchlichen Entscheidungen im Patriarchalstreit von Grado und Aquileja (Nr. 561, 562, 576, 578, 618) und die Errichtung der Kirchenprovinz Bari (Nr. 565). In den Vorbemerkungen und in kommentierenden Fußnoten werden hierzu wie in allen anderen Fällen knappe, aber in der Regel ausreichende Literaturhinweise gegeben. Nachzutragen sind bei Nr. †412, †623 die Regesten im Bullarium Poloniae I, edd. J. Sulkoswka-Kuras/St. Kuras (1982) S. 3 Nr. 1, S. 4 Nr. 5. Unter den Quellennachweisen wäre gegen Ende von Nr. †549 das Bibelzitat Phil. 4, 7 zu ergänzen und S. 666 Anm. 11 statt Thiel und Hinschius die Edition in MGH Auct. ant. 12 S. 403f. zu zitieren. In der Vorbemerkung zu Nr. 512 wird die als Vorlage benutzte Coelestin-Dekreta JK 369 irrtümlich als Fälschung deklariert, und bei Nr. 618 ist übersehen, daß die Einleitungssätze aus dem pseudo-isidorischen Stephan-Kapitel 4 entlehnt sind, wie H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen 2 (1973) S. 337f., gezeigt hat.

Einer gesonderten Betrachtung bedürfen die Datierungen und die davon bestimmte zeitliche Einreihung der einzelnen Stücke. So müssen im Sinne des chronologischen Prinzips Nr. †360 und †359, Nr. †452 und Nr. 451 sowie Nr. 585 und Nr. 584 umgestellt werden; Nr. †520 gehört offenbar hinter Nr. 513 oder Nr. 514. Unter der Voraussetzung, daß der edierte Text einwandfrei ist, wären folgende Datierungen zu berichtigen: Nr. 330 vom 3. 6. 996, Nr. 350 von Anfang April 998, Nr. †365 vom 26. 1. 999, Nr. †549 vom 16.–21. 3. 1024. Bei Nr. 453 müßte im Hinblick auf den Parallelfall Nr. 525 (aus derselben Überlieferung!) die präzisere Angabe 16.–17. 6. 1011 gemacht werden. Bei Nr. 434 ist zu vermuten, daß in der Edition (S. 830 Z. 31) versehentlich der Monatsname Juni ausgefallen ist (vgl. Böhmer-Zimmermann, Regesten Nr. 1021) und die gebotene Datierung an sich zutrifft, doch scheint bei Nr. 548 jeder explizite Anhalt

für den (nicht einmal in Klammern gesetzten) Monatstag zu fehlen. Bei Nr. †521 wird nur auf dem Umweg über Böhmer-Zimmermann, Regesten Nr. †1202 erkennbar, daß der Monatstag auf dem Druck Mabillons beruht, der jedoch für die Edition heranzuziehen wäre, wenn er sich auf eine von dem benutzen Vidimus von 1290 unabhängige Überlieferung stützen sollte. Zu den Datierungen, die schwierigere Probleme aufwerfen, gehört Nr. †379, dessen aus Nr. 99 mechanisch übernommene Angaben nicht, wie Z. meint, auf den (unmöglichen) 27. 3. 999, sondern mit dem Pontifikatsjahr auf den 27. 3. 1000, mit der Indiktion auf den 27. 3. 1003 verweisen (wenn man bei einem solchen Spurium überhaupt eine nähere Einreihung innerhalb des Pontifikats Silvesters II. vornehmen will). Die verderbten Angaben von Nr. 517 sind nicht zu heilen, indem man mit Z. *VIIII. kalendas Junii* (statt *Januarii*) unterstellt, denn damit rückt das Datum in völlig singulärer Weise vor das Scriptum *(in mense Junio);* vielmehr ist, wie schon Jaffé gesehen hat, *Julii* anzusetzen, womit das Stück zum 23. 6. 1017 und damit hinter Nr. 518 gehört. Bei Nr. 545 ist analog zu Nr. 523 eher an den Ausfall der Zahl *III* vor *Kl. Julii* als an eine ganz unmotivierte verfälschende Anfügung von *die vicesimo nono* zu denken und demgemäß am Ansatz zum 29. 6. 1023 festzuhalten. Ziemlich ratlos stimmt schließlich, daß im Text von Nr. 456 die Lesart *in die decima* geboten wird, wo noch bei Böhmer-Zimmermann, Regesten Nr. 1060 *indictione decima* zu lesen stand; wenn das zutrifft, wäre nun ein Tagesdatum gewonnen (10. 11.), aber das Jahr 1011 unsicher geworden, wovon jedoch S. 872 keine Notiz genommen ist.

Zum weiten Feld der Echtheitskritik sei generell auf die Erwägungen in der Besprechung des ersten Teilbandes verwiesen. Die deutlich vermehrte Zahl der Originale erleichtert, wie sich zeigt, diese Aufgabe keineswegs, denn darunter finden sich so irreguläre Fälle wie Nr. 426 (eine Empfängerausfertigung, die „in... äußeren und inneren Merkmalen nicht den damaligen Gebräuchen der Papstkanzlei" entspricht und anscheinend durch bloße Anbringung der Bulle in Kraft gesetzt worden ist) oder Nr. 577 („als Privaturkunde gestaltet", mit Verbalinvokation und Anfangsdatierung), die klar zu erkennen geben, wie wenig normiert die päpstliche Beurkundungspraxis in der ersten Hälfte des 11. Jh. noch war und wie unsicher damit die Anwendung formaler Echtheitskriterien auf kopial überlieferte Stücke bleiben muß. Das Verdienst der vorliegenden Edition muß daher, wie nachdrücklich betont sein soll, vor allem in der erstmaligen Bereitstellung des Vergleichsmaterials und weniger in der abschließenden Klärung jedes Einzelfalls gesehen werden. Daß 48 Stücke von Z. als Fälschungen und weitere 25 als interpoliert etikettiert werden (unter 247 Volltexten mittelalterlicher Herkunft), ist vermutlich eine etwas zu ungünstige Beurteilung und bedarf jedenfalls vielfach noch näherer Überprüfung. Dabei kann man relativ leicht Nr. 330, 348, 424, 501, 533 und 535 ausklammern, weil deren Verunechtung nur in Teilen der Überlieferung auftritt, also der unverfälschte Wortlaut durchaus noch vorliegt. Auf rein Formelhaftes ohne jede Bedeutung für den rechtlichen Gehalt bezieht sich der Interpolationsverdacht bei Nr. 375, 500, 515, und auch bei Nr. 371, 403, 585 ist die entsprechende Annahme alles andere als zwingend. Unter den Ganzfälschungen ist erwartungsgemäß eine Reihe von dreisten Machwerken mit unübersehbaren Anachronismen (z.B. Nr. †452, †499, †623), aber auch manches Stück, das ohne eine (verlorene) echte Vorlage nicht zu erklären ist (z.B. Nr. †333, †447, †504, †526). Mehr Kredit verdienen wohl auch Nr. †427 (wegen der Parallelität mit dem ungewöhnlichen Original Nr. 426) und Nr. †468 (wegen des schwer erkennbaren Fälschungsmotivs), während bei Nr. †412 des Rätsels Lösung in der Deutung als unausgeführter Entwurf liegen dürfte. Wie diffus die gebotene Indizienlage mitunter ist, mag als gewiß extremes Beispiel Nr. †332 für Saint-Martin in Tours zeigen, das von Z. mit P. Gasnault unter die Spuria eingereiht wird, obwohl sich eine Textüberlieferung mittelbar auf ein *antiquum privilegium in Romana littera,* nach Z. ein Papyrusoriginal in Kurialschrift, beruft; wegen des einwandfreien Eschatokolls rechnet er ohnehin auch selbst mit einer echten Urkunde Gregors V. und setzt in der Editionsgestaltung umfangreiche Interpolationen an, die freilich durch Petitsatz auf dieselben Vorlagen zurückgeführt werden wie ihr Kontext, wobei ihm noch entgangen ist, daß die Inscriptio mit dem Zusatz *patroni nostri* nach *sancti Martini* ein auf keinen Fall authentisches Element aufweist... Die kritischen Probleme der

älteren Papsturkunden sind, wie man sieht, mitnichten gelöst, aber sie können nun auf neuer Grundlage untersucht werden, wofür dem Herausgeber auch der Dank seiner Kritiker gebührt.

Bonn *Rudolf Schieffer*

Raoul Manselli, Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo (= Religione societa. Storia della Chiesa e dei movimenti cattolici, 13); ediz. a cura di Edith Pasztor; introduz. di Pierre Boglioni; Edizioni Studium, Roma 1985, pp. XVII + 150 [= Testo originale dell'opera pubblicata in francese: Raoul Manselli, La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire, Montréal, Institut d'études médiévales „Albert-le-Grand" – Paris, Librairie J. Vrin, 1975].

Come informa la professoressa Pasztor e come lascia indovinare il prof. Boglioni, questo volume è la prima opera „postuma" dell grande medievista che è stato Raoul Manselli. Poniamo „postuma" tra virgolette perchè, in realtà, il libro apparve in francese già nel 1975, e il Manselli andavas preparando l'edizione italiana; ma non la condusse a termine per la morte improvvisa provocatagli da un infarto (20 novembre 1984).

Diremo subito che bisogna essere grati alla Pasztor per aver dato gli ultimi tocchi al volume e di averlo pubblicato. Esso contribuirà certamente a rinnovare e rafforzare l'efficacia di un'opera dalle apparenze modeste, ma dal valore scientifico eccezuionale. A chi ha seguito la produzione storiografica del Maneselli non è sfuggito il fatto che egli ha dedicato gran parte delle sue energie alla storia religiosa del Medio Evo, mantenendosi fedele alle problematiche preferite da vari rappresentanti illustri della medievistica della scuola di Roma; tra i quali primeggia, per piu di un rispetto, Raffaele Morghen, maestro, appunto, del Manselli.

Occasionato da un corso di lezioni tenute nell'Institut d'ètudes mèdièvales dell'Universita di Montrèal nel Canda, il volume presenta una struttura che pencola tra il manuale introduttivo e il trattato vero e proprio. Cioè: la distribuzione della materia concernenta la religione popolare nel Medio Evo è semplice, lineare, come pure semplice ed essenziale è il linguaggio adoperato dal Manselli; ma la sua esposizione è tanto ricca di idee, osservazioni pertinenti, prospettive di ricerca, discussioni e valutazioni di tesi altrui, riferenze bibliografiche in almeno sei lingue, da rivelare subito la mano del maestro; per cui si rimane von l'impressione che questa introduzione possa onsiderarsi, a dir poco, un trattato *in nuce*. In ogni caso è un trattato che va considerato più sul piano dell'indagine storica positiva (che non vuol dire affatto „positivistica"!) sulla base dei dati o „fenomeni", che sul piano della teoria sistematica o sistematizzante. Se non abbiamo franteso o disatteso, in nessuno dei quattro capitoli del volume, neppure in quello dedicato ai „problemi di metodo" (pp. 1–21), il Manselli tenta di dare una definizione teorica della „religione popolare". Egli invence preferisce coglierla nella sua realtà concreta, nel contesto della storia medievale, mettendola subito in rapporto col „fatto christiano"; col cristianesimo medievale in quanto „religione colta"; col processo (ben limitato) dell'acculturazione cristiana, von la funzione esercitata su di esse dalle „classe sacerdotale"; coi mezzi di communicazione sociale, mediante cui essa si trasmette od esprime; col folklore, col quale non va semplicemente identificata.

Vista in tale prospettiva, la religione popolare del Medio Evo si rivela come una realtà complessa e mutevole, talora difficilmente afferrabile e circoscrivibile, sia in chi la professa sia nei suoi contenui religiosi, riferibili comunque al „soprannaturale". La complessità e difficoltà gnoseologica presentate dalla religione popolare del Medio Evo si radica soprattutto nel fatto che le masse medievali (come quelle di tutti i tempi e tutte le aree culturali) hanno un'*esperienza vissuta*, a tutti i livelli umani, del cristianesimo e del soprannaturale, e non una *conoscenza teorica e sistematica* tradotta più meno nella vita pratica. Ciò spiega perchè la religione popolare del Medio Evo ammetta, almeno fino al secolo XI, detriti e sopravvivenze del paganesimo greco-romano e celtico-germanico, contro cui combattono i Padri della Chiesa, i missionari e la gerarchia ecclesiastica in genere: cioè i rappresentanti della „religione dotta". Ma, insiste il Manselli sarebbe erroneo identificare la religione popolare del Medio Evo con un cristianesimo inficiato

e impastoiato da sopravvivenze pagane, più o meno in conscie e più o meno gravi per le loro implicazioni superstiziose, magiche o addirittuzra idolatriche. Infatti, ogni altra cosiderazione a parte, tale identifiazione implicherebbe che, spente quelle sopravvivenze, sarebbe dovuta scomparire anche la religione popolare; ma la storia religiosa del Medio Evo fino al secolo XV inclusive dimostra esattamente l'opposto. È facile dimostrare che la religione popolare si rivela anche – per non dire soprattutto – come il prodotto e nel contempo come l'alimento di una sensibilità religiosa collettiva, che muta col mutar dei tempi coinvolgendo la stessa dotta, dalla quale riceve stimoli e influssi, ma sulla quale riesce ad influire in sede teologica, dalle quale ricerve stimoli e influssi, ma sulla quale riesce ad influire in sede teologica, morale e canonico-liturgica. Questa specie die osmosi culturale tra due forme di vita religiosa (se è lectio così dire) si rende visibile, nel Medio Evo, attraverso la genesi e lo sviluppo di certe devozioni (Cristo crocifisso, Eucarestia, Rosario...), mediante certi atteggiamenti individuali o collettivi sfocianti in fenomeni talora grandiosi per drammaticità o tragicità (pellegrinaggi, movimenti penitenziali, movimenti di „povertà", crociate in Europa e in Terra Santa...) e infine per mezzo dei notissimi movimenti riformistici, sia ortodossi („riforma gregoriana", francescanesimo, domenicanesimo...) che eretrcali (catarismo, fraticellismo, „Libero Spirito" ...). Ha ragione il Manselli nel sottolineare che properio nella cornice di tale „osmosi" vanno studiati i rapporti mutevoli tra religione popolare e gerarchia ecclesiastica, che in certi momenti si configureranno come drammatica contrapposizione di „Ecclesia spiritualis" ed „Ecclesia carnalis". Ed è facile intuire che in tale cornice acquistano nuovo rilievo non solo singole personalità della storia religiosa medievale (Gregorio Magno, Gregorio VII, Alessandro III, Innocenzo III, S. Bernardo di Chiaravalle, S. Francesco d'Assisi, S. Giovanna d'Arco, S. Bernardino da Siena, Pietro Valdo, Marbordo di Rennes Roberto d'Arbrissel, Tanchelmo di Anversa, ecc.), ma anche i movimenti e fenomeni di cui ebbero ad occuparsi, per esempio, Federico II e Bonifacio VIII.

Un altro aspetto positivo di questo volume è il fatto che il Manselli sottolinea (quasi sempre nelle note a pie' di pagina) lo stadio raggiunto finora dall'indagine scientifica nei vari settori della problematica svolta; e, nel far ciò, si ura di suggerire nuove prospettive d'interpretazione e nuove piste di ricerca. Il lettore può uscirne con propositi di lavorno ben garantiti sia sull'oggetto da scrutare che sul metodo da seguire.

L'unico lamento che si possa mouvere è che l'orizzonte del Manselli si restringa unicamente al Medio Evo occidentale. Conoscendo la formazione e gli interessi pervalenti del grande Medievista, non sarebbe onesto trasormare questo lamento in una critica: nel giudicare un libro non è lecito prescindere dalle intenzioni dell'autore. A nostro avviso, tuttavia, costituisce una lacuna grave che il libro non contenga *nulla* sui rapporti tra religione popolare e le grandi eresie trinitarie e cristologiche o d'altro genere, scoppiate e perdurate *o soltanto o soprattutto* nell'Oriente grecobizantino (arianesimo, nestorianesimo, monofisismo, iconoclasmo, bogomilismo, paulicianesimo, ecc.). Anzi, ci sembra che, ai fini della comprensione della religione popolare nel Medio Evo occidentale, sarebbe stato opportuno tener conto almeno di due eresie tardo-antiche tipicamente occidentali: il donatismo e il pelagianesimo.

Se tali lacune sono spiegabili – e magari giustificabili – in un volume come questo del Manselli, non lo sarebbero più in una ricostruzione della storia della religione popolare del Medio Evo preso nella sua oggettiva storica, cioè come periodo storico di Oriente ed Occidente insieme.

New York *Carmelo Capizzi*

Medieval Women's Visionary Literature. Edited by Elizabeth A. Petroff. Oxford University Press, New York, Oxford. 1986. 402 S. (ISBN 0-19-503712-X)

Im Rahmen des stetig zunehmenden Interesses auch der historischen Wissenschaften an frauenspezifischen Themen verdient für das Mittelalter die Offenbarungsliteratur besondere Aufmerksamkeit, da die meisten und umfangreichsten Werke, in denen sich

Frauen jener Epoche selbst äußerten, diesem literarischen Genus zugehören. Die vorliegende Anthologie übersetzter und von der Herausgeberin eingeleiteter Texte ist eine willkommene Hinführung zu der religiösen Denk- und Erfahrungswelt vom frühen dritten bis zum beginnenden 16. Jahrhundert. 28 Frauen, deren Werke entweder erhalten sind, oder über die biographisches Material vorliegt, werden von der Herausgeberin im allgemeinen kundig vorgestellt. Neben so bekannten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte wie die Martyrerin Perpetua, die Mystikerinnen Hildegard von Bingen, Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Gertrud d. Gr., Klara von Assisi, Katharina von Siena, die erste Berufsschriftstellerin Christine de Pizan u.a. treten auch bisher eher vernachläßigte wie die hl. Umilità von Faenza oder Magdalena Beutlerin (deren Offenbarungen zu edieren übrigens immer noch ein Desiderat ist, vgl. P. Dinzelbacher, K. Ruh s. v. in „Die dt. Lit. d. MAs. Verfasserlexikon" V, Sp. 1117–1121). Die von ihnen verfaßten oder über sie handelnden Texte sind teils neu übertragen, teils jedoch älteren Übersetzungen entnommen, weswegen in letzteren Fällen inzwischen erschienene kritische Ausgaben freilich keine Berücksichtigung finden. Die Auswahl gibt im ganzen einen guten wenn auch notwendigerweise sehr fragmentarischen Überblick über die Visionärinnen des Mittelalters; unverständlich ist allerdings die Abwesenheit einer so einflußreichen und vielgelesenen Charismatikerin wie Birgitta von Schweden. Man fragt sich auch, wieso in eine Sammlung zur Visionsliteratur Texte aufgenommen wurden, die mit dem Thema gar nichts zu tun haben, wie etwa das „Hodoeporicon S. Willibaldi" der Hugberg von Hildesheim oder ein anonymes Renaissance-Drama, nämlich „Mariken van Nieumeghen". Der zur Verfügung stehende Raum hätte besser für andere Beispiele der Visionsliteratur genutzt werden sollen, speziell aus dem ohnehin wenig vertretenen Frühmittelalter (z.B. neben einigen Anonymae Aldegunde von Maubeuge oder Flothilda von Lavenna).

Petroffs einleitende Kommentare sind im allgemeinen kompetent, die bisweilen anzutreffenden unhaltbaren Verallgemeinerungen (z.B. S. 19: Maria würde oft in Gestalt quasi einer nichtchristlichen Muttergottheit gesehen) oder „feministischen" Spezifizierungen (z.B. S. 36 bewußt mißverständlich zur Askese: „Frauenkörper werden gepeitscht, dazu gezwungen, lange Stunden in der Kirche zu knien..." usw. – als ob diese Kasteiungen auf das weibliche Geschlecht beschränkt gewesen wären) fallen kaum ins Gewicht. Ein wirkliches Manko besteht allerdings in der weitestgehenden Unkenntnis der deutschsprachigen (ganz zu schweigen von der niederländischen und skandinavischen) Sekundärliteratur: Man kann das Phänomen „Vision" einfach nicht ohne Berücksichtigung der grundlegenden Arbeit von Ernst Benz: „Die Vision", Stuttgart 1969 (694 S.) behandeln, und auch die immer noch ausführlichste Monographie zum Thema: „Vision und Visionsliteratur im Mittelalter", die der Rezensent 1981 in Stuttgart zum Druck gebracht hat, blieb der Herausgeberin unbekannt. Eine solche Eliminierung eines Sprachbereichs hat natürlich auch entsprechende Konsequenzen im Detail: so wird z.B. die Biographie der Mechthild von Magdeburg (S. 207 ff.) mit festen Jahreszahlen gegeben, die kein Altgermanist als mehr denn hypothetisch bezeichnen würde, das genannte Schauspiel Anna Bijns zugeschrieben, was in der Niederlandistik längst nicht mehr gehalten wird, ein falscher Sterbeort für die sel. Beatrijs von Nazareth angegeben (S. 373), die hl. Elisabeth von Schönau mit ihrer Namensvetterin aus Ungarn (E. von Thüringen) verwechselt (S. 374) usw. Doch ungeachtet solch kleiner Unzulänglichkeiten darf der Band, namentlich als Einführung zu den Themen Frauenmystik und Visionsliteratur im Mittelalter, durchaus empfohlen werden.

Da es nicht möglich ist, an dieser Stelle die zahlreichen notwendigen bibliographischen Ergänzungen zu geben, sei nur auf folgende neuere Publikationen verwiesen: Frauenmystik im Mittelalter, hg. v. P. Dinzelbacher, D. Bauer, Ostfildern 1985; „Eine Höhe, über die nichts geht", hg. v. M. Schmidt, D. Bauer, Stuttgart 1986; Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, hg. v. P. Dinzelbacher, D. Bauer, Köln i. Dr.; P. Dinzelbacher, Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie, Darmstadt 1987; id., Revelationes, (Typologie des sources du moyen âge occidental), Turnhout i. Dr.

Stuttgart *Peter Dinzelbacher*

A Revelation of Purgatory by an Unknown, Fifteenth-Century Woman Visionary: Introduction, Critical Text, and Translation (ed. by) Marta Powell Harley. (Studies in Women and Religion 18). Lewiston/Queenston (The Edwin Mellen Press) 1985. 149S., geb. 49.95$.

Bei dem hier nach drei Manuskripten publizierten mittelenglischen Text handelt es sich um einen an ihren Beichtvater gerichteten Bericht einer unbekannten Frau über ihre Jenseitsvision aus dem Jahre 1422. Es ist bedauerlich, daß sie, eine Zeitgenossin der Mystikerinnen Juliana von Norwich und Margery Kempe, die auch noch auf weitere ähnliche Erlebnisse anspielt, vorerst in der Anonymität verbleibt. Wiewohl ihre für die Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters aussagekräftige Privatoffenbarung bereits 1895 von dem Anglisten Carl Horstmann (nach einer unvollständigen Handschrift) veröffentlicht worden war, ist sie bisher in der Sekundärliteratur kaum je benützt worden. Die vorliegende Neuedition, eine Dissertation an der Columbia University, ist insofern verdienstvoll, als die Herausgeberin zwei Horstmann unbekannte Textzeugen verwenden konnte.

Einleitung und Kommentar dagegen enttäuschen: zwar bemüht sich Harley, einige in der Vision genannte Personen versuchsweise zu identifizieren, doch kann sie andere Fragen wie die Stellung des Textes im Rahmen der mittelalterlichen Visionsliteratur oder die Parallelen zu anderen Jenseitsschilderungen nur recht ungenügend behandeln, wohl, da sie (von zwei vereinsamten französischen „Spolien" abgesehen) ausschließlich englische Sekundärliteratur heranzieht, und diese nur fragmentarisch. „La naissance du purgatoire" (1981) von Le Goff etwa (liegt auch in Englisch vor) ist Harley nur aus einer amerikanischen Rezension bekannt, von der z.Z. ausführlichsten Behandlung des Themas, „Vision und Visionsliteratur im Mittelalter" des Rezensenten (1981), ganz zu schweigen. Mit der Wiederholung von Lexikonwissen über das Fegfeuer in der Einleitung ist kaum jemandem gedient, desgleichen mit der beigegebenen Übersetzung, da das Original selbst wegen seiner Nähe zum Neuenglischen auch für Nichtmediävisten leicht verständlich ist und einige Anmerkung zur Erklärung abgekommener Wörter genügt hätten. Überhaupt muß man sagen, daß diese Arbeit sowohl vom Inhalt her als auch von der Form (149 Seiten photomechanisch reproduzierte Druckervorlage mit nur 33 Zeilen pro Seite) wohl einen Zeitschriftenaufsatz, aber kein Buch – zu diesem Preis! – gerechtfertigt hätte.

Dies sollte allerdings nicht verhindern, dieser Revelation nun vermehrte Aufmerksamkeit zu schenken: sie enthält nicht nur zahlreiche Informationen über volksläufige eschatologische Vorstellungen (dreiteiliges Purgatoriumsfeuer, Jenseitsbrücke, Seelenwaage, Dämonen, Geisterscheinung, besonders wirksame Gebete), sondern vermittelt auch Elemente einer heftigen Kritik an sündigen Klerikern (u.a. Bestrafung durch degradatio realis vermittels Abrasieren von Tonsur und Fingerspitzen, wie es gleichzeitig auch die hl. Franziska von Rom in einer Vision schaute). Die vergleichende Analyse mit dem früheren und zeitgenössischen Schrifttum ähnlichen Inhalts wäre hier noch zu leisten.

Stuttgart *Peter Dinzelbacher*

Edith Ennen, Frauen im Mittelalter. C. H. Beck, München 1984, 300 S., Ln., DM 39,50.

Literatur über Frauen hat zur Zeit Konjunktur. Daß sie sich des Themas „Frau in der Geschichte" annehmen würde, stand kaum anders zu erwarten. Neben reißerischen Veröffentlichungen, die auf den platteren Publikumsgeschmack spekulieren, sind in den letzten Jahren aber auch eine Reihe seriöser, informativer und gleichwohl munter zu lesender Bücher herausgekommen, unter denen das hier anzuzeigende einen ganz vorzüglichen Rang beanspruchen darf. Edith Ennen macht von Anfang an klar (vgl. ihre Einleitung „Das Mittelalter und wir"), daß Frauengeschichte als solche irgendwie a-historisch ist, daß die Frauen – wie die Männer – einer umfassenden, sie beide verbindenden „Welt" angehören, in der sie sich näher stehen als ihren Geschlechtsgenossen

anderer Epochen und Geschichtsräume, und nur in diesem Zusammenhang wird deutlich, was zu eng greifende Interpretationen in Kritik und pejorativer Häme oft so erschreckend mißverstehen.

Die wohltuende Objektivierung, die das Thema in diesem Buch erfährt, gründet nicht zuletzt in dem soliden rechtsgeschichtlichen Fundament, auf dem Edith Ennen ihre Darstellung aufbaut. Gleichwohl kann auch sie sich natürlich nicht der Vergleichsfrage entziehen: Welchen Rang, welche rechtliche und gesellschaftliche Stellung hatten die Frauen im Verhältnis zu den Männern? Verbesserte, verschlechterte sie sich? Und warum? Doch eben hierfür ist wichtig, daß sich der rechtliche und gesellschaftliche Status ganzer Bevölkerungsgruppen ändern mußte, um speziell auch den Frauen etwas einzubringen. Gegenüber der germanischen Zeit hat sich die Rechtsstellung der Frauen im Laufe des hohen Mittelalters, wie die Autorin zu Recht hervorhebt, merklich verbessert. Mehr en passant nimmt sie dabei den Hinweis eines Schweizer Kollegen auf, der Ausschluß der Schweizer Frauen vom Stimmrecht habe mit ihrer Nichtbeteiligung am Militärdienst zusammengehangen. Aus ihrer germanischen Wurzel war die Gesellschaft des Mittelalters jedoch in geradezu dominierender Weise eben durch kriegerische Leistung geprägt – der gesamtgesellschaftliche Zusammenhang der „Frauen"-Thematik ist vor dem Hintergrund dieser Realität ziemlich evident. Zwei geschichtliche Kräfte ausgesprochen unkriegerischer Natur waren es in ebenso einsichtiger Weise, die dann zu einer Besserstellung der Frauen führten: die Kirche und die Stadtgesellschaft. Die frauengeschichtliche Bedeutung der hochmittelalterlichen Frömmigkeitsbewegung ist unter diesem Aspekt ebenso offenkundig, wie das freiheitsförderliche Angebot der Stadtgesellschaft, die den Frauen zur Entfaltung mannigfacher wirtschaftlicher Initiativen verhalf.

Auf der anderen Seite wird aber auch betont, daß die Frauen gegen Ende des Mittelalters wieder mancherlei Positionen räumen, die sie im Hochmittelalter errungen hatten, besonders bei ihrem produktiven Anteil an der Geistigkeit ihrer Zeit. Z.B. gab es in den Städten zunächst auch Ärztinnen, die nach 1500 aus den Urkunden weitgehend verschwinden (S. 194). Hierzu hätte nach Ennen in starkem Maße die Universität beigetragen, die den Umgang mit der Wissenschaft im Unterschied zur hochmittelalterlichen Schulbildung jetzt ausschließlich den Männern reservierte. Dasselbe gelte für die Gymnasien. Auch in Italien besuchten im 15. Jahrhundert demnach die Mädchen nicht mehr in gleichem Maße öffentliche Schulen, wie es noch im 14. Jahrhundert der Fall war (S. 200). Man müßte den weiteren Gründen für diese Entwicklung vielleicht noch einmal gesondert nachgehen. Erscheint die Frau in der Welt der Renaissance gleichwohl in allgemein günstiger Position, so können doch auch die Zwiespältigkeiten nicht übersehen werden, wie sie kürzlich in dem Sammelband von J. Guidi, M.-F. Piéjus und A.-C. Fiorato, Images de la femme dans la littérature italienne de la Reanissance. Préjugés misogynes et aspirations nouvelles, Paris 1980, herausgearbeitet worden sind. Übrigens sehr zurückhaltend fällt das Urteil der Autorin über „Die Frau in der höfisch-ritterlichen Welt" aus (S. 123–133). Ist es Zufall oder klugbedachte Komposition, daß in diesem Kapitel im Grunde mehr von Männern als von Frauen die Rede ist?

Edith Ennen läßt in begrüßenswerter Verlebendigung immer wieder auch die Quellen selbst durch längere wörtliche Auszüge zu Wort kommen. Das verleiht der Darstellung Kolorit und Zeitnähe. Aber als geübte Sozial- und Wirtschaftshistorikerin weiß sie ebenso trefflich mit statistischen Quellen umzugehen. Ganz bewußt beschäftigt sich das Buch mit „allen" Frauen, mit dem „All"tag. Edith Ennen ist aber eine zu engagierte – und damit vorzügliche – Historikerin, daß sie nicht auch die großen Einzelschicksale berührten, die sie mit Anteilnahme verfolgt und denen sie im besten Maße auch menschlich gerecht werden will. Katharina von Siena wird etwas zurückgestellt, Lucrezia Borgia erfährt wohlwollende, im übrigen nicht unbegründete, Sympathie. Vielleicht war es die betonte Alltagsperspektive, daß Ennen – abgesehen von Hildegard von Bingen (mit ausführlicher Würdigung) oder Roswitha von Gandersheim – die gelehrten Frauen im einzelnen nicht so sehr in den Blick faßte, wie es bei Peter Dronke, Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310), Cambridge 1984, geschehen ist. Christine de Pisan, über die

in jüngster Zeit mehrere Bücher erschienen sind (zuletzt: Charity Cannon Willard, Christine de Pizan: Her Life and Works, New York 1984), hätte ich zumindest en passant ebenso genannt wie Brigitta. Und schließlich: Jeanne d'Arc (S. 215–217) – ja, aber auch Agnes Sorel, die erste „maîtresse en titre" der französischen Könige.

Was Edith Ennen vor uns ausbreitet, ist indessen schon mehr als reichlich. Nur einiges war hier anzudeuten. Jeder möge selber lesen. Der Rezensent kann dazu lediglich einladen. Ihm lag die erste Auflage von 1984 vor. Bis Ende 1985 konnte eine dritte herauskommen. Sicher werden es noch mehr. In der Tat, das schöne Buch verdiente es.

Köln *Erich Meuthen*

Leonhard Lehmann OFMCap: Tiefe und Weite. Der universale Grundzug in den Gebeten des Franziskus von Assisi (Franziskanische Forschungen, 29). Werl/Westfalen (Dietrich-Coelde-Verlag) 1984. 349 S., kart.

Diese Arbeit hat 1982 als Teil einer auch die Briefe des Franziskus untersuchenden theologischen Doktorarbeit dem Antonianum in Rom vorgelegen. Der zu „weite" Titel und blasse Untertitel bezeichnen den „Grundzug" der Arbeit gleichwohl genau: Im Anschluß an die in der neuen Ausgabe der „Opuscula" des Franz von Kajetan Eßer getroffenen Echtheitsentscheidungen werden 11 Gebete und „Lauden" literarisch, psychologisch und theologisch interpretiert, wobei die von Franz teilweise im Unterschied zu seinen biblischen, liturgischen und anderen Vorlagen stärker gebrauchten allgemeinen Worte („omnis") und Personal- und Possessivpronomina 1. sing. und 1. plur. eine besondere Rolle spielen, um „Originalität" oder auch bloß „Authentizität" festzustellen. Im Grunde kommen bei diesen sorgsamen, zuweilen weitschweifigen, gelegentlich spitzfindigen Erörterungen bekannte Dinge aus berühmten Texten wie dem Sonnengesang – in dessen Analyse das Werk mündet – oder dem 23. Kapitel („Dank- und Mahnlied") der ersten Regel zur Geltung. Es vollzieht sich ein interpretatorischer „Overkill", für den es innerhalb der franziskanischen neueren Forschung und „aszetischen", aktualisierenden Literatur Vorbilder gibt, der aber zugleich den Zugang zu dieser Literatur für Historiker versperrt. Dennoch ist die Arbeit als eine gründliche Vertiefung in die Traditionsgeschichte und innere Struktur der im allgemeinen am wenigsten erschlossenen (Ausnahme: der „Sonnengesang") liturgisch-betenden Texte des Franziskus von Wert; denn das tägliche Gebet der frühen Bruderschaft mit seiner Differenz zur monastisch-kanonikalen Tradition und in Anknüpfung an sie tritt plastisch vor Augen: nicht regellos, aber flexibel, abwechslungsreich und kreativ. Dem Amorphen des freien Lebens zwischen Eremitage und Piazza wird geistliche Form gegeben. Es handelt sich also um *Normtexte* auf lebensnaher Ebene. Für die Frage der „Originalität" wäre neben dem Verhältnis von Latein – Sprache der meisten Texte – und Volgare auch noch die Differenz zwischen dem bekannt unschulmäßigen Diktier- und Schreiblatein des Franz und den geglätteten Formen der meisten dieser „Gebete", d.h. der Anteil des sogenannten „Sekretärs" oder vielmehr der auch gebildetere Mitglieder umfassenden *Gruppe* zu bedenken. Genug: die frühe Bruderschaft als eine mit immer weiterem Radius *wandernde* mit zeitlich und räumlich prinzipiell *universaler* Zielsetzung wird als vom Geist und Willen des Franziskus wesentlich bestimmt in ihrem Gebet sichtbar. Sichtbar wird auch die *Katholizität* und die stillschweigend nicht so sehr „antikatharische" als vielmehr positiv „*nicht*katharische" Gottes- und Weltansicht. Das ist alles nicht unbekannt, wird aber hier „von innen" erfaßbar. Dies ist für den Historiker wichtig, der die Rückgewinnung schwankender Stadtbürgerschichten und die Einbeziehung von Bauern und Armen in einer Zeit des Wachstums und der Mobilität durch die Kirche Innozenz' III. und seiner Nachfolger in ihren inneren, sprachlichen Ausdrucksformen der Zeit gemäß erfassen will. Den „Raster" von Aspekten der Universalität, der auf jedes Gebet angewendet wird, nennt der Verfasser (S. 39) mit den Stichworten: Sendungsbewußtsein, weltweites Apostolat, Lehre und Leben verbindende Sprechweise, Forderung vollen Einsatzes, „ganzheitliche Sicht" des Menschen, Zusammenschau von Diesseits und Jenseits, Vergangenheit, Gegenwart und

Zukunft, Zusammenschluß im „Wir", Beten mit und im Namen der ganzen Schöpfung, Gebet zu Gott als Dreieinigem, Sicht der Kirche als alle Stände und Völker versammelnde Gemeinschaft, verbunden mit der Kirche der Vollendeten. – Hier werden die in den obengenannten elementaren Texten nachgewiesenen Bestandteile der Franziskanerfrömmigkeit zu Kriterien erhoben, die im Verlauf der Arbeit, stark karikierend gesagt, bei jedem „omnis" eines Gebetes als „Ergebnisse" erscheinen. Damit ist auch ein Einwand gegen die Methode der Präsentation gegeben. Indem der Verfasser nicht mit den großen und unbezweifelten Texten, sondern mit dem in seiner Situationsbezogenheit doch nur sekundär und fragwürdig erschlossenen „frühesten" „Gebet vor dem Kreuzbild in San Damiano" einsetzt und chronologisch weitergeht, erreicht er zwar eine Klimax, belastet aber die schwächeren früheren Glieder mit einer unverhältnismäßigen Bedeutungsschwere. Überzeugender wäre es, bei den unbezweifelbar aussagekräftigen großen und persönlichen Texten wie Sonnengesang, Regula non bullata 23, frühestem Gebet laut Testament u.a. einzusetzen und diese sicheren Elemente anschließend in den anderen, z.T. wesentlich unpersönlicheren Stücken aufzusuchen und mit der allgemeinen Gebetstradition zu vergleichen.

Fragwürdig scheint mir die Übernahme der Deutung L. Thiers zu sein, der von einem „schonenden Umgang mit den Ketzern, der nie eine Brücke abbrach" spricht (S. 203). Wenn Franziskus die katharischen „boni homines", die er kennen mußte, totschwieg und ihnen eine lebendiges Bekenntnis zum „allein guten" Schöpfer und im Sakrament sichtbaren Erlöser entgegenstellt, so ist das kaum als „schonender Umgang" zu bezeichnen. Selbst wenn man den bekannten harten Satz aus dem Testament über die Verhaftung und Vorführung nichtkatholischer Brüder als unter dem Einfluß Hugolins von Ostia entstanden ansieht, wie es gelegentlich geschieht, ist es doch zugleich ein ureigenster Satz des Franziskus in dem persönlichsten von ihm überlieferten Dokument und beweist eine an diesem Punkt der „Katholizität" gewiß nicht mehr „schonende", direkte Absage an die kirchliche Dissidenz, die zu den Urelementen der Franziskusfrömmigkeit gehört. Man könnte aber sagen, daß Totschweigen und positiver Gegenentwurf angesichts der diffusen kirchenkritischen Strömungen im Stadtbürgertum, die den Nährboden der ketzerischen Propaganda bildeten, der einzig mögliche Weg für die in der Frömmigkeitstendenz so ähnliche „Vita evangelii" des Franziskus war, durchzukommen. Das ist gewiß etwas anderes als „Schonung". Im gleichen Zusammenhang fällt mir immer wieder auf, daß die franziskanischen Forscher ein so offenkundig unbiblisches Element der Franziskusfrömmigkeit, das auch mit der antikatharischen Ausrichtung zusammenhängt, niemals (soweit ich sehe) als solches herausstellen: die Betrachtung des Todes nicht als „der Sünde Sold" und „letzter Feind" (Röm. 6_{23}; 1. Kor. $15_{,26.56}$), sondern als Gabe des guten Gottes, die der Bruder als „gratia" annehmen soll (S. 310, 321f.). Es handelt sich doch offenbar um ein Element katholisch „umgepolter" radikaler Bußfrömmigkeit des Typs, wie er gerade das Katharertum kennzeichnete. Wer, wie Franziskus, nur die Sünde als Eigentum ansieht, für den ist alles andere, auch Krankheit und Tod, gute Gabe Gottes. Damit wird katharische Weltangst und Todessehnsucht katholisch korrigiert, aber doch zugleich ein der eigentlich katholischen, und d.h. hier gesamtchristlichen, Überlieferung fremdes Element hereingebracht, für die der Tod doch immer Verhängnis über das zum Sünder gewordene Geschöpf geblieben ist.

In der Interpretation des Sonnengesangs, in der sich der Verfasser, wie in seiner ganzen Arbeit, der wesentlichen neueren Literatur bedient, tritt er überzeugend für die Einheitlichkeit der Entstehung einschließlich der Friedens- und Todesstrophe ein (mit Eßer, Baldelli, Folena, S. 291, 296; anders aber plötzlich auf S. 317). Die Mehrdeutigkeit des Gotteslobes „für" oder „durch" die Schöpfung wird ausgezeichnet erörtert (S. 303ff.). Die Merkwürdigkeit, daß der Sonnengesang Christus nicht erwähnt, wird mit A. Rotzetters phantastischer These erklärt, er enthalte in seiner Struktur ein Christuskryptogramm (S. 299f.). So wenig das strukturell überzeugt, kann man doch die Gestalt Christi aus keiner Ausdrucksform der Frömmigkeit des Franziskus wegdeuten, und so mag man schon den Einsatz mit dem A und O des „Altissimo onnipotente bon signore" als trinitarisch-christologisch gedacht lesen.

Trotz der einschränkenden Bemerkungen ist die Arbeit ein wertvolles Hilfsmittel zur frömmigkeits-, liturgie- und mentalitätsgeschichtlichen Vertiefung des Franziskusbildes und zur Erschließung der neueren franziskanischen Literatur, die der Verfasser mit kritischem eigenem Urteil verarbeitet.

Berlin *Kurt-Victor Selge*

Rolf Schmidt, Reichenau und St. Gallen. Ihre literarische Überlieferung zur Zeit des Klosterhumanismus in St. Ulrich und Afra zu Augsburg um 1500 (Sonderband 33 der Vorträge und Forschungen, hg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte) Sigmaringen 1985, zugleich Augsburger philosophische Dissertation 1982 bei Professor Dr. Raymund Kottje, jetzt Bonn. 181 S. Text, Literaturverzeichnis, Handschriften- und Inkunabelverzeichnis, Register der Eigennamen. Zwei Farbtafeln auf Glanzpapier mit Kostproben aus Notkers Hymnenbuch, kalligraphisch gestaltet von Leonhard Wagner mit Miniaturen von Nikolaus Bertschi 1510, sind nicht nur ein Bildbeleg, sondern auch Hinweis darauf, daß der Umgang mit Handschriften immer auch ein ästhetisches Erlebnis bedeutet.

Der Verfasser erläutert eingangs den Begriff „Klosterhumanismus". Er gewinnt daraus unter anderem eine Begründung für sein Vorhaben, dieses geistesgeschichtliche Phänomen am Beispiel des Augsburger Benediktinerstifts St. Ulrich und Afra zu untersuchen. Ein ausführlicher Literaturbericht zum vorreformatorischen Humanismus in Augsburg und zur Klostergeschichte macht mit dem Gegenstand vertraut und fixiert den Forschungsstand.

Da die Geistesgeschichte des Humanismus über die Bildungsmittel Bücher angegangen werden soll, wird zunächst ein Überblick über die Geschichte der im Zuge der Säkularisation zerschlagenen Klosterbibliothek gegeben. Neben einer Bücherliste vom späten 15. Jahrhundert, die wahrscheinlich die Privatbibliothek des Schulmeisters von St. Ulrich und Afra widerspiegelt, sowie einer Zusammenstellung von Inkunabeln, die teilweise aus der Klosterdruckerei stammen, konzentriert sich das Interesse in diesem *ersten* Kapitel vor allem auf den Bibliotheksbestand um 1500.

Schmidt orientiert sich dabei an den „Polsterschen Versen", Vierzeilern, die über den 20 Bücherkästen angebracht waren und deren Inhalt wiedergeben. Er verfährt so, daß er die in den Versen gemachten Angaben durch die noch erhaltenen, bekannten Handschriften und Drucke belegt. Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt und auch nicht möglich. Aber Schmidt hat hier ein beachtliches Material zusammengetragen. Er erweist sich als profunder Kenner der einschlägigen Bibliotheksbestände, vor allem der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg. Er konnte einige Fragmente neu ans Licht befördern. Es entging ihm auch kaum ein Beleg in der deutsch-, englisch-, französisch- und italienischsprachigen Literatur, selbst an entlegenen Stellen.

Ein *zweites,* kürzeres Kapitel spürt den Verbindungen nach, die das Kloster St. Ulrich und Afra im Verlaufe des Mittelalters zu den Bodenseeklöstern Reichenau und St. Gallen unterhielt. Daran konnten die Klosterhumanisten an der Wende zur Neuzeit anknüpfen.

Das *dritte* Kapittel handelt von neun „Reichenau-Handschriften". Sechs davon hat Frater Sigismund Lang für die Augsburger Benediktiner nach Reichenauer Vorlage abgeschrieben, als er 1508 bis 1516 im Inselkloster weilte; drei stammen von anderen Abschreibern. Schmidt bietet ausführliche Beschreibungen und Kommentierungen dieser Handschriften. Er hat auch die Reichenauer Vorlagen identifiziert. Diese Abschriften – ein Schwerpunkt liegt auf Chroniken und Mönchsregeln – geben einen Einblick in die geistigen Interessen des Augsburger Konvents, für den Lang arbeitete.

Das *vierte* und letzte Kapitel geht über die St. Galler Aufzeichnungen des ulrikanischen Mönchs Leonhard Wagner von 1509–1511. Wagner war Kalligraph und schrieb in St. Gallen liturgische Prachtbücher. Mit eine Frucht seines Aufenthalts im Schweizer Kloster war seine „Proba centum scripturarum", worin er alle Schriftarten zusammenzustellen versuchte, die ihm bei seiner Abschreibetätigkeit aus mittelalterlichen Hand-

schriften untergekommen waren. Außerdem brachte er auf 50 Blättern eine Anthologie von literarischen Texten mit nach Augsburg, die er als Leseertrag aus der St. Galler Bibliothek aufgezeichnet hatte. Auch diese werden von Schmidt eingehend analysiert und ausgewertet.

Auf den Seiten 42 bis 44 setzt sich Rolf Schmidt mit meiner Arbeit auseinander: „Libri sanctae Afrae. St. Ulrich und Afra im 11. und 12. Jahrhundert nach Zeugnissen der Klosterbibliothek", Göttingen 1983. Wie er verfolgte ich das Ziel, mittels der bibliothekarischen Überlieferungen Aufschluß über das geistige und geistliche Leben im Kloster zu erhalten. Wie Schmidt muß ich bedauern, daß wir unsere Arbeiten „in statu nascendi" nicht besser koordinieren konnten. Ich erachte seine Ergänzungen als Gewinn, vor allem soweit sie Hinweise auf früh- und hochmittelalterliche Handschriften betreffen, wie etwa die Juvenal-Fragmente. Manche der aufgelisteten wissenschaftlichen Probleme hätten bei rechtzeitiger Verständigung einer Lösung zugeführt werden können. Ich gehe mit Schmidt allerdings nicht einig, wo er gegen eine von mir aufgestellte Argumentationskette nicht viel mehr als ein „m.E." setzt (Bibliotheksheimat der Handschrift Paris, B. N. Nouv. acqu. lt. 241; Priester Wernhers Marienlob). Wenn ich bei den sogenannten Polsterschen Versen feststellend von einer „zweiten Version" sprach, dann läßt dies selbstverständlich zu, an Veit Bild als zweiten Verfasser „zu denken".

Insgesamt jedoch ist Schmidts Arbeit, die sich mit den bibliothekarischen Überlieferungen befaßt, von nicht zu unterschätzendem Wert. Geistesgeschichtliche Phänomene werden häufig nur allzu pauschal und thesenhaft abgehandelt. Die Untersuchung von Schmidt nimmt am überschaubaren Ort die Medien der geistigen Bestrebungen und Interessen selbst, die Bücher, in den Blick. Wo, von wem und warum wurden sie geschrieben? Welches waren die Vorlagen? Wie wurden die Bücher weiter gebraucht? Der Einband, die Glosse, die Kombination der Texte interessieren ebenso wie die Verfasser und Titel. Durch die Erforschung der bibliothekarischen Überlieferungen, die Schmidt exemplarisch gültig geleistet hat, gewinnt eine geistige Epoche an Kontur. Soweit es sich um geistliches Schrifttum handelt, wird auch ein Stück Glaubensgeschichte konkret.

Augsburg *Norbert Hörberg*

Schmidt, Hans-Joachim: Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter (Trierer Historische Forschungen, Bd. 10). Trier: Verlag Trierer Historische Forschungen 1986, 445 S., DM 58,–.

Meist wurden bisher einzelne Bettelorden oder nur Teilprobleme ihrer Geschichte und ihres Verhältnisses zur politischen, sozialen, wirtschaftlichen sowie religiösen und geistigen Umwelt in den Mittelpunkt von Untersuchungen gestellt. Schmidt hingegen unternimmt es in seiner Trierer Dissertation, das ganze Spektrum der genannten Aspekte zu erfassen. Untersuchungsgegenstand sind die seit dem 13. Jh. in Trier ansässigen Dominikaner, Franziskaner, Augustiner-Eremiten und Karmeliter samt allen ihnen angeschlossenen Frauen- und Triarierkonventen. Mit seinem multiperspektivischen Zugriff gelingt dem Vf. in 15 thematischen Einzelabschnitten ein äußerst dichtes, doch facettenreiches Bild der Lebenswirklichkeit und Tätigkeitsfelder und des materiellen und geistigen Beziehungs- und Bedingungsgeflechtes spätmittelalterlicher Bettelordensgemeinschaften.

In der Debatte über die städtische Zentralität ist zumeist die regionale Verflechtung städtischer geistlicher Institutionen vernachlässigt worden: Zinsverkäufe und Stiftungen besonders von seiten des Landadels an stadttrierische Bettelkonvente sind als ein Merkmal zentralörtlicher Funktion zu werten, ebenso wie der in Terminierbezirken organisierte Bettel und die Seelsorge der Mendikanten auf dem Land. Nicht zu unterschätzen ist dieses auch als personale Rekrutierungsbasis, besonders bei den Frauengemeinschaften. Entsprechend der Zugehörigkeit zu Ordensprovinzen kam der Zuzug besonders aus dem niederrheinisch-lothringischen Raum. Nachzugehen wäre freilich

der Frage, inwieweit die sonstige Land-Stadt-Wanderung damit übereinstimmte. Aus Quellengründen kann der Vf. wenig zur sozialen Herkunftsstruktur sagen, eigentlich nur die verbreitete Behauptung in Frage stellen, daß die Angehörigen der Bettelorden meist aus den Mittel- und Unterschichten stammten.

Zweifellos stand, so wird deutlich, jegliche Außenwirksamkeit der Mendikanten hinter ihren Verwurzelungen in der Stadt zurück. Das zeigt schon allein die topographische Lage ihrer Niederlassungen im städtischen Siedlungsgefüge, bestimmt durch das Ziel, die städtische Gesellschaft mit Predigt und Seelsorge zu durchdringen; und auch räumlich schlossen sich ihnen die Semi-Religiosen an. So wurden jene zum Kristallisationskern einer intensiven Volksfrömmigkeit, die auch die Unterschichten und Randgruppen miteinbezog. Reibereien mit dem etablierten Welt- und Pfarrklerus konnten nicht ausbleiben. Hintergrund von Rivalitäten in der Seelsorge – in der theologischen Diskussion darüber wurde den von den Mendikanten gespendeten Sakramenten die Wirksamkeit abgesprochen – dürften nicht zuletzt die damit verbundenen finanziellen Einkünfte gewesen sein. Als Adressaten frommer Stiftungen und Legate entstand in ähnlicher Weise eine Konkurrenzsituation gegenüber alten Klöstern und Stiften. Letztlich aber spielte sich zwischen allen Klerikergruppen und geistlichen Gemeinschaften ein modus vivendi ein, der auch vertraglich abgesichert wurde.

Viel weniger problematisch und positiv gestalteten sich die Beziehungen zwischen den Bettelorden und den städtischen Führungsschichten sowie zu den anderen sozialen Gruppen der Stadt. Über wirtschaftliche, finanzielle, organisatorische und schiedsgerichtliche Zusammenarbeit und Austausch hinaus institutionalisierten sie sich insbesondere im lokalen Bruderschaftswesen mit seinen Gemeinschaft stiftenden Gottesdiensten und Totengedenken.

Zieht man die Summe aller in der Arbeit so ausführlich ausgebreiteter Elemente der Verquickung und Verflochtenheit der Mendikanten in der städtischen Gesellschaft in all ihren Organisations- und Lebensformen, kurz ihrer ständigen Präsenz im Alltag auf allen Ebenen, tritt eindringlich vor Augen: Ohne all dies zu berücksichtigen, ist spätmittelalterliche städtische Lebenswirklichkeit auch nicht annähernd angemessen darzustellen. Es bestätigt sich einmal mehr die alte Feststellung vom originär städtischen Charakter der Bettelorden hinsichtlich ihrer Existenzbedingungen, ihrer ökonomischen und sozialen Ressourcen und ihrer Tätigkeit. Darüber hinaus zeigt das Beispiel hier, wie sehr die Orden vom Entwicklungsschicksal „ihrer" Stadt geprägt wurden. Obwohl eigentlich dem Papst und der Kurie verpflichtet, erwies sich bei Konflikten vor dem Hintergrund der Reichspolitik nämlich die politische Position des Trierer Erzbischofs und Kurfürsten letztlich als maßgebend für die Mendikanten, wirkte entscheidend auf sie auch sonst der Sog der lokalen Kräfte und Interessen.

Aufgrund der sozialen, rechtlichen, politischen, mentalen und wirtschaftlichen Integration der Bettelorden in die Stadt bietet ihre Geschichte aber auch umgekehrt ein getreues Abbild von deren inneren Verhältnissen und ihres Wandels. Leider nimmt der Vf. die Chance nicht wahr, über seine zurückhaltend summierende Zusammenfassung hinaus kräftigere Linien der Entwicklung zu ziehen – freilich auch eine Folge der in der Einleitung nur verschwommen hervortretenden Fragestellungen. Man hätte sich als Leser eine straffere Darstellung gewünscht und man braucht einen langen Atem, zumal sich der Reichtum des Ertrags der Arbeit eigentlich erst in der – nur bedingt geleisteten – Zusammenschau erschließt. So wären nachdrücklicher die mannigfaltigen Indizien zu würdigen, die einen Rückgang der Bedeutung der Trierer Bettelorden im Laufe des Spätmittelalters signalisieren und sich bis zum Vorabend der Reformation geradezu zu einen Krisensyndrom verdichten: die Abnahme der Tätigkeit im Dienste von Kurie und Erzbischof; das räumliche Schrumpfen des personalen Rekrutierungs- und des Bettel- und Seelsorgegebietes; die Verringerung des Mitgliederzuzugs aus der städtischen Oberschicht und – nachweisbar bei den Frauenkonventen – aus dem Landadel; die Aufweichung des Armutsideals; sittlich-moralische Verfehlungen, die dazu führten, daß den Männerkonventen die Führung und die Aufsicht über die der Frauen entglitt; dazu eine fast generelle Reformunwilligkeit der Trierer Mendikanten und schließlich ein Versiegen der Impulse für das religiöse Leben. Damit sind Entwicklungstendenzen auf

ein geistig-soziales Klima hin angedeutet, das der Reformation schließlich mit den Boden bereitet hat – gerade in den größeren Städten, wo traditionell die Bettelorden zu Hause waren. In dieser wichtigen Frage des vorreformatorischen Bedingungsfeldes hätte sich Trier aufgrund der erarbeiteten Materialfülle als Modellfall angeboten – auch wenn dort die Reformation schließlich nicht Fuß fassen konnte. So verschenkt der Vf. Aussagen unter einer weiterführenden Perspektive, die vergleichende Untersuchungen hätten anregen und befruchten können. Unleugbar aber liegt das Verdienst der soliden Arbeit im reichen Detail, erschöpfend aus den Quellen fundiert und durch eine umfassende Kenntnis der Forschungsliteratur abgestützt.

Konstanz *Frank Göttmann*

Thomas Wurzel: Die Reichsabtei Burtscheid von der Gründung bis zur frühen Neuzeit. Geschichte, Verfassung, Konvent, Besitz. Aachen: Mayerische Buchhandlung 1984. 245 S., 2 Karten und 19 Abb. (Veröffentlichung des Stadtarchivs Aachen, 4) 45,– DM.

Eine fundierte Untersuchung der Geschichte der ehemaligen Reichsabtei Burtscheid, die unter Kaiser Otto III. 997 südlich von der Stadt Aachen gegründet worden ist, war schon lange überfällig. Sie liegt nun mit der hier anzuzeigenden Bonner Dissertation vor, die freilich nur bis in die Zeit um 1600 reicht, weil die neuzeitlichen Akten im Hauptstaatsarchiv Düsseldorf im 2. Weltkrieg so beschädigt worden sind, „daß derzeit eine weiterführende Geschichte in vielem spekulativ sein müßte" (S. 2). Dadurch findet auch „das Verhältnis der Stiftsdamen zu den Protestanten, denen sie nicht abweisend gegenüberstanden und denen sogar der Bau einer Kirche ermöglicht wurde, bis eine kaiserliche Abbruchverfügung erging, keinen Eingang in die Untersuchung" (S. 2). Man muß dies bedauern, aber es überzeugt, daß um 1600 ein erkennbarer Schnitt in der Stiftsgeschichte feststellbar ist.

Burtscheid wurde von Otto III. und Abt Gregor, der nach O. Holder-Egger aus Kalabrien stammte, als Benediktinerkloster mit einem erstmals im Rheinland nachweisbaren Nikolauspatrozinium mit der Absicht gegründet, „Aachen zu einer würdigen Krönungsstätte deutscher Könige... auszubauen" (S. 13). Der Verfasser weist mit Recht darauf hin, daß hier ein Zusammenhang „mit den Anfängen des ebenfalls von Otto III. begonnenen Adalbertstiftes und von der von ihm geplanten Errichtung eines Nonnenklosters auf dem Salvatorberg" (S. 13) besteht. Im Jahr 1220 wurden die kümmerlichen Reste eines Benediktinerkonvents vertrieben – „eine Reform des vorhandenen Konvents entsprach nicht dem Zug der Zeit" (S. 23) – und Burtscheid von Zisterzienserinnen, die sich zu Beginn des 13. Jahrhunderts auf dem Salvatorberg angesiedelt hatten, übernommen. Bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts beginnt die Aufweichung des Ordensideals. Im 16. Jahrhundert ist „die Entwicklung vom armen Zisterzienserinnenkloster zum adligen Stift endgültig" (S. 46) abgeschlossen.

Im 11. Jahrhundert waren „die Äbte zu Gerichtsherren der im Burtscheider Altdorf wohnenden Menschen" (S. 84) geworden. Wenn die Gerichtsbarkeit auch 1351 an die Stadt Aachen überging, so behielt das Kloster jedoch einen „reichsunmittelbaren Charakter" (S. 85) bis zur Auflösung des Alten Reiches.

Die Arbeit Wurzels ist flüssig geschrieben und klar gegliedert, womit eine willkommene Vorarbeit für die „Germania sacra" geleistet wurde. Der Verfasser konnte dabei erstmals eine bisher der Forschung unbekannte Handschrift in der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt (Hs. 769) mit „Martyriologium und Regula" auswerten.

Die Untersuchung wird mit einem guten Index erschlossen, wobei das Stichwort „Aachen" hätte stärker untergliedert werden können. Es ist ferner irritierend, wenn das Stichwort „Burtscheid" fehlt, man aber unter „St. Michael" zahlreiche Angaben zur Burtscheider Pfarrkirche findet. Die Benutzung der Fußnoten ist für den Leser ein Kreuz. In einem Fall (SS. 133/134) sind die Anmerkungen nicht einmal kapitelweise durchgezählt. Auf S. 16 (S. 152) fehlt die Fußnote 33. „Bartholomäuskirchen" besaß,

wie S. 134 behauptet, die Abtei Gladbach nicht. Das einzige in einer von Gladbach abhängigen Kirche nachweisbare Bartholomäuspatrozinium (Vorst) ist mindestens problematisch. Vorst war Tochterkirche von Kempen und wurde erst 1310 abgetrennt.

Auf einige sprachliche Kuriositäten (Buchbinderbände, S. 145 Anm. 31, Salvatorfrauen, S. 37) sei lediglich am Rande verwiesen. Solche kleineren Bedenken schmälern die wissenschaftliche Leistung des Verfassers nicht.

Mönchengladbach *Wolfgang Löhr*

Karl Trüdinger: Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Würzburg (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung Band 1) Stuttgart (Klett-Cotta) 1978. 193 S., Ln.

Stadtgeschichtsforschung zählt in gewisser Weise zu den etwas stiefmütterlich behandelten Materien, vor allem hinsichtlich der Bischofs-, Land- und kleineren Reichsstädte. Am Beispiel Würzburgs, in dem durch die starke verfassungspolitische Stellung des Bischofs und durch die Konzentration geistlicher Einrichtungen in der Stadt die kirchenpolitischen Bemühungen des Rats wenig Erfolg hatten, konnten am Typos „Bischofsstadt" Ergebnisse gewonnen werden, die auf andere geistliche Städte – wie z.B. Freising – übertragbar sind.

In den jahrhundertelangen Kontroversen der Bürgerschaft mit dem Bischof um die Autonomie der Stadt, hat der Bischof prinzipiell die Oberhand behalten. Nach der Niederlage von Bergtheim im Jahre 1400 hatte der Rat seine politische Bedeutung eingebüßt. Er wurde auf untergeordnete Aufgaben im Rahmen der Gemeindeadministration zurückgedrängt. Die bischöfliche Kontrolle und die des Domkapitels über die Stadt war zum Ausgang des Mittelalters institutionell gefestigt. Auch der Versuch der Bürgerschaft, die Exemtionsprivilegien der Geistlichkeit zu reduzieren, scheiterte entweder an der Geschlossenheit des Klerus oder durch den Verlauf der politischen Ereignisse. Immerhin waren der Bürgerschaft gelegentlich Teilerfolge beschieden. So konnte wenigstens die städtische Besteuerung der bischöflichen und domkapitelschen Amt- und Werkleute durchgesetzt werden. Zum Teil konnte die wirtschaftliche Privilegierung der Klosterhöfe durchbrochen werden. Auf das Gerichtswesen und die Besetzungen der Pfarreien hatte der Rat keinerlei Einfluß. Lediglich für sieben einfache Meßbenefizien hatte der Rat Patronatsrechte erlangt. Weiter reichte der Einfluß des Rats in Teilbereichen der kirchlichen Vermögensverwaltung. Das Vermögen der Marienkapelle, die als eigentliche Rats- und Bürgerkirche galt, durften bürgerliche Pfleger verwalten. Ansonsten war es Aufgabe der Bürgerschaft, das Spital, die Siechenhäuser und das Seelhaus zu leiten. Im 15. Jh. wuchs der Rat immer stärker in die Kompetenzen des Almosenwesens hinein. Hier konnte der Klerus eine Last auf andere Schultern verlagern.

Die städtische Wirtschaftsstruktur war durch ein ausgeprägtes Abhängigkeitsverhältnis gekennzeichnet. Ein großer Teil der Bürgerschaft stand im Dienst der Geistlichkeit oder lebte von ihren Aufträgen. Das erfolgreiche Engagement des Klerus im Kapitalverkehr schuf weitere Abhängigkeiten der Bürgerschaft von den kirchlichen Institutionen. Ein Ort jedoch, der zusehends an Bedeutung gewann, öffnete sich kampflos den Laien: die Bruderschaften. In den Bruderschaften fand das allgemeine Bemühen um Heilsvorsorge, sowohl in materieller als auch in seelischer Hinsicht ihre zeitgemäße Organisationsform. Diese ursprünglich auf den Klerus beschränkte Gemeinschaftsform wurde vom Bürgertum sukzessive selbst übernommen. In der Ratsbruderschaft schuf sich die Bürgerschaft eine Art Standesvereinigung, in der Liebfrauenbruderschaft war sie mit dem Klerus in der gemeinsamen Marienverehrung vereinigt.

Trüdinger belegt seine Thesen Schritt für Schritt an den Einzelmaterien durch sorgfältige Erhebung und Analyse der Quellen. Besonders wohltuend empfindet der Leser die knappen inhaltsreichen Formulierungen nach dem bewährten Prinzip: „non multa, sed multum". Einige, anscheinend in der Literatur unausrottbare Irrtümer hätten vermieden werden müssen. S. 127 wird behauptet: „Die Anbetung der Mutter Gottes

erfuhr gerade im 15. Jahrhundert einen starken Aufschwung, ...". Schon das 7. ökumenische Konzil vom Jahre 787 hatte den Unterschied zwischen Heiligenverehrung (Proskynesis) und der Gott allein vorbehaltenen Anbetung (Latreia) klar herausgestellt. Diese dogmatische Richtlinie beachtete auch das Mittelalter. Die Hypothese S. 128 von einem inneren Zusammenhang zwischen Marienverehrung und Antisemitismus entbehrt jeder Grundlage. Die Rede von der „Sakramentskirche" S. 131 entstammt einer konfessionelen Polemik, die der Vergangenheit angehört.

Ziel der mit diesem Band eröffneten Reihe ist es, in „Kontinuität und Umbruch" der inneren Einheit von Mittelalter und Neuzeit ein wissenschaftliches Forum zu eröffnen. Dasselbe Prinzip ließe sich auch nach rückwärts, nämlich Spätantike und Mittelalter, verlängern. Auch hier läge im Rahmen der Stadtgeschichte ein breites Betätigungsfeld zu der Frage Stadt und Bischof, das der intensiven Bearbeitung bedürfte.

Augsburg *Wilhelm Gessel*

Delno C. West and Sandra Zimdars-Swartz: Joachim of Fiore. A Study in Spiritual Perception and History. Bloomington (Indiana University Press) 1983, XV, 136 p.

Diese für das Verständnis der Hermeneutik und Geschichtstheologie des Joachim von Fiore (J. v. F.) instruktive Monographie stellt im Rahmen der internationalen J.-Forschung eine eigenständige Leistung dar und erfüllt die Erwartungen, die an eine erneute Interpretation der Geschichtsschau des prophetischen Bibelauslegers zu stellen sind. (Daß die vorliegenden Werke der J.-Forschung, zuletzt von G. Wendelborn und H. Mottu, die gültige Maßstäbe einer differenzierenden Interpretation setzten, für gegenwärtige und zukünftige Studien unentbehrlich bleiben, sei nachdrücklich betont.) Die Autoren Delno C. West von der Northern Arizona University und Sandra Zimdars-Swartz von der University of Kansas orientieren nicht nur über den gegenwärtigen Stand der Forschung und über anstehende und zukünftige Aufgaben (p. 113–121), sondern widmen sich auch dem Verhältnis J.s zur patristischen Tradition und stellen die Struktur seines Denkens und die Relevanz seiner spiritualis intelligentia heraus. Pointierte Formulierungen geben der Faszination, die J.s Denken vermittelt, Ausdruck, z.B.: „The importance of Joachim of Fiore is that he considered inquiry into history as another path to knowing God. He sensed that historical inquiry would provide the key which unlocked hidden meaning in Scripture, not only to understand the past, but to interpret the future." (p. XI seq.) „J. considers that God has ordered history so as to reveal the divine trinitarian nature, and so through history one can come to know and to contemplate the Trinity in all its dynamic relationships." (p. 41)

Die Bedeutung J.s im Rahmen einer prophetisch-christlichen Geschichtsdeutung wird in sechs Kapiteln zu bestimmen versucht: Nach einem Überblick über das Leben und das literarische Werk (I) werden die Grundmuster und Interpretationsbezüge des J. v. F. (II) und – mit Rückbesinnung auf die Tradition (III: J. and the Latin Fathers) – die tragenden Fundamente seiner Konzeption (IV: The Trinity and History; V: The Five Great Works of Christ), ergänzt durch einen Ausblick auf die andauernde Wirkungsgeschichte seiner Ideen (IV), dargestellt.

Auch die Autoren gehen von der Unterscheidung zwischen dem Corpus echter Schriften des J. v. F. und der pseudojoachitischen Überlieferung aus (auch im Zusammenhang der Wirkungsgeschichte p. 99 seq. wird darauf Bezug genommen) und widmen den in der Schriftentrilogie *Liber Concordie novi ac veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim, Psalterium decem chordarum* und in dem *Tractatus super Quatuor Evangelia* angesprochenen Themen besondere Aufmerksamkeit. (Eine für die Auslegungsprinzipien, bes. die im Rahmen des concordia-Konzepts grundlegenden Entsprechungen, instruktive Übersicht über J.s vier Kommentarwerke wird p. 69–77 geboten.) Die Besonderheiten der geschichtstheologischen Konzeption des J. werden im Vergleich mit der Tradition (Tyconius, Augustin) deutlich erkennbar: Geschichtsreflektion, die als Kontemplation der Trinität erfahren und vermittelt wird, ist Ausdruck der

prophetischen Antizipation des 3. Zeitalters des Hl. Geistes. Der innovatorische, zukunftsorientierte Ansatz seiner Deutung wirkt auch auf die Durchleuchtung des Gesamtablaufs der Geschichte zurück. Die Autoren geben einen detaillierten Einblick in die Methode der biblischen Hermeneutik und Exegese (Typologie, Zahlensymbolik); die signifikaten Merkmale der drei Epochen (des Vaters, des Sohnes, des Hl. Geistes) und der sieben Perioden werden eingehend dargestellt und interpretiert. (Auf die Textinterpretation kann hier nur verwiesen werden.) Jede der für J.s Geschichtsdenken eigentümlichen Unterscheidungen (tempora der beiden Testamente, drei status, sieben aetates) offenbart einen Aspekt der Trinität. Die Trinität als Ordnungsprinzip der Geschichte erschließt sich im geschichtlichen Prozeß: In der dritten Epoche werden die Werke des Hl. Geistes ebenso klar manifestiert wie die des Vaters und des Sohnes in den ersten und zweiten Epochen.

Die durch eine tabellarische Übersicht über die Väterzitate im Werk J.s (p. 39 seq.) ergänzte Untersuchung über die Tradition erweist die Tragweite und Bedeutung der Berufung J.s auf den von ihm als Theologen und Förderer des monastischen Lebens verehrten Augustin (bes. De civitate Dei, De Trinitate) als dem von ihm am meisten zitierten Kirchenlehrer, sodann auf Papst Gregor den Großen (Dialoge: Benedict v. Nursia; bibl. Kommentare), der als seine zweitwichtigste Autorität anzusprechen und zugleich der am häufigsten in seinem Werk erwähnte Kirchenvater ist, schließlich auf die biblischen Kommentare des Hieronymus und Ambrosius und auf De Trinitate des Hilarius v. Poitiers. Von den zeitgenössischen Autoren zitiert er den von ihm bewunderten St. Bernhard von Clairvaux. Über J.s Quellen sind, wie die Autoren betonen, weitere Forschungen erforderlich. Erst eine kritische Werkausgabe, zunächst die von E. Randolph Daniel in Aussicht gestellte Edition des J.schen Liber Concordie, könnte zu einer präziseren Bestimmung des Verhältnisses J.s zur patristischen und frühmittelalterlichen Tradition verhelfen. – Aufschlußreich ist ein Vergleich der Geschichtsdeutung J.s mit den Deutungen des Anselm von Havelberg und des Rupert von Deutz (p. 37 seqq.). Die für das Gesamtverständnis bedeutsame Verwurzelung J.s in der altkirchlichen Tradition wird im Zuge der Interpretation nachdrücklich betont. Daß die altkirchliche, bes. die augustinische Auffassung der Trinität in J.s trinitarischem Geschichtsdenken konstitutiv bleibt, wird nicht zuletzt an der Abwehr der haeretischen Entstellungen der orthodoxen Trinitätslehre erkennbar. (p. 52 seqq.) Die exegetische Begründung der trinitarischen Theologie erweist den Abt als bedeutenden Interpreten des altkirchlichen Trinitätsdogmas, der mittels seines hermeneutischen Schlüssels eine soteriologische, um Verheissung und Erfüllung zentrierte Theologie entwirft. Die Bedeutung, die der Christologie im Rahmen dieser Konzeption zukommt, haben die Autoren eingehend herausgestellt (Kap. V): Die vier Werke Christi – Geburt, Passion, Auferstehung, Himmelfahrt – werden durch das fünfte, die Sendung des Hl. Geistes, vollendet.

Auf in Auslegungstradition und Ikonographie beachtenswerte Einzelmotive kann nur andeutungsweise verwiesen werden, z.B. auf die Interpretation der „Rotae" von Ez. 1 (im Anschluß an Gregors des Großen Ezechiel-Kommentar), die auch eine Tafel des Liber Figurarum symbolisiert (p. 50, cf. p. 95 seq.). Ein neues Licht fällt auf die Bedeutung der benediktinischen Liturgie für J.s Psalterium decem chordarum (p. 51 seq.).

Die aus dem J.s Symbolik abbildenden Liber Figurarum (zur Autorschaft cf. p. 99 seq.) übernommenen fünf Tafeln (nach dem Ms. der Bodleian Library), mehrere Übersichten, Auswahlbibliographie und Anmerkungen bereichern den Band.

Forschungen zu den monastischen Bewegungen, zur Mystik und Apokalyptik werden die vorliegende Arbeit ebenso zu beachten haben wie Untersuchungen zur Geschichte der Bibelinterpretation (Auslegungsgeschichte der Apokalypse, Figuraldeutung, Emblematik), zur Dogmengeschichte (Trinitätslehre) und zur historischen Periodisierung und Ideenlehre; nicht zuletzt dürfte für eine religionsphänomenologische Betrachtung die Gestalt des Propheten und visionären Exegeten bedeutsam sein. Da eine dem Werk J.s adäquate Deutung auf detaillierte Quelleninterpretation nicht verzichten kann, dürfte als ein besonderer Vorzug dieser auch typographisch ansprechenden Monographie gewertet werden, daß trotz schwergewichtiger Thematik die

Durchsichtigkeit der Darstellung ohne Verlust an Substanz (in der Quellenanalyse) und Subtilität (der Interpretation) gewährleistet ist. Den Autoren ist zuzustimmen, wenn sie feststellen: „Joachim of Fiore remains a figure of considerable fascination to contemporary scholars and students of apocalyptism." (p. 113)

Jena *Eberhard Pältz*

Wolfgang Wulz, Der spätstaufische Geschichtsschreiber Burchard von Ursberg. Persönlichkeit und historisch-politisches Weltbild (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 18). Stuttgart: Müller & Gräff 1982. 299 S.

Person und Werk des Prämonstratenserpropstes Burchard von Ursberg fanden seit den Untersuchungen von G. Gronau im Jahre 1890 bis zu der anzuzeigenden Studie von Wulz und der fast gleichzeitig erschienenen Arbeit von Neel (in: Analecta Praemonstratensia 58–59 [1982–83]) keine besondere Beachtung in der Mittelalterforschung. Während sich Neel hauptsächlich mit Problemen der Überlieferung und Edition der Weltchronik Burchards beschäftigt, bemüht sich W. vorrangig, die Person des Autors und sein „historisch-politisches Weltbild" näher zu charakterisieren. Infolge des fast vollständigen Mangels an urkundlichen oder anderweitigen historiographischen Zeugnissen über das Leben und Wirken Burchards ist der Verf. darauf angewiesen, diesbezügliche Informationen hauptsächlich der Chronik selbst zu entnehmen, die er in der vorliegenden Textgestalt (ed. O. Holder-Egger und B. v. Simson, in: MGH. Script. rer. Germ. 16 – ^{2}1916) im Gegensatz zu Neel als das alleinige Werk des Propstes betrachtet.

So werden im einleitenden Kapitel aufgrund der Informationen der Chronik die wichtigsten Etappen im Leben Burchards beschrieben, wobei jedoch einzelne Thesen des Verf.s – etwa über den Geburtsort Burchards oder seine edelfreie Herkunft – Anlaß zu Zweifeln geben (Kap. I, S. 4–26). Überzeugender sind hingegen die folgenden Ausführungen über Gliederung, Aufbau und Quellen des Werkes, wobei die kompilatorischen Fertigkeiten Burchards deutlich werden, der seine Chronik auf der Grundlage der unvollständigen Zwiefalter Handschrift der Rezension IV der Chronik von Frutolf/Ekkehard, ergänzt durch Ausführungen der Historia miscella, mit Hilfe anderer welfischer Quellen, den Werken Ottos von Freising und Rahewins sowie dem Chronicon des Otto von St. Blasien zusammenstellte (S. 27–76). Vermag W. durch ausführliche Quellenzitate die Tatsache der Benutzung genannter Vorlagen und gegebenenfalls Veränderungen in der Textgestalt durch Burchard in der Chronik nachzuweisen, die der Erläuterung und Ergänzung dienen sollten, so werden dennoch nicht immer die Arbeitsmethode sowie die Prinzipien der Quellenauswahl und -verwendung durch den Chronisten hinreichend vom Verf. einsichtig gemacht. Eine Vertiefung dieser Ausführungen von W. hätte sicherlich auch die Qualitäten Burchards als Geschichtsschreiber und mögliche Grenzen seiner historiographischen Kompetenz – etwa im Zusammenhang mit der Bewältigung von Schwierigkeiten bei der Erstellung einer widerspruchsfreien chronologischen Ordnung – deutlicher werden lassen.

Aufschlußreicher für das Denken des Chronisten und seine Anschauungen vor allem über zeitgenössische religiöse Entwicklungen ist das folgende Kapitel, in dem der Verf. Burchard nicht nur als engagierten Theologen und Mitglied der Prämonstratensergemeinschaft beschreibt, sondern auch seine Haltung zu den zeitgenössischen religiösen Laienbewegungen und zu den neu entstandenen Gemeinschaften der Dominikaner und Franziskaner verdeutlicht, die der Chronist als einer der ersten Zeitgenossen ausführlicher würdigte (Kap. II, S. 77–150). Überzeugend weist W. hierbei sowohl das besondere Engagement Burchards für das Ordensleben in jeglicher Form – d.h. auch in den Mendikantengemeinschaften – und gegen Häretiker als auch sein bemerkenswertes Verständnis für Nicht-Christen nach, denen zahlreiche andere Zeitgenossen im Zusammenhang mit den Kreuzzügen nur feindselig und unversöhnlich gegenüberstanden. Weniger befriedigend sind hingegen die Ausführungen des Verf.s über das Selbstverständnis Burchards als Annalisten, von dem W. zwar zu Recht behauptet, kein komplexes geschichts*theologisches* System, wie etwa Otto von Freising, entwickelt zu

haben, ohne hingegen selbst in angemessener Weise den Versuch zu unternehmen, zumindest Grundzüge des *Geschichtsbildes* von Burchard aufzuzeigen.

Gleiches gilt grundsätzlich für die folgenden Ausführungen des Verf.s über das Verhältnis Burchards zu den politischen Problemen seiner Zeit (Kap. III, S. 151–216). Hierbei beschäftigt sich W. mit der Darstellung der deutschen Herrscher in den selbständigen Teilen der Chronik nach 1125 und konstatiert eine – schon lange bekannte – Parteinahme des Chronisten für das staufische Herrscherhaus, ohne hingegen überzeugende Gründe für diese Stellungnahme des Autors benennen zu können. Richtig ist sicherlich die Feststellung von W., daß die Darstellung des von Burchard selbst erlebten politischen Geschehens zunehmend den Charakter einer staufischen Hausgeschichte und eines Propagandawerkes erhält, das die staufischen Herrscherpersönlichkeiten zu verherrlichen sucht. Diese Parteilichkeit des Chronisten erklärt auch seine Kritik an den Nachfolgern Petri, insbesondere an Innozenz III., dessen Einflußnahme auf die deutsche Königswahl Burchard tadelnswert erscheint; zweifellos ist das Urteil des Propstes hierbei von dem konfliktreichen Verhältnis des sacerdotium zum imperium bestimmt, dessen Herrschaftsrechte Burchard durch die Übergriffe der Päpste beeinträchtigt sieht. Leider beschränkt sich W. in diesen Abschnitten weitgehend auf bloße Textparaphrase bzw. Inhaltsangabe diesbezüglicher Chronikpassagen und die Bestätigung längst bekannter Ergebnisse der historischen Forschung, ohne hierbei einen wesentlichen Erkenntnisfortschritt zu erlangen. Vereinzelte Feststellungen des Verf.s beruhen sogar auf einer deutlichen Überinterpretation von Textstellen – etwa wenn W. aufgrund von kritischen Predigtäußerungen von Dominikanern über den konkurrierenden Weltklerus angebliche „antihierarchische Tendenzen im Predigerorden" konstatieren zu können glaubt (S. 144 A. 315).

Wesentlich besser gelungen sind hingegen die abschließenden Untersuchungen über die ‚Wirkungsgeschichte' der Chronik vom 13. bis zum 18. Jahrhundert (Kap. IV, S. 217–259). Hier beschreibt W. insbesondere die handschriftliche Überlieferung der Chronik seit der Mitte des 15. Jahrhunderts, die Entstehung der Erstedition des Werkes im Jahre 1515 sowie ihre Benutzer und weist die Rezeption der Chronik in der Literatur des 16. bis 18. Jahrhunderts nach (vgl. hierzu auch den Anhang, Kap. VI, S. 265–279). Diese Ausführungen enthalten nicht nur zahlreiche neue überlieferungsgeschichtliche Erkenntnisse, sondern zugleich wird ein enger Bezug von Rezeptionsintensität und Werktendenz aufgezeigt, da insbesondere die kritischen Äußerungen Burchards über das Papsttum einer Verbreitung des Werkes seit dem Spätmittelalter nicht überaus förderlich waren und zur Herstellung einer entsprechend ‚gereinigten' Fassung des Chronicon führten.

Resümierend wird man somit konstatieren können, daß die Arbeit von W. eine gute Bestandsaufnahme der Ergebnisse historischer Forschung zu Person und Werk Burchards von Ursberg darstellt und insbesondere im Bereich der Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte einen beachtlichen Erkenntnisfortschritt bietet. Zugleich ist jedoch anzumerken, daß trotz dieser Feststellungen eine weitere Beschäftigung mit dem Werk Burchards in der Forschung lohnend erscheint, das stärker in die Tradition der Weltchronistik eingeordnet und dessen Bedeutung intensiver im Rahmen der zeitgenössischen Historiographie gewürdigt werden müßte.

Bochum *Dieter Berg*

Maria Lodovica Arduini, Non fabula sed res. Politische Dichtung und dramatische Gestalt in den Carmina Ruperts von Deutz. Pp. XIV u. 200 S., Rom 1985, Edizioni di storia e letteratura, Via Lancelotti 18 (Temi e Testi, a cura di Eugenio Massa, 33).

Das Jugendwerk Ruperts, niedergeschrieben 1092–1095 in Evergnicourt, dem Exil der antisimonistischen Mönche der St. Laurentius-Abtei in Lüttich, dessen bisher einzige Handschrift L. C. Bethmann 1841 in der Stadtbibliothek Cambrai entdeckte, E. Dümmler 1886 edierte und H. Böhmer 1896 in die *Libelli de lite* der MGH einfügte

(III, 622–641), ist wenig beachtet geblieben, so daß weder die Autorschaft noch die Quellen genügend erforscht waren. Um so mehr überrascht das großartige Ergebnis der hier vorliegenden sorgfältigen Analyse, Herkunftssicherung und Quellenbefragung nach Bibel, Patristik und Literatur, nämlich die Entdeckung eines der doch relativ wenig überlieferten, ja auch tiefsinnigsten Mysterienspiels, das zu der überzeitlichen Wertung auch noch den Anspruch auf politische und historisch belehrende Anerkennung erhob. Die Aufnahme dieser Studie in Temi und Testi der von Eugenio Massa betreuten Reihe und zwar in deutscher Sprache sollte aufmerksam und dankbar vermerkt werden. Frau Arduini arbeitet seit Jahren an der längst fälligen Monographie über Rupert, hat sich mehrmals in Vorträgen auf europäischen Historikerkongressen darüber verbreitet, gab 1979 einen sehr eingehenden Kommentar zur Edition von Ruperts *Anulus* heraus (Studi Storici 119–121, 7–174, Rom, Palazzo Borromini), wo es galt den Gegensatz von *ratio christiana und ratio hebraica* zu überbrücken. Ähnlich schwierigen Problemen der „rationalen Neuheit" der Rupertschen Reformtheologie widmete sie das 17. Heft der „Siegburger Studien" (1985). Die jetzt im Druck befindliche Monographie wird 6 Kapitel enthalten über Rupert und die Christianitas seiner Zeit: Zeit seines Lebens und seiner Werke in Lüttich, Siegburg und Deutz, seiner Kirche in Liturgie und Kloster, in der Zeit der Reform von Cluny, der bischöflichen (Heribert) und biblischen Armut (Paschalis II.), und schließlich der Prophetie und des Symbolismus, Kapitel anzufüllen mit zweifellos erregender Problematik.

Die *Carmina* sind von einem geschichtlichen und politischen Hintergrund inspiriert worden, den der Verfassungsstreit zwischen Papst- und Kaisertum, Simonie und extremer Armut bildete, wobei staatliche und kirchliche Gewalten in Lüttich, der dem Kaiser wie dem Bischof sehr wichtigen Stadt, heftig aufeinander prallten. Zur Erhellung zog die Verf. die weiteren Werke Ruperts, den Brief Papst Urbans II. an Abt Berengar von St. Laurentius und die Werke Algers von Lüttich heran; es kann das Drama der Kirche Lüttichs nachgezeichnet werden. Im Vordergrund steht das nunmehr hell beleuchtete Mysterienspiel, das „Drama im Himmel", ein starker Zusammenklang von Poesie, Symbolik, neuer, d.h. damals moderner Mariologie, und dramatischer Kunst, der das mystische Aktivwerden und Eingreifen der himmlischen Personen bezeugt und sich dem Leser bzw. dem Zuschauer einprägen wird.

Abrundend fertigte die Verf. mehrere Exkurse an: über die Anfänge des mal. Dramas, über die kluniazensischen Bräuche in Lüttich, über die Interpretation des mal. liturgischen Dramas mit Bezug auf die *Carmina* Ruperts.

Das bisher nur auf die Haupt- und Spätwerke Ruperts bezogene Verständnis seiner Gedankenwelt erfährt eine willkommene Vertiefung nunmehr, da feststeht, daß die wertvollen *Carmina* sein Jugendwerk sind. Beim jungen Rupert läßt sich schon ein geschichtliches Interesse feststellen, und seine frühen Überlegungen lassen die Absicht erkennen, daß er bezeugen will, die Geschichte sei der Ort, wo man der Kirche begegnet, einer Kirche, die mit ihrer eigenen Geschichte beladen und doch dazu berufen ist, die Braut Christi zu sein. Auch die heute so schwächliche Mariologie würde aufholen, ließe sie sich auf die geschichtliche und apokalyptische Person Maria als Braut Christi stoßen, wie Rupert sie in der Tradition des Irenäus konzipiert hat.

Wir möchten die Gelegenheit nutzen, auf den Reprint eines Kommentars zum Hohenlied hinzuweisen, den wir demnächst herausbringen: *Ludovici de Ponte* (La Puente), *Expositio moralis in Canticum canticorum exhortationes continens de omnibus christianae religionis mysteriis atque virtutibus*, Paris 1622 (Nachdruck Köln 1622). 1411 Folioseiten, zweispaltig, stellt das Werk den umfangreichsten Kommentar dar, der jemals dem Hohenlied gewidmet wurde. Und was den Gehalt betrifft, so müßte man einen Theologen vom Rang M. J. Scheebens der Lobhudelei bezichtigen, wenn er nicht recht hätte zu schreiben: „Die ganze Innigkeit und Tiefe, verbunden mit der klarsten, gediegensten und reichsten theologischen Erkenntnis, – ... die Blütezeit der spanischen Theologie, welche mit der Blüte der gesamten Literatur in Spanien zusammenfiel, findet sich hier vereint" (Mysterien des Christentums, 1865, Neuausgabe 1941, S. 138). Gleiche Superlative finden sich in seiner „Dogmatik" (Bd. 1 §59, Nr. 1086): „Für die Dogmatik sind (= für diese Blütezeit 1570–1660) außer Salmeron am wichtigsten:

Pereyra und Bonfrère zur Genesis; Lud. da Ponte zum hohen Lied..." und Nr. 1096 (mystische Theologen) „...sehr viele, die allgemeiner bekannt zu werden verdienen. Hierher gehören u.a. der Dominikaner Ludwig von Granada, der Jesuit Ludwig de Ponte (in seinem großartigen Kommentar zum Hohen Lied), Eusebius Nieremberg ... Kardinal Berulle ... der hl. Franz von Sales." 1605 hatte de Ponte die Meditationen (zum Leben Jesu) veröffentlicht; das kastilisch volkstümliche Werk wurde ins Lateinische und alle modernen Sprachen übersetzt und mindestens 400mal neu aufgelegt, bis in unsere Tage. Sein Hauptwerk aber – er starb 1624 über der Arbeit für eine zweite Auflage – erlebte nur diese eine Auflage, und diese ging unter, sei es wegen der Kriegszeiten, sei es wegen des riesigen, also nur teuer zu druckenden Umfanges; in deutschen Bibliotheken fanden sich nur 19 Exemplare der Kölner Ausgabe, sämtlich von Vergilbung und Wurmfraß entstellt; als geeignet fand sich dann das bisher einzig gefundene Exempel an der Pariser – einer bedeutend besser ausgestatteten Ausgabe – in der Bibliothek der Abtei Gerleve.

Siegburg *Rhaban Haacke*

John H. Van Engen, Rupert of Deutz. Berkeley – Los Angeles – London 1983 (Publications of the UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies, 18) University of California Press, in-8°, XIX–397S.

Die Erforscher des 12. Jahrhunderts, besonders jene, die sich mit den Schriften des Abtes von Deutz befassen, haben Grund zur Freude: in den letzten Jahren mehren sich die Studien über Rupert von Deutz, und das nicht nur in Europa. Auf Grund seines tiefen religiösen, moralischen und politischen Einsatzes sowie auf Grund der Originalität und Neuheit seiner zahlreichen Werke, ist Rupert von Deutz (1076–1129) ohne Zweifel kein ‚bequemer Verfasser' gewesen. Dies allerdings nicht nur für mehrere seiner Zeitgenossen, sondern auch für eine gewisse heutige Geschichtsschreibung, die sich lieber zu starren aber bequemen Definitionen oder sogar zu lapidaren Behauptungen tragen läßt als zum wahren Suchen nach rechter Methode und Unparteilichkeit, selbst wenn diese ‚ideologisch' zu nennen wäre. In der Tat hat Rupert für die Geschichte der lateinischen Christenheit eine literarische Bezeugung geleistet, die zwar nach Umfang und Inhalt nur mit der des großen Augustinus vergleichbar zu sein scheint. Und dies nur in einem Zeitraum von etwa 1108 bis 1129, da, wenn auch die unter dem Namen *Carmina de sancto Laurentio* bekannte Dichtung vom jungen Rupert schon um 1095 niedergeschrieben wurde – wo sich in vielen Aspekten die Anlage zu seinem Gesamtwerk zeigt, wie wir meinen kürzlich erwiesen zu haben –, doch erst nach seiner Priesterweihe, die um 1107 stattfand, Rupert seine größeren und wichtigsten Werke zu schreiben begann.

In den letzten fünfzehn Jahren ließ das ‚wiederkehrende Phänomen' einer methodischen Leseweise der Werke Ruperts, das leider nicht nur von der Vielfalt ausgesuchter Themen gekennzeichnet war, sondern viel mehr von einer echten ‚methodischen Lükkenhaftigkeit', die als solche, ein bedauerliches Sichbegnügen mit Gemeinplätzen, Vorurteilen oder unvollkommener, subjektiver Auslegung der rupertischen Gedankenwelt besagt, bei mehr als einer Gelegenheit den Weg zu einigen ‚synthetischen' Feststellungen suchen, woran sich europäische Forscher wie Rhaban Haacke, Wolfgang Beinert, Horst Dieter Rauh, Anselm Haverkamp, Walter Berschin beteiligten. Und hier wären auch die unermüdliche ‚rupertische Erudition' eines Hubert Silvestre sowie die zahlreichen Rupert-Studien, die die Rezensentin seit mehr als fünfzehn Jahren der wahren Entdeckung des großen rheinischen Abtes gewidmet hat, sicherlich nicht zu vergessen.

Was Amerika betrifft, so sind hier Guntram G. Bischoff und mit einer gewissen Reserve, die wir bei anderer Gelegenheit so bald wie möglich als begründet vorlegen wollen, David Ernest Timmer zu nennen.

Wenn Gillian Rosemary Evans nicht zögerte, Rupert „a man of great vision" zu nennen, hat auch zu recht ein Kenner des 12. Jahrhunderts wie Giles Constable ihm in

seiner ansprechenden Vorlesung ‚Concezione della storia e storiografia' während der 10. Internationalen Studien-Woche auf dem Mendelpaß (25.–29. August 1986) einen Platz in der ersten Reihe der mittelalterlichen Historiker zuerkannt. Selbst Jean Leclercq, der seinerzeit in einem heute klassisch zu nennenden Beitrag den vieldeutigen Begriff von der ‚monastischen Theologie' geprägt hatte, – was einerseits Rupert in einer Art ‚Hortus conclusus' gedrängt, andererseits ihn in den alles überlagernden Schatten des eigentlichen Helden seiner Forschung, des hl. Bernhard, gestellt hätte –, rief neuerdings den Namen Rupert ins Gedächtnis, in die Nähe von Abälard und Hugo von St. Viktor.

Auf dieser Linie einer aufwertenden Interpretation der Werke des Rupert von Deutz, die wir dem Leser, wenn hier auch nur in Kurzform, aufzeigen möchten, liegt auch das Bemühen von John H. Van Engen, der uns schon einige interessante Beiträge über den Deutzer Abt geschenkt hat, unter denen sich einer ein allzu hohes Ziel gesetzt hatte nämlich, mit Hilfe einer „rilettura interpretativa ad incastro", eine der problemreichsten Quellen der Lütticher Geschichte am Ende des 11. Jahrhunderts auf neue Weise auszulegen, nämlich jenes *Chronicon sancti Laurentii leodiensis*, das vor 30 Jahren Hubert Silvestre sich zum Gegenstand einer heute berühmten Studie erwählte, deren Ergebnis trotz allen guten Willens und Forscherfleißes des amerikanischen Gelehrten heute noch fundamental und wenigstens zum größten Teil wahrhaft unangreifbar geblieben ist.

Die 397 und mehr Seiten, die das Werk Van Engens zählt, sind Frucht einer langen, aber nicht immer erfolgreichen Aufarbeitung seiner der Universität von Los Angeles 1976 vorgelegten Dissertation. An dieser These hat er mehrere Jahre gearbeitet, nicht nur in Amerika. Als Schüler von Gerhard B. Ladner setzte er seine Rupertforschungen in Deutschland fort, vor allem in Heidelberg, wo er von Peter Classen, der kürzlich starb, noch gute Anleitung erhielt.

Das hier anzuzeigende Werk ist in neun Kapitel eingeteilt, versehen mit Einleitung und Schlußteil, ferner einer chronologischen Liste der Rupertwerke und einer bibliographischen Auswahl der Rupertstudien bis etwa Anfang 1980. Hier zur Information des Lesers: 1. Jugend und Ausbildung, 2. Liturgie, Hl. Schrift und Dreifaltigkeit, 3. Schrift-Theologie, 4. Eucharistie-Kontroverse, 5. Prädestinationskontroverse, 6. Abt von Deutz, 7. Kirche und Reform, 8. Verteidiger der schwarzen Mönche, 9. Benediktiner-Theologie. An die Kapitel sind entweder summarische Zusammenfassungen angehängt oder Zusätze, die den Leser über neue Lösungen schwieriger chronologischer Probleme orientieren, sowohl zu den Werken – im 3. Kapitel, das mit einer Chronologie zu *De sancta Trinitate* und zum Johanneskommentar schließt –, als auch zu seinem Leben – im 4. Kapitel werden die ‚Sources pertaining to Rupert's Trial' behandelt, also zu jenem ‚Prozeß', den Rupert in Lüttich erlitt (Aber war es in der Tat wirklich ein ‚Prozeß', oder wäre es nicht viel besser, von einer Art Einberufung hier zu sprechen?). Rupert überwand in Lüttich die Anklage gegen seine theologischen Ansichten zum Problem des Bösen, wie es von der Schule von Lâon behandelt wurde. Aber, wollte man *de facto* die augustinische Exegese, oder die eines Anselm von Lâon (und des Wilhelm von Champeaux!), oder *nur* die Auffassung und die Stellungnahme Ruperts prüfen?

Schon das Inhaltsverzeichnis läßt mühelos feststellen, daß der Verfasser nicht gezögert hat, alle Probleme vom Leben und Wirken Ruperts zu behandeln. Und dies ist allerdings lobenswert. Jedoch nicht so löblich erscheint sein Vorgehen, mit dem er auf jeden Fall eine ‚endgültige Antwort' auf alles festlegen will, was die Lebensumstände Ruperts und die Entwicklung seines Schrifttums betrifft, auch bei gedrängten chronologischen Wechselverhältnissen. Wenn etwa einer der Vorzüge seines Werkes in einer genügend ruhigen und geordneten Darstellung zu bestehen scheint, ein Vorzug auf den ersten Blick, dann stellt sich dieser in der Wirklichkeit als wahrer und eigentlicher ‚methodischer Defekt' dar: Dem Leser, der oft nicht über den ganzen *status quaestionis* informiert ist, wird der Eindruck vermittelt, der unbegründet, wenn nicht sogar direkt falsch ist, als wenn alle Fragen über Leben und Werk restlos beantwortet seien und in dieser Studie das ‚letzte Wort' gesagt sei. So wandelte sich das anfängliche Interesse, geweckt für viele erwartete Aspekte in ein Unbehagen beim Lesen der letzten fünf

Seiten (370–375), die mehr daran denken lassen, man habe es mit einer „Best-seller-Person" zu tun, und nicht mit einer der meist umstrittenen und unverstandenen des 12. Jahrhunderts. Wenn man Rupert aber besser kennenlernen will, sollte man *nicht* diesen Weg einschlagen. Man kann überhaupt nicht ihn als ‚a knight-errant' bezeichnen (S. 373), eine Bezeichnung, die im gesamten Kontext viel mehr die Figur eines Don Quichotte ‚ante litteram' hervorruft, als die Persönlichkeit eines Ruperts von Deutz! Außerdem, braucht man überhaupt nicht an ihm alles nach triumphalistischem Muster gutheißen. Denn, gerade auf diese Weise verliert Rupert seine wahre Größe, die die Größe eines Menschen, mit allen Licht und Schatten, doch bleibt. Und genauso kann er in der Tat durch solche unbegründete Auffassungen jene echte Tiefe verlieren, die ihm eigentlich gehört! Es ist hier nicht der Ort, alles Gesagte zu begründen, wie wir üblicherweise tun. Doch möchten wir einige besondere Beispiele anführen. Obwohl Van Engen dem Werk den Titel „Rupert of Deutz" gibt, vertritt er die Ansicht (S. 13, Anm. 5), besser wäre von ‚Rupert of Saint Lawrence' zu sprechen. Nun aber sagt einstimmig die Handschriftenüberlieferung: ‚Rupertus Tuitiensis'! S. 14: „Rupert therefore spent little time and wrote very few works at Siegburg": die Quellen, insbesondere des Mittelalters, müssen sorgfältig gelesen und ausgelegt werden! Rupert wird uns als ‚benediktinischer Mönch' einfachhin vorgeführt *(passim)*: doch Rupert ging zuerst in ein Benediktinerkloster, St. Laurentius von Lüttich, das die kluniazensischen Gewohnheiten angenommen hatte, was in einigen Werken Ruperts zu finden ist, wie wir in einem Buch aufgezeigt haben, das jetzt im Druck ist. Ferner: Rupert war Mönch in Siegburg und dann Abt von Deutz: er war ‚überzeugter Anhänger' der monastischen Siegburger Reform, die von Kuno vertreten wurde, dem späteren Bischof von Regensburg, dem großen Förderer der wahren Kultur, und der in der Ausübung der Seelsorge eine fundamentale Pflicht erblickte. Was noch? Das nicht allein. Van Engen zögert nicht, uns Rupert auf der politischen Ebene als einen entschiedenen Anhänger der Gregorianer vorzustellen (S. 40). Aber hat er nicht gelesen, was Rupert schrieb *(De Trin., In Num* 1,5 – ed. Haacke CCCM 22, 920)? Gewiß begegnet uns hier *nicht* eine politische Exegese mit ‚gregorianischem Vorzeichen'. Schließlich: Wie ist das Zeichen der Armut bei Rupert zu verstehen, das für ihn den Kern eines politischen Programmes bedeutete und ihn veranlaßte, *De victoria Verbi Dei* zu schreiben? Und noch weiter: Warum der Gewohnheit nachgeben, die heute zur Mode geworden ist, um jeden Preis neue Definitionen zu prägen? Der Verf. zögert nicht zu erklären, statt des Ausdrucks ‚Symbolismus' sollte man ‚Figural Thought' verwenden (S. 72, Anm. 63) und vor allem S. 373: „... one of the first and greatest representatives of a new kind of ‚Figural Thought'." Die symbolisch-prophetische Größe der Geschichtstheologie Ruperts, eine Größe, die ihre Kraft aus seiner ‚mystischen Spannung' zog, wird dann auf die bloße Ebene des Intellekts reduziert, und die großartigen Auslegungen eines Alois Dempf, eines Marie-Dominique Chenu, eines Horst Dieter Rauh und eines Henry Mottu (auch eines Hugo von St. Viktor im 12. Jahrhundert) müßten beiseite geschoben werden, nur weil man dann nicht gut seine ‚neue Entdeckung' begreifen kann, eine ‚Entdeckung', vor deren ‚verborgener Gefahr' auch ein Hubert Silvestre *nicht* zu warnen wußte (vgl. RHE 81, 1986, 1–2 S. 162, n. 1).

Zu weiteren Bemerkungen verweisen wir auf unsere Ausführungen in „Neue Studien über Rupert von Deutz", Siegburg 1985 (Siegburger Studien 17) bw. 4, n. 7; 61–67; u. S. 117ff., Text und zugeh. Anmerkungen 13. 35. 46. 56. 60. 86. 95. 98.

Abschließend muß gesagt werden, das Werk hätte wirklich bedeutend sein können, wenn nicht nur angegeben wäre, welch langer Weg noch zu durchmessen ist, bis man mit Sicherheit sagen kann, man habe wirklich die Größe des Werkes Ruperts begriffen.

Auch das äußere Gewand des Druckes wäre zweifellos ein besseres gewesen, hätte ein Errata-Corrige dem Leser wirklich geholfen, die vielen Druckfehler in den Namen zu verbessern. Ein Verweis, wenigstens in einem Addendum auf das wertvolle Buch von Jean-Louis *Kupper*, Liège et l'Eglise impériale. XIe–XIIe siècles, Paris 1981, wäre wegen der Rekonstruktion der politischen Lütticher Lage unbedingt nötig gewesen. Ich werde so bald wie möglich bei anderer Gelegenheit dazu noch einmal Stellung nehmen.

Mailand – Siegburg *Maria Lodovica Arduini*

Charles W. Brockwell: Bishop Reginald Pecock and the Lancastrian Church – Securing the Foundations of Cultural Authority. Lewiston/USA; Edwin Mellen Press, 1985. 274 S. $ 49.95.

Reginald Pecock, bishop of Salisbury, has attracted attention mainly because he was the only English bishop of the fifteenth century to write about theological and other problems. Furthermore, though much of his writing was directed against the heresy of the Lollards, he was himself accused of heresy, a charge to which he surrendered tamely. The facts of the case remain obscure, as does much about this moderately interesting man; it is probable that he fell victim to the personal enmity of high-born colleagues who despised his lowly origins and resented his intellectual pretensions. Charles Brockwoll's study of Pecock's beliefs about the Christian Church and its faith concludes that he was ‚a minor theologian' who defended orthodoxy by slightly unorthodox means. But Pecock's ability to surround himself with mystery has done its work also on this book about him. Published, in reproduced typescript, in 1985 by a publisher hitherto unknown to this reviewer, and priced absurdly high, it has an air of very old age about it. Though the bibliography has been brought reasonably up-to-date, it contains a remarkable quantity of superannuated material from which the author's views concerning the later middle ages really derive. An archaelogist might like to reconstruct the making of a book in which both an article of 1957 and an edition of 1927 are described as having appeared recently. Clearly, this is a labour of love, and charity will conclude that Mr Brockwell has worked out the thought of this minor theologian with dedicated thoroughness and sufficient learning.

Cambridge *Geoffrey R. Elton*

A. J. Vanderjagt, Laurens Pignon, O. P.: Confessor of Philip the Good. Ideas on jurisdiction and the estates. Including the texts of his treatises and Durand of St. Pourçain's ‚De origine iurisdictionum'. Venlo (Jean Miélot & Co.) 1985. XII, 225 S., 5 Abb., hfl 29.50.

Im Zusammenhang seiner in rascher Folge erscheinenden Studien über politische Theoretiker im Burgund des 15. Jh. legt der am Philosophischen Institut der Universität Groningen lehrende V. die Ausgabe eines zweiteiligen Werks des Dominikaners Laurens Pignon (Laurent Pinon) vor, dessen Tätigkeit als Autor, Diplomat und Beichtvater Philipps des Guten bislang allenfalls einigen Kennern der Ordensgeschichtsschreibung bzw. der burgundischen Geschichte geläufig gewesen sein dürfte. Wahrscheinlich im Juli 1428 vollendete Pignon seinen dem Burgunderherzog gewidmeten „Traictié du commencement de seigneurie et de diversité d'estas", der nur in einer zeitgenössischen Kopie (Paris, BN, ms. fr. 19613) und einer Handschrift des 17. Jh. (Paris, Bibl. Ste-Geneviève, ms. 850) überkommen ist. Dieses Werk besteht zum einen aus einer freien, um eigene Exempla und Bibelauslegungen erweiterten Übersetzung der von Durandus von St-Pourçain wohl im Umkreis der „Assemblée de Vincennes" 1329 verfaßten Abhandlung „Circa originem potestatum et iurisdictionum quibus populus regitur", zum anderen aus Pignons eigenem „Traictié de la cause de la diversité des estaz". Die Texte sind durch Einführungen, Inhaltsangaben und Gliederungen gut erschlossen, ihre Gestaltung bereitete angesichts der vorzüglichen Vorlage wohl kaum größere Schwierigkeiten. Auffallend ist die Vorliebe des Hg., ganze Partien durch Gedankenstriche abzutrennen („for distinguishing phrases which have little to do with the sentence into which they have been incorporated": S. 37).

Sowohl der Umfang und die Abstufung geistlicher und weltlicher Herrschaftsrechte als auch die – in einer Miniatur illustrierte – Dreiteilung der Gesellschaft (clergié – chevalerie – pueple) werden von Pignon im Lichte pseudodionysischen Denkens gesehen. Der Aufruf zur Wahrung des Ordo in hierarchischer Stufung steht aber auch in konkreten politischen Zusammenhängen: Unter Rückgriff auf Durandus betont Pignon im Zeitalter des Konziliarismus mit Nachdruck die herausragende Stellung des Papstes, der im Mächtespiel der Zeit auf den Burgunderherzog als einen der zuverläs-

sigsten Verbündeten rechnen konnte: „l'evesque de Romme est vray vicaire de Jhesuchrist et chief pasteur et souverain de tous aultres et generalement de la saincte Xristianté". (Zu fragen wäre hier, inwieweit gerade die Lehre des Areopagiten von der hierarchischen Ordnung allen Seins, so auch in der kirchlichen Organisation, einen Jean Gerson und Nikolaus von Kues auf Abstand zu einem egalitären Konziliarismus gehen ließen.) Mehr noch aber sah Pignon den Ordo aus dem Osten bedroht: „erreur grant procedant et naissant de la partie de Boesme au regart de la puissance et jurisdiction ecclesiastique". Denn die Häresie hatte sich bereits im burgundischen Norden im Raum von Cambrai-Douai-Arras festgesetzt (zu Arras versuchte mit Bischof Martin Porée ein weiterer Dominikaner, früherer herzoglicher Beichtvater und Lehrer Pignons, die Ketzerei auszurotten), und Philipp der Gute beabsichtigte – just zur Entstehungszeit des Traktats –, durch einen Kreuzzug die Gefahr in ihrem Zentrum zu beseitigen. Ergänzend sei hierzu angemerkt, daß König Sigismund 1429 auf dem Preßburger Reichstag in der Böhmenfrage Pariser Universitätslehrer konsultierte, deren bekanntester, Gilles Carlier, auch als burgundischer Untertan aus Cambrai (!) daran besonderes Interesse hatte (vgl. F. M. Bartoš, Husitská revoluce, t. II, Prag 1966, S. 47).

Laurens Pignon wurde nochmals mit dem Hussitenproblem als burgundischer Delegierter auf dem Basler Konzil konfrontiert (allerdings nicht als Deputierter der Synode selbst, wie irrig RTA XI, S. 277 A. 1, vermerken). Davon ist innerhalb eines biographischen Abrisses die Rede, den V. seiner Edition vorangestellt hat (S. 5–34). Die Gesandtschaften zu Basel und auf dem Kongreß von Arras (1435) waren Höhepunkte im Leben des um 1368 in (oder: bei?) Sens geborenen Dominikaners, der nach Ausbildung am Pariser Ordensstudium und Tätigkeit als Lektor in Reims und Prior in Sens 1412 zum Beichtvater des Grafen Philipp von Charolais und nachmaligen Herzogs bestimmt wurde. Damals verfaßte Pignon, der sich bereits als Ordenshistoriograph einen Ruf gemacht hatte (Quétif-Echard werden im 18. Jh. für ihre „Scriptores ordinis Praedicatorum" vor allem auf ihn rekurrieren – vgl. G. Meersseman, in: MOPH 18, 1936), einen „Traictié contre les devineurs", dessen Positionen zu Astronomie und Astrologie im besagten Werk von 1428 aufgegriffen werden. Als Beichtvater zunächst Titularbischof von Bethlehem (Betléem-les-Clamecy) und von 1432 bis zu seinem Tod 1449 Vorsteher von Auxerre, liegt seine eigentliche Bedeutung in der jahrzehntelangen Tätigkeit bei und für Philipp den Guten, der, darin seinem Gegenspieler Karl VII. ähnlich, erfolgreich eine auf Konstanz und Kohärenz bedachte Personalpolitik betrieb. Naheliegt der – hier nicht gezogene – Vergleich zum Beichtvater des französischen Königs, Gérard Machet, der fast dreißig Jahre die Kirchenpolitik der Monarchie entscheidend mitgestaltete (Briefsammlung aus seinen letzten Jahren: Paris, BN, ms. lat. 8577). Bei dem Beichtvater eines Herrschers (vgl. R.-H. Bautier, Confesseur du roi, in: Lex. des Mittelalters III/1, 1984, Sp. 125–128) ist naturgemäß erheblicher, indes konkret kaum nachweisbarer Einfluß anzunehmen; jedenfalls fällt hier auf, daß die eher „konziliaristische" Ausrichtung Karls VII. und die mehr „papalistische" Tendenz Philipps des Guten ganz den Positionen eines Gérard Machet und Laurens Pignon entsprechen. Wohl zu Recht mißt V. darum der Konferenz von Arras besondere Bedeutung bei („the very apogee of Laurens Pignon's life": S. 28), da dort gerade der Seelenführer *und* Politiker gefordert war, als es das Problem der Entbindung Philipps von seinen im Vertrag von Troyes eingegangenen Verpflichtungen zu lösen galt.

Es erstaunt etwas, daß das Lebensbild offensichtlich ohne Kenntnis der teilweise zwar fehlerhaften, doch relativ ausführlichen Skizzen von H. Fisquet (La France Pontificale: Nevers-Bethléhem, Paris [1866], S. 153ff.; vgl. Sens-Auxerre, Paris [1865], S. 365f.) und P. Feret (La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen-Age, t. III, Paris 1896, S. 332ff.) geschrieben wurde; des weiteren findet sich einiges bei Soultrait, Armorial historique ... du Nivernais, t. I, Nevers 1879, S. 62. Auch zu Einzelaspekten läßt sich noch manches aus der Literatur beitragen; so zum Amt des Bischofs von Bethlehem: [P.-E.-D.] Riant, Etudes sur l'histoire de l'Eglise de Bethléem [II], Paris 1896, S. 37ff.; kurz auch R. Surugue, Le Nivernais et la Nièvre, t. II., Besançon 1926, S. 526. Zu dem fehlgeschlagenen Wechsel auf den Stuhl von Troyes 1426: A. Prévost, Le diocèse de Troyes, t. II, Domois par Dijon 1924, S. 34.

Unerwähnt bleibt Pignons Mitgliedschaft in dem 1400 begründeten Pariser „Minnehof", der burgundisch dominierten „Cour Amoureuse": Carla Bozzolo/Hélène Loyau, La Cour Amoureuse dite de Charles VI, t. I, Paris 1982, S. 84f. Schließlich sei noch ergänzend zu dem – in Einzelheiten nicht immer ganz korrekt dargestellten – Thema Konzil von Basel vermerkt, daß in der dort anhängigen Auseinandersetzung um den Stuhl von Auxerre zwischen Pignon als herzoglichem Kandidaten und Hugues de Noës als Elekten die Konzilsväter Kaspar von Perugia mit einem Gutachten beauftragten, das aus politischen Erwägungen zugunsten des Dominikaners ausfiel (Basel, UB, E I 10, f. 310^{r} – 312^{v}). Zu dem von den burgundischen Gesandten in Basel beschworenen Sitz- und Rangstreit s. jetzt (unter Benutzung von Paris, BN, ms. lat. 1515) den – V. nicht mehr zugänglichen – Aufsatz von H. Heimpel in der Fleckenstein-Festschrift, Sigmaringen 1984, S. 469–482.

Im übrigen schmälern die Ergänzungen keineswegs das grundsätzliche Verdienst des Autors, durch seine Forschungen das bislang wenig untersuchte burgundische Staatsdenken des 15. Jh. weiter erhellt zu haben, wobei Laurens Pignon besondere Bedeutung als Theoretiker und Exekutor der Politik unter Philipp dem Guten zukommt. Können wir auf ähnliche Studien zu Persönlichkeiten aus etwas späterer Zeit wie Guillaume Fillastre hoffen, in dessen Werk V. wie bei Guillaume Hugonet einen entscheidenden Umbruch zu neuzeitlichen säkularisierenden Vorstellungen erkennt, was er anderwärts bereits kurz ausführte (Fifteenth Century Studies 9, 1984, S. 210f.)? Besonderes Interesse wird in diesem Zusammenhang auch eine m. W. schon kurz vor der Veröffentlichung stehende Studie beanspruchen können: „Paganism at the Burgundian Court. The Case of Jean Jouffroy".

Köln *Heribert Müller*

Reformation

Max Steinmetz (Hg.): Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (Studienbibliothek DDR-Geschichtswissenschaft, Bd. 5), Berlin (DDR) 1985 (359S., DM 18,–).

Der fünfte Band der Reihe, die Studierenden und Fachwissenschaftlern „in konzentrierter Form und zielgerichteter Auswahl Beiträge" anbietet, „die Genesis, Stand und Fortführung eines bestimmten Forschungsthemas kennzeichnen", so der Umschlagstext, ist einem Arbeitsbereich gewidmet, der vor allem in den 1970ern zu den meistdiskutierten zwischen Historikern aus der Bundesrepublik und der DDR gehörte. Neben der Einleitung des Herausgebers vereinigt er 21 Beiträge von Historikern aus der DDR, entstanden in der Zeit von 1952 bis 1984. Ergänzt werden diese durch eine umfangreiche Auswahlbibliographie (S. 336–357), welche die breite Behandlung des Themas in der Geschichtswissenschaft der DDR belegt. Die Beschränkung der Titelauswahl auf Arbeiten aus der DDR mag dem Charakter der Dokumentation eines langjährigen Forschungsschwerpunktes gerecht werden, indiziert aber gleichzeitig eine Verengung der veröffentlichten wissenschaftlichen Kommunikation auf ideologisch gesichertes Terrain, das die international kontroverse Diskussion um die „frühbürgerliche Revolution" leider ausblendet. Die Auswahl der Beiträge folgt einer ähnlichen Scheu vor der Herausforderung wissenschaftlichen Diskurses. So fehlt ein Beitrag Bernhard Töpfers, des meines Erachtens wichtigsten marxistischen Kritikers jenes Forschungskonzepts in der DDR selbst, der 1963 dafür plädierte, auf die Charakterisierung von Reformation und Bauernkrieg als „frühbürgerlicher Revolution" zu verzichten. Auf ihn gehen lediglich D. Lösche (S. 145f.) und G. Vogler (S. 207) kurz ein. Die chronologische Reihung der Beiträge vermittelt ohne die Aufnahme solch grundsätzlicher kritischer Positionen den Eindruck eines unumstrittenen Forschungskonzeptes, das sich kontinuierlich weiterentwickeln konnte und so zum prinzipiell anerkannten Kanon der Geschichtswissen-

schaft gehört. Die Beschäftigung mit der „frühbürgerlichen Revolution" in Deutschland wird in dieser darstellerischen Konzeption des vorliegenden Bandes deutlich als Bestandteil eines teleologischen Geschichtsbildes, das bestrebt ist, „Erbe und Tradition der deutschen Geschichte entsprechend den neu herangereiften gesellschaftlichen Bedingungen der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft ... zu erschließen", wie Steinmetz in seiner Einleitung (S. 28) betont.

Zu den diesbezüglichen Schlüsselbeiträgen, die vor allem auf Fragen der Periodisierung und Systematisierung der Stellung der „frühbürgerlichen Revolution" im Übergang von feudaler zu kapitalistischer Gesellschaftsformation eingehen, zählen Steinmetz' Wernigeroder Thesen von 1960 (S. 38–48), die Beiträge Lösches aus dem Jahr 1967 (S. 130–149), Voglers von 1974 (S. 202–223) und Küttlers von 1980 (S. 267–281). Dabei zeigt sich, wie im Lauf der Zeit der Begriff präzisiert worden ist, Reformation und Bauernkrieg Profil gewannen als erste „Revolution bürgerlichen Typs ... in Deutschland" (S. 222f.). Verwiesen wird immer wieder auf die Bedeutung des Versuchs der Überwindung feudaler Zersplitterung des Reiches. Die Entwicklung von Vorstellungen zur Stärkung des nationalen Marktes, nationalkirchlicher Organisation und politischer Zentralgewalt (S. 218) in Abgrenzung gegenüber traditionellen Strukturen wird als eine ihrer bedeutenden Leistungen angesehen. Es dokumentiert sich darin ein durchgängiger Traditionsstrang marxistischer Geschichtsschreibung seit Engels, der noch genügend Zündstoff für die Diskussion gerade mit neueren Ansätzen westlicher Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Frühneuzeit bietet. Wird hier die territoriale Zersplitterung des Reiches doch als eines der Haupthemmnisse bei der Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft bzw., um einen Terminus nichtmarxistischer Gesellschaftsgeschichte zu gebrauchen, des Modernisierungsprozesses im Alten Reich gesehen. Dem läßt sich entgegenhalten, daß gerade in der Orientierung bürgerlicher Gruppen des späten 16. und des 17. Jahrhunderts auf die sich entfaltenden frühmodernen Territorien, unter Umgehung traditioneller stadtbürgerlicher Strukturen, ein Modernisierungspotential entsteht, das Ansätze eines Wandlungsprozesses andeutet, der sich mit dem Kategorienrahmen der „frühbürgerlichen Revolution" nicht fassen läßt. Problematisch erscheint mir zudem die Focussierung kirchlicher, sozialer, politischer und ökonomischer Veränderungen, die jeweils nicht zwingend gleichen Zeitstrukturen folgen, auf den Wirkungszusammenhang Bauernkrieg und Reformation. Deren Einbettung in einen frühbürgerlichen europäischen Revolutionszyklus, als dessen konsequenter Höhepunkt die Entstehung des ersten bürgerlichen Staatswesens in den nördlichen Niederlanden interpretiert wird (S. 278), neigt zur räumlichen, zeitlichen und strukturellen Überdehnung von Wirkungssträngen, deren Kohärenz so eindeutig nicht ist bzw. sich denjenigen, die sich nicht zwingend der historisch-materialistischen Geschichtsinterpretation verpflichtet wissen, auch immanent interpretiert nur sehr schwierig vermitteln, wollen sie sich nicht auf die triviale Ebene dessen begeben, daß alles mit allem zusammenhänge.

Neben grundsätzlichen methodischen, ideologischen und theoretischen Interpretationsdifferenzen sind es Schwierigkeiten in der Vermittlung dieser Differenzen, die den Kommunikationsprozeß zwischen marxistischer und nichtmarxistischer Geschichtswissenschaft erschweren. Die intensive Beschäftigung mit den im angezeigten Band dargestellten Positionen, die in den Ergebnissen der Einzelbeiträge etwa zum Luther- und Müntzerbild einen Annäherungsprozeß belegen, ermöglicht die Knüpfung von wissenschaftlichen Kommunikationsfäden. Von daher ist das Buch unverzichtbar für jeden, der sich mit der Geschichte von Reformation und Bauernkrieg befaßt und dabei die dringend erforderliche Diskussion mit der Geschichtswissenschaft in der DDR sucht.

Gießen *Olaf Mörke*

J. V. Pollet, O. P.: Martin Bucer. Études sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'Électorat de Cologne et l'Allemagne du Nord. Tome I Études. Tome II Documents. Leiden 1985.

Mit diesem zweibändigen Werk werden die Bucerstudien des bedeutenden Reformationshistorikers *J. V. Pollet* vorerst abgeschlossen. Die großen Abschnitte über die Beziehungen des Straßburger Reformators, Martin Bucers, zu den Niederlanden, dem Kurfürstentum Köln und Norddeutschland runden das Bild des Elsässers, das der V. in seinen in 1958 und 1962 erschienenen Études zu zeichnen angefangen hat, ab. Auf diese „Études sur la Correspondance de Martin Bucer", die in der Bibliographie, Bd 1, S. 2ff. (Collections de lettres) nicht erwähnt werden, nimmt V. daher wiederholt Bezug.

In Bd. 1 der neuen Bucer-Studien sind die drei Themenbereiche auf vier Kapitel aufgeteilt. Den Beziehungen Bucers zu den Niederlanden widmet V. die Hauptstücke 1, Bucer et les Pays-Bas und 4, Influence posthume de Bucer aux Pays-Bas. Im zweiten, größten Teil geht er ausführlich auf die Beziehungen des Reformators zum Herzogtum Jülich und zum Kölner Erzstift ein. Hier konzentrieren sich seine Ausführungen auf das berühmte, immer noch faszinierende Thema der Kölner Reformation. Teil 3 geht auf den Einfluß Bucers auf Norddeutschland, so weit dieser an Schülern des Reformators feststellbar ist, ein.

Nach ihrer Zielsetzung sind die jetzt vorliegenden Bände anders als ihre Vorgänger konzipiert. In diesen basieren die Ausführungen des V. auf dem Briefwechsel Bucers. In den neuen Bucer-Bänden jedoch stehen die Beziehungen des Straßburgers zu den genannten Wirkungsgebieten im Mittelpunkt. Trotz dieser anders ausgerichteten Perspektive bildet das gesamte Bucer-Schrifttum Pollets eine klare Einheit. Die „Études sur les relations" sind tatsächlich eine Fortsetzung der „Études sur la Correspondance".

Im 2. Band gibt V. dem Leser einen Einblick in das Quellenmaterial, nicht weniger als 114 Dokumente an der Zahl, die für das Dargestellte im 1. Band die Grundlage bilden. Tatsächlich findet der Leser hier eine Dokumentensammlung vor, die viele neue, bis jetzt unveröffentlichte Stücke enthält.

I. Zwar bleiben Bucers erste Kontakte mit den Niederlanden im Dunkeln – die wichtigste Quelle für diese Periode ist nach wie vor der Brief des Reformators an Sapidus vom 7. Juli 1522 (nicht 1552!) – und bleibt ebenfalls der Zweck der Reise, die der Straßburger im März/April 1522 im Auftrag von Friedrich von der Pfalz machte immer noch unklar, fest steht, daß einer der ersten, der in den Niederlanden das neue Evangelium predigte, Martin Bucer heißt. Aufgrund dieser Tatsache macht V. glaubwürdig, daß die Feindschaft des päpstlichen Beichtvaters, Johann Glapion, gegen ihn, im Licht dieser jugendlichen, pastoralen Aktivität (ob evangelium, purum Christum praedicatum) ihre Erklärung findet.

Daß die ersten Kontakte des Straßburgers mit den Niederlanden nicht ohne Fortsetzung blieben, stellt V. anhand des einschlägigen Briefwechsels unter Beweis. Der Dokumente-Band bringt zwei Briefe an Martin Bucer aus der Folgezeit: das Schreiben eines Amsterdamer Anonymus vom 9. Juni 1529 (V. konjiziert Georg Saganus, den Reisegenossen Hinne Rodes nach Straßburg, 1524, als den Verfasser) und einen Brief von Joh. Holtman, Prediger in Sloten (Friesland) vom 7. Mai 1531 (Bd. 1, Nr. 1 u. 2). Diesen Dokumenten mißt V. große Bedeutung bei. Sie stellen nicht nur die weiteren Beziehungen Hinne Rodes mit Straßburg, sondern auch die Existenz einer Amsterdamer evangelischen Gemeinde unter Beweis. Außerdem stellt der Amsterdamer Brief ein Zeugnis der besonderen geistlichen Atmosphäre in den Niederlanden dar.

Diese setzt der V. mit Themen augustinischen Gedankenguts in Verbindung. Frage ist, ob an dieser Stelle nicht zuallererst an die Devotio Moderna zu denken ist, ein Bezug, auf den der V. an anderen Stellen hinweist. Eine Aussage aus dem Brief von Joh. Holtman interpretiert er als einen Beweis für die weite Verbreitung von B.s Schriften in den Niederlanden. In diesem Zusammenhang wird auch die „lucubratio in psalterium" mit Namen genannt. Damit scheint mir aber eine starke Verbreitung von B.s Psalmenkommentar (1529) noch keineswegs belegt zu sein. Der entsprechende Satz ist in Modalform gestellt (si essent centum aut ducenta exemplaria...; Bd. 2, S. 7, Z. 20f.) Ob Bucer diesen Kommentar auch besonders mit Blick

auf die Glaubensgenossen in den Niederlanden verfaßt hat, wie V. das auf S. 18, Anm. 4 suggeriert, scheint mir weiter fraglich zu sein. Auf jeden Fall geben die Marginalien dieser Schrift in der französischen Sprache keine Unterstützung für diese These. Im übrigen scheint mir die Verbreitung von B.s Übersetzung von Joh. Bugenhagens Psalterium besser belegt zu sein (vgl. Bd. 1, S. 352–358).

Im Rahmen dieser ersten Kontakte Bucers mit den Niederlanden räumt V. auch einen Platz für die umstrittene Datierungsfrage von Bucers Brief an Martin [Germanus] ein. Erneut versucht er, nunmehr auch aufgrund innerer Kriterien (besonders anhand eines Vergleichs mit Bucers Schrift „Grund und Ursach", 1524) seine alte These einer späten Datierung auf Anfang 1526 zu untermauern. Vgl. die andere Stellungnahme *Jean Rotts* in Investigationes Historicae. Bd. 2, Münster 1986. S. 160.

Die Darstellung der Auseinandersetzungen Bucers und Gerhard Geldenhauers mit Erasmus von Rotterdam (Kap. 3) sowie die Widmung eines Kapitels an die Gestalt des Literaten, Gelehrten und Diplomaten Gerhard Veltwijck (Kap. 4) sind ein klares Zeichen der breiteren Perspektive, in die der V. das Wirken Bucers zu stellen wünscht. Das gleiche kann auch gesagt werden für die knappe Zusammenfassung über Bucer und die Spanischen Kreise, Gasparo d'Avalos, Juan Diaz und Francisco de Enzinas (Kap. 5). Der Leser könnte sich hier m. E. mit Recht fragen, inwieweit auf diesen Seiten von den Beziehungen des Straßburger Reformators mit den Niederlanden die Rede sein kann, stellen doch die aufgeführten Hauptpersonen, Erasmus von Rotterdam miteinbegriffen, mehr ein Kapitel europäischer Geschichte als Bucers Kontakte mit den Niederlanden dar! Besonders gelungen scheint mir die biographische Skizze des jüdischen Konvertiten Gerhard Veltwijk zu sein, wobei V. auf die von ihm neuentdeckten Briefe aus den Archiven von Brüssel (Archives générales du Royaume de Belgique) und Madrid (Biblioteca de Palacio de Oriente) Bezug nehmen kann. Er geht dabei auch ausführlich auf die literarischen Tätigkeiten Veltwijcks ein, wobei es ihm gelingt, für das von Paul Fagius herausgegebene Buch „Liber fidei-Sefer Amana" den niederländischen Gelehrten als Verfasser zu bestimmen (gegen *R. Raubenheimer:* Paul Fagius 1957. S. 31–35).

Die Kontakte mit dem Straßburger Reformator bilden im Leben Veltwijcks nur eine Episode. Sie fällt mit den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg zusammen (1539/1541), die V. auf die Initiative von Veltwijck zurückführt. Besonders relevant scheinen mir in diesem Zusammenhang die Notizen des V. zur Entstehung des Regensburger Buches zu sein (vgl. S. 40, Anm. 1). Trotz seiner freundlichen, irenischen Einstellung waren die Religionsgespräche für Veltwijck im Grunde ein Politicum. In diesem Lichte ist die sich ändernde Haltung des kaiserlichen Rates dem Straßburger Reformator gegenüber zu erklären: aus politischen Gründen wurde Bucer eine persona non grata, vor allem weil die reformatorischen Aktivitäten des Straßburgers sich auf das Gebiet des Niederrheins auszudehnen drohten.

Interessant ist die Beobachtung von Bucers Stimmungswechsel gegenüber Veltwijck. Die Aussage Bucers (Brief an Philipp von Hessen vom 26. November 1540) „Wenn man [mit] ime [Veltwijck] redet, so lugt er immer" interpretiert V. negativ (duplicité). Im Frühneuhochdeutschen sind die zwei Verben nhd. „lügen" und „lugen" in der schriftlichen Repräsentation oft zusammengefallen. Hier ist aber lugen in der Bedeutung von scharf zusehen bzw. aufmerksam beobachten gemeint; vgl. *Grimm* 6, Sp. 1269ff. Dieser Sinn paßt auch viel besser zu dem günstigen Eindruck, den B. damals noch von Veltwijck hatte, wie dies im gleichen Brief auch bezeugt wird. („ein feiner mensch"; *Lenz* 1, S. 240).

Die Darstellung der Auseinandersetzungen Bucers zu Beginn der 30er Jahre mit zwei anderen Niederländern, Erasmus von Rotterdam in eigener Person und dem aus Nimwegen gebürtigen Gerhard Geldenhauer scheinen mir, wie fesselnd auch immer, weniger gut gelungen zu sein. In dieser Darstellung erweckt V. den Anschein, als ob Geldenhauer und Bucer bewußt den leicht reizbaren Erasmus herausgefordert hätten, um in der Religionsfrage Farbe zu bekennen, und er läßt es erscheinen, als hätte es sich gleichsam um ein Komplott gegen den berühmten Humanisten gehandelt.

Im Mittelpunkt dieser Kontroverse steht jedoch vielmehr die Toleranzfrage. Durch Geldenhauers freimütige Veröffentlichungen fühlte sich Erasmus nicht nur durch die Straßburger angegriffen, sondern vor allem auch dem Kaiser gegenüber kompromittiert. Für Martin Bucer handelte es sich dabei an erster Stelle um das Jus Reformationis der Freien Reichsstadt. Vgl. den auch vom V. erwähnten Aufsatz von Cornelis Augustijn in ARG 69. 1978. S. 132–156 und die Herausgabe der Epistola Apologetica von Martin Bucer in den Buceri Opera Latina 1. Leiden 1982. S. 61ff. (Einleitung) durch denselben.

Reichhaltig und lehrreich sind die Beobachtungen des V. im 6. Kapitel: Bucer und die kaiserliche Unterdrückungspolitik in den Niederlanden. Tatsächlich stellt die Politik des Kaisers gegen die Anabaptisten und Evangelischen in den Niederlanden eine extreme Härte dar, die die Niederlande in eine Sonderposition drängte (le Traité bourguignon, 1548; kaiserliche Edikte, die Löwener Artikel 1542). Diese Politik der Härte (Bucer: gantz erschröcklichen edicten; Melanchthon: Tyranney im Niderland) wird anhand der einschlägigen Briefwechsel-Editionen (unter denen die von *M. Lenz:* Briefwechsel des Landgrafs Philipps des Großmüthigen von Hessen und Bucer. 3 Bde. Leipzig 1880–1891 eine herausragende Stelle einnimmt) eindrucksvoll belegt. Während Bucer die Mönche und die Löwener Universität als Drahtzieher hinter den Kulissen für die Unterdrückungspolitik verantwortlich macht, war der kaiserlichen Partei besonders daran gelegen, die reichen Habsburger Erbländer für den alten Glauben zu behalten. Wichtige Zeilen widmet der V. Bucers Ansichten zum Begriff Monarchie. In dem Brief vom 26. Januar 1547 an Philipp von Hessen (*Lenz* 2, S. 479) widersetzt sich der Straßburger gegen die vom Kaiser angestrebte monarchische Regierungsform. Sie bedeutet tatsächlich einen Absolutismus, der den Freiheiten und Privilegien der untergeordneten Obrigkeiten nicht Rechnung trägt.

Ansätze dieser Bucerschen „Staatslehre" sind schon in der Epistola Apologetica 1530 vorhanden. In der Quaestio zur Auslegung von Röm. 13 im Römerbriefkommentar von 1536 hat er sie bereits ausführlich formuliert. Bucer vertritt im Grunde gegen den Habsburger Absolutismus die Idee eines föderativen Reiches.

Der V. läßt auch die Schlachtopfer dieses harten Regimes zu Wort kommen, und dieses Quellenmaterial wird im abschließenden Kapitel 7 (Bucer und die Flüchtlinge aus den Niederlanden) weiter ausgeweitet. Hier tauchen viele Namen auf, die für die Anfänge der Reformation in den Niederlanden lebenswichtig waren: Geldenhauer, Jost Welsens (Velsius), Albert Hardenberg, Jacques de Bourgogne, Pierre Alexandre, Guillaume Dumolin, Simon Robert aus Doornik, Valérand Poullain aus Rijsel und die ersten evangelischen Märtyrer, Piere Brully und Nicolas Larchier. Sie tragen in eigener Weise zum Bild des Einflusses Bucers in den Niederlanden bei. V. benützt für seine Ausführungen das Archivio Reale von Simancas (besonders Estado 645–653).

Als weiterer Beleg für die Beziehungen Bucers zu den Niederlanden widmet V. den 4. und letzten Teil des 1. Bandes dem posthumen Einfluß des Straßburgers in den Niederlanden. Er belegt diesen zuallererst anhand der Verbreitung von Bucers Schrifttum. Er listet dabei (S. 346ff.) die Originalschriften Bucers auf, die in niederländischen Bibliotheken aufbewahrt werden. Wichtig ist diese Zusammenstellung auch als Ergänzung der Bibliographia Bucerana von R. Stupperich, die die niederländischen Bibliotheken nicht berücksichtigt. Vor allem aber wird hierdurch das Interesse in den Niederlanden an dem Straßburger Reformator unter Beweis gestellt. Wesentlich für den reichen Bestand an Bucer-Schriften ist die Sammlung Van Büchell (ein Utrechter Kanoniker, gestorben in Köln 1599) und die Sammlung Uytenbogaert, der Leiter der Arminianer, der wohl aus irenischen Gründen besonders an den Schriften betr. die Religionsgespräche interessiert war.

Neben diesen Originalschriften bilden die Übersetzungen Bucerscher Schriften im wahren Sinn des Wortes ein Kapitel für sich. Hier handelt es sich um die Übersetzung in die niederländische Sprache von Bucers Psalter wol verteutscht (Bucers Übertragung von Bugenhagens Psalter); (1. Ausg. 1526; 1. Ausg. Mitte d. 16. Jhrts.); den Gulden

Brief (1616), eine Übersetzung (in die Niederländische Sprache) durch Johan Uytenbogaert von B.s Schrift „Das einigerlei Bild..." (1530), eine Übersetzung (Niederdeutsch) von B.s ersten Konkordienschrift: „Vergleichung D. Luthers... (1528); die Handlung gegen Hoffman (1533); (Niederdeutsch u. Niederländisch) und schließlich die kleine Berichterstattung von der Ermordung Juan Diaz (1546) (Niederdeutsch).

An nicht wenigen Stellen enthalten diese Seiten wichtige Ergänzungen zu der Herausgabe der Deutschen Schriften Martin Bucers. So gelingt es dem Verfasser, den Drucker der 1. Ausgabe der Psalterübersetzung zu identifizieren (S. 353). Vollständiger als in BDS 2, S. 183f. bringt er die Titelbeschreibung der 2. Ausgabe (S. 354), und er versucht diese genauer zu datieren. Darüberhinaus hat V. eine niederländische Übersetzung in Manuskriptform in der UB Amsterdam (Handschriftenbestand der Remonstrantsche Kerk) aus der Mitte des 16. Jahrhunderts entdeckt. Einen neuen Fundus stellt ebenfalls der o.g. Gulden Brief dar.

Die Titelbeschreibung der niederländischen Übersetzung der Handlung gegen Hoffman (1. S. 360, Anm. 4) weist, verglichen mit der in BDS 5, S. 48 nicht wenige, kleine Differenzen auf. Im Untertitel der niederdeutschen Übersetzung ist ein Teil der Titelbeschreibung ausgefallen. Hinter „Dusse Melchior Hoffman" ist (S. 361, Anm. 5) zu ergänzen: wort van sinen yungeren vor den groten Propheten und Apostel uthgeropen: de sick vor dem groten daghe des Heren hebbe in Nederlande erheuen sollen: unde etc.

Nicht berücksichtigt hat der V. den für diesen Zusammenhang wichtigen Aufsatz von *Gerhard Hammer:* Der Streit um Bucer in Antwerpen. Ein rätselhafter Textfund und ein unbekannter Lutherbrief. In: Lutheriana. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeitern der Weimarer Ausg. Hg. von Gerhard Hammer und Karl-Heinz zur Mühlen. Köln/Wien 1984. S. 393–454. Hammer hat auf einem nur in einem Exemplar vorhandenen, von ihm als „Sendschreiben" bezeichneten Anhang zur Niederländischen Übersetzung der Übertragung Bucers aufmerksam gemacht.

Ganz besonders sieht V. den Einfluß Bucers im Auftreten der Niederländischen Remonstranten gegen einen strengen, orthodoxen Calvinismus zum Vorschein treten. Hier (S. 367–381) spricht er sogar von einer zweiten Bucerschen Renaissance! Diesem Gegenstand ist das 27. Kap. gewidmet. Zu dem Bild des humanen, liberalen und toleranten Christentums der Remonstranten paßt der Straßburger Reformator besser als zu dem von diesen so verstandenen strengen, orthodoxen Calvinismus. Hiermit wird das Verhältnis von Buceranismus und Calvinismus in den Niederlanden zur Sprache gebracht. Es wird anhand eines Briefes von G. J. Vossius an Hugo de Groost illustriert. Man kann durchaus verstehen, daß der V. ausnahmsweise dieses Schreiben nicht in dem Dokumenten-Band, sondern an dieser Stelle bringt. Tatsächlich wird hier ein Problem angeschnitten, dessen Bedeutung die Grenzen niederländischer Kirchengeschichte weit überschreitet, das aber noch einer eingehenden, umfassenden Darstellung bedarf.

Mit der Verbreitung von Bucers Bild in den Niederlanden aufgrund der Medaille von Friedrich Hagenauer (1543) schließt V. seine Abhandlung über dieses Wirkungsgebiet des Straßburger Reformators ab.

II. Der Teil über die Kölner Reformation, die Bucers Beziehungen zu Jülich und dem Kurfürstentum Köln durchzieht, gehört zum Kern der neuen Bucer-Bände Pollets. V. stellt den Ablauf dieses aufregenden Abschnitts aus der Kirchengeschichte in chronologischer Reihenfolge dar, und dabei gelingt es ihm, den inneren Zusammenhang der Ereignisse klar herauszustellen. Hierbei kann er sich auf den vorzüglichen Forschungsbericht stützen, mit dem er dem Leser den Zugang zu den betreffenden Dokumenten (37 an der Zahl) ermöglicht. Die Forschungsergebnisse, die sich der V. durch Archivarbeit im Düsseldorfer Hauptstaatsarchiv, dem Kölner Stadtarchiv und im Fürstlichen Wiedischen Archiv zu Neuwied gesammelt hat, werden in übersichtlicher Weise dargestellt. Ein Überblick über den Briefwechsel Bucers aus dieser Zeit (1542–1544) aus den Straßburger Beständen (dem Thomas-Archiv und dem Thesaurus Baumianus) runden

diesen einführenden, für die weitere Erforschung der Kölner Reformation grundlegenden Teil ab.

Erwähnung verdient der hochinteressante Auszug aus den Registern der Kölner Theologischen Fakultät (anhand einer Pariser Abschrift), mit dem der V. die Reihe der „Kölner" Dokumente eröffnet. Diese enthalten manche, bis jetzt ungedruckte Stücke, u.a. wiederum aus Madrid, Biblioteca de Palacio und Simancas, Archivio Reale.

Aufgrund dieses reichen Quellenmaterials schildert V. die Vorgeschichte der Kölner Reformation im Rahmen von Bucers Beziehungen zum Herzogtum Jülich (Kap. 8; biographische Notizen zu den Predigern Heinrich Slachtscaef und Johann Campanus), die als Ereignis für das Kölner Erzstift so merkwürdige, aber in ihrer praktisch direkten Auswirkung bedeutungslose Synode von 1536/38 (Kap. 9), um darauf in einer Reihe mit zutreffenden Überschriften überschriebener Hauptstücke das ganze Kölner Geschehen dem Leser Schritt für Schritt vor Augen zu führen: die Berufung Bucers (Kap. 10), Vor den Pforten einer unnehmbaren Feste (Kap. 11), Bucers Aufenthalt in Bonn (Kap. 12). Die hinzugefügte Liste von Bucers Korrespondenz während dieser Zeit (insgesamt 48 Briefe) vermittelt nicht nur einen instruktiven Einblick in das damalige intensive „Nachrichtencircuit" – besonders auffällig der Briefverkehr mit dem Schweizer Reformator, Oswald Myconius –, sondern führt auch konsequenterweise zu der Darstellung von Bucers literarischer Tätigkeit zur Sache seiner Reformbestrebungen im Kölner Erzstift über (Kap. 13).

> Selbstverständlich kann der V. hierbei viele Detailfragen nur andeutungsweise streifen, etwa die Wirkung des Schmähbuchs „Iudicium cleri et universitatis Coloniensis..." (11. Mai 1543) und die Rolle des Verfassers Eberhard Billick sowie die Verflechtung der drei großen Oppositionsgremien (Kapitel, Rat und Universität) gegen Bucers Reformationsversuche. Um so beeindruckender in der ganzen Darstellung ist der immer mitgedachte europäische Hintergrund, auf dem sich die Kölner Ereignisse abspielen (vgl. das Kap. 15: die Suspenz des Speier Reichstages von 1544 und Kap. 17: die kaiserliche Politik, die in der Auswertung der Korrespondenz Anton Granvelle, Bd. 2, Nr. 28. 32. 41 eine neue Quellengrundlage erhält).

Gespannt liest man auch die Ausführungen des V. zu dem komplexen Verhältnis der Hauptkontrahenten in der Kölner Tragödie, Martin Bucer und Johann Gropper. Zuerst bestätigt der V. den Stand der heutigen Forschung (u.a. Lipgens, Varrentrapp): urplötzlich habe sich die Gesinnungsänderung des Kölner Scholastikers vollzogen.

> Trotz eindringlicher, manchmal psychologisch anmutender Ausführungen gelingt es dem V. m.E. nicht, das rätselhafte, persönliche Verhältnis der beiden Theologen in ein neues Licht zu rücken. Die These, Gropper selbst habe Hermann von Wied vorgeschlagen, den Straßburger ins Erzstift einzuladen, weiß V. anhand des Briefwechsels Groppers mit Jodocus Hoetfilter (Bd. 2, Nr. 29: die Berichterstattung von Siebert von Löwenberg) überzeugend zu erhärten. Dadurch wird aber das gestellte Problem keineswegs gelöst, ja es wird eher in verschärfter Form gestellt. Am 8. August 1542 redet Gropper den Straßburger noch mit dulcissime Bucere an (Johannes Gropper. Briefwechsel 1. 1529–1547. Bearb. v. Reinhard Braunisch. Corpus Cath. 32. Münster 1977. Nr. 87, S. 241); im letzten Schreiben (vom 7. Januar 1543) ist der Ton auf einmal merklich kühler: doctissime vir (ebd. Nr. 108, S. 286); im genannten Brief Groppers an Hoetfilter vom 11. Dezember 1544 spricht er regelrecht diffamierend über Bucer: vulpecula plena fraudis (Bd. 2, Nr. 29, S. 114, Z. 72).

Abgeschlossen wird der Teil der Kölner Reformation mit einem Porträt des Hauptagens dieser Episode, von Hermann von Wied. Auch das Bild des Kölner Erzbischofs ist in der Forschung nicht unumstritten. Über Hermanns Integrität (vere episcopaliter [agit]) und seine tiefe Religiösität läßt V. keinen Zweifel bestehen. Vor allem versucht er, zeitgenössische Zeugen zu Wort kommen zu lassen, und unter diesen nimmt das Gespräch Philipps von Hessen mit dem Bischof (Herbst 1543) einen ersten Platz ein. Ähnlich wie Varrentrapp mißt V. dem Bücherbestand Hermanns eine große Bedeutung

bei, und knüpft an dessen Analyse interessante, z.T. überraschende Schlußfolgerungen an.

> Als Repräsentanten eines schlichten, auf das Ethische ausgerichteten, antidogmatischen Christentums dürfte der V. den Kölner Erzbischof zutreffend charakterisiert haben. Zwar läßt Hermann aufgrund dieser Einstellung eine gewisse Distanz zu dem gelehrten Straßburger Theologen aufkommen. Doch schließt diese Haltung eine tiefliegende Gemeinsamkeit in der theologischen Grundattitude beider Männer m.E. keineswegs aus. Es bleibt immerhin bemerkenswert, daß auch der Straßburger Reformator vorzüglich auf das Vordogmatische, auf Aussagen glaubensbekenntnishafter Signatur zurückgreift. Auch in der Person Bucers macht sich der Einfluß Erasmus' – und mit ihm das Erbe der Devotio Moderna – bemerkbar.

III. Die Beziehungen Bucers zu Norddeutschland und seinen Einfluß in diesem Teil des Reiches versucht der V. anhand von Gestalten recht unterschiedlicher Bedeutung und Statur in recht unterschiedlicher Weise zu dokumentieren oder auch zu illustrieren. In den Personen Albert Hardenberg und Peter Medmann tritt der Zusammenhang mit der Geschichte der Kölner Reformation klar zum Vorschein. Bedeutend sind ebenfalls die Verbindungen des Straßburgers mit dem polnischen Reformator Johannes a Lasco wie auch mit dem Bremer Syndikus Johann van der Wijck. Eher von marginaler Bedeutung dagegen ist der Friesische Prediger Johan von Bekensteyn, dessen Brief an einen Königsberger Kollegen (Felix Rex Polyphemus) der V. aufgreift, um die Frage, ob es einem Protestanten erlaubt sei, sich an der Messe in einer katholischen Kirche zu beteiligen, zur Diskussion zu stellen. Aus dem genannten Schreiben und einem entsprechenden Memorandum Calvins erfährt der Leser in Kap. 24 indirekt den diesbezüglichen Standpunkt der Straßburger Theologen, Martin Bucer und Wolfgang Capito. Für die damals heiß umstrittene Frage des Nikodemismus liefern die Seiten einen lesenswerten Beitrag, den der V. mit einem Exkursus über die dreifache Wertschätzung der Messe durch den damaligen Protestantismus abschließt.

Ganz am Rande fungiert ebenfalls Georg Schenk von Tautenburg, mit dessen Name Kap. 20 überschrieben ist. Tatsächlich handelt es sich auf diesen Seiten nur sehr nebenbei und quasi zufällig um den Friesischen Regenten. Das eigentliche vorherrschende Thema ist hier die heikle Frage der Kirchengüter. Unter dem Pseudonym Chunrad Trewe von Fridesleven widmete Bucer dem genannten Edelmann seine Abhandlung von Kirchengütern (1540).

> Aus welchem Grunde Bucer seinen Kirchengüter-Traktat ausgerechnet diesem Friesischen Regenten gewidmet hat, bleibt im Dunkeln, und mehr noch als im Kapitel über den Nikodemismus scheint mir hier die Frage berechtigt zu sein, inwieweit hier die Überschrift den Inhalt des Kapitels deckt.

Viel mehr überzeugt die Darstellung der Beziehungen Bucers zu Johan van der Wyck und, damit verbunden, mit der Stadt Hamburg (Kap. 19). Nicht nur bildete der Norddeutsche Jurist für den Straßburger eine wichtige Informationsquelle (Münstersche Täufer; die Tauffrage, Bernhard Rothmann), sondern der Stadtsyndikus ist auch der Verfasser eines bedeutenden Gutachtens zum Widerstandsrecht aus dem Jahre 1530, als auch Bucer sich zum 1. Mal zu dieser Frage äußerte (vgl. 2. Ausg. des Evangelienkommentars, 1530, S. 57a–58b).

> Bucers Einfluß in Norddeutschland wird vom V. zutreffend anhand des berühmten juristischen-kirchlichen Gutachten, das der Reformator 1545 für die Hansestadt angefertigt hat, unter Beweis gestellt. Der V. macht dabei die Gründe durchaus glaubhaft, die den Hamburger Magistrat bewegt haben, nicht etwa Bugenhagen, sondern Straßburg um Rat anzugehen. Tatsächlich ist Bucers Memorandum eine praktische Zupassung seines Obrigkeitsverständnisses, so wie er es schon 1536 in dem Römerbriefkommentar (S. 477b–492a) ausgearbeitet hat. Danach spricht er auch der potestas inferior das merum imperium (Alciat) zu und infolge dessen das Jus Reformationis.

Neben Hamburg sind es die Städte Bremen und Emden, die im norddeutschen Raum den Einfluß des Elsässers erfahren haben. Die Einwirkung Bucerschen Gedankengutes kann der V. hier an bedeutenden Persönlichkeiten unter Beweis stellen: Peter Medmann, Albert Hardenberg und dem polnischen Reformator, Johannes a Lasco, mit denen der Straßburger in enger, vertraulicher Verbindung stand. Thematisch wird der Rahmen dieser Beziehungen durch den (erneuten) Streit um das Abendmahl abgesteckt. V. versucht aufgrund eines, von *K. Hein* (Die Sakramentslehre des Johannes a Lasco. Berlin 1904) nicht verwerteten Briefes den theologischen Standort a Lascos neu zu bestimmen. (Das Schreiben selbst hat V. schon in seinen Etudes I, S. 222–234 veröffentlicht). Seiner Ansicht nach nähert sich a Lascos Abendmahlsauffassung mehr der Calvins als Bucers. Diesem gegenüber sei sie mehr durch eine Tendenz zum Spiritualismus bestimmt.

> Der Terminus pactum ist für Bucers Abendmahlstheologie nicht so neu wie V. zu meinen scheint. Er begegnet schon 1530 als Ergebnis des Gedankenaustausches mit Melanchthon in Bucers Brief vom 25. Aug. 1530 an Luther in der Propositio VII: Pactum siquidem, quo credimus, pane et vino proposito, sisti nobis, adesse et porrigi Christi corpus et sanguinem. Ob Bucer im übrigen nur aufgrund eines Voluntarismus das Amt des Dieners beim Abendmahl einzuordnen imstande sei (vgl. S. 286, Anm. 3) scheint mir unrichtig zu sein. Er dachte auch in dieser Beziehung thomistisch, wie schon aus dem 1. der Konstanzer Artikel von 1534 hervorgeht. Danach ist Gott das principale agens, während der menschliche Diener ministerialiter handelt. Vgl. *Thomas von Aquin:* Summa Theol. 3, q. 64, a. 1. c. Dieser Gedanke begegnet in Bucers Abendmahlsschriften wiederholt.

Zweifelsohne ist die Gestalt des Reformators, Albert Hardenbergs für die Beziehungen Bucers zu Norddeutschland die markanteste Persönlichkeit. Besonders wertvoll ist der Überblick über Hardenbergs Korrespondenz, den der V. in Bd. 2, Nr. 52, S. 184ff. dem Leser anbietet. Hier wird auch die gegenseitige Bezogenheit der drei Genannten (Medmann, a Lasco, Hardenberg) überzeugend dokumentiert. Beachtlich ist die Art und Weise, in der der V. die Sammlung Camerarius der Bayerischen Staatsbibliothek in München ausgewertet hat. Aufschlußreich ist Hardenbergs Beurteilung des Interims (1548), erwähnenswert der lange Brief Hardenbergs an Medmann vom 8. Aug. 1556 (40 Bl.), der u.a. viele unedierte Detailkenntnisse über die Kölner Reformation und Bucers Anteil an dieser enthält. Am Schluß dieses Briefes findet sich eine Sammlung von Auszügen betr. das Abendmahl aus Bucers Korrespondenz, die Hardenberg sich während des sog. „Hardenbergstreites" als Gedächtnishilfe zugelegt hatte. Bekanntlich wurde Hardenberg durch diese Kontroverse gezwungen, seine pastorale Tätigkeit in Bremen aufzugeben.

> Allerdings ist Bucers eigene Übersetzung der lateinischen Retractationes (in der 3. Aufl. des Evangelienkommentars, 1536) nicht mit Bremen, sondern mit Bern in Verbindung zu setzen. Tatsächlich hat am Rand des Manuskripts, f. 217 eine spätere Hand die deutsche Fassung der Retraktationen falsch zugeordnet. Auf der Berner Synode (September 1537) wußte Bucer mit Erfolg seine umstrittene Position in der Abendmahlskontroverse gegenüber den verärgerten Bernern zu verteidigen, und versprach bei dieser Gelegenheit, eine Übersetzung der Retraktationen zu besorgen. Am 19. Sept. 1537 hieß es: „er [Bucer] laß die retractation zetusch [ausgehen], setzt er den leseren heym"; Aargauer Staatsarchiv, Aarau, Nr. 2233; Ref. Akten 1536–46. Bl. 11b.

Mit einem Kapitel über den Niederländer Justus Velsius (Jost Welsens) schließt der V. den Teil über Bucers Beziehungen zu Norddeutschland ab. Zwar stellt diese Kurzbiographie eine gelungene Darstellung über die eigenwillige Gestalt Velsius dar (einen homo pro se), den Bucer tatsächlich während des 1. Aufenthalts des Niederländers in der Elsässischen Reichsstadt nicht nur moralisch, sondern auch finanziell mächtig gefördert hat. Doch wird gerade an dieser biographischen Skizze eine gravierende Unausgewogenheit im neuen zweibändigen Bucer-Werk Pollets sichtbar. Diese tritt vor

allem ans Licht, wenn man in dem Dokumenten-Band den Teil der Velsius-Stücke in Augenschein nimmt: von den 114 abgedruckten Stücken nimmt der Velsius-Teil nicht weniger als 62 in Anspruch, von denen sich jedoch ganze 3 Dokumente (Nr. 53. 54. 55) unmittelbar mit Bucers Beziehungen zu Velsius befassen. Tatsächlich stellt somit geradezu die Hälfte des Dokumenten-Bandes eine Edition des Briefcorpus Velsius dar, die für sich eine beachtliche Ergänzung zu der Forschungsarbeit von *Philippe Denis* (Biblioteca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. Hrsg. v. André Séguenny. Baden-Baden 1980. S. 49–95) darstellt, aber im Rahmen dieser Bucer-Bände in formaler Hinsicht eine Diskrepanz bedeutet.

So scheint mir auch ein Bild von Andreas Vesalius (Bd. 1, S. 322), dessen Name im Kap. Justus Velsius lediglich an einer Stelle und recht nebenbei erwähnt wird, nicht besonders angebracht zu sein. Pour besoin de la cause?

Diese letzten kritischen Bemerkungen bewegen sich allerdings schon auf formaler Ebene und tangieren nicht unmittelbar die inhaltliche Qualität der neuen Bucer-Bände Pollets. Diese ist hoch. Reiche, direkt auf Quellen basierende, überragende historische Kenntnisse gehen beim Autor mit einer profunden theologischen Ausrüstung einher. Dabei macht die Edition der Dokumente im 2. Band, die viele neue Quellen erschließt, einen sorgfältigen und zuverlässigen Eindruck. Hiermit sind die Voraussetzungen für qualitätsvolle Arbeit erfüllt, es ist aber der besondere Reiz von Pollets historischem Werk noch nicht erklärt. Dieser liegt m.E. in seinen kompositorischen, kreativen Fähigkeiten, die in den essayhaft gestalteten, stark biographisch ausgerichteten Kapiteln, ihre geeignete Form finden. Ist diese Form wissenschaftlicher Darstellung von kirchenhistorisch-theologischen Themen das Privileg romanischer Geschichtsschreibung? Pollet versteht es, anhand reichdokumentierter Kurzbiographien eine ganze Episode der Geschichte, in diesem Fall der Reformationszeit, und somit der Theologie in Szene zu setzen. Die geschichtliche Landschaft, die er dem Leser vor Augen führt, ist das Europa der Reformationszeit, in der der elsässische Reformator eine so wichtige, ja herausragende Rolle gespielt hat.

Kompositorische Kreativität macht Fachmannschaft zu Meisterschaft. Diese Letztere ist in vielen Abschnitten des voluminösen Bucer-Werkes Pollets vorhanden. Die von *Heinrich Bornkamm* schon verteidigte These, Martin Bucer sei eine europäische Gestalt, findet in diesem Werk des französischen Meisters eine eindrucksvolle Bestätigung.

Der vorzüglichen typographischen Gestaltung, die den Brill-Verlag auszeichnet, wird an nicht wenigen Stellen durch unnötige Druckfehler Gewalt angetan. Besonders die Personennamen sind hierdurch betroffen:
z.B.: Bd. 1, S. 5: Eels (muß sein: Eells);
Bd. 1, S. 14, Anm. 2: Lippens (muß sein: Lipgens);
Bd. 1, S. 21, Anm. 6: Hazfett, S. 426: Hatzett (muß sein: Hazlett);
Bd. 1, S. 81: Weid (muß sein: Wied);
Bd. 1, S. 359, Anm. 5 und S. 428: Peppermann (muß sein Deppermann);
Bd. 2, S. 140, Anm. 1 und S. 373: Bernardi (muß sein: Bellardi);
Bd. 2, S. 382, Nr. 82: Verlsius (muß sein: Velsius).
Besonders der Name Varrentrapp kommt schlecht weg: S. 110, Anm. 2: Warrentrapp; S. 126, Anm. 1 und S. 160, Anm. 2: Varreutrapp.

Die Druckfehler wirken manchmal störend:
Bd. 1, S. 12: 1552 (muß sein: 1522); ebd. Anm. 4: vulla (muß sein: nulla);
Bd. 1, S. 60, Anm. 1: Ghebagenn (muß sein: Bhehagenn);
Bd. 1, S. 168, Anm. 1: Nr. 28 (muß sein: Nr. 29);
Bd. 1, S. 302, Anm. 3: erum (muß sein: earum);
Bd. 1, S. 309, Anm. 3: retifui ((muß sein: retinui);
Bd. 1, S. 326, Z. 16: 550 (muß sein: 1550) etc.
Bd. 2, S. 37, Z. 14 v. oben (Kölner Reformation ; Bestand des Kölner Stadtarchivs) ist Nr. 4 doppelt aufgeführt;
Bd. 2, S. 155, Z. 7 v. oben: convitiotvm (muß sein: convitiorvm);
Bd. 2, S. 192, Anm.: intera (muß sein: interea) etc.

Bd. 1, S. 143, Z. 18f. v. oben ist das Verb des Hauptsatzes ausgefallen: se hâte (?); Einmal, Bd. 1, S. 314-316, Anmerkungen, hat der Setzer einen richtigen Breakdown erlebt. Die Zeilen sind mit unregelmäßigen Zwischenabständen gesetzt, und in einigen begegnen im Lateinischen neue Wortbildungen: S. 315, Anm. 1: cuine que (muß sein: cui neque);
pros coenico (muß sein: pro scoenico); Anm. 2: intelligurntu (muß sein: intelliguntur); imo me (muß sein: imo de/ oder ne?) mystagogis...

In beiden Bänden wird der Text innerhalb und außerhalb der laufenden Seitenzählung durch viele Bilder aus dem betreffenden Zeitraum illustriert. Einige dieser stehen mit dem Inhalt in unmittelbarem Zusammenhang, andere wiederum bilden einen kunstvollen, dekorativen Hintergrund. Neben den gebräuchlichen, so wichtigen, sorgfältig erarbeiteten Registern, die dem Leser den Zugang zum Text wesentlich erleichtern, sei auf die wichtigsten, sich im Text befindlichen Korrespondenzübersichten hier noch einmal hingewiesen.

Bd. 1, S. 146f.: eine Liste von *Bucers* Korrespondenz während seines Aufenthalts in Bonn (Dez. 1542–Sept. 1543).
Bd. 1, S. 346f. eine Aufstellung der gedruckten Schriften *Bucers*, die in niederländischen Bibliotheken enthalten sind.
Bd. 2, S. 42f. ein Überblick über *Bucers* Briefwechsel betr. die Kölner Reformation (1542–1544) aus dem Straßburger Thomasarchiv und dem Thesaurus Baumianus (BNUS).
(Diese und die unter Bd. 1 aufgeführte Zusammenstellung aus dem Bucer-Briefcorpus ergänzen z.T. einander gegenseitig, z.T. bringen sie aber auch die gleichen Briefe).
Bd. 2, S. 22f. ein Überblick über *Veltwijcks* Briefwechsel aus dem Österreichischen Staatsarchiv Wien (Abt. Haus-Hof und Staatsarchiv).
Bd. 2, S. 184–198 ein Überblick über den Briefwechsel *Hardenbergs*.
Bd. 2, S. 199–202 ein solcher über die Korrespondenz *Velsius'*.

Münster *Marijn de Kroon*

Peter Blickle, Andreas Lindt, Alfred Schindler (Hgg.): Zwingli und Europa – Referate und Protokolle des Internationalen Kongresses anläßlich seines 500. Geb. 1984, Zürich – Vandenhoeck & Ruprecht – 1985, 269S. – kt. – DM 58,–.

Den Initiatoren des Berner Zwingli-Kongresses gebührt Dank, daß sie kurz nach den weltweiten Luther-Feiern dem Schweizer Reformator ein würdiges wissenschaftliches Symposium bereitet haben. Sie gaben damit den internationalen Reformationsforschern diesseits und jenseits des Atlantiks und diesseits und jenseits der Grenze, die heute die Ursprungsländer lutherischer und zwinglischer Reformationen trennen, die Chance, auf ein neues Arbeitsfeld vorzustoßen, nachdem das alte lutherische „abgefeiert" war. Wurde diese Chance genutzt? – Nach der Lektüre der Beiträge überwiegt der Eindruck vertaner Chancen: Es wurden meist alte Themen fortgesponnen; die Verlagerung von Wittenberg nach Bern/Zürich erbrachte kaum neue Perspektiven, die das Geschehen in grundsätzlich anderem Licht erscheinen lassen; „Zwingli und Europa" – ein großer, vielversprechender Titel – muß somit gelesen werden als Reverenz an einen großen Geist europäischen Zuschnitts, nicht als Nachweis einer gestaltenden Durchdringung Europas durch Zwingli und den Zwinglianismus.

Man wird fairerweise weder die Veranstalter noch die Autoren für diesen Eindruck schelten wollen, zumal – wie beim Rang der Referenten nicht anders zu erwarten – die einzelnen Beiträge durchgehend von hoher Qualität sind: Es ist die Tragik des Zweitgeborenen, die noch ein halbes Jahrtausend danach einen Zwingli-Kongreß ungleich schwerer macht als die Luther-Feiern.

Die Beiträge von *Heiko Oberman*, *Stefen Ozment* und *Günter Vogler* bemühen sich kenntnis- und nuancenreich um die Reformation als revolutionären Prozeß, wobei jeder

der Autoren spezifische „Streifen" beleuchtet – die theologische, die intellektuelle und die gesellschaftliche Revolution. Als gemeinsamer Zug, der auch andere Beiträge auszeichnet, geben diese drei Referate ein fruchtbares Aufeinanderzugehen von Kirchen- und Gesellschaftshistorikern zu erkennen: Oberman und Ozment haben mit den theologischen stets auch die sozialen und politischen Veränderungen im Blick; Vogler arbeitet energisch die Rolle der Theologie für die gesellschaftliche Revolution heraus.

Peter Blickle nimmt das Konzept der „Gemeindereformation" auf und fügt es ein in seine zuerst am Bauernkrieg entwickelte Neubewertung der werdenden Neuzeit aus der Perspektive des „Gemeinen Mannes". Blickle schlägt vor, den in der Diskussion um die städtisch-bürgerlichen Reformationen entwickelten Typus der „Gemeindereformation" aus dem städtischen Kontext zu lösen und als Phasenbezeichnung zu verwenden, die den marxistischen Begriff „Volksreformation" gleichsam historisiert, d.h. dem anpaßt, was im 16. Jahrhundert das politische Volk ausmacht, die Gemeinde nämlich. Tragweite und Grenzen dieses Verfahrens wurden in den von *Peter Bierbrauer, André Holenstein* und *Heinrich R. Schmidt* kompetent zusammengefaßten Diskussionen ausführlich erörtert (S. 260ff.). So genügt hier ein Hinweis auf die Hauptproblempunkte: Die Tragfähigkeit der Übertragung von der Stadt auf den gesamten Sozialkörper, was mehr strukturelle Gleichheit in der Gesellschaft des frühen 16. Jahrhunderts voraussetzt, als man gemeinhin geneigt ist anzunehmen. Und die Frage nach der adäquaten Beschreibung der Phänomene für das gesamte Reich. Das kann in einer Rezension nicht diskutiert werden. Doch ist der Hinweis wichtig, daß Blickle sowohl im Erfahrungshorizont seiner originären Forschung als auch in der Literatur- und Forschungsrezeption auf Oberdeutschland und die Schweizer Reformation fixiert bleibt. Nur so ist seine These verständlich: „Die nach 1525 liegende Epoche der Reformation (wird) übereinstimmend und unbestritten als landesherrliche, obrigkeitliche oder fürstliche Reformation definiert" (S. 73). Das entspricht seit längerem nicht mehr dem Stand regionaler und lokaler Detailforschung. Und auch in Gesamtdarstellungen wird keineswegs der Paradigmawechsel von 1525 akzeptiert: die Reformation war vor und nach 1525 sowohl Fürsten- als auch „Volks-" oder „Gemeindereformation"!

Angriffslustig und anregend wie immer fragt *Thomas Brady* in universalhistorischer Perspektive nach dem „Machiavellian Moment" nördlich der Alpen, d.h. nach dem städtischen Republikanismus in der Stadtreformation. Indem er sich auf Oberdeutschland beschränkt, kann er so manches entdecken, was aufgrund einer intensiven Städteforschung für andere Regionen Deutschlands bereits seit Jahren bekannt ist: etwa die Tatsache, daß die sozialgeschichtlichen Aussagen der verdienstvollen Arbeiten von Lau und Moeller – die eine 1959, die andere 1962 erschienen! – zu modifizieren sind und die politische Elite der Städte keineswegs absolut resistent gegen die Reformation waren. Ein Mythos (S. 126), den man als solchen entlarven muß, war das in der Tat nur noch für die oberdeutschen Städte. Unter der Frage nach dem Beitrag der Täufer zur Moderne faßt *Jürgen Goertz* kompetent die Ergebnisse der jüngeren Täuferforschung zusammen, wobei er die These „von einem Ausstieg der Täufer aus der Geschichte" zurückweist und aufzeigt, daß sich die Täufer „in der Geschichte" zu behaupten versuchten. In ähnlicher Perspektive greift *Karlheinz Blaschke* kenntnis- und nuancenreich ein großes Thema der klassischen Religionssoziologie auf – die Bedeutung der Reformationstheologie für die Ausbildung der Menschen- und Freiheitsrechte. Blaschke zeigt nochmals überzeugend auf, daß die Reformatoren wichtige Perspektiven eröffneten, die noch die Aufklärer hochschätzten, daß aber der historische Ort, an dem sich der Übergang vom Bewußtsein christlicher Freiheit zum Anspruch auf Menschenrechte ereignet hat ... das englische Puritanertum" war (S. 252). – In den Beiträgen von *Franziska Conrad* zur „bäuerlichen Reformation" und *Robert Scribner* zur volkskulturellen Rezeption evangelischer Ideen werden Themen abgehandelt, die erst jüngst ins Spektrum der Reformationsforschung gerückt wurden, und zwar durch gewichtige Monographien, die die beiden Referenten selbst vorgelegt haben.

In vier Beiträgen sind Zwingli und der Zwinglianismus direkt thematisiert. In einem noblen Altersstil, vor dem komplexe theologische Sachverhalte allgemeinverständlich „simpel" werden, zieht *Gottfried Locher* das Fazit einer jahrzehntelangen Beschäfti-

gung mit Zwingli, Bucer und Calvin... und die Summe eines christlichen Lebens, das im Glauben „an die kommende Reformation der Welt" (S. 106) evangelische Vergangenheit und Zukunft zusammenbindet. Ebenfalls in Zusammenfassung eigener Forschungen zeichnet *Joachim Rogge* den Weg Zwinglis nach vom reformkatholisch-erasmianischem Humanisten zum evangelischen Reformator mit weitausgreifender gesellschaftlicher Reformdynamik. Die Rückbindung an die Veränderungen in der persönlichen Situation Zwinglis gibt der theologiegeschichtlichen Argumentation die notwendige historische Tiefenschärfe, während umgekehrt die theologische Dimension der zwinglischen Gesellschaftsreform gewahrt bleibt durch den Hinweis, daß im Denken Zwinglis die Wirkung des Evangelismus sowie der „absoluten göttlichen Gerechtigkeit" (S. 196) auf den inneren Menschen Vorrang vor äußeren Zwängen auf den Einzelnen und die Gesellschaft hatte. *Winfried Schulze* faßt kenntnisreich und weiterführend die Diskussion um die Entstehung des neuzeitlichen Widerstandsrechtes in den konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts zusammen. Von Zwingli, dem Anlaß des Kongresses, ausgehend, betont Schulze die innovative Bedeutung der „Figur der niederen Obrigkeit" für das alteuropäische Widerstandsdenken (S. 201) sowie die Rolle lutherischer Theologen als Vorbereiter monarchomachischer Gedanken. Das geschieht in Übereinstimmung mit jüngeren Forschungen über das politische Denken des 16. Jahrhunderts und gegen den von Eike Wolgast unternommenen Versuch, deren Ergebnisse zu relativieren (S. 212). Den für die Themenstellung zweifellos gewichtigsten Beitrag des Bandes liefert *Ulrich Gäbler* mit einer Fallstudie zur Verbreitung des Zwinglianismus in den Niederlanden. Gäbler hat sich am entschiedensten auf die Herausforderung „Zwingli und Europa" eingelassen und ist dabei zu weiterführenden, den Forschungsstand differenzierenden Einsichten gekommen: Kein – wie vor allem von Schweizer Theologiehistorikern behauptet – dominanter Einfluß Zwinglis und der Züricher auf die Niederlande, aber eine vitale Präsenz ihrer Ideen in der vielstimmigen protestantischen Theologie in der jungen Republik. Der hier eingeschlagene Weg ist weiter zu verfolgen, wenn wir genauer wissen wollen, was Zwingli für Europa bedeutet.

Es ist das Verdienst der drei Berner Kollegen, mit dem Kongreß und dem vorliegenden Sammelband auf ein Thema aufmerksam gemacht zu haben, das den Reformationshistorikern noch unbekannte Felder eröffnet – wenn sie bereit sind, sich darauf einzulassen.

Gießen *Heinz Schilling*

Kathrin Tremp-Utz, Das Kollegiatstift St. Vinzenz in Bern, von der Gründung 1484/85 bis zur Aufhebung 1528, Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern, Bd. 69, Bern 1985, 280 S.

Das Berner Vinzenzstift ist 1485 am von der städtischen Bürgerschaft erbauten Münster errichtet worden und seine Geschichte dauert nur 40 Jahre. Der nachreformatorischen Geschichtsschreibung erschien dieses Kircheninstitut zu uninteressant, der Kirchengeschichte zu unbedeutend, als daß man sich eingehend mit ihm beschäftigt hätte. Erst in jüngerer Zeit ist auf die besondere Stellung dieses Stiftes innerhalb der Entwicklung der Kollegiatstifte aufmerksam gemacht worden. Es ist daher zu begrüßen, daß jetzt eine mit großer Sorgfalt durchgeführte monographische Bearbeitung des Berner Stifts vorliegt. Die Verfasserin legte den prosographischen Teil ihrer Arbeit bereits 1984 in der „Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde" vor, jetzt folgt der institutionsgeschichtliche. Aufgrund einläßlicher Archivstudien, die wegen der besonderen Quellenlage – die Statuten sind verloren, dafür gibt es sehr früh schon Kapitelsprotokolle – hier eigens zu betonen sind und die über das Stiftsarchiv hinaus auch die Ratsakten miteinbeziehen mußten, läßt sie ein minutiöses und detailreiches Bild erstehen, das nun manches deutlicher erkennen läßt und die typologische Einordnung als „Stadtstift" bestätigt. Es handelt sich um ein Kollegiatstift, das vollkommen dem städtischen Rat unterstellt ist, wie es – wenn wir von einigen ähnlich gelagerten,

aber nicht so weit gediehenen Fällen in der Schweiz absehen – bisher nirgends angetroffen worden ist. Der Rat hat es gegründet, für seine Dotierung gesorgt; der große und kleine Rat ernennt die Chorherren und setzt sie ab und nur mit seinem Wissen und Willen sind Verfassungsänderungen und wichtige wirtschaftliche Entscheidungen möglich. Der Rat läßt sich die Jahresrechnung vorlegen und stellt einen Vogt, der statutarisch an den Kapitelsitzungen teilnimmt (was beachtenswert bleibt, auch wenn der Vogt von seinem Recht offenbar sehr unregelmäßig Gebrauch macht). Zweck der Stiftung ist der – im Stiftungsbrief genannte – feierliche städtische Gottesdienst, dann auch die Versorgung der gebildeten Stadtsöhne. Nach Tremp-Utz ging es nicht – wie schon vermutet – um einen stadtbernischen Bischofsersatz im Zusammenhang mit der Entfremdung vom Bischof von Lausanne, wenn auch eine gewisse Einvernahme bischöflicher Repräsentation und Funktion durch den Probst nicht zu übersehen ist (vgl. S. 38–40, trotz einschränkender Bemerkung, S. 35). Die eher domstiftische Größe von 24 Kanonikaten wurde nach Tremp-Utz vom Rat als Ziel nie aufgegeben, wenn auch teils mangels materieller Mittel teils auch wegen der im engen bernischen Kreis gegebenen geringen personellen Auswahl nie erreicht. Dem ausgesprochen stadtbernischen Charakter entsprechend gestaltete sich auch die personelle Zusammensetzung: 90% der Chorherren waren Berner, 95% Priester. Nur rund die Hälfte der Chorherren sind Kumulanten, wobei es sich meist bloß um eine weitere Pfründe im bernischen Einflußbereich handelt. Entsprechend strikte wird die Präsenz eingehalten: im Schnitt sind 65% bei den Chorherren, 56% bei den Dignitäten in Gottesdienst und Kapitel anwesend. Hauptabsenzgrund sind diplomatische Dienste im Auftrag der Stadt. Dieser Ortsgebundenheit und Beschränktheit entsprach auch die wirtschaftliche Anlage der Chorherreneinkünfte, bei denen die Pfründe selbst knapp bemessen, die Präsenzgelder aber reichlich dotiert waren. Die aus allen diesen Gründen entfallende Möglichkeit weitreichender personeller Beziehung mit andern Stiften und Domstiften wurde durch die Ernennung nicht residierender und nicht bepfründeter fremder Kanoniker hergestellt, womit es in Bern schon Ende des 15. Jh. zum namentlich noch nicht so bezeichneten Institut des Ehrenkanonikers kam. Städtischer Einfluß selbst auf die institutionelle Ausgestaltungs zeigt sich schließlich auch in dem von stadtbernischen Ämtern übernommenen „Heimlicher" und „Stubenmeister". Beachtlich auch das Stiftsamt des Pedellen, der die Schulden der Stiftsmitglieder gegenüber Stadtbürgern einzutreiben hatte. Bei der Verwaltung der weitverstreuten Stiftsgüter wurden der Gründungssituation (Inkorporationen) entsprechend nicht weniger als sechs Schaffnereien und vier Sonderverwaltungen eingerichtet, wobei der Schaffnerei Bern zusehends eine zentrale Funktion zukam. Interessant ist hier der Hinweis, daß wegen der Differenz zwischen dem vom Kapitel errechneten Ideal- und dem geringeren Realwert der Zinsen der Bankrott der Schaffner, der regelmäßig eintrat, vorprogrammiert war, so daß sie die eigentlichen Opfer der umständlichen Verwaltung und der Zinsverweigerungen waren. Die überwiegend chronologisch-beschreibend gehaltene Arbeit kommt zu dem Schluß, daß das Stift in seiner kurzen Lebenszeit seinen Zweck durchaus erfüllt habe, wenn es auch immer ein „braves" und mittelmäßiges Stift blieb.

Da das Stift so eng mit der Stadt und ihrer Politik verknüpft war, werden gewisse Fragen wohl erst mit einer breiten landesgeschichtlichen Annäherung gelöst werden können. So werden vor allem die bereits weit nach Westen an den Genfer See ausgreifenden Inkorporationsbemühungen erst im Zusammenhang mit einer Abklärung aller Beziehungen zwischen Bern und jener Region erklärt werden können. Sie aufgrund lediglich der die Inkorporation betreffenden Quellen einfach für „absurd" zu erklären (S. 65), geht wohl nicht an. Die Frage ist lediglich noch nicht gelöst. Insgesamt zeigt aber die Untersuchung wiederum deutlich, wie sehr das Institut Kollegiatstift von den jeweils gegebenen besonderen Umständen her geprägt ist, so sehr, daß es für die landesgeschichtliche Fragestellung fast noch mehr aussagen kann als für die Kirchengeschichte.

Luzern/Basel *Guy P. Marchal*

Karlheinz Stoll (Hrsg.): Kirchenreform als Gottesdienst. Der Reformator Johannes Bugenhagen 1485–1558. Mit Beiträgen von Anneliese Bieber, Wolf-Dieter Hauschild, Hans-Günter Leder und Karlheinz Stoll. 115 Seiten, DM 16,80. Hannover 1985 (Lutherisches Verlagshaus).

Zum 500. Geburtstag des Reformators Bugenhagen hat der Leitende Bischof der VELKD einen Band vorgelegt, in dem der dritte Mann neben Luther und Melanchthon, der Dr. Pomeranus, gewürdigt wird. Er ist zu Unrecht etwas in Vergessenheit geraten. Hat er doch wesentlich dazu beigetragen, daß die neuen reformatorischen Erkenntnisse in kirchliche Praxis umgesetzt wurden.

Die Einführung von Karlheinz Stoll läßt das gegenwärtige Interesse an Bugenhagen durchscheinen, sind doch Fragen der Kirchenform und -ordnung jeder Generation aufgegeben. Die Verfaßtheit der Volkskirche läßt zunehmend nach dem Zusammenhang von Tradition und Erneuerung fragen: „Bugenhagen hat immer darauf gesehen, daß die Erneuerung im Glauben durch das Wort den Vorrang behält vor der Ausbildung kirchlicher Ordnung. Es bleibt erstaunlich und vorbildlich, wie lebendig und wirklichkeitsnah diese Quintessenz seines Lebenswerkes ist" (S. 11).

Hans-Günter Leder würdigt Leben und Werk des Reformators. Sein Beitrag gibt eine knappe Einführung in die Biographie sowie den zeitgeschichtlichen Hintergrund.

Wolf-Dieter Hauschild setzt sich mit der Theologie der Bugenhagen'schen Kirchenordnungen auseinander. Die eigentümliche Bugenhagenvergessenheit führt er darauf zurück, „daß sein Werk so stark ins Leben unserer Kirche eingegangen ist und losgelöst von seiner Person fortgewirkt hat" (S. 45). Dabei wird Bugenhagen häufig nur als Praktiker gesehen, dessen theologische Eigenart nicht ausgeprägt gewesen sei. Hauschild will dieser einseitigen Sicht entgegensteuern: „In der ausgewogenen Verbindung von Theorie und Praxis, von Schriftauslegung und Kirchenordnung, von Erkenntnis und Anwendung des Gotteswortes liegt Bugenhagens Eigenart" (S. 46). Schriftauslegung und Gestalt der Kirche hängen für ihn eng zusammen. Ausgangspunkt ist die Frage: Wie vollzieht sich christliches Leben? Gegen falsche Frömmigkeit und falschen Gottesdienst stellt Bugenhagen „die göttliche Unterweisung als Maßstab für rechte christliche Existenz" (S. 61). Die Orientierung an der Schrift fordert die Reform der Kirche, damit sich christliches Leben in der Gemeinschaft entfalten kann. Der letzte Beitrag des Bandes von Anneliese Bieber würdigt Bugenhagens Passions- und Auferstehungsgeschichtenharmonie. Dem Reformator war aus apologetischen und seelsorgerlichen Motiven an einer widerspruchsfreien Zusammenschau der biblischen Berichte gelegen. In der Durchführung geht er eigene Wege, denn seine Harmonie bildet eine „Nahtstelle zwischen der spätmittelalterlichen Erbauungsliteratur, in der die Passion Christi eine wichtige Rolle spielte, und den Evangelienharmonien des 16. bis 18. Jahrhunderts, die im Gefolge von Osianders Harmonie mit wissenschaftlichem Anspruch durchgeführt wurden und als Nebenprodukt eine Darstellung des Lebens Jesu vermittelten" (S. 103). Als Erbauungsbuch hat Bugenhagens Harmonie die protestantische Passionsfrömmigkeit der folgenden Generationen geprägt.

Der vorliegende Band stellt eine gute Einführung in Leben und Werk Bugenhagens dar. Der interessierte Leser findet im Anhang ein Verzeichnis der wichtigsten Quellen und eine Auswahl von Sekundärliteratur. Es wäre dem Buch zu wünschen, daß es bei Studenten, Pfarrern und interessierten Laien die Beschäftigung mit Bugenhagens Vorstellungen der Kirchenreform fördert. Denn die Frage, welche Form und Ordnung die Kirche haben solle, wird sich mit dem Rückgang volkskirchlicher Strukturen mit neuer Schärfe stellen.

Vienenburg-Lengde *Peter Hennig*

Andrzej Franciszek Dziuba, Mikołaj z Mościsk teolog moralista XVII wieku, Verlag Akademia Teologii Katolickiej, Warschau 1985, 230 S.

Ziel des Buches ist die Vorstellung eines polnischen Moraltheologen, des Dominikaners Mikołaj von Mościska (1559–1632), bekannt auch unter dem lateinischen Namen

Nicolaus Moscicensis, seiner Persönlichkeit, seines Werkes, seiner Tätigkeit und seines Beitrages zur Entwicklung der Moraltheologie in Polen.

Im ersten Kapitel legt der Autor den Stand der Forschung zu Mikołaj von Mościska dar, zeigt die Hauptrichtungen der Entwicklung der Moraltheologie in Europa und besonders in Polen auf, er beschreibt ihre Hauptzentren und die Verbindungen zwischen ihnen. Das zweite Kapitel stellt den Lebenslauf Mikołajs und seine intellektuelle Entwicklung (Krakau, Bologna, Padua), seine Tätigkeit als Prediger, Beichtvater und Mönch dar, der im Orden viele verantwortungsvolle Funktionen innehatte. – Außerdem wird er als Autor zahlreicher philosophischer und theologischer Werke (auf polnisch und lateinisch) geschildert, unter anderem ein Handbuch für Beichtväter, das große Popularität hatte und seit 1621 zur Pflichtlektüre für alle wurde, die sich in der Diözese Krakau auf das Priesteramt vorbereiteten. Des weiteren machte er Übersetzungen aus dem Lateinischen ins Polnische (zum Beispiel die Regeln des heiligen Augustin und die Lebensregeln für Dominikanernonnen).

Im dritten Kapitel rekonstruiert der Autor die formalen Grundlagen und die methodologischen Prinzipien der Moraltheologie Mikołajs; er analysiert unter anderem seine Sprache und Argumentationsmethode. Das vierte Kapitel behandelt die zentralen Aufgaben der Theologie Mikołajs (Sünde, Sakramente, Buße). Der Autor betont, daß das Werk Mikołajas keinen polemischen Charakter hat, der für die polnische theologische Literatur dieser Zeit charakteristisch ist; denn man muß daran denken, daß er viel für Beichtväter geschrieben hat. Abschließend macht der Autor auf die besondere Stellung aufmerksam, die Mikołaj von Mościska in der polnischen Theologie am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts innehatte, auf seine Offenheit für neue theologische Richtungen, auf seine Gabe, theologisch-moralische und asketisch-mystische Probleme einem breiten Leserkreis zu vermitteln, und schließlich auf seinen eigenen originären Beitrag zur Entwicklung der Moraltheologie in Polen.

Die Arbeit von A. F. Dziuba ist für Theologiehistoriker und auch für alle diejenigen wichtig, die sich mit polnischer Geschichte dieser wichtigen und entscheidenden Zeit der Gegenreformation beschäftigen. Sie basiert auf reichhaltiger polnischer und anderssprachiger Literatur sowie auf unveröffentlichten Quellen, die sich großenteils im Dominikanerarchiv in Krakau befinden. Die Klarheit des Beitrags macht die Arbeit von Dziuba auch für Nichtspezialisten leicht verständlich.

Heidelberg *Jan W. Woś*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Georg Günter Blum
Evangel.-luther. Pfarramt Elnhausen
Stöckelbergstraße 4
3550 Marburg 15

Susanne Jenks
Dompfaffstraße 143
8520 Erlangen

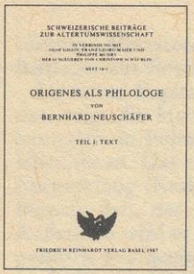
Prof. D. Dr. Robert Stupperich
Möllmannsweg 12
4400 Münster

Prof. Dr. Kurt Meier
Karl-Marx-Universität
Sektion Theologie
Emil Fuchs-Straße 1
DDR-701 Leipzig

Prof. D. Rudolf Lorenz
Jakob Steffan-Straße 12
6500 Mainz

Gábor Sarbak
Csinszka u. 27
H-1165 Budapest

Beilagenhinweis
Dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter, 8700 Würzburg, und Walter de Gruyter, 1000 Berlin, bei.
Wir bitten unsere Leser um Beachtung.



Bernhard Neuschäfer

Origenes als Philologe

Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Band 18
Ca. 500 Seiten. Ca. 98.--
ISBN 3-7245-0593-0

Erhältlich im Buchhandel oder direkt beim
Friedrich Reinhardt Verlag, Postfach, 4012 Basel

Autor:

Bernhard Neuschäfer (*1956) wuchs in Wiesbaden auf. Er studierte in Mainz, Basel, Zürich und Bern klassische Philologie und evangelische Theologie. Mit dem Ersten Theologischen Examen (1980) und dem Lizentiat an der Phil.-Hist. Fakultät der Universität Basel (1981) schloss er seine Studien ab. In den Jahren 1981-1984 verfasste er die vorliegende Untersuchung, die von der Phil.-Hist. Fakultät der Universität Bern als Dissertation angenommen wurde. Zur Zeit ist Dr. Neuschäfer als Pfarrvikar in Frankfurt/Main tätig.

Inhalt:

Origenes, der berühmte Kirchenvater des 3. Jahrhunderts, galt bislang als massgeblicher Verfechter der allegorischen Schriftauslegung. In der vorliegenden Monographie wird zum ersten Mal die grammatisch-historische Seite seiner Exegese hervorgehoben und ein geschlossenes Bild des Philologen Origenes entworfen, der - wie der präzise Vergleich mit dem paganen Scholienmaterial erweist - durch die Vermittlung des kaiserzeitlichen Grammatikunterrichts in der Tradition der hellenistischen Homerphilologen steht und Auslegungsmethoden und Hilfsmittel für die Bibelexegese fruchtbar zu machen sucht, die von heidnischen Gelehrten für die Interpretation griechischer Literaturwerke entwickelt wurden. Auf Grund seiner übergreifenden Thematik ist das Buch nicht nur für Origenes-Forscher und Patristiker, sondern auch für Theologen, die sich für die Geschichte der biblischen Hermeneutik und Exegese interessieren, sowie für klassische Philologen und Literaturwissenschaftler aller Fachrichtungen, die sich mit der Geschichte der literarischen Hermeneutik und der philologischen Textinterpretation vertraut machen möchten, von Bedeutung.

Kurztext:

Der berühmte Kirchenvater Origenes wird hier als Philologe vorgestellt, der für die Bibelexegese Auslegungsmethoden und Hilfsmittel fruchtbar zu machen sucht, die von heidnischen Gelehrten für die Interpretation griechischer Literaturwerke entwickelt wurden.

Friedrich Reinhardt Verlag, 4012 Basel

UNTERSUCHUNGEN

Die Ästhetik von C. I. Nitzsch

Von Gustav A. Krieg

I. Vorbemerkungen

Gegenstand leidenschaftlichsten Interesses ist die theologische Ästhetik des 19. Jahrhunderts zur Zeit gerade nicht. Betrachtet man etwa die neueren Zugänge zu *Schleiermachers* Ästhetik, so liegt an Gesamtdarstellungen bislang erst eine philosophisch orientierte vor.[1] Doch auch dort, wo innerhalb der neueren theologischen Reflexion wohl für mehr als eine Dekade am gründlichsten über ästhetische Fragen nachgedacht worden ist, in *H. E. Bahrs* Arbeit „Poiesis",[2] fungiert *Schleiermacher* als eine marginale Größe. Sofern in dieser Arbeit Gestalten des 19. Jahrhunderts als ästhetisch relevant erscheinen, dann eher *Hegel, Schelling* oder *Baudelaire*, am Ende einige Vertreter des Kulturprotestantismus, aber kein Theologe des 19. Jahrhunderts von größerem Gewicht.[3]

Die Gründe für diese Vernachlässigung des 19. Jahrhunderts in der Frage der Ästhetik sind vielgestaltig, im Detail jedoch nahezu alle bekannt, da sie sich mit denjenigen Gründen überschneiden, aus welchen heraus das 19. Jahrhundert über Dekaden hinweg ohnehin als theologisch problematisch empfunden wurde. Seit dem 1. Weltkrieg ist es nicht zuletzt das Mißtrauen der Dialektischen Theologie gegen alle theologischen Reflexionshorizonte gewesen, die nicht offenbarungs- und wort-theologisch bestimmt waren, welches sich naturgemäß auch gegen die Ästhetik des 19. Jahrhunderts richtete, sofern diese mit dem *Religions*problem unabdingbar verknüpft ist. Doch auch dort, wo das Religionsproblem weniger aggressiv behandelt wird, etwa im Bereich der neueren lutherischen Theologie, wo infolgedessen auch ästhetische Fragestellungen nicht so radikal gegen die Frage der Offenbarung ausgespielt werden,[4] erscheint das 19. Jahrhundert gleichwohl in einem negativeren Licht: Zwar „religiös", ist es doch nicht „kirchlich" gewesen; mithin ist auch seine Ästhetik im allgemein Religiösen verblieben, d. h. – und hier treffen sich dia-

[1] *Th. Lehnerer*, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers (= Deutscher Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien 13), Stuttgart 1987; philosophisch orientiert auch die Spezialuntersuchung von *G. Scholtz*, Schleiermachers Musikphilosophie, Göttingen 1981.

[2] Stuttgart 1961.

[3] Vgl. insgesamt bes. 165ff., 202ff., 37ff.

[4] Vgl. etwa *O. Söhngen*, Theologie der Musik, Kassel 1967, 192ff.

lektische und lutherische Theologie durchaus – von offenbarungs- und wort-theologischen Fragestellungen her im Grunde irrelevant, sofern Offenbarung und Wort Gottes hier zwar nicht im *Gegensatz* zur „Religion" verstanden werden, sich aber doch – nicht zuletzt sacramentaliter – in die ecclesia visibilis hinein prolongieren als dem unüberholbaren Zentrum aller Religion.[5] Es ist dabei nur eine milde Ironie der Theologiegeschichte, daß beide Positionen zu ihrer Verwerfung des 19. Jahrhunderts aus Voraussetzungen des 19. Jahrhunderts heraus gelangen, den anti-ästhetischen Elementen im Denken *Kierkegaards* wie dem sakramentalen Neuluthertum.[6] Hat andererseits *Bahr* auch seine kritische Stimme gegen manche Bemerkungen *Kierkegaards* zu ästhetischen Fragen erhoben,[7] so war doch seine Verpflichtung gegenüber der Dialektischen Theologie zu groß, als daß er die Positionen des 19. Jahrhunderts unbefangener hätte würdigen können. Paradigmatisch für ein allgemein-theologisches und ästhetisch-theologisches Grundgefühl der sechziger Jahre macht *Bahrs* Arbeit im übrigen verständlich, daß auch *Tillichs* ästhetischer Ansatz nur zögernd im deutschen Sprachraum Einfluß gewinnen konnte.[8]

Immerhin sind seit einiger Zeit wenigstens Ansätze erkennbar, die beschriebenenen theologisch-ästhetischen Defizite aufzuarbeiten, nicht zuletzt im Gefolge der Neubewertung des Religionsbegriffs. Gelegentlich wird etwa Schleiermachers Ästhetik praktisch-theologischen Fragestellungen neu nutzbar gemacht.[9] Darüberhinaus ist auch ein anderer Theologe der Zeit deutlicher ins Bewußtsein gerückt, nämlich Carl Immanuel *Nitzsch*. Betrifft dies seinen systematisch- und praktisch-theologischen Ansatz allgemein,[10] seine Homiletik,[11] so hat *Schröer* darüberhinaus – und zwar innerhalb eines ästhetischen Rekurses vornehmlich auf *Schleiermacher* – auch *Nitzschs* Ästhetik zumindest in charakteristischen Einzelheiten benannt.[12]

Gerade bei einer Betrachtung der Theologie *Nitzschs* ist freilich zu bedauern, daß seine Ästhetik bislang noch nicht umfassender dargestellt worden ist; denn so wie zahlreiche (nicht nur theologische, sondern auch philosophische) Denkrichtungen in seiner Theologie sowohl widergespiegelt wie verarbeitet erscheinen, so auch zahlreiche Denkbewegungen seiner Theologie in seiner Ästhetik. Geht es um diese, dann auch um Theologie,

---

[5] *Söhngen* ebd.

[6] Zur Beziehung der Ästhetik der Dialektischen Theologie auf *Kierkegaard* s. *Bahr* a.a.O. [60]78 und 263ff.

[7] A.a.O. 277ff.

[8] Vgl. *Bahr* a.a.O. 48ff.

[9] Vgl. etwa *Chr. Albrecht*, Schleiermachers Liturgik, Göttingen 1961; *H. Schröer*, „Ästhetik III. In praktisch-theologischer Hinsicht": TRE I, 566–572; *F. Harz*, Musik, Kind und Glaube, Stuttgart 1982, bes. 21ff.

[10] Vgl. *F. Wintzer*, C.I. Nitzschs Konzeption der Praktischen Theologie in ihren geschichtlichen Zusammenhängen: EvTh 29 (1969) 93ff.

[11] Vgl. *H. Theurich*, Theorie und Praxis der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch, Göttingen 1975.

[12] A.a.O. 568.

Philosophie, Ästhetik in *Nitzschs* Gegenwart allgemein, um seinen Lehrer *Schleiermacher* nicht weniger als um *Kant* und *Hegel*, in gleicher Weise um die theologie- und philosophiegeschichtliche Vergangenheit wie um die neuesten, an *Nitzschs* eigene Gegenwart heranreichenden Strömungen wie Pietismus und Aufklärung, interdisziplinär darüberhinaus um *Nitzsch* als „praktischen" wie als „systematischen" Theologen und zugleich – *Nitzschs* theologisches Etikett ist nicht falsch – um einen Theologen, dessen Interesse letztlich auch in seiner Ästhetik die *Vermittlung* ist, im Spannungsfeld von Idealismus und Romantik einerseits und andererseits in einem bewußt akzeptierten „kirchlichen" Rahmen; und bei alledem um einen Theologen, der ein durchgebildetes ästhetisches Konzept vorzulegen wußte und dieses vielleicht sogar in seiner eigenen Persönlichkeit, seinem eigenen Kunstinteresse verifizierte.[13]

Nichtsdestoweniger stößt eine Beschäftigung mit *Nitzschs* Ästhetik auf Schwierigkeiten. Zum einen, so ausgebildet und in sich stringent *Nitzschs* ästhetische Konzeption auch sein wird, so hat *Nitzsch* gleichwohl keine ausgeführte „Ästhetik" etwa in der Art *Schleiermachers* entworfen. Das, was *Nitzsch* „ausgeführt" hat, ist knapp und gedrängt, umfaßt nur einige Blätter und einige wenige Anmerkungen innerhalb seiner „Praktischen Theologie". Zum anderen, sofern die Ästhetik ein Teil der Praktischen Theologie ist, besagt das für *Nitzsch*: Sie ist ein Teilbereich der Wissenschaft vom Handeln der *Kirche*, d. h. sie verweist zum einen auf die Kirche in ihrer Tatsächlichkeit, auf das, was er ihr „Leben" nennen wird, zum anderen aber auch auf diesselbe als einen Gegenstand theologisch-spekulativer Besinnung innerhalb der Systematischen Theologie. Ästhetik als Teilbereich der Wissenschaft vom Handeln der Kirche ist mithin, systematisch-theologisch, in der *Ekklesiologie* verankert, und das heißt bei *Nitzsch*: in einer Ekklesiologie, die wiederum von *Nitzschs* theologisch-spekulativem Grundansatz nicht zu trennen ist, damit aber ohne diesen auch nicht zu verstehen.

Methodisch bedeutet dies, daß eine Betrachtung von *Nitzschs* Ästhetik nicht möglich ist ohne eine Vergewisserung ihrer Grundlagen in *Nitzschs* systematisch-theologischem Grundansatz und dessen ekklesiologischem Gefälle, d. h. seiner Zielrichtung auf ein Verstehen des Handelns der Kirche hin. Erst wenn dieser Weg begriffen ist, kann auch die Frage nach *Nitzschs* Ästhetik selbst, in ihrer praktisch-theologischen Verankerung wie in ihrer Entfaltung, in den Blick kommen.

II. Die systematisch-theologischen Voraussetzungen

1. Religion – Symbol – Gestalt

Von *Nitzschs* Ästhetik in ihren systematisch-theologischen Grundbedingungen zu sprechen, heißt zunächst, *Nitzschs* schleiermacherianischen

[13] Vgl. *F. Nitzsch*, „Nitzsch, Karl Immanuel": RE³ XIV 135.

Ansatz wahrzunehmen. Zu handeln ist somit zunächst von *Nitzschs* Religionsbegriff, und zwar in seiner allgemeinsten Bedeutung; denn er ist sowohl in seiner Ekklesiologie als der Norm und Quelle seiner Praktischen Theologie relevant als auch in seiner Ästhetik selbst, als Grundansatz einer Verortung kirchlichen und näherhin kirchlich-künstlerischen Gestaltens in der Welt menschlicher Erfahrungen und Erscheinungen überhaupt.

In diesem Sinne ist die menschliche Grundbefindlichkeit als eine religiöse das *Gefühl,* konkreter das „Gottesgefühl",[14] definiert als eine „durch die Beziehung auf Gott oder die bewußte Abhängigkeit von Gott" bestimmte Zuständlichkeit.[15] Wir sagen mit *Nitzsch* bewußt Zuständlichkeit;[16] denn es geht in dieser Bestimmung des Menschenlebens weder um eine „ausschließlich[e]" Zuordnung zu „Erkenntniß und Vorstellung" noch zu „Handlung und dem Willen", sondern zu „allen Verrichtungen und Gebieten" menschlicher Existenz.[17]

Geht es aber zugleich um Erkenntnisse und Handlungen, dann will *Nitzschs* Grunddefinition von Religion zugleich in weiterem Horizont gesehen werden; zum einen im Kontext des Denkens *Kants*, d. h. *Nitzschs* eigener „aufklärerischer" Herkunft,[18] zum anderen aber auch im Zusammenhang mit der spätestens seit 1807 (d. h. seit dem Erscheinen der Phänomenologie des Geistes) deutlichen Auseinandersetzung zwischen *Schleiermacher* und *Hegel* und im Zusammenhang ihrer Frage, ob Religion in der Tat ihren Ort im Gefühl habe oder nicht vielmehr im Begriff.[19] Gerade an dieser Stelle – und dieser Punkt ist für den Vermittlungstheologen *Nitzsch* wichtig – stehen sich die letzteren beiden antagonistisch gegenüber. Denn so gewiß Religion unumstrittenermaßen Eingabe des göttlichen Seins ins Subjekt ist, Erscheinung werden will und zur ‚Übung' drängt,[20] bleibt es bei *Hegel* gegen *Schleiermacher* dabei, daß aller ‚sinnlich vorgestellte Inhalt der Religion' ‚verändert und verklärt' werde „zum absoluten Begriffe als dem vollkommenen Abschlusse aller Momente, in denen die Idee der Religion zur Entwickelung gelange".[21]

Gerade hier aber stellt sich *Nitzsch* zunächst auf *Schleiermachers* Seite, indem er alle menschliche Existenz vom „*fühl*baren Sein"[22] ausgehen und in dasselbe zurückgehen sieht[23] und die anderen Bestimmungen der Religion als

---

[14] System der Christlichen Lehre. Sechste, verbesserte und vermehrte Auflage, Bonn 1851 (= System), 25; vgl. auch Akademische Vorträge über die christliche Glaubenslehre, Berlin 1858 (= Vorträge), 19.

[15] System 7.

[16] Vgl. System 25.

[17] System 7.

[18] Vgl. *F. Nitzsch* a.a.O. 129f.; *W. Beyschlag,* Karl Immanuel Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte, Halle 1882², 156.

[19] System 23ff.

[20] A.a.O. 24.

[21] Ebd.

[22] System 26. Hervorhebung vom Verfasser.

[23] Ebd.

„eine Besonderung des allgemeinen Geisteslebens" daraus ableitet, nämlich das „Denken ... und das Thun nicht minder":[24]

> „Für sich können diese das Sein und das selige Leben nimmermehr erreichen, und andrerseits nur in dem Sein durch den fühlenden Geist, durch den glaubenden und erfahrenden Immanenz behalten."[25]

In letzteren Erwägungen zeigt sich freilich zugleich an, in welcher Weise *Nitzsch* den Ansatz *Schleiermachers* korrigiert. Gilt das Gefühl auch bei ihm als principium der Religion, so bleiben doch zugleich *Hegel* und *Kant* in ihrem Recht; zunächst ersterer in seinem Beharren auf dem „Begriff": Mag auch das „Denken" eine Besonderung des allgemeinen Geisteslebens sein, so doch eine *notwendige*, sofern dieses – als „Vernunft" und „Idee" gefaßt[26] – sich nicht in der „zufälligen Phantasie und Empfindung" verlieren will, sondern einen „Selbstberichtigungsproceß" vornehmen,[27] sich auf „stätige Weise" objektivieren und „in dieser Stätigkeit gegen das wechselnde und gemischte Gefühls[leben] ... sondernd und reinigend" reagieren kann.[28] Nur so – und damit tritt auch das Denken *Kants* wieder hervor – ist auch *sittliches Handeln* möglich insofern, als der „Selbstberichtigungsprozeß" auch Ausdruck von „Gewissen" ist.[29] Eben dieses beide, Vernunft und Gewissen, sind somit eine „nothwendige, dem Geiste immanente Vergegenständlichung des Gefühlsinhaltes".[30]

Ist damit Religion Erfahrung des göttlichen Geistes im Subjekt, zugleich aber auch in Vernunft und Idee dessen immer schon vollzogene Vergegenständlichung, dann konstituiert dieses beide im Zusammenhange sittlichen Handelns zugleich das religiöse *Leben*, sofern durch diesen Begriff gleichsam die innere Einheit aller Existenzdialektik synthetisiert wird.[31]

Ist „Leben" gerade aber auch als Ausdruck menschlichen Handelns immer schon an die Duplizität von religiöser Erfahrung und ihrer Objektivation in der Idee gebunden, eine Stiftung von Transrationalität und Rationalität zugleich, dann ist es als geistiges und objektiviertes Leben zugleich an den *Mythos* gebunden, wobei dieser wiederum inhaltlich „[d]argestellt und in seiner Gegenwart bewahrt wird ... durch das *Symbol*", d. h. „durch denjenigen ... Gegenstand, der durch sich selbst über sich hinaus etwas zu erkennen giebt".[32] Will der Mensch sich also von seinem Existenz-Zentrum her ausdrücken, sich selbst als ein prinzipiell religiöses Wesen gestalten, dann

---

[24] Ebd.
[25] A.a.O. 26f.
[26] A.a.O. 25f.
[27] A.a.O. 27.
[28] A.a.O. 25.
[29] Vgl. Vorträge 20.
[30] System 27. Im Original Hervorhebungen.
[31] Vgl. Praktische Theologie. Erster Band (Einleitung und erstes Buch), zweite, durchgesehene Auflage, Bonn 1859 (= PTh I), 4.
[32] System 49.

auf symbolische Weise, wobei Impuls und Substanz dieses Gestaltungsaktes dem Menschen letztlich *voraufgehen*. Die „Idee" selbst „wählt" und „schafft" das Symbol.[33]

Im Grunde ist mit diesen Ausführungen auch *Nitzschs* Kunsttheorie als solche bereits umgriffen; denn gerade auch „künstlerisches" Gestalten wird heißen, daß der Mensch als homo religiosus die als „Idee" ihm entgegentretende Erfahrung seinerseits kreativ ab-bildet, zur „Kunst" werden läßt.

> Zusätzlich ist mit alledem auch *Nitzschs Wissenschaftstheorie* umgriffen, sowohl im Sinne ihres Übereingehens mit der Kunsttheorie als auch ihrer Unterschiedenheit von dieser. Auch in der Wissenschaft geht es um die religiöse Grunderfahrung und ihre Objektivation in der „Idee". Auch die Wissenschaft ist im übrigen symbolbezogen, wie sich an der Predigt zeigen wird (s. u.). Sofern „Leben" jedoch als „wissenschaftliches" Leben in Erscheinung treten will, dann in der Weise, daß die symbolische Einheit des Lebens in ihrer Dialektik das Moment der Rationalität nicht verliert, die Objektivation des Gefühls auch als *solche* bedacht werden will. Insofern ist es gerade das Geschick der Idee, Ausgangspunkt der Wissenschaft zu sein.[34]

Für diesen Zusammenhang wichtiger ist jedoch zunächst, daß diese Dialektik von Transrationalität und Rationalität, die menschliches Handeln auf das Symbol gewiesen sein läßt, will es seiner religiösen Grundlagen innebleiben, zwar formal-ontologisch unanfechtbar sein mag, ontisch jedoch als tief problematisch erscheint, und zwar schon im *Vorfeld* spezifisch christlicher Betrachtungsweise. Denn dies scheint ja fait accompli zu sein: daß die ontologischen Grundlagen, vermittels welcher der Mensch in der Welt seinem Wesen nach „sein" könnte, zwar spekulativ „gedacht" werden können, aber keine Lebens-Realität sind, daß mithin auch die Wirklichkeit, innerhalb welcher der Mensch ontologisch das Symbol schaffen kann, ontisch eine gebrochene ist. Die ontologische Grundlage allen Gestaltens, die dialektische *Zusammengehörigkeit* von Gefühl und Idee mitsamt ihren Folgen für sittliches Handeln, mithin die Grundlage aller Symbolik, steht ontisch in der Gefahr, zur *Trennung* oder zur *Vermischung* zu führen. Stets neu findet sich der Mensch mit der Realität konfrontiert, daß die religiöse Erfahrung, die ihm trans-gestaltlich und dennoch immer schon objektiviert entgegentritt, auf seiner Seite den *„Unglauben"* heraufbeschwört, d. h. die „Verläugnung der Grunderkenntnisse des Geistes von Gott und der Welt",[35] so daß seine Weltsicht gott-los wird, da er sich selbst unter dem Vorschein von Freiheit von der Eingabe des Geistes in die Subjektivität abkehrt; aber ebenso den *„Aberglauben"*, sofern der Mensch die Objektivation der religiösen Erfahrung, des Gefühls, mit dieser Erfahrung selbst zu identifizieren vermag, so daß der *symbolische* Grund, von welchem her er religiös lebt und sittlich handelt, sich in eine *fetischisierte Welt verwandelt.*[36]

---

[33] Ebd.
[34] Vgl. etwa Vorträge 32.
[35] System 33
[36] Ebd.

So erkennbar diese Problematik ist, so wenig kann man ihr ontisch entrinnen. Der Mensch, ontologisch religiös und von religiösen Gestalten her lebend, lebt zugleich mit der Erfahrung des Bösen, welche sich ihm „während der beschaulichen und thätigen Vollziehung des ursprünglichen idealen Bewußtseins an dem Leben ... aufdrängt".[37] Angesichts dieser Erfahrung kann auch die ontologische Realität idealen Bewußtseins keine teleologische Geschichtsschau konstituieren, welche dem Bewußtsein die Hoffnung gäbe, die ontische Realität in Richtung auf ihren ontologischen Grund hin zu überwinden, d. h. von einem symbolischen Grund her zu leben, der in seiner Dialektik *verweilt* und welcher sich in menschlichem Bewußtsein eben nicht als gott-lose oder fetischisierte Welt zeigt; denn das ontologische Wissen bleibt ideales Wissen. Anthropologisch ist die Welt des „Lebens" nicht durch die Welt des „Denkens" einholbar, bleibt die Idee der Erscheinung vorauf.

> *Nitzsch* schreibt über *Pythagoras* und *Plato*: „Die religiöse Idee des Guten hatte in ihnen Vollkräftigkeit genug, den schlimmen Gemeinzustand der Welt wahrzunehmen, ... zu betrauern, und doch zu bestehen, nämlich den allmächtigen Sieg des denkenden Willens über das Scheinleben einzuleiten und zu glauben. Die Philosophie setzte sich das Heil der Welt zum Zweck ... Bewirken konnte sie es nicht. Sie konnte einen Heiland irgendwie denken oder ersehnen, aber weder ihn weissagen noch glauben, ehe er da war.[38]

Damit aber wird die Frage akut, inwieweit Gott selbst sich in der Welt objektiviert, religiöse Erfahrung als Gestalt erscheinen läßt, von welcher her der Mensch leben kann, d. h. die Frage nach der Offenbarung.

2. *Die Gestalt der Religion angesichts der Offenbarung und die Gestalt der Kirche*

Objektiviert sich Gott selbst, kommt er selbst zu den Menschen und bestimmt er selbst „den Weg, den diese zu gehen haben, um zu ihm zu kommen",[39] dann „durch Gesetz und Propheten", „durch den Sohn", „durch das Wort",[40] durch einen „neuen Anfang",[41] wobei sich das Kommen Gottes in all diesem als der neue Anfang nicht allein durch die „Idee" offenbart, sondern – und damit werden die vorigen Überlegungen durch die *Heilsgeschichte* überholt – „durch Thatsachen" und „als Thatsache":[42]

---

[37] System 60.
[38] Ebd.
[39] Praktische Theologie. Zweiter Band. Zweites Buch. Erste Abtheilung, Bonn 1849; Zweite Abtheilung, Bonn 1851 (= PTh II), 251.
[40] System 74f.
[41] A.a.O. 66. Im Original z. T. hervorgehoben.
[42] A.a.O. 69.

„Die Sünde ist getilgt, der Schmerz geheiligt zur Beseligung, die Auferstehung hat begonnen, die Natur wartet ihrer Verklärung; im Lichte göttlichen Wohlgefallens und im Vorgefühle der Seligkeit wandelt der kindliche Mensch, wandelt des Herrn Bruder, auf der Erde schon Himmelsbürger, ihm nach".[43]

Gleichwohl gilt fernerhin, daß auch in der Offenbarung die Strukturen der Religion nicht außer Kraft gesetzt sind. Gerade sofern sich Gott im „Wort" objektiviert und dieses Wort ein Wort von Tatsachen ist, mehr als „Idee", so bleibt dieses Wort dennoch *auch* Idee, die im „Bewußtsein" wirkt,[44] „christliche" Idee freilich nunmehr in einem „christlichen" Bewußtsein, dieses aber in gleicher Weise ‚richtend und normierend',[45] wie die „religiöse" Idee allgemein das Bewußtsein reinigte und berichtigte. Auch die Offenbarung spricht sich somit in Mythos und Symbol aus:[46] Gegen die „Philosophie" ist in beidem nunmehr freilich die „Wirklichkeit des Ereignisses" mit-gemeint,[47] wobei allerdings die *Deutung* des Ereignisses – des persönlichen Wunders Christi[48] – über die Wirklichkeit des Ereignisses hinausgehen mag, indem sie etwa der Geschichte „typischen und poetischen ... Charakter" gibt, so daß Mythos und Symbol „mehr Wahrheit des Glaubens als Wirklichkeit des Ereignisses" enthalten können.[49] Dergleichen ist ja an den biblischen Überlieferungen abzulesen.

In solchen Zusammenhängen wird bei *Nitzsch* im übrigen die ontologische Dialektik des Lebens auf Leben als „wissenschaftliche Existenz" hin durchsichtig, wie an seiner Auseinandersetzung mit *D. F. Strauss* sichtbar wird; denn mit alledem steht ja die – eben auch „rationale" – historische Kritik im Raum: Implizit ist ihr mit den obigen Ausführungen von *Nitzsch* bereits Recht gegeben.[50] Nichtsdestoweniger müßte ihre schlechthinnige Alleinherrschaft „Unglaube" im oben definierten Sinne bedeuten, da Herauslösung aus dem „Lebenszusammenhang" christlicher Existenz, besonders aus ihren gefühls-mäßigen Bindungen, die zugleich Bindungen des Geistes sind; eine solche Alleinherrschaft bedeutete mithin auch Abkehr von der allein angemessenen, nämlich der dialektischen Hermeneutik zur Dechiffrierung der Ontologie des Lebens und der Gestalten, von welchen her das Leben „religiös" sein Zentrum empfängt.[51]

Anders gewendet: Auch wo sich Gott selbst objektiviert, setzt dergleichen anthropologisch den (wiederum symbolischen) *Umgang* mit dieser Selbstobjektivierung Gottes voraus, „irgend eine Empfänglichkeit für religiöse

[43] PTh I 310.
[44] System 25.
[45] Ebd.
[46] System 50.
[47] A.a.O. 48.
[48] Ebd.
[49] Ebd.
[50] Vgl. auch *Beyschlag* a.a.O. 168.
[51] Vgl. *Beyschlag* a.a.O. 171. S. a. *Nitzsch*, Eine theologische Beantwortung der Philosophischen Dogmatik des Dr. D. F. Strauß: Gesammelte Abhandlungen, Bd. II, Gotha 1871, u. a. 310f.

Erscheinungen und irgend ein Vermögen origineller oder nachahmender Darstellung", die Fähigkeit eines Menschen dort, „wo die ganze Gemeinde Offenbarung empfangen hat ... [,] sie zu deuten, auszulegen, in Symbolen zu fixieren".[52] Steht also auch die Offenbarung unter den im Begriff des Symbols synthetisierten Strukturen von Transrationalität und Vernunft unter beider Bezug zugleich auf das menschlich-sittliche Handeln, dann ist auch sie wiederum ein Ereignis innerhalb der Einheit des *Lebens*:

> „Die Offenbarung Gottes verfährt in Gemäßheit der Vollkommenheit und Ganzheit des menschlichen Lebens, dessen Fortschritte nie ohne gegenseitige Beziehung des Aeußern und Innern, und theils des Wortes und Werkes, theils der Vorstellung und des Willens, zu denken sind."[53]

Hier aber tritt die offenbarungstheologische Frage nach der Selbst-objektivierung Gottes in die Frage nach der *Kirche* ein. Gerade in ihr ist ja das göttliche Wort präsent,[54] sofern es die Menschen als der Ruf Christi meint, der diese in die Christusgemeinschaft führen will.[55] Bewußtseinsmäßig ist naturgemäß auch dieses Wort als eine „Geistesmittheilung"[56] zu verstehen, als eine „ursprüngliche Beseeelung des Gemüthes",[57] wobei sich die „Darstellung des Göttlichen" dann in eine „adäquate Vorstellung" verwandelt, wenn das „zuständliche Bewußtsein göttliche Bestimmungen" erhält,[58] d. h. vermittels des „Wortes" seine Objektivation gewinnt. In diesem Sinne geht es naturgemäß immer auch um die Stiftung der „Symbolik" der Taufe[59] und des Abendmahls.[60]

Sicherlich muten im Kontext dieser Ekklesiologie *Nitzschs* Einzeldefinitionen von Kirche konservativer an als diejenigen seines Lehrers *Schleiermacher*.[61] Dieser denkt ja bekanntlich eher vom „inneren Beruf", vom „religiösen Interesse" des (individuierten) Subjekts her, im gelegentlichen Blick auf „Amerika als Musterland", wo sich „Kirchen bilden, wieder auflösen und von neuem um einen reineren Mittelpunkt sammeln".[62] Konsequent bleibt aber die *Schleiermacher*-Korrektur *Nitzschs* allemal, weil sie in *Nitzschs* Korrektur von *Schleiermachers* Religionsbegriff selbst begründet ist: Alle religiöse „Empfänglichkeit" kommt ja auch innerhalb des Christentums immer

---

[52] PTh II 251.
[53] System 72. Im Original z. T. Hervorhebungen.
[54] System 368.
[55] A.a.O. 358.
[56] A.a.O. 72. Im Original hervorgehoben.
[57] Ebd.
[58] Ebd.
[59] A.a.O. 368ff.
[60] Vgl. bes. auch PTh II 375. Dabei haben die „sacramentlichen" Symbole Taufe und Abendmahl als „schriftgemäße" gegenüber den anderen Symbolen unbedingten Vorrang (vgl. PTh II 375f.).
[61] Vgl. auch *W. Birnbaum*, Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth. Eine enzyklopädische Studie zur praktischen Theologie, Tübingen 1963, 42.
[62] *Birnbaum* a.a.O. 18.

schon von ihrer eigenen Objektivation her, entwirft sich mithin auch ekklesiologisch nicht jeweils aktual neu. Vor allem ist aber *Nitzschs* Verständnis der Kirche als der Selbst-objektivierung Gottes nicht undialektisch. Auch die Kirche ist ja als Gestalt der Offenbarung weiterhin eine religiöse Gestalt, d. h. partizipiert als solche weiterhin an den Ambivalenzen allen Gestaltens. So kann, anthropologisch, auch das Christentum zu einer gott-losen Gestalt werden, „Gott" zu einer bloßen Denk-Figur; aber: Wer ihn „nur denkt, ohne ihn zu lieben und reinen Herzens zu werden, kann ihn nie lebendig erkennen".[63] So hat die Kirchengeschichte aber umgekehrt auch Gruppen hervorgebracht, die dem „Quietismus" zugetan sind; aber: Auch „die Innerlichkeit kann ... fehlerhaft sein ..., wenn sie als ausschließliche Gefühligkeit die Ansprüche des Gedankens abwehrt, sich des Handelns begiebt".[64]

Dabei sind auch diese Ambivalenzen, anthropologisch gesehen, ähnlich wie die Ambivalenzen der Religionsgeschichte allgemein zwar erkennbar, aber nicht überwindbar, auch nicht in einer sozusagen „eindeutigen" Gestalt von Kirche, etwa im Sinne einer kirchlichen Hierarchie. So wie, allgemein religiös, die Idee der Erscheinung voraufbleibt, so, ekklesiologisch, der Geist der Gestalt. Sofern sich Gott in seinem Wort objektiviert, dann substantialiter in einem strengen Er-selbst, in einer „Geistesmittheilung",[65] im Charisma.[66] Als Symbol und Gestalt bleibt die Kirche „menschlich, geschichtlich, beweglich".[67]

III. Die Ästhetik im Zusammenhang der Praktischen Theologie

1. Kunst-lehre und Kunst-gegenstand

Bislang ging es darum, das „Christentum geschichtlich und begrifflich zu verstehen", den Ort zu bestimmen, von welchem her Gestalt als ein unausweichliches Element von Religion als theologisch relevant erfahrbar, denkbar und realisierbar wird. Wurde dabei auch schon gelegentlich deutlich, wie sehr all dies auf die Frage „künstlerischen" Gestaltens zuläuft, da gerade in diesem das Gestaltproblem besonders deutlich wird – interdependent mit der Frage von Religion, Mythos und Symbol –, so hat dennoch *Nitzschs* „Ästhetik" innerhalb dieser Ausführungen noch nicht ihren Ort. Diese ist eine Wissenschaft des *Umgangs* mit konkreten Gestalten, zwar Lehre – aber

[63] System 37.
[64] Ebd. Derlei bedeutet naturgemäß stets auch Abirrung der „Wissenschaft" christlicher Theologie, d. h. eben nicht nur der „heidnischen", cartesianischen, spinozistischen Philosophie, vgl. System 36ff.
[65] System 72. Dort hervorgehoben.
[66] A.a.O. 366f.
[67] A.a.O. 367.

eine Lehre, die alles Gestalten in seiner *Lebendigkeit* ergreift, und zwar so, wie sich seine innere Dialektik *darstellt*. Damit hat Ästhetik als Wissenschaft eine „Idee", ein „Urbild" vor Augen, von welcher her Konkretion und Abbild in den Horizont des Urteilens gelangen, und die Aufgabe ist die angemessene *Beziehung* zwischen der Konkretion (und ihrer mehr oder minder vorhandenen „Vollkommenheit") *auf* dieses Urbild, der „Thatsache" auf „Denken ... und ... Bewußtsein".[68]

Das Gewicht solcher Definitionen ist groß; denn damit sind Ästhetik, Ästhet und Gegenstand der Ästhetik zunächst auf denkbar umfassende Weise bestimmt. Dergleichen bezieht sich zunächst auf mehr als auf künstlerisches Schaffen im engeren Sinne, auf mehr als auf jene Erscheinungsweisen von Gestalten, die in den einzelnen „Künsten" ausdifferenziert erscheinen. Ästhetik, „Kunstlehre"[69] ist zunächst – und das ist gut schleiermacherianisch[70] – *die Praktische Theologie als solche*, und ihr Gegenstand ist *die Kirche als solche*. Denn eben dies ist ja auch die Intention der Praktischen Theologie gegenüber der bisher angewandten „theoretischen ... Theologie":[71] „die Methode des darstellenden ... Thuns" zu liefern,[72] eines Tuns freilich, das „im Denken vorgebildet" worden ist.[73] Ganz in der Weise, wie sich *Nitzsch* auch jener – wiederum schleiermacherianischen – These *Ehrenfeuchters* anschließen kann, daß die „angemeßne Aeußerung der Religion ... die Kunst" ist,[74] verhalten sich mithin auch (Praktischer) Theologe, (Praktische) Theologie und Kirche zueinander wie Kunstlehrer, Kunstlehre und Kunst-gegenstand. Insofern heißt es bei *Nitzsch* über die Aufgabe der Praktischen Theologie als Ästhetik: „Künstler und Kunstwerke gehen zwar den Kunstlehrern und Kunstlehren allenthalben voraus, und durch ihre Verwirklichungen hindurch leuchten alle Urbilder am vollkommensten, allein sowie doch das befriedigendste der That ein prius der Idee wiederum anerkennt, so muß es der angeschaute Typus des Handeln sein, welcher theils das noch schlummernde Talent *weckt* und zur Verwirklichung auffordert, theils ... es in seiner Entwicklung vor der überall drohenden *Verbildung* behütet."[75]

Derlei geschieht naturgemäß weiterhin im „wissenschaftlichen" Sinne und im Dialog mit anderen Wissenschaften, d. h. sowohl mit anderen *theologischen* Fachdisziplinen als auch mit außer-theologischen Wissenschaften, sofern in ihnen allen ja mit ontologischer Notwendigkeit die innere Dialektik des Lebens unter dem Vorzeichen seiner rationalen und rational zu bedenkenden Dimension in Erscheinung treten will. Im übrigen hat für *Nitzsch* auch die Wissenschaft eine „symbolische" Dimension, da ja auch sie an der Dialektik des in Erscheinung getretenen „Lebens"

---

68 PTh I 29.
69 Ebd.
70 Vgl. etwa *Schröer* a.a.O. 567.
71 PTh I 29.
72 Ebd.
73 Ebd.
74 PTh II 249.
75 PTh I 29.

partizipiert. Ontologisch „Idee", Ausdruck von „Vernunft", kann sie sich ja nicht, will sie legitime Wissenschaft bleiben, zur bloßen spekulativen Abstraktion weiterbilden. Ein solches Verfahren führte etwa in der Theologie zu „Intellectualismus und Dogmatismus ..., zur mechanischen und terroristischen Handhabung geltender Formeln, zum Obscurantismus, zur Inquisition und Ketzermacherei".[76] Ist Wissenschaft aber in diesem Sinne auch „Gestalt", dann ist sie von der Kunst auch nicht prinzipiell, sondern nur graduell unterschieden; denn ist es gerade auch das Gefälle des „Gefühls" zum „Begriff" hin, welches Wissenschaft konstituiert, so gilt doch zugleich: Auch „der Geist, Begriff, Gedanke findet entweder oder schafft sich Zeichen und Laute, welche keine Natur- sondern Kunsterzeugnisse sind".[77] Auch das Denken hat mithin seine „Form", die „Logik" ihre „Ästhetik", wie *Nitzsch* an der Predigt zeigt.[78] Und so wie alle Gestalt darüberhinaus auch zum sittlichen Handeln anleiten soll – dem dritten Element der Lebensgesamtheit – enthält nicht allein die Wissenschaft (wiederum an der „Rede" dargestellt[79]) neben ihrer „Logik" die „Aesthetik", sondern auch die „Ethik". Eben dieses Moment wird auch im Symbol als Kunst-Symbol im engeren Sinne wiederum eine erhebliche Rolle spielen (s. u.).

Die Kriterien für einen in der Kunstlehre der Praktischen Theologie zu entwickelnden Umgang mit der Kirche als Kunstgegenstand sind dabei naturgemäß im „begrifflichen" Verständnis des Christentums begründet, wie es im vorigen dargestellt wurde, im Sinne obigen Zitats konkreter: im „Urbild" der Kirche und im „Typus" ihres Handelns.[80]

Eben hier bleibt gleichwohl noch einmal einzusetzen: Als Urbild oder Typus ist der Kunst-gegenstand Kirche ja nirgendwo festzumachen, weil die Kirche als geschichtliche, also ab-bildliche Größe grundsätzlich hinter ihrer Idee zurückbleibt. Aus diesem Dilemma könnte auch nicht der im „Überschwang" der Romantik so beliebte[81] – und, wie sich zeigen wird, auch in der romantischen Ästhetik wirksame – Rekurs auf die Urgemeinde retten. Auch sie kann nicht als „Urbild" gelten, ebensowenig wie die Reformation.[82] Im Gegenteil, wenn *Nitzsch* sich in seiner Kunst-lehre „Praktische Theologie" dem Gegenstand Kirche nähert, dann fast noch deutlicher als in seiner (allerdings ohnehin sehr komprimierten) theologischen Systematik im Sinne des *Umkreisens* seines Gegenstandes; einerseits im Rückgriff auf die Symbolik von Bibel und Bekenntnis,[83] andererseits – und charakteristischer noch – via negationis, insofern als *Nitzsch* sich radikal gegen alle gestaltliche Gesetzlichkeit ausspricht.[84] Vor allem aber wird gegen alle gestaltliche Fixierung gerade in der Praktischen Theologie noch einmal von *Nitzsch* der

[76] PTh I 295.
[77] PTh I 312.
[78] Ebd.
[79] Ebd.
[80] PTh I 29.
[81] Vgl. *Wintzer* a.a.O. 103.
[82] PTh I 336f.
[83] PTh I 365ff.
[84] PTh I 339ff.

charismatische Aspekt allen Gestaltens hervorgehoben. Objektiviert sich Gott in der Kirche, dann weiterhin nur durch den *Geist in Personen*: Nicht das „Amt" ist die Gestalt des Geistes, sondern die Gemeinde;[85] ihr gegenüber ist jegliche Amts-Gestalt der Kirche nur in der Notwendigkeit begründet, „Störungen" des Gemeinwesens zu wehren und zu ihrer Abwehr die „Begabten" – und zwar „irgendwie" – dazu zu berufen, „wozu sie sich eignen".[86]

2. *Die Kunst und die Künste*

Betrachten wir von hier aus nunmehr *Nitzschs* Ästhetik im engeren Sinne, d. h. die Art und Weise, wie er sich nach vollzogener Begegnung von Praktischer Theologie als Kunstlehre mit der Gestalt der Kirche insgesamt in theologisch-ästhetischer Betrachtung die einzelnen Künste zu verorten sucht, dann spiegeln seine diesbzüglichen Gedankengänge in der Tat sein religiös-offenbarungstheologisches Verständnis von Gestalt im allgemein systematisch-theologischen wie im systematisch-theologisch ekklesiologischen Sinne und im Sinne der praktisch-theologischen Abzweckung seiner Ekklesiologie wider.

Anders gewendet: Kommt die Gestalt der Kirche auch in den einzelnen sie konstituierenden „Künsten" zu ihrer Erscheinung, dann strukturell wiederum in der gleichen Weise wie alle Gestalt. Auch hier steht wiederum – nunmehr „religiös" wie ekklesiologisch-charismatisch zugleich – der ‚fühlende Geist' am Anfang,[87] dem ein – dialektisch erfahrenes und zugleich vermitteltes und vergegenständlichtes – Anderes begegnet, die „Natur in ihrer Geistigkeit", die „sich selbst wieder dem Geiste zur innern und äußern Gestaltung" anbietet[88] und „dem betrachtenden Subjecte die Spur ihres prius, des übernatürlichen ... Seins" anzeigt;[89]

> „indem dieses aber den fühlenden Geist rührt und erfüllt, erwacht ... eine bildende Kraft, deren Thätigkeit so sehr die Kunst ist, daß diese, wäre sie sonst nicht nothwendige Erscheinung im Menschenleben, doch aus der Religion sich nothwendig ergeben müßte".[90]

Dergleichen geschieht (*Nitzsch* steht in seinen diesbezüglichen Überlegungen in alter religionswissenschaftlicher Tradition) von seinen Anfängen her im Kultus: Dieser wird, anthropologisch, erst eigentlich durch Kunst möglich, sofern er sich eben erst von dem Augenblick an denken läßt, wo Offenbarung geschehen und symbolisch fixiert worden ist, eben „Religion" ihre nach *Ehrenfeuchter* „angemeßne" Äußerung in der Kunst gefunden hat. Dabei gilt

---

85 PTh I 14ff.
86 PTh I 18.
87 PTh II 248.
88 Ebd.
89 Ebd.
90 Ebd. Im Original z. T. hervorgehoben.

all dies prinzipiell, für den Kult allgemein wie für die protestantische Liturgie.[91]

Vor allem schließt schon diese „ursprüngliche" Konzentration der Kunst im Kultus ihre grundlegende Differenzierung in Künste ein, in „Gestalten, Töne, Bilder und Handlungen",[92] sofern

> „die Kräftigkeit des religiösen Triebes und die Allseitigkeit des Darstellungserfordernisses sämmtliche Kunstformen und Künste, die in der menschlichen Natur Grund haben, für den Cultus in Thätigkeit bringt",[93]

wobei all dies naturgemäß ein Reflex der Dialektik des Lebens selbst ist, welche dem Subjekt als Wirken Gottes, des Geistes selbst, vermittelt entgegentritt, konkreter: ein Reflex der ursprünglichen „Vorstellung" Gottes, die „Gedankenwelt" und ethische „Gesinnung" wird.[94] In diesem Zusammenhang verdient im übrigen Beachtung, daß *Nitzsch* – in romantischer Tradition[95] und aus noch zu erklärender Ursache – „die bildende Kunst gegen die redende sprachliche Symbolisirung, die Sculptur und Malerei gegen die Musik" zurücktreten läßt.[96]

> Noch einmal: Ontologisch gelten die dialektischen Bestimmungen von Kunst auch für die Wissenschaft, nur daß die letztere vornehmlich ein Sich-Aussprechen der „Idee" ist, wohingegen in der Kunst dieses Sich-Aussprechen zwar ebenfalls geschieht, aber gegenüber der Wissenschaft „unbewußter Weise".[97]

So wie die Kirche in Mythos und Symbol an allen Gestalten von Religion allgemein partizipiert, so auch in ihren einzelnen Künsten; und läuft die Religionsgeschichte auf die Offenbarung zu und durch diese auf die Kirche (wobei die Kirche weiterhin auch eine „religiöse" Gestalt bleibt), so gilt strukturanalog in der Frage der Kunst das gleiche: Der Theologe, der die Frage nach dem kirchlichen Umgang mit der Kunst bedenken will, weiß gleichwohl, daß schon bei den Naturvölkern „der dunkle Trieb des Geistes" Kunst hervorgebracht[98] und der „asiatische Geist" in seiner „Naturverehrung" die „göttlichen Eigenschaften und Verhältnisse" als „Sterne, Thiere und Pflanzen" zu symbolisieren unternommen hat.[99] Dabei sind bereits diese Vorstufen christlicher Kunst durchaus positiv zu werten, wie *Nitzsch* vornehmlich an der griechischen Kunst zeigt. So wie in der Religionsgeschichte allgemein bei *Plato* und *Pythagoras* die Ahnung eines Erlösers sichtbar wird, so erscheint eben auch in der Kunst der Griechen eine ähnliche Ahnung: In ihrem Wissen um „die Untiefen und Abgründe des Verderbens und

---

[91] PTh II 373f.; PTh I 313.
[92] PTh II 248.
[93] Ebd. Im Original z. T. hervorgehoben.
[94] Ebd.
[95] Vgl. etwa C. *Dahlhaus*, Die Idee der absoluten Musik, Kassel u. a. 1978, 94ff.
[96] PTh II 248.
[97] Vorträge 32.
[98] PTh I 306.
[99] A.a.O. 306f.

Todes"[100] und ihrem Versuch ihrer Bewältigung und Bändigung durch konkretes Gestalten erscheint sie *Nitzsch* mit *Goethe* als „eine vorläufige Erlösung, ein Evangelium des natürlichen Geistes".[101] Als religiöse Gestalt, „ein selbständiger Factor des gebildeten Lebens" bleibt für *Nitzsch* aber auch die allgemeine Kunst seiner eigenen Gegenwart durchaus positiv zu werten.[102]

Wichtiger ist ihm allerdings die im engeren Sinne „kirchliche" Kunst, der „kirchliche[] Styl":[103] Es geht ja nicht allein um „Religion", sondern zugleich um „Offenbarung" – wenn auch weiterhin um Mythos und Symbol. Wird die Offenbarung Gottes nach dem oben[104] gegebenen Zitat durch das Kommen des Sohnes symbolisiert, die Tilgung der Sünde, die Heiligung des Schmerzes zur Beseligung, dann ist ja in alledem zugleich „ein Weltall unerschöpflich neuer Motive und Stoffe künstlerischer Darstellung" enthalten;[105] und

> „wo sie Mutter aller Bildung werden soll und kann, wird die Kirche nach und nach aller Künste Schooß und Pflege, und zwar so, daß sie, der Bestimmung aller Künste zufolge, Eigenthümliches und Neues hervorbringen, jede Kunst aus den rohesten und einfachsten Anfängen und Versuchen heraus ... zur Meisterschaft hervorbildet. Demnach bauet sie dann ihr eigenes und des Reiches Gottes Bild, setzt der Geschichte des Sieges Christi und der Märtyrer Denkmäler, tönet und singt ihre Andacht und Minne, zeichnet und malet angesichtlich die Buße, die himmlische Sehnsucht, und die Glorie der Heiligen".[106]

Wohl muten solche Aussagen auf den ersten Blick eigentümlich klerikalistisch an, vor allem, wenn man sie mit jener Rede vom „kirchlichen Styl" verbindet. Dergleichen scheint am Ende ja doch wieder auf „Abgrenzungen" der kirchlichen von der „weltlichen" Kunst hinauszulaufen, sei es im Sinne des Neuluthertums und seiner Favorisierung etwa des *Palestrina*-Stils oder der vorreformatorischen Sakralarchitektur als eigentlich „kirchlich",[107] sei es, daß man sich wie *Schröer* unmittelbar auch an katholische Äußerungen zum Thema „Kunst" erinnert fühlt;[108] und in beiden Fällen liegt ja tatsächlich eine andere Ekklesiologie vor.

Im Sinne der Forderung nach einem kirchlichen Symbol-Katalog darf man *Nitzschs* Ausführungen jedoch nicht verstehen; dem widerspräche ja sein Verstehen von Religion und Offenbarung wie seine Ekklesiologie. So wie die Offenbarung aus der Religion ihre Gestalt gewinnt und die Kirche aus der Offenbarung, so bleibt Kunst immer auch „mehr" als Kirche. Auch wenn sie

---

100 A.a.O. 308.
101 Ebd.
102 A.a.O. 305.
103 A.a.O. 304.
104 S. 154.
105 A.a.O. 310.
106 A.a.O. 310f.
107 Vgl. etwa *L. Schöberlein*, Der liturgische Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche, Gotha 1859, 79 und 235.
108 So *Schröer* a.a.O. 568.

in der Kirche ihre eigene Symbolik hervorbringt, bleibt die „Geschichte des kirchlichen Styls mit der Geschichte des weltlichen in Wechselwirkung".[109] Doch auch der kirchliche Stil an sich ist keine kriterial ein für allemal fixierbare Größe, muß bei dem Syrer *Ephräm* ein anderer sein als bei *Basilius*, in Indien ein anderer als in Nordamerika, in der Zeit *Theremins* ein anderer als in der *Luther*-Zeit.[110] Auf ein Charisma gegründet,[111] läßt er sich nicht „nach Sätzen des kanonischen Rechts ... entscheiden", „denn die Sitten der Künste bleiben sich nicht gleich".[112]

Dennoch wäre mit alledem die Aufgabe der Praktischen Theologie als Kunstlehre nicht erfüllt; denn besteht diese darin, die Kirche vor „Verbildung" zu bewahren, dann führte zwar die Aufstellung eines Symbol-Katalogs oder ein Stil-Kanon zu einer Auflösung der Lebens- und Geschichtsdialektik, ein alleiniger Rekurs auf das Charisma aber zu gestaltlicher Unverbindlichkeit. Nach Maßgabe der ontologischen Dialektik des Lebens, wie sie *Nitzsch* in seinem Religionsbegriff wie in seiner Ekklesiologie formuliert hat, war freilich eine solche Alternative nicht notwendig, wie sie auch nicht in seiner Weise angelegt war, mit der Kirche als solcher als einem Kunst-gegenstand umzugehen. Ähnlich wie in *Nitzschs* Deutung der Kirche als dem Bereich, in welchem die praktisch-theologische Wissenschaft vom Handeln der Kirche in das Handeln selbst zu übersetzen sei, nur die „Rahmenbedingungen" nachzuzeichnen waren, die kirchliches Handeln zu kennzeichnen hatten – ähnlich hat sich *Nitzsch* auch im Blick auf konkrete „künstlerische" Gestaltungsanweisungen gegenüber der Kirche verstanden. Auch hier können Anweisungen nur Sinn haben, wenn sie sich ihrerseits ihrer inneren Dialektik bewußt bleiben, ihres allgemein-religiösen Bezugspunktes, ihrer immer nur geschichtlichen Objektivierung, ihrer ethischen Zielrichtung, nicht zuletzt ihrer ontischen Ambivalenzen. Auch sie können also eher Grenzen ziehen als eine „Mitte" fixieren; auch sie haben also eher wieder die Funktion, einen Rahmen abzustecken.

In diesem Sinn waren für *Nitzsch* aber zwei Gefahren wichtig, die im Umgang mit aller künstlerischen Symbolik hervortraten:

Zum einen, daß die Kunst in den „Aberglauben", d. h. die Fetischisierung der Welt zurückfällt, zu einem „recreierten Heidenthum" wird,[113] „die Religion in Kunst aufgeht, und diese ... in sinnliche Schwärmerei ausartet",[114] wenn die Kunst als Symbol mithin mit dem Symbolisierten *identisch* wird, ihre *hinweisende* Funktion verliert, d. h. den Menschen nicht mehr „in den Geist ... verweiset".[115] Hier sieht *Nitzsch* etwa die Gefahren der mittelalter-

[109] PTh I 314.
[110] Ebd.
[111] A.a.O. 313.
[112] A.a.O. 327.
[113] A.a.O. 311.
[114] Ebd.
[115] A.a.O. 321.

lichen Messe;[116] hier liegt aber auch der Grund, warum er die Sprachsymbolik und die Musik Skulptur und Malerei vorzieht.[117] Es ist zugleich die Abgrenzung des „geistigen" Protestanten gegenüber dem „sinnenhaften" Katholiken, die hier augenfällig wird.[118]

Dabei vermag sich für *Nitzsch* solcherart „Versinnlichung" der Kunst mancherorts zu zeigen; in der darstellenden Kunst, im Drama, etwa dort, wo die Heilsgeschichte, Jesus Christus selbst dramatisch dargestellt wären. Hier ginge es in der Tat nicht mehr um die „Nachgestaltung" eines Urbildes, sondern um die „freie Eigenthümlichkeit des Künstlers", der sich gleichsam Jesu Christi Sein anmaßt, anstatt die Nachgestaltung Jesu Christi in seinem „ganzen ringenden, glaubenden, betenden Selbstbewußtsein und Leben"[119] zu verwirklichen zu trachten. Aber auch die Architektur hat sich einer solchen Versinnlichung zu entziehen: Ein Gotteshaus als Verwirklichung der „Vorstellung von natürlicher Gegenwart des Herrn" ist nicht mehr denkbar, da „das glaubende Herz des heiligen Geistes Tempel" ist.[120] In diesem Sinne ist für *Nitzsch* auch der im 19. Jahrhundert beliebte Rekurs auf die altchristliche Basilika nicht möglich,[121] d. h. jene Lösung, die im Berlin seiner Zeit des öfteren für den Neubau des Domes anvisiert und in Potsdams Friedenskirche auch realisiert worden war;[122] denn nicht nur wäre hier jene Identität von Gestalt und Idee architektonisch postuliert, welche *Nitzsch* ekklesiologisch in seiner Abkehr von der Urgemeinde als Modell zu vermeiden unternommen hatte. In der Präferenz der Basilika wäre architektonisch vielmehr auch die Chance vertan, den Verweisungscharakter aller Symbolik darzustellen, wie er für *Nitzsch* zumindest insofern darstellbar ist, als „die Höhe des Baues über die Breite, das Streben über die ruhende Masse siegen" müsse,[123] in „Kuppel", „Thurm" und – gegen alle nur „weltliche" Architektonik – im „Spitzbogen"; denn will man in kirchlicher Architektur nicht allein vom „Realzweck" eines Gebäudes her denken (was *Nitzsch* allerdings auch möglich erscheint), dann muß es doch gerade vermittels des Spitzbogens

> „dem Baumeister gelingen, im kleinern ja kleinsten Verhältnisse des Raumes und der Größe ... Kirchengebäude aufzurichten, welche ... die Frage, ob das eine christliche Kirche sei, nicht mehr übrig lassen".[124]

Zum anderen insistiert *Nitzsch* darauf (und auch dies entspricht ganz seinem ursprünglichen Ansatz), daß alle Kunst eine ethische Abzweckung hat, d. h.

---

116 Ebd.
117 Ebd.
118 S. Anm. 113.
119 A.a.O. 326.
120 A.a.O. 322.
121 A.a.O. 321.
122 Vgl. etwa die Arbeit von C.-W. *Schünemann*, Der Berliner Dom im 19. Jahrhundert (= Die Bauwerke und Kunstdenkmäler von Berlin, Beih. 3), Berlin 1980, u. a. 32ff.
123 PTh I 322.
124 Ebd.

nicht nur die geistige „Idee" gegenüber allem sinnlichen „Schwärmen" bewahrt, sondern zusammen mit ihr als der symbolisch synthetisierten Dialektik des Lebens allgemein die „Gesinnung". Zwar hat die Kirche „überhaupt keine Macht, in unmittelbarer Weise die Kunst ... zu hemmen ... Sie soll sich eine solche weder wünschen noch anmaßen ... Dagegen hat sie alles, was offenbar vom Reize zur Sünde lebt und von Unsittlichkeit und Unglauben Profeß macht, es sei Handlung, Rede oder Person, von ihrem Bekenntniß und Weihe-Gebiete zurückzuweisen".[125]

IV. Würdigung

Es mag das Geschick der neueren Theologie sein, jene Universalität des Denkens kaum mehr erreichen zu können, die *Nitzsch* als systematischem und praktischem Theologen noch nahezu selbstverständlich war. Ausdifferenziert wie sie ist, gibt die neuere Theologie mithin auch nur noch selten Gelegenheit, theologisches Denken als das Denken einer einzigen Person von einem theologischen Grundansatz konsequent durch die verschiedenen Fachdisziplinen zu verfolgen bis in einen Bereich hinein, der heute fast schon eine eigenständige, wenn auch häufig unterschätzte,[126] vielleicht aber auch schon unübersichtlich gewordene[127] Größe ist, eben den Bereich der Ästhetik, um zugleich in der Entfaltung dieses Bereiches am Ende doch den Grundansatz des infrage stehenden Denkers wiederzuerkennen. Dergleichen mag *Nitzschs* Ästhetik noch mit derjenigen *Schleiermachers* verbinden, macht sie jedoch als solche fast unwiederholbar.

Eine Würdigung dieser Ästhetik wird somit auch etwas bescheidener ausfallen müssen, da sie diese nicht mehr in ihrem stringenten Bezug auf *Nitzschs* systematische und praktische Theologie als ganze zum Paradigma auch einer gegenwärtige Ästhetik macht, sondern sie in ihren einzelnen Fragestellungen zu bewerten sucht.

Hat man in diesem Sinne innerhalb der neueren Theologie wiederum stärker auf den religiösen Bezugspunkt allen Gestaltens hingewiesen, so hat man sich im Blick auf die Geschichte der Ästhetik vornehmlich auf *Schleiermacher* berufen.[128] Ähnliches gilt, wo man die Praktische Theologie als solche als Kunst-Lehre verorten will, nicht zuletzt, um sie nicht zu einer bloßen Methodik des Operationalisierens degenerieren zu lassen.[129] Und diese Berufung geschieht zu Recht: Statt *Schleiermacher* hier *Nitzsch* zum Kronzeugen anzurufen, wäre ein müßiges Unterfangen, denn *Nitzsch* ist in diesen Punkten Epigone. Akuter wird die Frage nach *Nitzschs* Bedeutung

---

[125] A.a.O. 327.
[126] Vgl. *Bahr* a.a.O. 33.
[127] Vgl. *Schröer* a.a.O. 569.
[128] Vgl. etwa *Harz* a.a.O. 22ff.
[129] Vgl. *Schröer* a.a.O. 568.

dort, wo dieser von *Schleiermacher* abweicht; und das geschieht, wo er zum „Vermittlungstheologen" wird, damit „biblischer", „dogmatischer", „kirchlicher". Hier scheiden sich ja schon im Urteil über seine systematisch-theologische Leistung die Geister: Nicht zuletzt *Nitzschs* biblisch-kirchliche Orientierung, die in seinem systematisch-theologischen Hauptwerk zu finden ist, läßt ihn den einen zur „Lichtgestalt" werden[130] und gibt den anderen eher Grund zu wissenschaftlich-theologischem Argwohn.[131] Und überblickt man neuere Ansätze zu den Problemen von Gestalt, Symbol, Ästhetik, so ist ja des längeren umstritten gewesen, inwieweit man sich auf spezifisch „kirchlich"-ästhetische Fragestellungen gegenüber „universal"-ästhetischen einzulassen habe. Dabei ist vergleichsweise irrelevant, daß in diesen Zusammenhängen – *Bahr* sei genannt – der Begründungskontext eher aus der Dialektischen Theologie heraus gewonnen wurde denn aus einem schleiermacherianisch orientierten Religionsbegriff. Vielleicht haben sich aber in dieser Diskussion mittlerweile die Wogen geglättet, zum einen etwa im Sinne von *Jetters* Einsicht, daß religiöse Sondersprachen immer unvermeidlich sein werden (und gelassen hinzunehmen sind),[132] zum anderen im Sinne der Einsicht, daß die tradierte kirchliche Symbolik auch deshalb vertiefte Reflexion verdient, weil nicht zuletzt sie einem immer deutlicheren Verfallsprozeß ausgesetzt ist (und sei's durch ihre Säkularisierung im Kulturbetrieb), zur Identitätsfindung von Kirche jedoch notwendig bleibt. In der Reflexion eben dieser Fragen könnte *Nitzschs* Position freilich hilfreich sein, nicht zuletzt deshalb, weil er sich nicht voreilig durch Alternativen hat faszinieren lassen. Ist ihm Kunstbetrachtung, da „religiös" motiviert, zugleich universal, so blendet er diesen Aspekt nicht aus, wenn er sich der Kirche zuwendet; umgekehrt bleibt die kirchliche Kunst ein Phänomen der allgemeinen Kunstentwicklung und auf diese verwiesen – sofern eine exklusiv „kirchliche" Kunst tatsächlich nur um den Preis der Irrelevanz zu haben wäre. Hilfreich könnte *Nitzschs* Position aber auch in der *Begründung* des Sachverhalts sein, daß er kirchliche und weltliche Kunst in Wechselbeziehung gesehen hat, nämlich in ihrer inneren Dialektik. Gewiß, gemessen an *Schleiermachers* Höhenflügen mag diese Dialektik eine eher biedere Versöhnung von Tradition und Neuzeit indizieren. So gehören bereits ontisch-dialektische Schlüsselbegriffe von *Nitzschs* Theologie – etwa die Entgegensetzung von „Unglaube" und „Aberglaube" – zum Vokabular des Laientheologen Friedrich Wilhelm III. und seines Hofpredigers *Eylert*,[133] verweisen also weniger auf ein dialektisches Ingenium *Nitzschs* als vielmehr auf theo-

---

130 Vgl. den Anm. 18 zitierten Untertitel der Arbeit von *Beyschlag*.

131 Vgl. etwa *E. Hirsch*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. V, Gütersloh 1968⁴, 377f.

132 *W. Jetter*, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1977, 77.

133 Vgl. etwa *G. A. Krieg*, Beobachtungen zur Gottesdienstheologie der Altpreußischen Agende: JLH 30 (1986) 78.

logische Grundgefühle der Zeit. Zugleich aber hat die Konsequenz, mit der *Nitzsch* diese Dialektik durchgehalten hat – mitsamt ihrer pneumatologischen „Spitze" –, *Nitzsch* vor einem klerikalistischen Gestaltkanon bewahrt. Beispielhaft kann im übrigen auch die Vorsicht sein, mit der *Nitzsch* eben aufgrund seiner Dialektik alle Gestaltfragen angegangen ist. In ihrem Engagement ist diese Vorsicht etwas anderes als die gestaltliche Indifferenz mancher Kulturprotestanten des ausgehenden 19. Jahrhunderts, in ihrer Irenik etwas anderes als die gestaltliche Apodiktizität mancher Neulutheraner jener Zeit.[134]

Als Produkt der Zeit ist *Nitzschs* Ästhetik dennoch nicht die unsre. Die allgemeine Kultur als eine solche zu nehmen, die folgerichtig in Geschichte und Gegenwart auf das Christentum zuläuft – derlei ist nur bedingt nachvollziehbar.[135] Schon das 19. Jahrhundert ist diesen Weg bekanntlich nicht mehr gegangen. Nicht nur *Novalis* gehört zu *Nitzschs* Zeitgenossen, sondern auch *Baudelaire*. Auch innertheologisch bestehen Bedenken, so etwa im Blick auf die konsequent ontologische Strukturierung seiner Theologie allgemein, seiner Ekklesiologie und Ästhetik. Letztlich wird über das Urbild-Abbild-Schema nicht hinausgedacht. Wohl deuten sich existentielle Momente an, die Erfahrung des Bösen, der Abgründigkeit der Welt allgemein wie in der Welt der Kunst. Doch in der Theologie der Kunst im eigentlichen Sinne werden diese Momente – nach *Tillichs* Formulierung – rasch „weg-ontologisiert": Die Offenbarung macht zwar alle nur „religiöse" Kunst vorläufig, aber nur insofern, als diese dem Christus vor-läuft, nicht aber in dem Sinne, daß sie durch ihn zugleich gebrochen ist. Und der Glaube darf zwar sagen, daß ihm die Welt „gekreuzigt" ist,[136] aber auch das Kreuz reichert die symbolische Ontologie nur an, macht die Kunst nicht fraglicher, öffnet sie nicht deutlicher auf die Dialektik von versöhnter und leidender Welt. Doch einer der Zeitgenossen *Nitzschs* war auch *Schubert*, der Komponist der „Winterreise".

Der Kopenhagener Sonderling *Kierkegaard* wäre für den *Hegel-* und *Schleiermacher*-Verehrer *Nitzsch* kaum ein geeigneter Gesprächspartner gewesen. Fraglich bleibt indes ebenso, ob sich *Nitzsch* mit konkreten künstlerischen Gestalten und konkreten Künstlern überhaupt auseinandergesetzt hat. Man muß nur an seine Bemerkungen zur Architektur denken: Bezeichnet er etwa den Spitzbogen als notwendig für den „kirchlichen" Stil, dann ist dies wohl von seinem Bemühen her verständlich, den Verweisungscharakter aller architektonischen Symbolik zumindest für den Bereich der Kirche in die Gestalt zu erheben. Doch ist ein solcher Baustil nicht nur eo ipso „kirchlich", sondern auch als kirchlich „erkennbar", wie *Nitzsch*

---

[134] Zur gestaltlichen Indifferenz im Kulturprotestantismus vgl. auf der Ebene der Kirchenmusik etwa *G. Feder*, Verfall und Restauration: *F. Blume* (Hrsg.), Geschichte der evangelischen Kirchenmusik, Kassel u. a. 1965, 262. Zum Neuluthertum s. Anm. 107.

[135] Vgl. schon *Schröer* a.a.O. 568.

[136] PTh I 310.

behauptet? Immerhin entstehen zu *Nitzschs* Lebzeiten nicht allein die Werdersche Kirche in Berlin, sondern auch das Parlamentsgebäude in London.

Wir hörten anfangs: Auch in seiner eigenen Vita hat *Nitzsch* der Kunst Raum gegeben. Dennoch scheint hinsichtlich künstlerischer Konkretion seine Wahrnehmung versagt zu haben. Sicher ist dies im Blick auf das 19. Jahrhundert zumindest zu Teilen auch soziologisch erklärbar: Wahrnehmung von Kunst setzt ihre Präsenz voraus. Bei einem noch nicht im heutigen Sinne entwickelten Medienmarkt ist die Präsenz etwa von Musik aber auch für den Wissenschaftler keineswegs selbstverständlich.[137] Aber folgenreich mußte dieses Versagen allemal bleiben; denn damit bleibt der Theologe *Nitzsch* trotz seiner Offenheit für künstlerisches Gestalten am Ende doch innerhalb eines Dialoges seiner Wissenschaft mit sich selbst.

Von diesem Problem vermochte sich allerdings auch die theologisch-ästhetische Diskussion des 20. Jahrhunderts nur unter Schwierigkeiten zu befreien.

[137] Zur musiksoziologischen Betrachtungsweise vgl. schon *A. Schering*, Vom musikalischen Kunstwerk, Leipzig 1949, 82.

Thomas Müntzers Wittenberger Studienzeit[1]

Von Ulrich Bubenheimer

Die Annahme, Thomas Müntzer habe sich zeitweilig in Wittenberg aufgehalten, ist in der Müntzerforschung nicht neu. In den neueren Biographien werden zwei Aufenthalte Müntzers in Wittenberg entweder vermutet oder als gesichert vorausgesetzt. Danach soll Müntzer *zum ersten Mal* in der Frühphase der Reformation in Wittenberg gewesen sein, nach herrschender Auffassung etwa von Ende 1518 bis kurz vor Ostern 1519. Diese Datierung ist fragwürdig, ebenso wie die näheren Umstände dieser Lebensphase Müntzers bislang offen sind.[2] *Zweitens* gab es Hinweise, Müntzer könnte sich

---

Abkürzungen:

BK	Thomas Müntzers Briefwechsel auf Grund der Handschriften und ältesten Vorlagen / hg. v. Heinrich Böhmer und Paul Kirn. Leipzig 1931.
Freys/ Barge	E. Freys; H. Barge: Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt, in: ZfB 21 (1904) 153–179. 209–243. 305–331. (Nachdruck Nieuwkoop 1965.)
MBF	Thomas Müntzers Briefwechsel: Lichtdrucke Nr. 1–73 nach Originalen aus dem Sächs. Landeshauptarchiv Dresden / bearb. v. H. Müller. [Leipzig 1953].
MBW	Melanchthons Briefwechsel: kritische und kommentierte Gesamtausgabe / hg. v. Heinz Scheible. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977ff.
MSB	Thomas Müntzer: Schriften und Briefe: kritische Gesamtausgabe / hg. v. Günther Franz. Gütersloh 1968 (Stellenangaben nach dieser Ausgabe stehen in Klammern, wenn die Edition fehlerhaft ist).
MWA	Melanchthons Werke in Auswahl / hg. v. Robert Stupperich. Gütersloh 1951–1980.
Top.M	Randbemerkungen Thomas Müntzers in: Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani ... Basel: Johann Froben 1521 (LB Dresden: Mscr. Dresd. App. 747).

[1] Veränderte Form eines Vortrags, gehalten auf dem Symposion „Aus der Werkstatt einer Müntzer-Biographie", das die Sektion Geschichte der Karl-Marx-Universität Leipzig am 13./14. Oktober 1987 aus Anlaß des 75. Geburtstags von Max Steinmetz veranstaltete.

[2] Die bislang bekannten Quellen zu diesem ersten Aufenthalt Müntzers in Wittenberg sind am ausführlichsten zusammengestellt und diskutiert worden von Manfred Bensing; Winfried Trillitzsch: Bernhard Dappens „Articuli ... contra Lutheranos": zur Auseinandersetzung der Jüterboger Franziskaner mit Thomas Müntzer und Franz Günther 1519, in: Jb. f. Regionalgesch. 2 (1967) 113–147; 117–119. Müntzers Anwesenheit in Wittenberg wird hier für 1518, und zwar eher gegen Ende des Jahres

im Frühjahr 1522 um die Zeit des Endes der Wittenberger Bewegung in Wittenberg aufgehalten haben, wobei strittig ist, ob Müntzer *vor*[3] oder *nach*[4] Luthers Rückkehr von der Wartburg an der Elbestadt weilte. Abgesehen von dem bereits hinreichend gesicherten Nachweis, daß Müntzer irgendwann um 1518 in Wittenberg gewesen sein müsse, sind alle weiteren Annahmen noch nicht befriedigend geklärt. Für die Diskussion von Müntzers Aufenthalten in Wittenberg standen bislang nur sehr wenige Quellen zur Verfügung. Aber auch die notwendige differenzierte, alle vorhandenen Quellen zusammenfassende Interpretation steht noch aus. So blieben die Aufenthalte Müntzers in Wittenberg ein Randthema der Müntzerbiographie, was zur Folge hat, daß der biographische Hintergrund für das seit jeher im Mittelpunkt des Interesses stehende Thema „Luther und Müntzer" zu einem wesentlichen Teil fehlt. Die folgenden Ausführungen werden auch zeigen, daß die Thematik „Müntzer und Wittenberg" nicht auf „Müntzer und Luther" verengt werden darf. Die Universität Wittenberg hatte damals einem wissensdurstigen Studenten, auch einem gelehrten Theologen, mehr zu bieten als die Theologie Luthers.

Auf einer erweiterten Quellenbasis soll hier die Frage nach Müntzers erstem Aufenthalt in Wittenberg neu aufgerollt werden.[5] Zuvor will ich die wenigen hinreichend gesicherten Lebensdaten Müntzers bis zum Jahre 1517 zusammenfassen.

1. Thomas Müntzers Lebensweg bis 1517

Thomas Müntzer aus Stolberg im Harz studierte wahrscheinlich[6] einige Zeit in Leipzig ab Wintersemester 1506/07.[7] Das nächste und zugleich erste zweifelsfrei gesicherte Datum seines Lebens ist die Immatrikulation an der Universität Frankfurt an der Oder im Wintersemester 1512/13. Vor Juli 1515 hat er in seiner Studienlaufbahn mindestens den Grad eines Magisters der Künste

---

vermutet. Zuletzt hat M. Bensing: Thomas Müntzer, Leipzig [3]1983, 27 den Zeitraum „1517 bis 1519", ebd. 93 jedoch „Frühjahr [1519] (vermutlich bereits 1518)" für Müntzers Anwesenheit in Wittenberg genannt. Nach Walter Elliger: Thomas Müntzer: Leben und Werk, Göttingen [3]1975, 51f. sei Müntzer ab Ende 1518 oder Anfang 1519 maximal 4–5 Monate in Wittenberg gewesen. Eike Wolgast: Thomas Müntzer: ein Verstörer der Ungläubigen, Göttingen 1981, 12 läßt Müntzer „gegen Ende 1518" nach Wittenberg kommen.

[3] So Elliger 1975, 228f.

[4] So Wolgast 1981, 33.

[5] Müntzers Aufenthalt in Wittenberg im Frühjahr 1522 werde ich anderweitig darstellen.

[6] Vgl. Ulrich Bubenheimer: Thomas Müntzer und der Anfang der Reformation in Braunschweig, in: NAKG 65 (1985[a]) 1–30; 21. Danach ist ein Studium Müntzers in Leipzig nicht zwingend erwiesen; es scheint mir jedoch wahrscheinlich zu sein.

[7] Max Steinmetz: Müntzer und Leipzig, in: Leipziger Beiträge zur Universitätsgesch. 1 (1987) 31–42.

erreicht; wir wissen aber nicht, wann und wo. Er hatte also bis dahin das artistische Grundstudium durchlaufen. Wie weit er zu jenem Zeitpunkt mit dem Studium der Theologie gekommen war, bleibt offen.

Mittlerweile hatte Müntzer in seiner Heimatdiözese Halberstadt die Priesterweihe erhalten. Am 6. Mai 1514 erhielt er vom Rat der Altstadt Braunschweig eine kärgliche Meßpriesterpfründe, die er bis Anfang 1522 behielt. Dieses Altarlehen, dessen Einkünfte Müntzer auch in Abwesenheit genießen konnte, hielt ihn nicht lange in Braunschweig. Am Kanonissenstift Frose bei Aschersleben fand er eine bessere zweite Position als „Propst", d. h. als Kaplan der Kanonissen.[8] Von Juli 1515 bis August 1516 ist er in Frose nachgewiesen.[9] Hier ist zum ersten Mal belegt, daß er Privatschüler bei sich hatte. Auf diese Form pädagogischer Nebentätigkeit stoßen wir in den folgenden Jahren bei Müntzer mehrfach. Etwa Juni/Juli 1517 finden wir ihn wieder in Braunschweig.[10]

Über Müntzers geistige und religiöse Entwicklung bis 1517 wissen wir fast nichts. Auffällig, aber biographisch bislang nicht einzuordnen ist die Anrede „Verfolger der Ungerechtigkeit", die Klaus Winkeler, Diener des Braunschweiger Fernhändlers Hans Pelt, Müntzer in einem Brief vom 25. Juli 1515 zuteil werden läßt.[11] Wichtig für die Frage, mit welchen Voraussetzungen und Erwartungen Müntzer nach Wittenberg kam, ist ein Brief des Rektors des Braunschweiger Martinsgymnasiums an Müntzer.[12] Diesen Rektor habe ich als den Braunschweiger Kleriker Heinrich Hanner aus Steimbke bei Neustadt am Rübenberg identifiziert, der in Paris Magister geworden war.[13] Sein

---

[8] Zu dieser Bedeutung des Titels „praepositus" s. Philipp Hofmeister: Propst, in: LThK² 8, 1963, 509: „Der P.titel ... erhielt sich auch für den bei klausurierten Klosterfrauen tätigen Kaplan." (Freundlicher Hinweis von Dr. Heinz Scheible, Melanchthon-Forschungsstelle Heidelberg.)

[9] Ulrich Bubenheimer: Thomas Müntzer in Braunschweig. Teil 1, in: Braunschweigisches Jb. 65 (1984) 37–78; 67–70.

[10] Bubenheimer 1985a, 1–30; 21.

[11] Vgl. die unterschiedlichen und sehr hypothetischen Interpretationen dieser Stelle bei Ulrich Bubenheimer: Thomas Müntzer, in: Klaus Scholder; Dieter Kleinmann (Hg.): Protestantische Profile: Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten, Königstein/Ts. 1983, 32–46; 35f. und Siegfried Bräuer: Thomas Müntzers Beziehungen zur Braunschweiger Frühreformation, in: ThLZ 109 (1984) 636–638; 637.

[12] Bubenheimer 1984 (wie Anm. 9), 70f. (MSB 347f.).

[13] Akolythenweihe in Minden 15. 3. 1494, Schulbesuch in Braunschweig, immatrikuliert Erfurt Winter 1497/98 („Henricus Hanner de Neapoli"), bacc. art. Herbst 1499 („Heinricus Hanner de Novacivitate"), Altarpfründner an St. Martin in Braunschweig 1. 12. 1505, Subdiakonatsweihe 7. 3. 1506, Diakonatsweihe 28. 3. 1506, Priesterweihe in Hildesheim 11. 4. 1506, bacc. receptus Paris 1506/07, hier mag. art. Zu diesen Daten s. Bubenheimer 1985a (wie Anm. 6), 17 und ergänzend zu dem dort nicht genannten Studium in Erfurt Acten der Erfurter Universitaet / bearb. v. Hermann Weissenborn, Halle 1881–99, 2, 201b, 18; Promotionsmatrikel der Artistenfakultät, StadtA Erfurt: 1–1/X B XIII/46, Bd. 6, Bl. 66^{rb}. Die Angaben zu Hanners Studium in Paris bei Alexander Budinszky: Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter, Berlin 1876, 131 sind korrigiert nach dem Liber receptorum nationis Alamannicae, 1494–15231; Paris, Archives de l'Université: Reg 91, Bl. 85^{r} (freundlicher Hinweis von Professor Dr. Astrik L. Gabriel, University of Notre Dame, Indiana).

Brief ist im Juni/Juli 1517 entstanden im Zusammenhang der Predigt des Petersablasses durch Johann Tetzel im Braunschweiger Raum. Dieser Ablaß erweckte bei Hanner Kritik und theologische Zweifel, die er seinem damals bei Hans Pelt in Braunschweig beherbergten Lehrer Thomas brieflich vorlegte. Hanner setzt in seinem Brief bei Müntzer theologische Kompetenz und ein offenes Ohr für seine Kritik am Ablaß voraus.

Mit Luthers 95 Thesen über den Ablaß vom 31. Oktober 1517 hatte Hanners Brief direkt noch nichts zu tun. Jedoch ließ sich Hanner selbst am 3. Juni 1518 in Wittenberg immatrikulieren. Sein Brief legt die Vermutung nahe, daß sein Weg nach Wittenberg durch das Bekanntwerden von Luthers Ablaßkritik mitmotiviert gewesen sein dürfte. Ob auch Müntzer durch die Kunde von Luthers Thesen nach Wittenberg gezogen wurde, wissen wir nicht. Denn es ist offen, ob er vor oder nach dem 31. Oktober 1517 in Wittenberg ankam. Da er – wie ich hier zeigen werde – im Wintersemester 1517/18 schon in Wittenberg nachgewiesen werden kann, muß er bald nach seinem Aufenthalt in Braunschweig, wo er durch Hanners Brief zuletzt im Juni/Juli 1517 belegt ist, nach Wittenberg gekommen sein.

2. Müntzers Studienzeit in Wittenberg (1517/18–1519)

Zur Frage, *wann* Müntzer nach Wittenberg kam, gibt es folgende Quellen:[14]

1. Müntzer hält Luther in seiner *Hochverursachten Schutzrede* (1524) vor: „... pin ich doch in sechs oder syben jaren nit bey dir gewesen."[15] Im Kontext[16] will er bestreiten, Luther 1522 persönlich aufgesucht zu haben. Ohne das Datum seines letzten Besuchs bei Luther exakt zu rekonstruieren, erinnert sich Müntzer, daß dieser Besuch vor „sechs oder sieben Jahren" stattgefunden habe, also 1517 oder 1518.

2. Der eindeutigste Beleg, den man bisher für den ersten Aufenthalt Müntzers in Wittenberg hatte, ist eine Mitteilung Nikolaus Hausmanns. Dieser schreibt am 7. September 1521 als Zwickauer Pfarrer an Kurfürst Friedrich über sein Bekanntwerden mit Müntzer folgendes:

> „Thomas ist mir erstlich (do der edele her doctor Martinus Luther begundt an tag zu kummen, welchs gerucht und lere mich gegen Wittenbergk vor vier jaren gezogen hat), bekant worden und mein tag nie von im wan ein predig zu Wittenburg gehort habe."[17]

---

[14] Die ersten beiden Quellen sind aufgeführt bei Bensing/Trillitzsch 1967 (wie Anm. 2), 118.

[15] MSB 341, 10f.

[16] MSB 341, 8–14.

[17] Paul Kirn: Friedrich der Weise und die Kirche, Leipzig 1926, 185.

Nach dieser Aussage kam der Freiberger Münzmeistersohn Nikolaus Hausmann (ca. 1479–1538)[18] um die Zeit der Publikation von Luthers Ablaßthesen (31. Oktober 1517) nach Wittenberg. Der damals etwa vierzigjährige Magister ist – ebenso wie Müntzer – in der Wittenberger Matrikel nicht eingetragen. Dennoch lassen sich einige weitere Indizien für die Umstände seines Weges nach Wittenberg anführen. Am 9. Oktober 1517 wurden zwei Vettern Hausmanns, Petrus Weller und Hieronymus Weller (1499–1572),[19] immatrikuliert.[20] So liegt die Annahme nahe, daß Hausmann unter anderem auch als Mentor seiner etwa 20 Jahre jüngeren Vettern nach Wittenberg kam. Die beiden Wellers gehörten zudem zur zwanzigköpfigen Schülerschar des Humanisten Johannes Rhagius Aesticampianus,[21] die dieser anläßlich seiner auf den 1. Oktober 1517 erfolgten Berufung nach Wittenberg aus Freiberg in Sachsen mitgebracht hatte.[22] Hausmann hatte schon an der Berufung des Rhagius nach Freiberg mitgewirkt[23] und war dort bereits ein Mitarbeiter des Humanisten, der in Freiberg als öffentlich besoldeter Lehrer eine *schola latina et christiana*[24] eingerichtet hatte.

---

[18] Immatrikuliert Leipzig Sommer 1498, bacc. art. Sommer 1499, mag. art. Winter 1502/03. Die Matrikel der Universität Leipzig / hg. v. Georg Erler, Leipzig 1895–1902, 1, 423 M 8; 369. 399. Oswald Gottlob Schmidt: Nicolaus Hausmann, der Freund Luther's, Leipzig 1860, 6–9.

[19] Nikolaus Hausmanns Mutter Margarete geb. Weller von Molsdorff und der Vater des Petrus und Hieronymus Weller, Johannes Weller von Molsdorff (1450–1509), waren Geschwister. Heinrich Nobbe: Dr. Hieronymus Weller: biographische Skizze, in: ZHTh 40 (1870) 153–181; 154f. Zu Hieronymus s. Gerhard Hammer: Auslegung von Psalm 22 und 13. 1531, in: WA 59, 1983, 104–184; 110–117.

[20] ULB Halle: Yo 1, Bl. 50^{v}; fehlerhaft in: Album Academiae Vitebergensis, hg. v. Karl Eduard Förstemann, Bd. 1, Leipzig 1841, 68a. Sie wurden bacc. art. am 12. 4. 1519: Julius Köstlin: Die Baccalaurei und Magistri der Wittenberger philosophischen Fakultät, Halle 1887–91, 2, 6.

[21] Vgl. Gustav Bauch: Die Vertreibung des Johannes Rhagius Aesticampianus aus Leipzig, in: Archiv für Litteraturgesch. 13 (1885) 1–33; 30. Zu Rhagius s. u. S. 184f.

[22] Diese Schüler des Rhagius wurden am 9. Oktober 1517 gemeinsam immatrikuliert: Album 1, 68: von „Petrus Reitter de Strehle Misnen. dioc." bis „Jacobus Houemann de Esticampiano Misnen. dioc." Im Original der Matrikel (ULB Halle: Yo 1, Bl. 50^{v}) sind diese Personen mit einer Klammer zusammengefaßt, der das gemeinsame Immatrikulationsdatum beigefügt ist. Schon am 1. Oktober 1517 waren drei Studenten aus Freiberg immatrikuliert worden (Album 1, 67b), bei denen Verbindung mit Rhagius vermutet werden kann. Am 26. Oktober kam aus Freiberg noch Wolfgang Reuss nach Wittenberg (Album 1, 69a).

[23] Die Berufung des Rhagius nach Freiberg hatten der Ratsherr Dr. med. Ulrich Ruel und Nikolaus Hausmann veranlaßt. Im Freiberger Rat saß seit 1508 auch Nikolaus' Bruder, der Münzmeister Johann Hausmann. Bauch 1985 (wie Anm. 21), 32; Schmidt 1960 (wie Anm. 18), 7.

[24] Johannes Boem aus Freiberg an Nikolaus Hausmann, o. D., in: Quattuor diui Augustini Libri. de Doctrina Christiana: omnibus qui sacrā scripturā. vel recte intelligere vel fructuose predicare volūt. perq(uam) et vtiles. et necessarij in hoc volumine habentur. Leipzig: Melchior Lotter d. Ä. 1515 Mai, A 1^{v}–2^{r} (SB München: 2° P. lat. 147). Diese für den Freiberger Unterricht des Rhagius bestimmte Ausgabe von Augustins *De doctrina Christiana* hatte Hausmann betreut. Nach der für die Hausmann-

Diese Hintergründe unterstützen die Annahme, daß Hausmann im Oktober 1517 nach Wittenberg kam.[25] Nicht lange nach seiner Ankunft ist er in Wittenberg zum erstenmal Müntzer begegnet. Obwohl die zitierte Aussage Hausmanns voraussetzt, daß Müntzer um die Zeit des Thesenanschlags in Wittenberg war, wollte die neuere Müntzerforschung nicht an einen längeren Aufenthalt Müntzers in Wittenberg glauben. Dies war insbesondere bedingt durch die Schwierigkeiten, Müntzers Aufenthalt in Braunschweig chronologisch klar in den Lebenslauf Müntzers einzuordnen. Diese Schwierigkeiten sind jedoch mittlerweile behoben.[26]

3. Zu jenen bereits bekannten Quellen kommt neu das Fragment einer Vorlesungsnachschrift Müntzers, auf das ich noch ausführlicher eingehen werde.[27] Es belegt, daß Müntzer im Wintersemester 1517/18 in Wittenberg Hörer einer Hieronymusvorlesung war, und zwar *nach* dem 9. Oktober 1517 und *vor* dem 16. März 1518.[28]

Damit ist nun gesichert, daß Müntzer mindestens einen Teil des Wintersemester 1517/18 in Wittenberg miterlebte.

Wie lange hielt sich Müntzer in Wittenberg auf? Ein für uns faßbarer, möglicherweise aber nur vorläufiger *Endpunkt* für Müntzers Aufenthalt in Wittenberg war Ostern 1519. Der Jüterboger Ratsprediger Franz Günther, in Wittenberg ausgebildet, war wegen seiner offensiven reformatorischen Predigten mit den Franziskanern in Jüterbog in Streit geraten und wegen Beleidigung der Äbtissin des Frauenklosters beim Bischof von Brandenburg angeklagt worden. Er sah sich daher zu einer Predigtpause gezwungen und holte Müntzer, der ihm von Wittenberg her bekannt gewesen sein muß, auf Ostern 1519 nach Jüterbog. Müntzer hielt von Ostersonntag bis Dienstag nach Ostern (24.–26. April) je eine Predigt in Jüterbog.[29]

---

biographie nicht ausgewerteten Vorrede des Johannes Boem war Hausmann damals bereits Priester und nahm in Freiberg eine Predigttätigkeit wahr.

[25] Rhagius hatte in Wittenberg in seiner Privatschule einen Magister angestellt, dessen Namen Luther Ende 1517 noch nicht kannte: Luther an Rhagius, [Wittenberg, Ende 1517]; WA.B 1, 131, 8f. Ich vermute, daß dieser Magister Hausmann war.

[26] Siehe Bubenheimer 1984 (wie Anm. 9) und Ders. 1985 (wie Anm. 6), 16. Mittlerweile hat Klaus Ebert: Thomas Müntzer: von Eigensinn und Widerspruch, Frankfurt 1987, 72–75 die alten Fehler über Müntzers Braunschweiger Zeit wiederholt und um weitere Mißverständnisse vermehrt. Das Buch repräsentiert hinsichtlich der Müntzerbiographie einen Forschungsstand, wie er Anfang der siebziger Jahre erreicht war. Es enthält zusätzlich eine Fülle von Datenfehlern; Editionen und Sekundärliteratur sind unkritisch verwendet; Übersetzungen bzw. Übertragungen lateinischer und frühneuhochdeutscher Texte sind voller sinnentstellender Fehler.

[27] Siehe S. 178–192 und die Edition S. 214ff.

[28] Zu diesen Daten s. u. S. 187.

[29] Bernhard Dappen OFM an Jakob Gropper, Vikar des Bischofs von Brandenburg, Jüterbog, 1519 Mai 4; Dappen an Hieronymus Scultetus, Bischof von Brandenburg, Jüterbog, 1519 Mai 5. Beides in: ARTICVLI PER FRATRES MINORES DE obseruantia propositi Reuerendissimo domino Episcopo Brandenburgen contra LVTERANOS. [Ingolstadt: Andreas Lutz? 1519] (SB München: 4° H. Ref. 800/4). Ediert bei Bensing / Trillitzsch 1967 (wie Anm. 2), 131–147.

Es ist möglich, daß Müntzer nach Jüterbog – letzter Beleg dort am 26. April[30] – wieder in Wittenberg weilte. Von Mai bis November 1519 gibt es allerdings nur spärliche Nachrichten über Müntzers Leben. Seine eigene Aussage am 3. Januar 1520, daß er „zur Zeit der Disputation" bei dem Leipziger Buchführer Achatius Glor[31] die Chronik Eusebs gekauft habe,[32] bietet einen ersten Hinweis auf eine eventuelle Anwesenheit Müntzers bei der Leipziger Disputation (27. Juni bis 15. Juli 1519).[33] Martin Luther und Andreas Bodenstein von Karlstadt wurden, als sie am 24. Juni in Leipzig eintrafen, von mehreren Kollegen und etwa 200 Wittenberger Studenten begleitet.[34] Unter diesem Anhang könnte sich auch Müntzer befunden haben.[35] 1524 gibt Müntzer Reminiszenzen an Luthers Aufenthalt in Leipzig wieder: „Dir war also woll zů Leyptzgk, fůrest du doch mit nägelenkrentzlen zum thor hynauß und trunckest des gůten weyns zum Melchior Lother."[36] Müntzer könnte die geschilderten Vorgänge als Augenzeuge miterlebt haben.[37] Es lag nahe, daß er in der Herberge des bekannten Buchdruckers Melchior Lot-

[30] Dappen (s. Anm. 29) berichtet am 4./5. Mai 1519 nur von drei Predigten Müntzers am 24.–26. April, weshalb angenommen werden kann, daß Müntzer danach keine weiteren Predigten gehalten hat. Für die Behauptung, daß Müntzer Jüterbog erst im Mai gezwungenermaßen verlassen habe (Ebert 1987 [wie Anm. 26], 79), gibt es keinen Beleg.

[31] Müntzer an Achatius Glor, Beuditz, 1520 Jan. 3; MBF, T. 7 / BK 7f. / MSB 353f. Müntzer schreibt „Glov", während der Adressat in seiner Antwort mit „Glor" unterzeichnet: Glor an Müntzer, Leipzig, 1520 Jan. [zwischen 3. und 8.], MBF, T. 8 / BK 9 (MSB 355,14 hier falsch „Glov").

[32] „Recepi cronographiam Eusebii disputationis tempore, nescio certe, qua⟨n⟩ti eandem mihi vendideris." MBF, T. 8 / MSB 353,23–354,1.

[33] Allerdings könnte Müntzer auch an einem anderen Ort das von Glor bezogene Buch empfangen haben, da er sich Anfang 1520 auch nach Beuditz Bücher von Glor schicken läßt. MSB 353,17–355,14.

[34] Heinrich Boehmer: Der junge Luther (1939), Stuttgart ⁵1962, 228. Ein Teil der Wittenberger Studenten verließ Leipzig allerdings schon während des Verlaufs der Disputation. Martin Brecht: Martin Luther (1981), Stuttgart ²1983, 295f.

[35] Für die Behauptung, Müntzer habe nur anfänglich an der Disputation teilgenommen (so z. B. Boehmer 1939, 230), gibt es keinen Beleg.

[36] Hochverursachte Schutzrede, MSB 340,22–24.

[37] Es ist meines Erachtens nicht angebracht, Müntzers Erinnerung, Luther habe bei der Abreise aus Leipzig im Tor ein Nelkenkränzlein getragen, als legendär abzutun (so Böhmer 1939 [wie Anm. 34], 234; MSB 340 Anm. 378). Die Bekränzung des Poeten, Rhetors und Gelehrten, insbesondere des Siegers bei Wettkämpfen, war bei den Humanisten im Anschluß an antike Vorbilder ein geläufiges Ritual. Die Wittenberger brachten bei der Abreise durch eine Bekränzung Luthers zum Ausdruck, wen sie als Sieger der Disputation feierten. Auf dem Holzschnitt „Triumphus Capnionis" (1518) wird Reuchlin beim Einzug ins Tor seiner Heimatstadt als Sieger über Scholastiker und Mönche dreifach bekränzt (abgebildet bei Herbert Zschelletzschky: Die „drei gottlosen Maler" von Nürnberg: Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz, Leipzig 1975, 265). Im Lichte dieser Humanistensymbolik ist übrigens auch die Aussage Heinrich Hanners zu verstehen, seinen Lehrer Müntzer erwarte die dritte Aureole: Der Rektor des Braunschweiger Martinsgymnasiums [Heinrich Hanner] an Müntzer, [Braunschweig, 1517 ca. Juni/Juli]; Bubenheimer 1984 (wie Anm. 9), 71 (MSB 348, 24).

ter d. Ä. verkehrte. Dessen Buchführer Achatius Glor[38] pflegte mit Müntzer Geschäftsbeziehungen, und mit Lotters Korrektor Hermann Tulken stand Müntzer in freundschaftlichem Kontakt.[39] Dennoch könnte Müntzer die zitierten Aussagen auch aus zweiter Hand bezogen haben.[40] So ist insgesamt ein Aufenthalt Müntzers in Leipzig während der Disputation zwar wahrscheinlich, aber dennoch nicht erwiesen.[41]

Auch nach der Leipziger Disputation scheint Müntzer noch oder wieder in Wittenberg gewesen zu sein. Am 9. September 1519 disputierte Philipp Melanchthon unter dem Dekan Petrus Fontinus OFM, um den Grad eines baccalaureus biblicus zu erwerben.[42] Müntzer, der mit Melanchthon mindestens näher bekannt war,[43] schickte die dieser Disputation zugrunde gelegten Thesen[44] im Sommer 1521, als er sich kurz vor Prag befand, in die Stadt voraus.[45] Das war offensichtlich als Disputationsangebot gemeint, denn Müntzer gab der Thesenreihe die Überschrift „Questio M. Tome Munczer disputanda".[46] Die Thesenreihe ist trotz der aufsehenerregenden Bestreitung der Transsubstantiationslehre[47] nicht programmatischer als andere Wittenberger Thesenreihen jener Jahre. Desto auffälliger ist es, daß Müntzer noch 1521 auf sie zurückgriff. Die nächstliegende Erklärung scheint mir zu sein, daß Müntzer bereits 1519 an der Wittenberger Disputation über diese Thesen teilgenommen hatte und sich von daher gut gerüstet fühlte.

Eine weitere Frage drängt sich angesichts von Müntzers Thesenzettel auf: Sollte er den Grad eines baccalaureus biblicus, den er 1521 besaß, etwa gleichzeitig mit Melanchthon in Wittenberg erworben haben? Diese Annahme ist aber schwierig, weil Müntzer nicht mit Melanchthon im Dekanatsbuch aufgeführt wird. Auch in der Matrikel fehlt sein Name. Der Verdacht, die Wittenberger hätten in den Universitätsakten später Müntzers Namen getilgt, wird durch den handschriftlichen Befund nicht bestätigt. Im

---

[38] MBF, T. 7 (BK 7 / MSB 353, 17f.); MBF, T. 8 / BK 9 (MSB 355, 14).

[39] Müntzer läßt ihn in seinem Brief an Glor vom 3. Januar 1520 grüßen: MBF, T. 7 / MSB 354, 10f. Ferner s. u. S. 202.

[40] Man beachte, daß Müntzer den zitierten Äußerungen über Luther in Leipzig eine Bemerkung über Luthers Verhör durch Cajetan in Augsburg 1518 hinzufügt: MSB 340,24–27. Es gibt keinen Anlaß, die Anwesenheit Müntzers in Augsburg vorauszusetzen.

[41] Zu Unrecht wird Müntzers Anwesenheit bei der Leipziger Disputation in der Literatur als ein gesichertes Faktum vorausgesetzt, z. B. bei Elliger 1975 (wie Anm. 2), 67f.; Eike Wolgast: Thomas Müntzer: ein Verstörer der Ungläubigen, Göttingen 1981, 13f.

[42] Liber Decanorum: das Dekanatsbuch der theologischen Fakultät zu Wittenberg in Lichtdruck nachgebildet / mit einem Vorwort von Johannes Ficker, Halle a. S. 1923, 29^{v}.

[43] Vgl. MSB 380–382.

[44] MWA 1, 23–25.

[45] Auf die Rückseite des Thesenzettels schrieb Müntzer: „Emulus Martini apud dominum, distat duo semimiliaria a Praga." MBF, T. 51 / BK 139.

[46] BK 138.

[47] These 18: MWA 1, 25, 3f. / BK 138.

Dekanatsbuch der theologischen Fakultät läßt sich zwar Lückenhaftigkeit der Promotionseinträge nachweisen: Auch Bodensteins Promotion zum baccalaureus biblicus, die mit Sicherheit in Wittenberg erfolgte, ist nicht eingetragen.[48] Aber im Unterschied zum Fall Müntzer ist Bodensteins Name in der allgemeinen Universitätsmatrikel verzeichnet, was in der Regel als eine der formalen Voraussetzungen für eine spätere Promotion gelten mußte, zumal bei der Immatrikulation eine Studiengebühr entrichtet wurde. Die Annahme einer Promotion Müntzers in Wittenberg bleibt solange sehr problematisch, als an der Universität Wittenberg kein Parallelfall – Fehlen sowohl des Matrikels- als auch des Promotionseintrags – nachgewiesen ist. Die Frage muß also offen bleiben. Vorläufig scheint mir nur die Vermutung möglich zu sein, daß Müntzer bei der Disputation Melanchthons anwesend war. In diesem Fall kannte er den Verlauf der Disputation, hatte sich an ihr vielleicht selbst aktiv beteiligt, die Thesenreihe aufbewahrt und 1521 erneut aufgegriffen.

Falls diese Vermutung zutrifft, muß Müntzer allerdings bald nach der Disputation Wittenberg verlassen haben. Denn Ende September 1519 wurde Franz Günthers Streit mit den Jüterboger Franziskanern beigelegt,[49] worüber Müntzer noch Informationen fehlten, als er am 1. Januar 1520 nach längerer Pause an Franz Günther schrieb.[50] Damals war Müntzer bereits Beichtvater der Zisterzienserinnen in Beuditz bei Weißenfels. Dort ist er erstmals am 12. Dezember 1519 belegt, und zwar in einer Weise, die ihn nicht mehr als Beuditzer Neuankömmling ausweist.[51]

Die vorgelegten Daten zusammenfassend, läßt sich folgendes feststellen: Müntzers Wittenberger Studienphase umfaßt zunächst den Zeitraum vom Wintersemester 1517/18 bis mindestens kurz vor Ostern 1519. Ob er nach dem Jüterboger Predigten auch noch in Wittenberg gewesen ist, läßt sich nicht eindeutig aufklären. Einige Indizien sprechen jedoch für weitere, mindestens zeitweilige Anwesenheit Müntzers in Wittenberg zwischen Ende April und Oktober 1519. Sehen wir von den unaufgehellten Monaten nach

---

48 Andreas Bodenstein wurde im Frühjahr 1505 in Wittenberg immatrikuliert und als bacc. art. rezipiert; mag. art am 12. 8. 1505: Album 1, 16a; KÖSTLIN 1887–91 (wie Anm. 20), 1, 5. 22. In einer am 30. Dezember 1507 erschienenen Schrift nennt er sich bereits „Sacrae theologiae baccalaureus". ANDREAS BODENSTEIN: DISTINCTIONES THOMISTARVM: Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg 1507 Dez. 30, S. A (SB Berlin-West: Nl 2285.8° mit durchgestrichener Widmung von Bodensteins Hand auf dem Titelblatt: „Sapientissimo theologo N. fortt."). Die Eintragung von Bodensteins Promotion zum bacc. bibl. fehlt im Dekanatsbuch. Hier sind vermerkt die Promotionen zum bacc. sent. am 11. 8. 1508, zum bacc. form. am 18. 5. 1509, zum lic. theol. am 25. 10. 1510, zum Dr. theol. am 13. 11. 1510: Liber Decanorum, 14r. 14v. 19v.

49 Vgl. Luther an Franz Günther, [Wittenberg], 1519 Sept. 30; WA.B 1, 511, 8–11.

50 MSB 352, 16–18.

51 Johannes von Weida OP, Naumburg, [1519] Dez. 12; MSB 351f. Der Brief des Paters ist veranlaßt durch eine bereits im Gang befindliche Auseinandersetzung mit Müntzer, die das Beuditzer Kloster betraf. Demnach konnte Müntzers Wirksamkeit nicht eben erst begonnen haben.

Jüterbog ab, so währte Müntzers Wittenberger Phase immerhin ein bis eineinhalb Jahre. Damit weilte Müntzer jedenfalls länger in Wittenberg, als man bisher angenommen hatte. In dem umschriebenen Zeitraum konnte er an der Universität studieren, mit den Anschauungen der Dozenten vertraut werden, persönliche Kontakte knüpfen und Freunde gewinnen.[52] Für solche Aktivitäten stand zwar der genannte Zeitraum nicht voll zur Verfügung, da er durch die unten darzustellenden Reisen Müntzers verkürzt wurde. Es gibt jedoch einen indirekten Beleg dafür, daß für Müntzer Wittenberg zu einem zentralen Aufenthaltsort geworden war. Als er nach Jüterbog kam, konnte er schon „Magister Thomas von Wittenberg" genannt werden. Der Jüterboger Franziskaner Bernhard Dappen bezeichnete in einem Brief an den Bischof von Brandenburg vom 5. Mai 1519 Günthers Vertreter auf dem Predigtstuhl als „Magister Thomas, dem Namen nach von Wittenberg".[53] Am 3. Januar 1520 antwortete Müntzer dem Buchführer Achatius Glor in Leipzig auf eine Büchersendung. Glor hatte ihn fälschlich als „Toma(s) de Wittkennaw" angeredet,[54] weshalb Müntzer nun gegenüber dem Buchführer seinen Namen mit „Tomas Munczer de Stolberch" angibt.[55] Wie war der Irrtum Glors zustande gekommen? Müntzer setzte voraus, daß es in Leipzig einen Thomas von Wittgenau wirklich gab, denn er schreibt: „Derselbe pflegt mit Dir vielleicht Geschäftsbeziehungen. Achte darauf, daß die Namen im Register nicht verwechselt werden."[56] Tatsächlich war ein Thomas aus Wittgenau in Schlesien, kurz auch Magister Thomas Wittgenau genannt, Mitglied der Leipziger Artistenfakultät.[57] Müntzer muß sich gegenüber Glor, von dem er während der Leipziger Disputation Eusebs Chronik bezogen hatte,[58] als „(Magister) Thomas von Wittenberg" eingeführt haben. Der Buchführer hatte diesen Namen dann später mit demjenigen des Magisters Thomas von Wittgenau

---

[52] Eine umfassende Verflechtungsanalyse für Müntzers Wittenberger Phase steht noch aus. Zur Methode s. Ulrich Bubenheimer: Thomas Müntzer in Braunschweig. Teil 2, in: Braunschweigisches Jb. 66 (1985[b]) 79–114; 81–84.

[53] „... magistrum Thomam nomine de Wittenberg ..." Articuli (wie Anm. 29), A 4^{v} / Bensing / Trillitzsch 1967 (wie Anm. 2), 142.

[54] MBF, T. 7 / BK 7 / MSB 353, 21f. Interessant ist, daß Müntzer zunächst „Tomam de wittennaw" schrieb und danach den Ortsnamen in „wittkennaw" verbesserte (MBF, T. 7). Der ursprüngliche Fehler erklärt sich aus einer Kontamination von „Wittkenau" durch „Wittenberg".

[55] MSB 353, 21.

[56] „Idem tecum commertia foveat forte. Respice ne nomen in regesto commutetur." MBF, T. 7 / MSB 353, 22f. („in regesto" ist am Rand nachgetragen).

[57] Immatrikuliert Leipzig Sommer 1500, bacc. art. Sommer 1508, mag. art. Winter 1515/16. Namensformen: „Thomas Kleinmathes de Witchenau", „Thomas Matheolus Witchenavianus"; „mgr. Thomas Wittenaw" (Matrikel Leipzig 1,435 M 52; 2, 439. 507. 536). Man beachte, daß die Namensform „Thomas Matheolus" dieselben Initialen aufweist wie der Name Thomas Müntzers. So waren für beider Namen die Abkürzungen „T. M. W." oder „M. T. W." (für „Magister Thomas Witten...") möglich.

[58] Siehe Anm. 32.

durcheinander gebracht, was angesichts der Ähnlichkeit der Ortsnamen Wittenberg und Wittgenau leicht passieren konnte.

„Magister Thomas von Wittenberg" wird also als eine zeitweilige Selbstbezeichnung Müntzers erkennbar. Diese Namensform eignete sich nicht nur dazu, Wittenberg als zeitweiligen Aufenthaltsort anzugeben, sondern sie konnte – und sollte wohl auch – dem Zeitgenossen des Magisters Zugehörigkeit zum „Wittenberger Lager" demonstrieren.

3. Müntzer als Hörer einer Wittenberger Hieronymusvorlesung des Johannes Rhagius Aesticampianus

Das „Wittenberger Lager" und die sogenannte „Wittenberger Universitätstheologie" waren in den Jahren 1517–1519 ein komplexes und keineswegs einheitliches Gebilde. Jedoch differenzierten in jenen Jahren selbst Wittenberger Zeitgenossen nicht zwischen dem Humanismus und der frühreformatorischen Theologie an der Universität Wittenberg, sondern konnten beides als Einheit sehen und demgemäß Erasmus und Luther auf eine Ebene stellen. Der schwäbische Student Johannes Geiling[59] hat 1518 einen Ausspruch eines Wittenberger Humanisten festgehalten, der die *Hieronymi vita* des Erasmus in einer Lehrveranstaltung kommentierte. Der namentlich nicht bekannte Wittenberger Lehrer stellte hier Luther und Erasmus als die gemeinsamen Führer der wenigen Zeitgenossen vor, die die wahre Theologie aus der Bibel und den Kirchenvätern schöpfen.[60] Die in der Sache damals schon vorhandenen Differenzen zwischen Luther und Erasmus, für die gerade auch die unterschiedliche Hieronymusrezeption der beiden ein Indiz ist,[61] wurden also in Luthers nächster Umgebung nicht wahrgenommen.

---

[59] Gustav Bossert: Johann Geyling, ein Lutherschüler und Brenzfreund, der erste evangelische Prediger in Württemberg (ca. 1495–1559): Untersuchungen und Beiträge zu seiner Lebensbeschreibung, in: Aus dem Lande von Brenz und Bengel: 50 Jahre württembergische Kirchengeschichtsforschung, Stuttgart 1946, 13–121.

[60] „Audi, studiose lector, quam iusta lancea E(rasmus) Ro(terodamus) Aristotelicorum theologorum scientiam ponderat ... tam pauci sunt amatores sacrarum litterarum et eorum qui vere theologie insudant, taceo de illis qui veram scientiam verumque lumen habeant de solida illa theologia, quae e sacro bibliorum ecclesiasticisque [sic!] emanat fonte, e coetu, quorum in primis est frater M. Luther theologie doctor accerrimus ordinis S. Aug(ustini) et Erasmus Roto(rodamus) lumen existens inter veros theologos, et tamen ubivis videmus eos coronari nomine hoc hereticorum." Randglosse von der Hand Johann Geilings (1518), in: OMNIVM OPERVM DIVI EVSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS TOMVS PRIMVS ..., Basel: Johann Froben 1516, β 4^{r} im Exemplar der LB Stuttgart: Theol. fol. 825. Geilings Exemplar der erasmischen Hieronymusausgabe von 1516 (vorhanden: Teil 1–2. 5–9) mit zu einem großen Teil während seiner Wittenberger Studienzeit geschriebenen Randbemerkungen war bisher unbekannt.

[61] Siehe schon Luther an Spalatin, o. D. [Wittenberg, 1517 Mai 6 oder bald darauf]; WA.B 1, 96, 10–12.

In dieser geistigen Situation, in der Luther von den Humanisten als einer der ihren rezipiert wurde und in der Spannungen zwischen Luther und dem Humanismus noch unaufgedeckt waren, studierte Müntzer in Wittenberg. Seine Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung[62] ist ein Beleg dafür, daß er sich in Wittenberg nicht nur den bekannten Theologen – Luther, Bodenstein – zugewandt hat, und daß sein Interesse an humanistischer Bildung in seiner Wittenberger Studienphase lebendig war. Dieses Dokument ist desto wertvoller, als es bislang der einzige Text aus Müntzers Universitätsstudien ist.

Von besonderem Interesse ist die Frage, welcher Dozent die von Müntzer besuchte Hieronymusvorlesung gehalten hat. Weder in dem Fragment der Müntzerschen Nachschrift noch in den Vorlesungsskripten der Studenten Kaspar Schmidt und Sigismund Reichenbach[63] findet sich der Name des Dozenten. Um diesen zu bestimmen, ist ein Exkurs über die Hieronymusvorlesungen jener Zeit, insbesondere an den Universitäten Leipzig und Wittenberg, erforderlich.

Die hohe Wertschätzung, die viele Humanisten Hieronymus als dem beredten dreisprachigen Klassiker der Alten Kirche entgegenbrachten,[64] spiegelt sich auch in den Vorlesungen wider, die Humanisten u. a. in Leipzig, in Wien im Umfeld der Celtisschule und in Wittenberg hielten. Einer der Schrittmacher dieser Hieronymusrezeption war Johannes Rhagius Aesticampianus (1457/58–1520), der 1508–1511 in Leipzig lehrte. Hier gab er 1508 sieben Hieronymusbriefe für eine Vorlesung heraus.[65] Auch noch nach dem Weggang des Rhagius wurden vier der von ihm ausgewählten Briefe in weitere Leipziger Vorlesungsdrucke übernommen.[66]

---

[62] Siehe meine Edition: Thomas Müntzers Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung, unten S. 214–237.

[63] Siehe unten S. 217–220.

[64] Vgl. Eugene F. Rice, Jr.: Saint Jerome in the Renaissance, Baltimore 1985, 84–136.

[65] Septē diui Hieronymi epistole. ad vitam mortaliū instituendam accomodatissime. cū Johānis Aesticampiani Rhetoris ac poete Laureati et Epistola & Sapphico carmine ..., Leipzig: Melchior Lotter d. Ä. 1508. Exemplar der BL London: C.107.bb.14, das Notizen von der Hand des Rhagius enthält (vor allem Textkorrekturen, Nachweise von Bibelstellen und klassischen Quellen). Die Ausgabe enthält folgende Briefe: (1) *Epist. 8 ad Niciam*; CSEL 54, 31–33. – (2) *Epist. 52 ad Nepotianum*; CSEL 54, 413–441. – (3) *Epist. 125 ad Rusticum*; CSEL 56, 118–142. – (4) Pseudo-Hieronymus: *Epist. 36 Valerii ad Rufinum*; PL 30, 254–261. – (5) *Epist. 107 ad Athletam*; CSEL 55, 290–305. – (6) *Epist. 50 ad Domnionem*; CSEL 54, 388–395. – (7) *Epist. 40 ad Marcellam*; CSEL 54, 309–311.

[66] Quattuor diui Hieronymi epistole ad vitā mortaliū instituendā accōmodatissime ac mira scatentes eruditione ..., Leipzig: Jakob Thanner 1514. (Die Exemplare der LB Stuttgart: Theol. qt. 3243 und der UB Freiburg: K 2626 enthalten Nachschriften aus derselben Vorlesung). Die Ausgabe, deren Herausgeber nicht genannt ist, enthält Epist. 8. 52. 125. 107. – Dieselbe Auswahl erschien mit gleichlautendem Titel erneut in Leipzig: Jakob Thanner 1518 (LB Stuttgart: Theol. qt. 3244), jetzt mit einer Widmungsvorrede des Petrus Nonhardus von Breslau an Benedikt, Propst des Heiliggeistklosters der Augustinerregularkanoniker in Breslau, datiert Leipzig, 1518 Juni 6 (A 1^{v}).

Der erste Wittenberger Vorlesungsdruck, der Hieronymusbriefe enthält, wurde 1515 von Luthers Ordensbruder Johannes Lang (ca. 1487–1548) herausgegeben,[67] der in Wittenberg die Lektur für Moralphilosophie versah.[68] In der Widmungsvorrede vom 10. Juni 1515[69] forderte Lang den Adressaten, Magister Heinrich Stackmann († 1532),[70] auf, die von ihm herausgegebenen Texte ebenfalls mit seinen Schülern zu interpretieren.[71] Die Ausgabe enthielt neben der schon von Rhagius 1508 kommentierten *Epistula 107 ad Athletam* noch die *Epistula 70 ad Magnum*,[72] in der Hieronymus den Gebrauch der „heidnischen" römischen Schriftsteller verteidigt. Bezeichnend für die Herkunft der Ausgabe aus dem Wittenberger Augustinerkloster ist die Beifügung[73] eines Briefes des Humanisten Francesco Filelfo (1398–1481) aus dem Jahre 1449, in dem Filelfo Augustin in der Lehre über Hieronymus stellt, dem allerdings bessere Eloquenz und Sprachkenntnis zugestanden werden. Auf der Grundlage der Ausgabe Langs wurde in Wittenberg 1515 tatsächlich mindestens ein Hieronymuskolleg abgehalten, wie zwei erhaltene Vorlesungsnachschriften belegen.[74]

---

[67] QVAE HOC LIBELLO HABENTVR. DIVI HIERONYMI EPISTOLA AD magnũ vrbis Oratorem elegantiss. Eiusdem ad Athletam de filiae educatione. F. Philelphi epistola de Hieronymo & Augustino. Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg 1515.

[68] In den Rahmen dieser Aufgabe stellte Lang inhaltlich auch seine Hieronymusvorlesung, wie die Widmungsvorrede zeigt: „His dieb(us) in quib(us) alioqui a publicis lectionib(us) mihi vacat legere quidpiam statui: quod non erudiret modo verumetiam in morib(us) institueret. Nam hac quidem nostra tempestate non desunt qui eos libros vel publice legant qui multum erudiant: sed pauciores offenduntur qui τα εθικα hoc ⟨est⟩ ea que ad mores inducant docere velint ..." Ausführlicher zitiert bei Gustav Bauch: Zu Luthers Briefwechsel, in: ZKG 18 (1898) 391–412; 392f.

[69] Ebd. A 1^{v}.

[70] Das Exemplar der Bibliothek des Evang. Predigerseminars Wittenberg: LC 423/4 weist auf dem Titelblatt eine (durchgestrichene) Zueignung an Stackmann auf, die von der Hand Johannes Langs geschrieben ist: „M. Stackmanno decano." Stackmann war im Sommersemester 1515 in Wittenberg Dekan der Artistenfakultät (Köstlin 1887–91 [wie Anm. 20], 1, 16f. 29). Über Stackmann s. Nikolaus Müller: Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522: die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt, Leipzig ^{2}1911, 334–341 und unten Anm. 75.

[71] „... quas epistolas sub tuo nomine chalcographo dedi ut tuis quoque discipulis interpreteris ..."

[72] CSEL 54, 700–708.

[73] Bl. B 6^{r-v}.

[74] Die Nachschriften in den Exemplaren HAB Wolfenbüttel: 202.71 Qu. (3) und LB Stuttgart: Theol. qt. K 274 stammen aus derselben Vorlesung. Im Stuttgarter Exemplar finden sich zwei verschiedene Schreiberhände. Der zweite Schreiber (B 1^{r}–2^{r}) ist identisch mit dem Schreiber, der auch den Anfang von Luthers Römerbriefvorlesung nachgeschrieben hat (LB Stuttgart: Ba lat 1515 03: Diui Pauli apostoli ad RomaNOS EPISTOLA. Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg 1515, A 2^{r}; siehe WA 57 Röm, LXXVf.). Diese Handschrift ist abgebildet in: Ursprung der Biblia Deutsch von Martin Luther: Ausstellung in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart 21. September bis 19. November 1983 / Katalog und Ausstellung: Stefan Strohm und Eberhard Zwink, Stuttgart 1983, S. 39 Abbildung, rechts oben. Im Blick auf die Mut-

Heinrich Stackmann hat vermutlich bereits während seiner Leipziger Studienzeit[75] die Hieronymusvorlesung des Rhagius gehört. So dürfte sich erklären, daß er 1517 in einen Wittenberger Vorlesungsdruck die Briefauswahl des Rhagius vollständig übernahm[76] und ihr noch drei weitere Briefe beifügte.[77] Stackmann widmete die Ausgabe am 24. März 1517 seinem Freund Heinrich Rommel aus Celle.[78] Diesem schenkte er persönlich ein Exemplar des Druckes, das sich heute in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel befindet.[79] In dieses Exemplar hat Stackmann eigenhändig einige Textkorrekturen und textkritische Glossen eingetragen. Ein Teil dieser Korrekturen und Glossen findet sich auch in einer Vorlesungsnachschrift, die durchgehend in ein Exemplar des Vorlesungsdruckes der Königlichen Bibliothek Kopenhagen[80] eingetragen ist.[81] Im Kopenhagener Exemplar liegt uns also eine Nachschrift des Kollegs vor, das Stackmann nach dem 24. März 1517 in Wittenberg über die von ihm herausgegebenen Hieronymusbriefe gehalten hat.[82]

In der Stadtbibliothek Dessau befindet sich ein weiteres Exemplar der Stackmannschen Textausgabe[83] im Rahmen eines Sammelbandes aus dem Besitz des Wittenberger Studenten Sigismund Reichenbach.[84] In Reichenbachs Exemplar findet sich ebenfalls eine Vorlesungsnachschrift, allerdings

---

maßungen in WA 57 Röm, LXXV sei vermerkt, daß es sich nicht um die Hand Karlstadts handelt. – Ungeklärt ist, ob die genannten Nachschriften aus einem Hieronymuskolleg Langs oder Stackmanns stammen.

[75] Immatrikuliert Leipzig Winter 1504/05, bacc. art. Sommer 1506, mag. art. Winter 1510/11, immatrikuliert Wittenberg 26. 5. 1512, als Magister rezipiert 12. 12. 1512, Aufnahme in den Senat der Artistenfakultät 28. 4. 1513. Matrikel Leipzig 1, 465 S 37; 2, 426. 460; Album Academiae Vitebergensis 1, 41a; KÖSTLIN 1887–91 (wie Anm. 20), 1, 26. 29.

[76] Decem Diui Hieronymi EpistoLAE AD VITAM MORTALIVM INSTITVENDAM ACCOMODATISSIMAE. ..., Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg 1517, A 2^{v}–L 1^{v}. Auch die Titelformulierung ist aus der Ausgabe des Rhagius übernommen (vgl. Anm. 65).

[77] Ebd. L 1^{v}–6^{r}. Es handelt sich um *Epist. 47 ad Desiderium* (CSEL 54, 345–347) und *Epist. 62 ad Tranquillinum* (CSEL 54, 583 f.) sowie um ein pseudo-hieronymianisches Stück „Ad Desiderium de precipuis ecclesiasticis scriptoribus ubi singulorum effert ingenia. insinuans in quo quisque defecerit" (L 3^{r}–6^{r}).

[78] Widmungsvorrede ebd. A 1^{v}–2^{r}. Die Adresse lautet: „Disertissimo Viro D. Henrico Rhommel Czellensi. non tam Musarum quam Christi sacerdoti devoto Ovilis dominici in Muda praefecto vigilantissimo amico synceriter amato ..." (A 1^{v}).

[79] HAB Wolfenbüttel 202.71 Qu. (4). Die eigenhändige Widmung Stackmanns (datiert 1517) auf dem Titelblatt dieses Exemplars ist zitiert bei BAUCH 1898 (wie Anm. 68), 410 f. Anm. 3.

[80] KB København: 21,–240,4°.

[81] Vgl. die beiden Exemplare zu A 3^{v} Z. 11; A 4^{r} Z. 3 f. 19; E 2^{r} Z. 11; G 2^{v} Z. 2. 11. Teilweise finden sich sogar die Unterstreichungen (Hervorhebungen) Stackmanns im Wolfenbütteler Exemplar auch in der Kopenhagener Niederschrift: vgl. D 1^{r} Z. 10 f.; G 3^{r} Z. 17–23; G 4^{r} Z. 5; K 3^{r} Z. 20 f.

[82] Die Nachschrift zeigt, daß Stackmann die Texte vollständig kommentiert hat.

[83] StadtB Dessau: Georg. 1049a (3).

[84] Zu diesem Band s. u. S. 218.

nur zu zweien der zehn Briefe.[85] Diese Nachschrift Reichenbachs bietet einen ganz anderen Text als das Kopenhagener Exemplar. Es gibt auch keine einzige Parallele zu den Korrekturen und Glossen Stackmanns im Wolfenbütteler Exemplar. Die Nachschrift Reichenbachs stammt demnach nicht aus dem Kolleg Stackmanns, sondern gibt die Vorlesung eines anderen Wittenberger Dozenten wieder. Der Vorlesungsstil der beiden Dozenten weist, obwohl beide Humanisten sind und weitgehend dieselben klassischen und patristischen Quellen verwenden, deutliche Unterschiede auf. Während Stackmann ein starkes Gewicht auf textkritische Fragen legt und diese oft ausführlich erörtert,[86] wird die Textkritik in der Vorlesung des zweiten Dozenten nicht thematisiert. In den Interlinearglossen bietet Stackmann wiederholt auch deutsche Übersetzungen für seltene lateinische Begriffe, während der zweite Dozent in herkömmlicher Strenge bei Worterklärungen nur mit lateinischen Synonyma arbeitet. In den Randglossen zeigt der zweite Dozent ein hervorgehobenes Interesse an naturkundlichen Stoffen; diese realienkundlichen Stoffe nehmen bei ihm einen breiteren Raum ein als bei Stackmann. Schließlich weitet der zweite Dozent bei einigen im Text vorkommenden Personennamen die Randglossen zu Scholien aus, während Stackmann die Randglossen nie zu Exkursen im Umfang von Scholien ausbaut.[87] Der zweite Dozent bietet in seinen Scholien Kurzbiographien biblischer und klassischer Gestalten,[88] wobei sein besonderes Interesse dem Bildungsweg

---

[85] Zum zweiten und vierten Stück der Ausgabe Stackmanns: A 3^{r}–D 1^{r} („Ad Nepotianum de vita clericorum") und F 3^{r}–H 2^{r} („Ad Ruffinum ne ducat uxorem dissuasoria"). Es handelt sich um die in Anm. 65 mit den Ziffern (2) und (4) bezeichneten Stücke.

[86] Teils ist der Text gegenüber der Ausgabe des Rhagius von 1508 (s. o. Anm. 65) bereits im Druck verbessert, teils sind Fehler aus jener Ausgabe noch im Druck übernommen, jedoch von Stackmann in dem von ihm korrigierten Exemplar (HAB Wolfenbüttel: 202.71 Qu. [4], s. o. Anm. 79) und in der Vorlesung beseitigt worden. Die textkritischen Fragen werden wiederholt ausführlich erörtert. Aus einer dieser textkritischen Glossen erfahren wir, daß Stackmann mit seinen Schülern das *Novum Instrumentum* des Erasmus (März 1516) interpretierte: „Ex antiquo exemplari simulque Grecis codicibus genuinam restituimus lectionem ‚et quam volo ut ardeat' sicut admonuimus in annotationibus nostris in novum testamentum Erasmi Rotor(odami)." (Nachschrift KB København: 21,–240,4°, Bl. B1^{r}). Stackmann bezieht sich auf das Zitat aus Luk 12, 49 in seinem Hieronymustext: „Et dominus noster in evangelio: Ignem inquit veni mittere in terram: et quam volo ut ardeat?" Die Ausgabe des Rhagius (Leipzig 1508) bot im Druck die Lesart: „et quid volo nisi ut ardeat". Schon er hatte in seinem Handexemplar (s. Anm. 65), Bl. C 1^{r} ‚quid' in ‚quam' geändert. Die Lesart Stackmanns stimmt mit CSEL 54, 420, 3 überein.

[87] Zum Problem der Differenzierung zwischen Randglossen und Scholien s. u. S. 219f. Man muß damit rechnen, daß Reichenbachs Nachschrift die Vorlesung des zweiten Dozenten lückenhaft wiedergibt, da er gerade lange Scholien, die am Rand schwer unterzubringen waren, in anderen Vorlesungen nachweislich auf zusätzliche Papierbögen schrieb (s. u. S. 219). Solche zusätzlichen Blätter fehlen zwar der vorliegenden Nachschrift. Vermutlich hat es sie aber einst gegeben.

[88] Besonders ausführlich über Abraham (A 3^{v}) und Themistokles (A 4^{r}). Ferner sind hier die längeren Glossen über Homer, Marcus Porcius Cato Censorius (A 4^{v}) und

antiker Gelehrter gilt,[89] denen offensichtlich die Rolle zugedacht ist, für Dozenten und Studenten pädagogische und moralische Vorbilder abzugeben.[90]

Der „zweite Dozent" ist derselbe, der die Vorlesung über die *Epistula 53 ad Paulinum presbyterum* des Hieronymus gehalten hat, von der Nachschriften Thomas Müntzers, Kaspar Schmidts[91] und Sigismund Reichenbachs[92] auf uns gekommen sind. Die letztgenannte Vorlesung weist ebenfalls die oben genannten Merkmale des „zweiten Dozenten" auf.[93] Im Sammelband Reichenbachs ist der die *Epistula 53* enthaltende Vorlesungsdruck unmittelbar vor die „Decem Divi Hieronymi Epistolae" gebunden, in denen sich die oben beschriebene Nachschrift Reichenbachs zu zwei weiteren Briefen befindet. Ein weiteres Detail kann die Zusammengehörigkeit der Nachschriften Reichenbachs, die er in die zwei Wittenberger Vorlesungsdrucke eingetragen hat, erhärten. Angesichts der großen Aufmerksamkeit, die der „zweite Dozent" der Bildung antiker Gelehrter widmete, müßte man sich wundern, daß er sich einschlägige Scholien zu den Lemmata ‚Plato' und ‚Pythagoras', die in der von ihm kommentierten *Epistula 52 ad Nepotianum* vorkommen,[94] versagt haben sollte. Er hätte dann jenes Lieblingsthema an zweitrangigen Gestalten der Antike exemplifiziert,[95] während die Philosophen Pythagoras und Platon, obwohl für jenes Anliegen weit ergiebiger, unberücksichtigt geblieben wären. Dieser Widerspruch läßt sich leicht durch einen Blick in die Vorlesung über die *Epistula ad Paulinum presbyterum* auflösen: Hier finden sich breite Scholien über Pythagoras und Platon.[96] Der Dozent konnte sich daher bei erneutem Auftauchen dieser Namen in seinen Texten auf ganz kurze Bemerkungen beschränken.[97]

Gregorios von Nazianz (B 4^{v}) hervorzuheben. Stackmann bietet zu allen Stellen kürzere Rand- oder Interlinearglossen.

[89] Beispiele: Themistokles, Cato Censorius, Gregorios von Nazianz (s. Anm. 88) sowie Hippokrates (C 4^{r}).

[90] Hier schließt sich dann das Interesse dieses Dozenten an Fragen der pädagogischen Ethik an, z. B. B 4^{r}: „Prius disce quam doces et antequem mores aliorum corrigas tuos corrige ... Homines enim malunt exempla quam verba, quia loqui facile est, prestare difficile. Utinam quidam tam multi benefacerent quam multi loquuntur bene. Sed qui precipiunt nec faciunt, abest ab eis fides. Lactan(tius) li(bro) 4. ca(pitulo) 23."

[91] HAB Wolfenbüttel: K 151 Helmst. 4° (40), beschrieben unten S. 217f.

[92] StadtB Dessau: Georg. 1049a (2), beschrieben unten S. 218–220.

[93] Die oben mitgeteilten Beobachtungen zum Stil dieses Dozenten sind hier insofern einzuschränken, als sich zur *Epistula ad Paulinum presbyterum* zwei textkritische Bemerkungen finden (in der Nachschrift Reichenbachs: A 2^{r} zu ‚veteris amicitiae: nova praeferebant' nach Erasmus; C 1^{v} zu ‚philohistoricos') sowie zwei deutsche Worterklärungen (ebd. A 2^{r} zu ‚glutino'; C 3^{v} zu ‚praesciende').

[94] Decem Diui Hieronymi Epistolae (wie Anm. 76), A 4^{r}. A 4^{v} / CSEL 54, 417, 14; 415, 3.

[95] Siehe oben Anm. 89.

[96] Ediert unten S. 230f. Anm. 18 bzw. S. 229f. Z. 1–27.

[97] Decem Diui Hieronymi Epistolae, Nachschrift Reichenbachs, zu ‚Plato' (A 4^{r}): „Atheniensis" (interlinear) und „⟨De⟩ quo Plutarchus" (marginal); zu ‚Pythagoram' (A 4^{v}): „Samium philosophum".

Der Dozent, der in Wittenberg bald nach Stackmann eine Hieronymusvorlesung gehalten und in dieser sowohl die *Epistula ad Paulinum presbyterum* als auch die beiden in der Stackmannschen Ausgabe befindlichen Stücke *ad Nepotianum* bzw. *Valerii ad Rufinum* kommentiert hat, war Johannes Rhagius Aesticampianus.[98] Drei Jahre nach seiner Leipziger Hieronymusvorlesung war er wegen seines kämpferischen Antischolastizismus aus dieser Stadt vertrieben worden (1511). Nach einem Aufenthalt in Rom (1511), wo er zum Doktor der Theologie promoviert wurde, zeitweiliger Lehrtätigkeit in Paris (1512), Köln (1513) und Cottbus (1513–1514), leitete er 1515–1517 in Freiberg in Sachsen seine *schola latina et christiana*.[99] Von Kurfürst Friedrich dem Weisen auf Vermittlung Georg Spalatins hin ehrenvoll berufen, kam Rhagius zum 1. Oktober 1517[100] von Freiberg in Sachsen mit seiner Schülerschar nach Wittenberg.[101] Der weitgereiste Wanderlehrer, gekrönte Poet und Doktor der Theologie wurde erst unter dem Datum des 20. Oktober eingeschrieben, um im Album der Elbuniversität den Ehrenplatz als Erstgenannter des Wintersemesters 1517/18 zu erhalten.[102] Nachdem ihm in seiner Berufungsvereinbarung freigestellt worden war, über *litterae humanae*, d. h. über antike Klassiker, oder über Theologica oder über beides zu lesen,[103] begann er mit einer etwa einjährigen Vorlesung über Hieronymus, die bis Ende 1518 ging.[104] Erst als im Verlaufe des Wintersemesters 1517/18 im Zuge einer humanistischen Studienreform drei neue Vorlesungen

---

[98] Über Rhagius s. Karl Krafft; Wilhelm Krafft: Briefe und Documente aus der Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert nebst Mittheilungen über Kölnische Gelehrte und Studien im 13. und 16. Jahrhundert, Elberfeld o. J. [1875], 137–146; Gustav Bauch: Johannes Rhagius Aesticampianus in Krakau, seine erste Reise nach Italien und sein Aufenthalt in Mainz, in: Archiv f. Litteraturgesch. 12 (1884) 321–370; Bauch 1885 (wie Anm. 21); Bauch 1898 (wie Anm. 68), 396f.; Erhard Lachmann: Johannes Rak: Zwischen Hoffnung und Erfüllung – Stationen eines Lebens –, Leutkirch 1982.

[99] Siehe oben S. 172.

[100] Georg Spalatin an Rhagius, Altenburg, 1517 August 12, in: Walter Friedensburg: Die Berufung des Johannes Rhagius Aesticampianus an die Universität Wittenberg 1517, in: ARG 20 (1923) 146–148; 148.

[101] Näheres oben Anm. 22.

[102] Album Academiae Vitebergensis, 1, 69a. Schon in Leipzig hatte Rhagius im Wintersemester 1507/08 den ersten Platz in der Matrikel erhalten (Matrikel Leipzig, 1, 481 M 1).

[103] Spalatin an Rhagius, Altenburg, 1517 Juli 31; Friedensburg 1923 (wie Anm. 100), 147: „hoc igitur unum est reliquum, ut me propediem literis tuis facias certiorem, quantum petas salarii, quid enim incertus tue voluntatis tibi vel divinas vel humanas vel utrasque, si ita voles, literas professuro statuat?"

[104] Für die anschließende Vorlesung über die pseudo-augustinische, heute Pelagius zugeschriebene Schrift *De vita christiana* schrieb Rhagius die Widmungsvorrede an Graf Barnim von Pommern am 19. Dezember 1518. Hier heißt es: „Post annuam sancti Hieronymi praelectionem, non nihil etiam divi Augustini, quod non modo sermonem nostrum pure et caste condiat, sed vitae etiam Christianae graviter et sapienter admoneat, in manus sumere par est." Diui Aurelii Augustini libellus de vita Christiana: ad sororē suam viduā. Leipzig: Melchior Lotter d. Ä. 1518 (HAB Wolfenbüttel: 97.5 Th. [16] mit Vorlesungsnachschrift).

über antike Klassiker – die *Naturalis historia* des Plinius Maior, die *Institutio oratoria* des Quintilianus und die *Institutiones grammaticae* des Priscianus – eingeführt wurden,[105] wurde Rhagius mit der Pliniusvorlesung beauftragt und wurde somit zum „Plinianus lector".[106] Diese Beauftragung des Rhagius mit der Pliniuslektur legte sich nahe, nachdem gerade er mit einer Leipziger Pliniusvorlesung (1508)[107] einen wesentlichen Anstoß zur Einführung von Pliniusvorlesungen an den deutschen Universitäten gegeben hatte.[108] Nachdem er aber in Wittenberg bereits mit der Hieronymusvorlesung seine Berufungsvereinbarung erfüllte, nahm er im Verlauf des Wintersemesters 1517/18 auf Drängen des Rektors Balthasar Vach[109] das Pliniuskolleg zusätzlich als Privatvorlesung auf.[110]

---

[105] ULB Halle: Yo 1, Bl. 51^{v}; Album Academiae Vitebergensis, 1, 69. – Die Studienreform wurde erst im Jahr 1518 durchgeführt. Vor 15. Februar hatte Spalatin an Bodenstein (WA.B 1, 144, 95–97) und Luther (1, 153, 3–6) eine diesbezügliche Anfrage gerichtet. Am 11. März 1518 schickte Luther an Spalatin das Ergebnisprotokoll einer Besprechung, die kurz davor in Sachen Studienreform im Hause Bodensteins stattgefunden hatte (1, 153,3 – 154,14). Die Einrichtung einer Pliniuslektur erwähnt Luther zum erstenmal im Brief an Johannes Lang vom 21. März 1518 (1, 155, 41–43).

[106] Bodenstein an Spalatin, Wittenberg, 1519 März 20; Johann Gottfried Olearius: Scrinium antiquarium ..., Halle 1617, 45. – Rhagius wurde in der Wittenberger Matrikel unter dem 20. Oktober 1517 folgendermaßen eingetragen: „Johannes Rhagius Esticampianus rethor et poeta laureatus sacrarum literarum doctor primusque Plyniane erudicionis publicus et ordinarius professor dioc(esis) Misnensis 20 Octobris". ULB Halle: Yo 1, Bl. 51va; Album 1, 69a. Aus diesem Eintrag wurde irrtümlich geschlossen, Rhagius sei schon bei seiner Berufung mit der Pliniuslektur beauftragt worden, habe dann jedoch eigenmächtig mit einer Hieronymusvorlesung begonnen (Walter Friedensburg: Geschichte der Universität Wittenberg, Halle a. S. 1917, 113f.). Dies war jedoch nicht der Fall (s. o. Anm. 103). Vielmehr ist die Reinschrift der Matrikel für jedes Semester erst nach Semesterende angefertigt worden. Der zitierte Eintrag besagt daher nur, daß Rhagius am *Ende* des Wintersemesters 1517/18 mit der Pliniusprofessur als ordentlicher Vorlesung beauftragt war.

[107] C. Plinij Secundi Veronensis ad Titum Vespasianum in libros naturalis hystorie Epistola. Cum Johānis Aesticāpiani Rhetoris et Poete laureati Epistolio, Leipzig: Wolfgang Stöckel 1508 (SB München: 4° A. lat. b 751/7). Die undatierte Widmungsvorrede (a 2^{r-v}) ist gerichtet an den Leipziger Arzt Simon Pistoris, dessen Söhne (s. u. Anm. 216) zu den Hörern des Rhagius gehörten.

[108] Bauch 1885 (wie Anm. 21), 13.

[109] Rektor im Wintersemester 1517/18. ULB Halle: Yo 1, Bl. 51^{v}; Album 1, 69.

[110] C. Plinij Praefatio. Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg 1518 (SB München: 4° A. lat. b 404^{g}). In der undatierten Widmungsvorrede an Rektor Balthasar Vach (A 1^{v}) schrieb Rhagius: „Sic et ipse quoque in Divi Hieronymi enarratione etiam atque etiam contendo atque desudo, ne quid spinarum vel tribulorum in foecundissimo celestium scripturarum campo, sensim oboriatur seu renascatur. Ob eam igitur rem privatim suscepi, et suscepi quidem: te hortante: quid enim dissimulem, gravissimum illum et florentissimum / naturalis historie scriptorem ... Huius itaque scriptoris abstrusissimi, et ut ita dixerim: penitissimi, ostium antea, pene omnibus Germaniae professoribus, remotum et occlusum: tuo ductu atque auspicio patefaciam. per quod passim introgressi. inveniet ibi quisque / tanquam in penu instructissimo / quod suo vel palato vel studio: et imprimis theologico: non parum sit profuturum." Auch im Epigramm des Rhagiusschülers Petrus Ritter heißt es, daß sein Lehrer die Pliniusvorlesung auf Drängen („sano monitu") Vachs aufgenommen habe (ebd. A 6^{r-v}).

In der Vorrede zu seiner Leipziger Hieronymusausgabe hatte Rhagius sein Lehrprogramm skizziert.[111] Seit Leipzig war es sein Anliegen, die Beschäftigung mit den nichtchristlichen Klassikern, also auch mit Plinius d. Ä., für die Theologie fruchtbar zu machen.[112] An das Berufungsangebot des Kurfürsten, in Wittenberg auf Wunsch auch über theologische Texte lesen zu dürfen, hat der Doktor der Theologie die Hoffnung geknüpft, auch Mitglied der theologischen Fakultät werden zu können, zumal er alle formalen Voraussetzungen hierfür erfüllte.[113] Tatsächlich wurde die Hieronymusvorlesung des Rhagius in Wittenberg zunächst im Kontext der neuen Vorlesungen der theologischen Fakultät über Kirchenvätertexte gesehen. Der Theologe Andreas Bodenstein warb am Anfang seiner Augustinvorlesung für das neue Lehrangebot im Wintersemester 1517/18:[114] Neben Luthers Kolleg über den Hebräerbrief führte er die Vorlesungen des Petrus Lupinus über Ambrosius und des Rhagius über Hieronymus auf.[115]

Die erhaltenen studentischen Nachschriften aus der Hieronymusvorlesung des Rhagius zeigen, in welcher Weise er die antiken Klassiker für die Erklärung theologischer Texte fruchtbar zu machen suchte. Er kommentiert den Kirchenvater nicht im engeren Sinn theologisch, sondern rückt neben den üblichen sprachlichen Verstehenshilfen die Erklärung der zahlreichen Realien des Textes in den Mittelpunkt, und zwar auf der Basis klassischer, patristischer und humanistischer Literatur. Er diktiert Kurzbiographien über Platon, den Weisen Apollonius usw., aber auch über die zahlreichen von Hieronymus aufgeführten biblischen Schriftsteller, und nützt unter ausgiebiger Heranziehung der *Naturalis historia* des Plinius und weiterer klassischer Autoren jede Gelegenheit zu naturkundlichen und geographischen Exkursen. So versucht der Humanist, das klassische naturkundliche Wissen,

---

[111] Dargestellt bei Max Steinmetz: Der Humanismus an der Universität Leipzig, in: Beiträge zur Hochschul- und Wissenschaftsgesch. Erfurts 21 (1987/88) 21–52; 36.

[112] Septem diui Hieronymi epistole (wie Anm. 65), A 2^{r}–6^{r}: Widmungsvorrede an Magister Fabianus Judicis, den „patruelis" des Rhagius, Leipzig, o. D. Ferner s. o. Anm. 110.

[113] In der Widmungsvorrede zu C. Plinij Praefatio (wie Anm. 110), A 1^{v} bezeichnet sich Rhagius selbst als „Theologicae facultatis professor". Analog nennt Urbanus Rhegius seinen einstigen Lehrer in einem Brief aus Ingolstadt vom 13. Mai 1518 „litterarumque sacrarum professorem". Christian Gotthold Wilisch: Arcana Bibliotheca Annabergensis, Leipzig 1730, 113. Als am 12. Januar 1518 anläßlich der Promotion des Petrus Zedlitz Fontinus zum Doktor der Theologie die feierliche Disputation stattfand, fungierten Luther und Rhagius als „galli", Bodenstein als „emancipator". Zum Namen des Rhagius ist im theologischen Dekanatsbuch hinzugefügt: „ad hoc admissus" (Liber Decanorum [wie Anm. 42], 28^{r}), womit der Humanist ausdrücklich als Nichtmitglied des Senats der theologischen Fakultät gekennzeichnet wurde. Warum Rhagius schließlich keine Aufnahme in der theologischen Fakultät fand, bedarf der Untersuchung.

[114] Ernst Kähler (Hg.): Karlstadt und Augustin: der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et litera / Einführung und Text, Halle (Saale) 1952, 9,28 – 10,16.

[115] Ebd. 10, 12–14: „HIERONYMUM Egregius vir, D. Ioannes Aesticampianus, Orator facundissimus et theologiae doctor celeberrimus, exponendum assumpsit ..."

das durch Plinius' Standardwerk repräsentiert wird, für die Kirchenväterauslegung fruchtbar zu machen. „Theologische Realienkunde" wäre eine treffende Bezeichnung für diesen Aspekt der Lehrintentionen des Rhagius.

Ein zweiter Schwerpunkt im Lehrprogramm des Rhagius ist die ethische Erziehung seiner Schüler und sein Interesse an der Moraltheologie.[116] Für das Anliegen des Humanisten, Rhetorik und Ethik zu verbinden,[117] eignete sich der Rückgriff auf Hieronymus in besonderem Maße. Das Interesse an einer asketischen Lebensführung, insbesondere im Bereich der Sexualität, war ein Punkt, der Rhagius mit Hieronymus verband. Unter dieser Perspektive hatte der Humanist vier der in Leipzig kommentierten sieben Hieronymusbriefe ausgewählt.[118] Über mindestens zwei Stücke dieser Auswahl las er auch in Wittenberg, wie Reichenbachs Nachschriften zeigen: Über die *Epistula 52 ad Nepotianum* „de vita clericorum" und über die *Epistula Valerii ad Rufinum* „ne ducat uxorem dissuasoria".[119]

Über den letztgenannten Brief begann Rhagius am 16. März 1518 zu lesen.[120] Einige Indizien sprechen dafür, daß die *Epistula ad Paulinum presbyterum* vorher im Kolleg behandelt wurde,[121] vor allem die Drucklegung des Textes noch im Jahre 1517. Der terminus post quem ist der 9. Oktober 1517: An diesem Tag wurde Kaspar Schmidt, der eine vollständige Niederschrift dieser Vorlesung hinterlassen hat, in Wittenberg als einer der Rhagiusschüler immatrikuliert.[122] Höchstwahrscheinlich war die Vorlesung über die *Epistula ad Paulinum* die Wittenberger „Antrittsvorlesung" des Rhagius. Denn dieser Brief war angesichts seines Inhaltes und seiner traditionellen Bedeutung hervorragend für den Start des sich als „sacrarum litterarum professor" verstehenden Dozenten geeignet. Im ersten Teil des Briefes[123] behandelt Hieronymus die Notwendigkeit, beim Studium einen Lehrer zu haben,

---

116 Septem diui Hieronymi epistole, 1508 (wie Anm. 65), A 3^{v}–4^{r}: „... ut qui prius rudium iuvenum li⟨n⟩guas diligenter expoliveram. iam etiam eorum animos ad bene beateque vivendum ... probe instituerem. qu⟨u⟩m presertim non tam de rebus humanis bene meretur. qui scientiam bene dicendi affert. quam qui pie et innocenter docet vivere ... Ceterum ... quasdam B(eati) Hieronymi epistolas interpretandes suscepi / quo iuvenes nostri Germani / et copiam benedicendi / et viam honeste vivendi ab eodem Authore salubriter percipiant. et ad sanctissima virtutis opera laudabiliter perducantur." Diese Zielsetzung hat Rhagius in Wittenberg wiederholt: s. o. Anm. 104. Ferner s. Rhagius' *Oratio in studio Lipsensi* (1511), in: Daniel Fidler: De Ioanne Rhagio Aesticampiano, [Leipzig] 1703, C 3^{r}.

117 Es geht Rhagius um die „recta loquendi via modesteque vivendi regula". *Oratio*, in: Fidler 1703, C 4^{r}.

118 Vgl. Septem diui Hieronymi epistole, A 5^{r-v}.

119 Decem Diui Hieronymi epistole, A 3^{r}. F 3^{r}.

120 Reichenbach notierte ebd. F 3^{r} bei der Überschrift dieses Briefes: „feria 3. post Letare incepit." Im Jahre 1518 fiel dieser Tag auf den 16. März. 1517 war Rhagius zu dem genannten Datum noch nicht in Wittenberg, 1519 las er nicht mehr über Hieronymusbriefe.

121 Siehe oben S. 183.

122 Siehe oben Anm. 22.

123 CSEL 54, 442,1 – 454,12.

da die lebendige Stimme (*viva vox*) mehr Wirkungskraft habe als das geschriebene Wort.[124] Als Beispiele führt der Kirchenvater antike Gelehrte und biblische Gestalten vor. Im zweiten Teil[125] bietet er eine Anleitung zum Studium der Heiligen Schrift. In einer Übersicht über die einzelnen biblischen Schriften wird kurz deren vorwiegend geistlicher Inhalt zusammengefaßt. Daher wurde der im Mittelalter unter dem Titel „Brief über alle Bücher der heiligen Geschichte" tradierte Brief[126] seit dem 9. Jahrhundert den Vulgatahandschriften und später den vorreformatorischen Bibeldrucken als ein Prolog vorangestellt.[127] So interpretierte Rhagius mit diesem Brief einen dem gebildeten Zeitgenossen aus seiner Bibel vertrauten Grundtext. In den humanistischen Lehrangeboten jener Zeit hatte der Brief schon vor der Wittenberger Vorlesung des Rhagius einen Platz gefunden.[128]

Thomas Müntzer erlebte als Hörer des Rhagius im Wintersemester 1517/18 einen Teil des damaligen programmatischen humanistischen Aufbruchs der Universität Wittenberg mit. In der Vorlesung des Rhagius begegneten ihm eine Fülle von klassischen, antiken Schriftstellern. Neben diesen stehen Werke berühmter Humanisten. So schöpfte Rhagius aus der *Platonis vita* des Italieners Marsilio Ficino, die dieser seiner lateinischen Übersetzung der Werke Platons vorausgestellt hatte. Gelegentlich zitierte der Dozent aus der 1516 erschienenen neunbändigen Hieronymusausgabe des Erasmus,[129] die er in jenen Jahren vollständig durchgearbeitet hat.[130] Später, Anfang 1520, wollte Müntzer sich diese Ausgabe selbst kaufen.[131]

---

[124] Ebd. 446, 1–3.

[125] Ebd. 454, 13–463, 12. Als dritter Teil (463, 13–465, 9) folgt ein Aufruf zum Bibelstudium in asketischer Weltabgeschiedenheit.

[126] Vgl. unten S. 228 Z. 1f.

[127] Maurice E. Schild: Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel, Gütersloh 1970, 42–48.

[128] Rudolph Agricola d. J. (um 1490–1521), vgl. Gustav Bauch in ADB 45, 1900, 709f.) gab den Brief 1515 in Wien als Vorlesungsdruck heraus: EPISTOLA BEATI HIERONYMI ad Paulinum Praesbyterum. ..., [Wien: Hieronymus Vietor 1515 September] (SB Regensburg: Patr. 609 mit Vorlesungsnachschrift). Dieser Druck bildete die Vorlage für den Wittenberger Vorlesungsdruck von 1517, wie einige spezifische gemeinsame Textvarianten zeigen, die sich in anderen Überlieferungstraditionen nicht finden.

[129] Siehe unten S. 228 Anm. 1. Ferner findet sich in der Nachschrift Reichenbachs (StadtB Dessau: Georg. 1049a [2]), A 3^{r} ein Zitat aus den Scholien des Erasmus ohne Namensnennung. Ansonsten ist Rhagius in seiner Kommentierung von Erasmus weitgehend unabhängig.

[130] In der Bibl. des Evang. Predigerseminars Wittenberg: fol HTh 665 und fol HTh 667–669 finden sich Teil 1–2 und 5–9 eines Exemplars der Hieronymusausgabe des Erasmus von 1516. Dieses Exemplar stammt aus dem Nachlaß des Rhagius und ist durchgehend mit dessen Randbemerkungen versehen, die sich weitgehend auf die Heraushebung von ihn interessierenden Stichworten beschränken. Notizen, die als unmittelbare Vorbereitung der Vorlesungen angesehen werden könnten, finden sich nicht. Allerdings fehlt in dem Exemplar des Rhagius der Teil 4, der die *Epistula ad Paulinum presbyterum* enthält. Die fehlenden Teile 3–4 wurden zu einem unbekannten Zeitpunkt durch einen Band ergänzt, in dem Teil 3 und 4 zusammengebunden sind (fol HTh 666). Dieser der Lutherforschung bisher unbekannte Band enthält viele Randbemerkungen

Die genannten Quellen sind von dem Wittenberger Professor in der Vorlesung mit dem Wunsch zitiert worden, die Hörer zu eigener Lektüre derartiger klassischer und humanistischer Literatur anzuregen.[132] Auch Müntzers Interesse reichte über das bloße Anhören der Hieronymusvorlesung hinaus. Er hat sich auch nach der Vorlesung mit seiner Nachschrift beschäftigt. Dies wird belegt durch Interlinearglossen und Randbemerkungen, die Müntzer dem Text seiner Nachschrift beifügte.[133] Zunächst erweitern diese Randbemerkungen unsere sehr fragmentarische Kenntnis über die von Müntzer benutzten Bücher. Er hat tatsächlich einzelne bereits in der Vorlesung zitierte Werke selbst zu Rate gezogen. So hat er sich ein Stichwort über das Volk der Albaner aus den *Collectanea rerum memorabilium* des Solinus notiert.[134]

Den Inhalt eines längeren biographischen Scholions über Platon hatte Rhagius zum großen Teil der *Platonis vita* Ficinos entnommen, darunter auch die Mitteilung über ein von Aristoteles dem verstorbenen Platon errichtetes Denkmal. Müntzer ergänzte dazu aus Ficinos *Vita*, daß Aristoteles 20 Jahre Platon gehört habe.[135] Hier schlägt sich das humanistische Ideal lebenslangen Lernens nieder. Damit sind wir bei solchen Randbemerkungen, die auch inhaltliche Stellungnahmen Müntzers zu den Ausführungen des Rhagius implizieren. In ihnen spiegelt sich u. a. die Vorbildfunktion wider, die die Gestalt Platons in einzelnen Aspekten für Müntzer gewonnen hatte. Eine Eigenschaft Platons, die ihn fasziniert, ist dessen Redegabe. Der rhetorische Heros Platon wird in den Notizen aus der Repetition der Vorlesung[136] in die Nähe Jupiters gerückt. Mit einem Zitat aus Quintilians *Institutio oratoria* bekundet Müntzer sein Interesse am Weg zu jener Beredsamkeit: „Der Schatz der Beredsamkeit ist das Gedächtnis. Quintilian im 11. Buch".[137] Diese Bemerkung ist auch insofern interessant, als im Wintersemester 1517/18 in Wittenberg Quintilians Werk als rhetorisches Lehrbuch eingeführt wurde.[138]

Platon als Vorbild ist nicht erst ein Aspekt von Müntzers Randbemer-

---

von Luthers Hand. Luther hat übrigens auch die von Rhagius hinterlassenen Bände benutzt, wie die von ihm geschriebenen Notizen in diesen Bänden zeigen.

[131] Müntzer an Achatius Glor, [Beuditz], 1520 Januar 3; MSB 354, 5f. – Glor an Müntzer, [Leipzig], 1520 Januar [zwischen 3. und 8.]; MSB 355, 8f.

[132] Gelegentlich fordert Rhagius die Studenten direkt zu weiterer Lektüre auf. In der Nachschrift Reichenbachs (s. Anm. 92), B 3^{v} heißt es am Schluß einer Glosse zum Lemma ‚Iordanem': „... De ortu vero eius legitte [sic!] Iesippum li(bro) 3 aut Pli(nium) li(bro) 5." Ähnlich die Nachschrift Schmidts (s. Anm. 91) zu derselben Stelle.

[133] Siehe unten S. 225f.

[134] Siehe die Edition unten S. 235 Z. 70.

[135] S. 230 Z. 21f.

[136] Siehe unten S. 223–225.

[137] S. 232 Z. 38–40.

[138] Zur Bedeutung der klassischen Rhetorik für Müntzers *ordo*-Begriff s. Ulrich Bubenheimer: Luther – Karlstadt – Müntzer: soziale Herkunft und humanistische Bildung. Ausgewählte Aspekte vergleichender Biographie, in: Amtsblatt der Ev.-luth. Kirche in Thüringen 40 (1987) [a]) 60–62. 65–68; 66f.

kungen, sondern schon ein in der Vorlesung des Rhagius vorgegebenes Thema. Es lohnt sich deshalb, unter dieser Perspektive einen Blick auf den Inhalt der biographischen Scholien über Platon, Apollonius von Tyana und Pythagoras zu werfen. Bei ihrer Gestaltung hat Rhagius seine studentischen Hörer im Auge. Den Schwerpunkt legt er auf den Bildungsweg der drei Weisen. Die Philosophen werden als wandernde Scholaren und Lehrer vorgeführt. Ihre Reisen sind Ausdruck des universalen Bildungshungers des Gelehrten. Rhagius selbst hat in seinem Leben gezielt zahlreiche solcher Bildungsreisen unternommen. Er war in Europa unterwegs als ewiger Student wie als Lehrer auf der Suche nach der Wahrheit – im Raum zwischen Krakau, Rom, Paris und Köln. Teils zog er aus eigenem Antrieb weiter, teils gezwungenermaßen, denn mit seinem kämpferischen Antischolastizismus schuf er sich auch Feinde, so in Frankfurt an der Oder, Leipzig und Köln. Bei unfreiwilligen Ortswechseln verfolgte er die Strategie, einer befürchteten Zwangsausweisung aus einer Stadt zuvorzukommen. Dabei ließ er sich von biblischen Vorbildern leiten: von Jesus – „Wenn sie euch aber in einer Stadt verfolgen, so flieht in eine andere" (Mt 10,23) – und von Paulus (Act 13,46).[139]

In Müntzers Leben können wir analoge Verhaltensmuster beobachten, ohne daß diese bisher mit dem zeitgenössischen Phänomen wandernder humanistischer Scholaren in Verbindung gebracht wurden. Auch er hat bereits seine Bildungsphase an wechselnden Orten zugebracht, von denen uns bislang nur ein Teil faßbar ist: wahrscheinlich Leipzig, sicher Frankfurt an der Oder, Braunschweig, Frose, Wittenberg, Orlamünde.[140] Altgläubige Gegner in Braunschweig kritisierten 1521 Müntzers Reiselust,[141] und zwar schon vor dessen bekannten Reisen nach Böhmen und Prag. Unter den Prämissen reformatorischer Wirksamkeit setzte sich dann das Phänomen häufigen Ortswechsels fort. Wenn Müntzer der Boden unter den Füßen zu heiß wurde, versuchte auch er, befürchteten obrigkeitlichen Aktionen zuvorzukommen, so belegt in Zwickau und Allstedt. Im letzten Fall ahmte er Paulus so weitgehend nach, daß er ähnlich wie dieser in Damaskus (Act 9,25; II Kor 11,33) bei Nacht über die Mauer verschwand.

Der häufige Wechsel des Aufenthaltsortes ist bekannt als eine spezifische Form mönchischer Askese. Auch das Wanderleben des humanistischen Scholaren konnte neben der pädagogischen Begründung in den Kontext einer asketischen Lebenseinstellung gerückt werden.[142] Hinneigung zu einer quasimönchischen Askese ist bei Rhagius wie bei vielen Humanisten belegt. Dazu gehört mitunter auch die Bevorzugung der Ehelosigkeit. Diese Hal-

---

[139] *Oratio in studio Lipsensi* (1511), in: Fidler 1703 (wie Anm. 116), C 4^{r-v}.

[140] Zu Orlamünde s. u. S. 197–204.

[141] Hans Pelt an Müntzer, [Braunschweig], 1521 Juni 25; Bubenheimer 1984 (wie Anm. 9), S. 73 Z. 16f. (MSB 374, 14f.).

[142] So Rhagius in seiner *Oratio in studio Lipsensi*, in: Fidler 1703 (wie Anm. 116), C 2^{r}.

tung wurde bei den deutschen Humanisten durch Hieronymus genährt. Sowohl in Leipzig als auch in Wittenberg kommentierte Rhagius den Brief des Valerius an Rufinus, „der davon abrät, eine Frau zu nehmen". Am ausführlichsten hat Hieronymus seine negative Bewertung ehelicher Sexualität in den zwei Büchern *Adversus Iovinianum* vorgetragen. Dieses Manifest der Sexualaskese wollte Rhagius im Mai 1519 einer Vorlesung zugrundelegen.[143] Ein bezeichnendes Zitat aus jener Schrift hat Rhagius in der Wittenberger Hieronymusvorlesung in seine ansonsten aus Ficino exzerpierte Kurzbiographie Platons eingebaut, um die Platon nachgesagten asketischen Züge stärker zu betonen. Demnach habe Platon für seine Akademie vorsätzlich einen ungesunden Ort gewählt, damit durch die Geißel der Krankheiten die fleischliche Lust seiner Schüler abgetötet und so deren Begierde allein auf die Lerninhalte gerichtet würde.[144] Die *phänomenologische* Nähe einer solchen Leidenspädagogik zur Leidenstheologie Müntzers liegt auf der Hand, zielt letztere doch ab auf das Absterben aller Lust zugunsten einer alleinigen Ausrichtung auf das Lernen des göttlichen Willens.

Diese Verbindung von pädagogischen und theologischen Motiven einer Erziehung zu Askese und Leidensbereitschaft spiegelt sich in drei Randbemerkungen Müntzers zu den genannten Ausführungen des Hieronymus über Platons Akademie wider.[145] Zunächst bietet Müntzer Stichworte aus zwei Bibelstellen: „Wahrlich, ich werde des Wermuts und der Galle gedenken" (nach Thr 3,19f.), und: „Ich will auf den Myrrhenberg steigen" (Cant 4,6). Gemeinsamer Nenner dieser beiden Bildworte ist die Bitterkeit, die für Leiden und Askese steht und später in Müntzers Schriften breit belegt ist im Rahmen seines unermüdlichen Aufrufs, die Passion Christi aufzunehmen und nicht nur den süßen, d. h. gnadenreichen Christus zu predigen. Das Zitat aus Cant 4,6 belegt, daß Müntzer selbst in dem Traktat *Adversus Iovinianum* des Hieronymus gelesen hat. Hieronymus deutet hier den Myrrhenberg auf die Menschen, die ihren Körper mit seinen Lüsten abtöten.[146]

Diese Hieronymusschrift liefert auch einen Schlüssel zur Erklärung einer eigentümlichen Erwähnung Johannes Gersons (1363–1429) durch Müntzer im Anschluß an die genannten Bibelzitate: „Johannes Gerson führt die ‚scala dei' an." Müntzer griff auf Gersons Traktat *De non esu carnium* zurück, in dem dieser den Verzicht der Kartäuser auf Fleischgenuß verteidigte. In diesem Zusammenhang empfiehlt Gerson die Lektüre von *Adversus Iovinianum*, wo Hieronymus „aus den ältesten Historien der Heiden die Ent-

[143] Luther an Spalatin, Wittenberg, 1519 Mai 24; WA.B 1, 407, 7f. Dieser Hieronymustraktat ist 1516 in Wien als Vorlesungsdruck erschienen: CONTENTA IN HOC LIBRO. DIVI HIERONYMI CONTRA IOVINIANVM HEREticum libri duo, cum Apologetico eiusdē in defensionem librorum contra praedictum Iouiniaū. ..., Wien: Johannes Singriener 1516, KB København: 21,–239,4°.

[144] S. 229 Z. 11–15.

[145] S. 29 Z. 11–16.

[146] Hier. Adv. Iovin. 1,30; PL 23, 233A.

haltsamkeit belegt".[147] Gerson vertritt die den pädagogischen Ausführungen des Rhagius analoge Auffassung, daß eine Schwächung des Körpers und Verkürzung des Lebens vertretbar sei, u. a. im Dienste wahrer Bußbereitschaft oder zum Erwerb der Tugenden und zur Ausrottung der Laster.[148] Gerson verweist auf die *Scala paradisi* des Johannes Klimakos († um 649?), in der dieser von einem als *Carcer* bezeichneten abgeschiedenen Ort radikaler Büßer berichtet.[149] Während Gerson die Schrift des Johannes Klimakos als *Scala mystica* bezeichnet, nennt sie Müntzer *Scala dei*. Seine Notiz impliziert den Vergleich des einsamen und ungesunden Ortes, an dem die platonische Akademie erbaut worden sei, mit dem bei Johannes Klimakos beschriebenen und von Gerson angeführten „freiwilligen Kerker" der Büßer.

Müntzers Wertschätzung der Askese können wir anhand der zitierten Notizen bereits für seine Wittenberger Zeit belegen. Ab 1522 geht er zunächst in merkliche Distanz gegenüber den reformatorischen Priesterehen. Eheliche Sexualität kann er schließlich nur im Horizont aktueller göttlicher Weisung zur Zeugung auserwählter Nachkommenschaft legitimieren. Im Lichte der Wittenberger Hieronymusvorlesung und der Randbemerkungen Müntzers dazu erweist sich als *ein* geistesgeschichtlicher Hintergrund für diese Position die hieronymianische Tradition körperlicher Askese, die Müntzer auch im aszetischen Schrifttum Gersons bestätigt fand.

Damit sind erste Hinweise dafür gegeben, daß Müntzer seinen Studien in Wittenberg nicht nur – woran man zuerst denken möchte – reformatorische Positionen verdankte, sondern daß dort auch seine humanistische Bildung und Prägung vertieft wurde, die bleibende Spuren in seinem Denken und Verhalten hinterließ.

4. Müntzers Reisen in der Wittenberger Zeit und sein Aufenthalt in Orlamünde

Es gibt mehrere Belege für eine Reisetätigkeit Müntzers während seiner Wittenberger Zeit. Hinweise auf eine Reise in den fränkischen Raum sowie Aufenthalte in Leipzig und Orlamünde müssen in eine plausible biographische Ordnung gebracht werden.

1. Die Reise nach *Franken* ist nicht direkt belegt, sondern erschlossen aus einem aus Müntzers Nachlaß stammenden undatierten Brief einer Dorothea Albrechtin an ihren in Wittenberg studierenden „patruelis", d. h. Vetter oder

---

[147] Jean Gerson: Oeuvres complètes / hg. v. Palémon Glorieux, Bd. 3, Paris 1982, 79.

[148] Ebd. 87f. 90–93.

[149] Ebd. 87. Ich danke Herrn Privatdozenten Dr. Christoph Burger, Institut für Spätmittelalter und Reformation an der Universität Tübingen, für Hilfe bei der Identifizierung des Gersonzitats.

Neffen, namens „Georg Alberti".[150] In der Wittenberger Matrikel findet sich in jenen Jahren nur ein Träger dieses Namens, nämlich der am 28. September 1517 immatrikulierte „Georgius Albrecht de Rotenburga dioc(esis) Herbipolen(sis)".[151] Er ist als der Briefempfänger anzusehen. Nach der Wittenberger Matrikel möchte man als Heimatort Georg Albrechts Rothenburg ob der Tauber annehmen.[152] Dies ist jedoch nicht gesichert. Denn im Winter 1513/14 war in Leipzig ein „Georgius Alberti Herbipolensis" immatrikuliert worden, und zwar auffälligerweise zusammen mit einem Studenten namens Georgius Hirsing aus Rothenburg.[153] Es ist demnach möglich, daß es sich bei dem in Leipzig und bei dem in Wittenberg immatrikulierten Studenten Georg Albrecht (Alberti) um ein und dieselbe Person handelt. So ist offen, ob Albertis Herkunftsfamilie in Rothenburg[154] oder in Würzburg[155] zu suchen ist.[156] Um diesen Punkt offen zu halten, spreche ich vom „fränkischen Raum", in dem Georg Albrecht beheimatet war.[157]

Dorothea Albrechtin übermittelt dem Studenten Georg in ihrem Brief Familiennachrichten. Da der Vater todkrank sei, solle Georg umgehend nach Hause kommen. Wenn Georg erst am Sonntag vor Mitfasten (Oculi) komme, wie er seinem Bruder Michel mitgeteilt habe, könnte das zu spät

---

[150] MBF, T. 17 (BK 18 / MSB 365). Der Brieftext ist von der Hand eines unbekannten Schreibers niedergeschrieben worden. Dorothea Albrechtin, die Absenderin, war des Schreibens unkundig und setzte selbst an den Schluß des Briefes nur sechs hakenförmige Federstriche. Auf die Rückseite des Briefes schrieb Müntzer die Adresse („Georgio Alberti suo carissimo patrueli in Wittenberga pro indagine litterarum egeno." MSB 365, 1f.) sowie eine lateinische Notiz: MSB 365 Anm. 1; s. u. Anm. 159.

[151] Album 1, 67b. MSB 365 Anm. 1.

[152] So Bubenheimer 1985b (wie Anm. 52), 100.

[153] Matrikel Leipzig 1, 530 B 29f.

[154] Der Familienname Albrecht ist in jener Zeit in Rothenburg belegt. Vgl. Eugen Schöler: Historische Familienwappen in Franken, Neustadt an der Aisch 1975, 28. Ein Eucharius Albrecht ist 1493 Bürger in Rothenburg; 1525 trägt ein Metzger denselben Namen („Karius Albrecht"): Johann Siebmacher: Großes und allgemeines Wappenbuch / neu hg. v. Otto Tit. von Hefner, Bd. 5, 1, Nürnberg 1857, 20; Franz Ludwig Baumann: Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs aus Rotenburg an der Tauber, Stuttgart 1878, 229. Am Vorabend des Bauernkrieges hat der Metzger Barthel Albrecht in Rothenburg öffentlich gepredigt: Baumann 12. 35. 217f.

[155] Ein „Iohannes Alberti Monetary de Herbipoli" wurde im Sommer 1462 in Leipzig immatrikuliert (Matrikel Leipzig 1, 232 B 79). Dieser wurde, als er 1471 bzw. 1474 in Merseburg zum Diakon bzw. zum Priester geweiht wurde, mit den Namensformen „Iohannes Monetarius" bzw. „Monetarij" eingetragen: Georg Buchwald (Hg.): Die Matrikel des Hochstifts Merseburg 1469 bis 1558, Weimar 1926, 4, 28; 8, 23. Demnach stammt Johannes Alberti aus einer Münzmeisterfamilie. Dies ist bemerkenswert angesichts Thomas Müntzers mutmaßlicher Herkunft aus einer Familie, in der der Beruf des Münzmeisters vertreten war. Vgl. Bubenheimer 1987a (wie Anm. 138), 61.

[156] Diese Frage bedarf weiterer Abklärung durch prosopographische Forschungen.

[157] Für fränkische Herkunft sprechen auch Elemente fränkischen Dialekts in dem Schreiben der Dorothea Albrechtin, z. B. ‚Kilgen' für ‚Kilian'. MBF, T. 17 (MSB 365, 12).

sein.[158] Müntzer fungierte als Überbringer des Briefes. Er schrieb die Adresse in lateinischer Sprache und fügte ein Trostwort bei: „In der Trübsal erkennen wir Gott nicht; aber immer nach der Trübsal erweist er sich deutlicher zur Erkenntnis der Trübsal."[159] Im Brief erwähnt Dorothea Albrechtin Müntzer folgendermaßen: „Lieber Jörg, der Herr Thomas Monzer ist selber bei mir gewesen und hat seine Sache selber ausgetragen. Ihr dürft keine Sorge darum haben, es hat keinen Schaden genommen."[160] Die „Sache" Müntzers war wahrscheinlich die im Kontext angesprochene Armut des Studenten,[161] den Müntzer in der Adresse als „den für die Erforschung der Literatur armen" Georg Albrecht tituliert.[162] Georg war also bei seinen Studien in Wittenberg in finanzielle Not geraten.

Zur Datierung von Müntzers Reise ergeben sich aus dem Brief folgende Gesichtspunkte: Der Brief ist in die Zeit nach der Immatrikulation Georg Albrechts in Wittenberg am 28. September 1517 anzusetzen. Müntzer kam um diese Zeit oder in den folgenden Monaten nach Wittenberg. Georg hatte seiner Verwandtschaft mitgeteilt, daß er bis zum Sonntag Oculi nach Hause kommen werde. Dorothea schrieb zurück, daß er früher kommen solle. Die Abfassung des Briefes, den Müntzer nach Wittenberg überbringen sollte, und damit Müntzers Reise nach Franken müssen also zu einem Zeitpunkt erfolgt sein, der in angemessenem Abstand vor Oculi lag, d. h. zu Anfang des im Brief nicht genannten Jahres. In Müntzers Biographie ist eine solche Reise Anfang 1520 oder Anfang 1521 nicht unterzubringen.[163] Da Georg in Wittenberg keinen akademischen Grad erworben hat, dürfte er auch nicht länger in Wittenberg gewesen sein. So bleiben Januar/Februar 1518 (Oculi am 7. März) oder Januar bis März 1519 (Oculi am 27. März) als mögliche Daten für diese Reise.

Wie ist der Sachverhalt zu deuten, daß der Brief an Georg Albrecht bei Müntzer verblieb? Der sich aufs erste einstellende Verdacht, Müntzer habe den Brief seinem Empfänger nicht ausgehändigt, ist nicht begründet. Der Brief befindet sich heute in dem Moskauer Müntzerfaszikel, in dem sich unter Briefen und Aufzeichnungen Müntzers auch eine Reihe von Stücken befindet, die auf Müntzers Schüler zurückgehen, z. B. auf Mauritius Reinhart und Ambrosius Emmen.[164] Eine sachliche Parallele zu unserem Stück bietet

---

[158] MBF, T. 17 (MSB 365, 6–12).

[159] „In tribulatione deum non cognoscimus, sed post tribulationem lucidior efficitur semper ad intelligentiam tribulationi⟨s⟩." MBF, T. 17; MSB 365 Anm. 1. Das Trostwort dürfte durch die im Brief angesprochenen Nöte des Empfängers (Armut, schwere Krankheit des Vaters) veranlaßt sein.

[160] MBF, T. 17 / MSB 365, 4–6.

[161] Ebd. / MSB 365, 3.

[162] Siehe oben Anm. 150.

[163] Die bisherigen Editionen haben den Brief ohne Angabe von Gründen zwischen die Briefe des Jahres 1520 und diejenigen des Jahres 1521 gestellt. Im Winter 1519/20 war Müntzer in Beuditz, im Winter 1520/21 in Zwickau.

[164] Vgl. Bubenheimer 1987a (wie Anm. 138), 66.

der Brief der Mutter des Ambrosius Emmen an ihren die Griechischschule in Zwickau besuchenden Sohn.[165] Auch hier geht es um Schwierigkeiten der Studienfinanzierung. Diesem Material ist der Brief an Georg Albrecht zuzuordnen. Damit erhalten wir auch einen Hinweis für die Deutung der Beziehung zwischen Müntzer und dem Studenten Georg Albrecht. Bei Georg dürfte es sich um einen der Privatschüler Müntzers gehandelt haben. Für diese Deutung spricht auch der Umstand, daß Müntzer in der Angelegenheit Georgs zu dessen Verwandten nach Franken reiste. Vielleicht hatte Müntzer selbst als Lehrer Georgs finanzielle Forderungen.[166]

Es war allgemein üblich, daß junge Studenten sich einen fortgeschrittenen Kommilitonen oder einen Dozenten als Mentor wählten, der das Studium dieser Studenten betreute und ihnen Privatunterricht erteilte. Ferner gab es in Wittenberg neben den öffentlichen Vorlesungen ein privates Unterrichtswesen, das bislang nicht erforscht ist. Private Unterrichtstätigkeit ist in jenen Jahren z. B. bekannt von Rhagius, Melanchthon, Johann Agricola, Heinrich Stackmann, aber auch von Bodenstein und anderen. Da Müntzer bereits Magister war und schon vor Wittenberg Erfahrung in einschlägiger pädagogischer Tätigkeit gesammelt hatte, dürfte es für ihn nahegelegen haben, diese Arbeit in der Universitätsstadt fortzusetzen und mit eigenen Studien zu verbinden.

2. In *Leipzig* hielt sich Müntzer um den 11. Januar 1519 auf. An diesem Tag schrieb ihm der Goldschmied Christian Döring aus Wittenberg einen Brief, adressiert „Ann den wyrdyenn herren her Thomas bey Kristainus Buchfirer in der herbergen czu Leipsig".[167] Bei dem genannten Buchführer handelt es sich um den in Leipzig ansässigen Christian Breithut.[168] Müntzers Beherbergung bei dem Buchführer läßt vermuten, daß ein Motiv für seinen Aufenthalt in Leipzig der Bücherkauf gewesen sein dürfte. Der 11. Januar lag kurz nach der Leipziger Neujahrsmesse (1.–8. 1.), auf der sich auch die Buchhändler neu eindecken konnten.[169] Es war normal, daß Wittenberger Gelehrte in Verbindung mit den Leipziger Messen Bücherkäufe tätigten.[170] Anfang 1519 war auch Melanchthon zum Leipziger Neujahrsmarkt ge-

---

[165] MBF, T. 41.

[166] So könnte der oben bei Anm. 160 zitierte Satz der Dorothea Albrechtin zu deuten sein.

[167] MBF, T. 5 (MSB 351, 1f.).

[168] Hans Volz: Rezension von Thomas Müntzer: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe / hg. v. Günther Franz (1968), in: BDLG 105 (1969) 599–603; 603 Anm. 11. Müntzer könnte diesen Buchführer auch in Wittenberg kennengelernt haben, denn auch hier ging Breithut seinem fahrenden Buchhandel nach. Siehe Bubenheimer 1985b (wie Anm. 52), 106 Anm. 191.

[169] Ernst Kroker: Handelsgeschichte der Stadt Leipzig: die Entwicklung des Leipziger Handels und der Leipziger Messen von der Gründung der Stadt bis auf die Gegenwart, Leipzig 1925, 82. 101.

[170] Ebd. 102. Im Jahre 1517 war Bodenstein um den 13. Januar nach Leipzig gereist und hatte dort die Werke Augustins erworben. Kähler 1952 (wie Anm. 114), 5, 4–6.

reist, von wo aus er am 5. oder 9. Januar 1519 einen Brief an Erasmus schrieb.[171]

Mit dem Wittenberger Goldschmied Christian Döring († 1533)[172] muß Müntzer schon vor dessen Brief in nähere Verbindung getreten sein.[173] Denn Döring kümmerte sich während Müntzers Abwesenheit von Wittenberg um dessen berufliche Interessen. Er hatte, wie er schreibt, mit Magister Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch gesprochen wegen einer eventuellen Anstellung Müntzers als Kaplan Bernhardis.[174] Bernhardi, Dozent in der Artistenfakultät und Bakkalaureus der Theologie, bekannt als Lutherschüler, war im Wintersemester 1518/19 Rektor der Universität und eben erst, Ende 1518, von der Universität zum Propst von Kemberg nominiert worden. 1521 sollte er berühmt werden, weil er – angeblich als erster protestantischer Priester – in die Ehe trat.[175] Der neue Kemberger Propst erklärte sich gegenüber Döring bereit, Müntzer als Kaplan anzustellen, also in Kemberg. Müntzer solle, schreibt Döring, auf Ostern zu Bernhardi kommen.[176] Ob Müntzer dieses Angebot – eventuell für die Zeit nach den Jüterboger Osterpredigten – angenommen hat, ist völlig offen.[177]

Bemerkenswert an Dörings Brief ist noch, daß der Goldschmied am 10. Januar 1519 nicht mit der alsbaldigen Rückkehr Müntzers nach Witten-

---

[171] MBW Nr. 38 / MWA 7/1, 57,30f. mit Anm. 9. Luther machte vom 7. bis 10. Januar 1519 auf der Rückreise von Altenburg, wo er mit Miltitz verhandelt hatte, in Leipzig Station: MBW Nr. 38; Brecht 1981 (wie Anm. 34), 287.

[172] Döring, der auch im Fern- und Buchhandel engagiert war, hatte im Januar 1519 nachweislich Handelskontakte mit Leipzig. In diesem Monat hat er für den Wittenberger Rat zwei Fäßchen Südwein von Leipzig nach Wittenberg transportiert: StadtA Wittenberg: Kämmereirechnung 1518/19, Bl. 178r. Zu Müntzers Kontakt mit Döring vgl. Bubenheimer 1985b (wie Anm. 52), 106.

[173] Am Haus Dörings in Wittenberg, Schloßstr. 4, befindet sich heute eine Gedenktafel mit der Inschrift: „Thomas Müntzer, Pfarrer, Bauernführer, 1518". Vgl. Die Denkmale der Lutherstadt Wittenberg / bearb. v. Fritz Bellmann u. a., Weimar 1979, 147. Aus Dörings Brief an Müntzer läßt sich jedoch nicht schließen, daß Müntzer bei Döring gewohnt habe. Gegen Heinrich Kühne: Hier wohnte ...: Gedenktafeln erzählen Wittenberger Geschichte / hg. v. Stadtgeschichtlichen Museum Lutherstadt Wittenberg 1980, 32.

[174] MBF, T. 5 (MSB 351, 3–6).

[175] Ulrich Bubenheimer: Streit um das Bischofsamt in der Wittenberger Reformation 1521/22: von der Auseinandersetzung mit den Bischöfen um Priesterehen und den Ablaß in Halle zum Modell des evangelischen Gemeindebischofs. Teil 1, in: ZSRG.K 104=73 (1987[b]) 155–209; 170–172.

[176] „Szo spricht er [scil. Bernhardi], ßo ir seinn kappelann wellet werden, ßo sollet ir auff dy osteren czu im kommen. Szo ir das seyns syt, so solt ir im schriben, aff ir komen welt aber nicht, daß her sich wes dar nach czu richten." MBF, T. 5 (MSB 351, 5–7).

[177] Da Müntzer einerseits laut Döring auf Ostern 1519 zu Bernhardi kommen sollte, andererseits dann aber an Ostern 1519 in Jüterbog predigte, haben Müntzerbiographen gefolgert, Müntzer habe überhaupt nicht in Kemberg gewirkt (so z. B. Wolgast 1981 [wie Anm. 41], 12). Jedoch könnte Müntzer mit Bernhardis Einverständnis die Vertretung Franz Günthers für die Ostertage übernommen und die Kemberger Kaplanei auch noch danach angetreten haben.

berg rechnete. Denn er forderte Müntzer auf, seine Absichten bezüglich der Kemberger Kaplanei Bernhardi brieflich mitzuteilen.[178] Diese Aufforderung hätte sich erübrigt, wenn Döring mit Müntzers Rückkehr nach Wittenberg in den nächsten Tagen gerechnet hätte. Müntzer hielt sich damals länger als nur wenige Tage außerhalb Wittenbergs auf. Im folgenden werde ich wahrscheinlich machen, daß Müntzer von Leipzig nach Orlamünde weitergereist ist.

3. Für einen Aufenthalt Müntzers in *Orlamünde* gibt es eine Primärquelle: ein aus Müntzers Nachlaß stammender Auftrags- und Bestellzettel, geschrieben von der Hand des Magisters Konrad Glitsch.[179] Dieser versorgte als ständiger Vikar die Pfarrei des Landstädtchens Orlamünde an der Saale, die dem Archidiakonat des Wittenberger Allerheiligenstifts inkorporiert war. Der eigentliche Pfarrherr von Orlamünde war der Wittenberger Archidiakon – seit 1511 Andreas Bodenstein von Karlstadt –, der jedoch als Inhaber einer Theologieprofessur an der Universität Wittenberg nicht in Orlamünde residieren konnte. Konrad Glitsch[180] war am 26. Februar 1518 von der Universität zum Vikar von Orlamünde nominiert worden.[181]

Glitsch nennt in seinem Notizzettel den Adressaten, für den der Zettel bestimmt war und der Glitschs Aufträge als Bote und Mittelsmann ausführen sollte, nicht bei Namen.[182] Daß dieser Beauftragte Müntzer war, ist eindeutig: Erstens hat er an einer Stelle des Zettels eigenhändig den Ortsnamen „Leypczik" ergänzt[183] und damit Leipzig als den Ort gekennzeichnet, an dem einige der von Glitsch bestellten Waren eingekauft werden sollten.[184] Zweitens ist der Bestellzettel bei Müntzer verblieben – nach Erledigung der Aufträge, wie man annehmen darf.

Der Auftrags- und Bestellzettel ist undatiert. Die Erwähnung Leipzigs hat die Editoren veranlaßt, den Zettel mit der Leipziger Disputation in Verbindung zu bringen und ihn dementsprechend auf „Ende Juni" zu datieren.[185]

---

[178] Siehe Anm. 176.

[179] MBF, T. 49 (MSB 554f.). Aus dem Inhalt dieses Zettels (vgl. MSB 554, 1–4) hat Heinrich Boehmer: Studien zu Thomas Müntzer, Leipzig 1922, 10 auf Glitsch als Schreiber geschlossen. Ein Vergleich mit einem sicheren Autograph Glitschs (Glitsch an die Universität Wittenberg, Wittenberg 1526 April 4; StaatsA Weimar: Reg O 408, Bl. 2f.; ediert von Hermann Barge: Andreas Bodenstein von Karlstadt, Leipzig 1905, 2, 569–571) hat bestätigt, daß der Zettel von Glitsch geschrieben ist.

[180] *1465/66, immatrikuliert Leipzig Winter 1491/92 („Conradus Glůczsch de Gůntersbergk") zusammen mit Martin Wediger aus Stolberg, bacc. art. Winter 1493/94 (Matrikel Leipzig 1, 387, M 31f.; 2, 341, 25), immatrikuliert Wittenberg Winter 1502/03 zusammen mit Martin Malhub aus Stolberg (Album 1, 3), mag. art. 2.2.1503 (Köstlin [wie Anm. 20], 1, 21). Weiteres s. WA.B 3, 654f. Anm. 2.

[181] WA.B 3, 654 Anm. 2.

[182] An einzelnen Stellen wird der anonyme Adressat direkt angeredet: „Screibt mir ... Ad hec omnia dedi vobis 12½ gr(oschen)." MBF, T. 49 / BK 130 / MSB 554, 9f.

[183] MBF, T. 49 (vgl. MSB 554 Anm. 11).

[184] An der betreffenden Stelle (MSB 554,11–13) orderte Glitsch Schrauben. Einige Zeilen weiter hat Glitsch selbst „zu Leipcz" notiert (Bestellung von Samen): MSB 554, 14.

[185] BK 129 / MSB 554.

Die Biographen leiteten aus dieser Datierung ein Argument für Müntzers Teilnahme an der Leipziger Disputation[186] ab und plazierten Müntzers Aufenthalt in Orlamünde in die Zeit vor der Disputation (Mai/Juni).[187] Eine genauere Analyse des Inhalts erweist diese Datierung als unhaltbar.

Zunächst enthält der Brief im Text zwei aufschlußreiche Daten. Glitsch notierte: „Zahltermine an Peter und Paul oder auf der Leipziger Messe nach Ostern."[188] Es ist ganz unwahrscheinlich, daß der Schreiber neben einem Zahltermin an Peter und Paul (29. Juni) als Alternativtermin die Leipziger Ostermesse des folgenden Jahres im Auge hatte, vielmehr muß man an die davorliegende Ostermesse denken, die im Jahre 1519 vom 15.–22. Mai stattfand.[189] Dieses Datum bietet einen ersten terminus ad quem. Weitere Anhaltspunkte für die Jahreszeit, in der der Zettel geschrieben wurde, bieten einige die Landwirtschaft betreffende Notizen. Glitsch bestellt eine Reihe von Sämereien – Samen von Krausem Salat, Basilikum, Roten Rüben, Majoran, Lavendel, Ysop.[190] Ein solcher Einkauf muß natürlich getätigt werden, bevor die Aussaatzeit für eine der genannten Pflanzen abgelaufen ist, d. h. spätestens im April.[191] Ferner teilt Glitsch mit, daß der bei Orlamünde gelegene Weingarten Karlstadts „bestellt" sei,[192] eine Formulierung, bei der an den am Ende des Winters, etwa im Februar, durchzuführenden Rebenschnitt zu denken ist.

Daß der Zettel Glitschs überhaupt ins Jahr 1519 zu datieren ist, ergibt sich aus seiner Buchbestellung, die eine Reihe von Traktaten Luthers, Bodensteins und Ecks aufführt,[193] die Glitsch noch nicht besitzt und von deren Erscheinen er entweder schon sichere Kunde besitzt oder gerüchtweise gehört haben muß.[194] Alle diese Titel sind Ende 1518 oder Anfang 1519 erschienen:

---

[186] Vgl. oben S. 174f.

[187] Boehmer 1922 (wie Anm. 179), 10; Elliger 1975 (wie Anm. 2), 66; Wolgast 1981 (wie Anm. 2), 13; Bensing 1983 (wie Anm. 2), S. 93.

[188] „Termini solutionis Petri Pauli vel ad nundinas Liptzenses post pasce." MBF, T. 49 (MSB 554, 8). Der Kontext läßt nicht erkennen, welche Art von Zahlungen Glitsch im Auge hat.

[189] Die Ostermesse währte immer vom Sonntag Jubilate bis zum Sonntag Cantate. Kroker (wie Anm. 169), 82.

[190] MSB 554,14–16. Diese Samen soll Müntzer in Leipzig vor dem Peterstor kaufen.

[191] Ende Juni wäre für den Einkauf all dieser Sämereien eindeutig zu spät. Die früheste Aussaatzeit hat der Lavendel, der möglichst frühzeitig im März zu säen ist, bei klimatisch ungünstigen Bedingungen eventuell noch im April.

[192] MSB 554, 1.

[193] MBF, T. 49 (MSB 555, 2–7).

[194] Daß Glitsch laufend die Neuerscheinungen der Wittenberger beziehen wollte, zeigt seine die Bücherliste abschließende Formulierung: „... et omnia, que cum tempore ab illis imprimuntur, mihi mittat." MBF, T. 49 (MSB 555, 6f.).

- Luthers *Appellatio a Caietano ad Papam*[195] vom 16. Oktober 1518 wurde von Luther noch 1518 in den *Acta Augustana* herausgegeben.[196] Glitsch bestellte einen der Leipziger Nachdrucke.[197]
- Luthers *Appellatio ad concilium*[198] erschien zwischen 9. und 11. Dezember 1518.[199]
- Luthers *Sermo de triplici iustitia*[200] ist noch 1518, wahrscheinlich gegen Jahresende, erschienen.[201]
- Glitsch bestellt mit den „Conclusiones Eckii contra Carlstadium"[202] die Erstfassung der Thesen Johann Ecks für die Leipziger Disputation. Eck hatte sie am 29. Dezember 1518 datiert und sofort in den Druck gegeben. Nach der Überschrift waren sie „contra D. Bodenstein Carlestadium" gerichtet.[203] Als Luther Anfang Februar 1519 ein Exemplar zu Gesicht bekam, erkannte er, daß die Mehrzahl der Thesen gegen ihn gerichtet war. Er publizierte umgehend seine Gegenthesen.[204] Dadurch sah sich Eck veranlaßt, in der Zweitausgabe seiner Thesenreihe vom 14. März 1519 in der Überschrift nun direkt Luther als Kontrahenten zu nennen.[205] Andreas Bodenstein verfaßte seine Thesenreihe für Leipzig erst am 26. April 1519.[206] Als Glitsch seinen Bestellzettel schrieb, besaß er nur Kenntnis von der am 29. Dezember 1518 datierten Erstausgabe der Thesenreihe Ecks. Die weiteren Thesenpublikationen für die Leipziger Disputation waren ihm damals noch unbekannt.[207]
- Mit Karlstadts „Wagen" bestellt Glitsch den Einblattholzschnitt *Himmel- und Höllenwagen*, der am 20. März 1519 zuerst in einer Ausgabe mit latei-

---

195 WA 2, 27–33.

196 Ebd. 2, 27.

197 MSB 555, 4. Die Erstausgabe erschien 1518 in Wittenberg. Drei Leipziger Nachdrucke sind bekannt. Josef Benzing: Lutherbibliographie: Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod, Baden-Baden 1966, Nr. 234–238.

198 MBF, T. 49 (MSB 555,2f.). WA 2, 34–40.

199 WA 2, 34. Benzing 1966 (wie Anm. 197), Nr. 240.

200 MBF, T. 49 (MSB 555, 2). WA 2, 41–47.

201 WA 2, 41. Der Erstdruck erschien in Wittenberg 1518; sechs Nachdrucke kamen 1519 heraus. Benzing 1966 (wie Anm. 197), Nr. 249–256. – Offen ist, was Glitsch mit den „Conclusiones eiusdem [scil. Lutheri] noviter disputatas" meint: MSB 555, 5. Ebd. 555 Anm. 19 wird auf die Thesenreihe *Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiis consolandis* (WA 1, 629–633) hingewiesen, die 1518 als Einblattdruck erschien (Benzing Nr. 209f.).

202 MSB 555, 5f.

203 WA 9, 207–212; vgl. 2, 154f.

204 WA 2, 158–161.

205 Valentin Ernst Löscher: Vollständige Reformations-Acta und Documenta ..., Bd. 3, Leipzig 1729, 559–563 mit 210f. Anfang der Thesenüberschrift: „Contra D. M. Lutherum ..." (ebd. 210).

206 Conclusiões Carolostadij contra D. Joannem Eccum Lipsiae xxvij Junij tuende. [Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg 1519] (LB Stuttgart: Theol. qt. 881). Freys / Barge Nr. 16. Ediert bei Löscher 3, 284–291.

207 In MSB 555 Anm. 20 werden die von Glitsch bestellten „Conclusiones Eckii contra Carlstadium" falsch mit Ecks Zweitausgabe vom 14. März 1519 identifiziert.

nischen Texten[208] vorlag und später in einer deutschen Fassung erschien.[209] Glitschs Bestellung setzt jedoch nicht zwingend voraus, daß der „Wagen" zum Zeitpunkt seiner Bestellung erschienen war. Bodensteins Entwurf lag bereits am 14. Januar als noch unerledigter Auftrag in der Werkstatt Lukas Cranachs.[210] Glitsch hätte demnach schon einige Zeit vor Erscheinen des Holzschnitts Nachricht über Bodensteins Publikationsplan haben können.

– Sehr aufschlußreich ist Glitschs Bestellung eines Traktats Bodensteins „de vera penitentia".[211] Bei dieser bisher nicht identifizierten Schrift handelt es sich um Bodensteins *Epitome de impii iustificatione*,[212] die Bodenstein Anfang Januar 1519 abschloß.[213] Sie erschien in der zweiten Januarhälfte bei Melchior Lotter d. Ä. in Leipzig.[214] Das Thema dieser Schrift war die als *mortificatio impii* interpretierte Buße,[215] die Bodenstein mit der *iustificatio impii* gleichsetzte. Glitsch besaß zwar zutreffende Kenntnis über die Thematik der Schrift, wenn er sie als „Traktat von der wahren Buße" bezeichnete. Diese vom Druck abweichende Titelformulierung spiegelt aber ein Informationsniveau wider, wie man es im Januar 1519 in Wittenberg oder eventuell auch in Leipzig[216] erwerben konnte.

---

208 Abgebildet in: Kunst der Reformationszeit, Berlin 1983, 356.

209 Zur Entstehungsgeschichte des Holzschnitts s. Ulrich Bubenheimer: Andreas Rudolff Bodenstein von Karlstadt; sein Leben, seine Herkunft und seine innere Entwicklung, in: Andreas Bodenstein von Karlstadt 1480–1541: Festschrift der Stadt Karlstadt zum Jubiläumsjahr 1980 / hg. v. Wolfgang Merklein, Karlstadt 1980, 5–58; 19–28.

210 Ebd. 19.

211 „Tractatum Carlstat de vera penitentia." MSB 555, 6.

212 Epitome Andree Carolostadij De impij iustificatione, quam non male ad inferos deductum reductüq(ue) vocaueris. Leipzig: Melchior Lotter d. Ä. 1519 (Freys / Barge Nr. 13). Bei diesem mit Interlinearspatien ausgestatteten Druck handelt es sich um einen Vorlesungsdruck. Bodensteins Handexemplar mit seinen handschriftlichen Notizen für die Vorlesung befindet sich in der UB München: 4° Theol. 5464,4. Das Exemplar der UB Oslo: Lib. rar. 722 enthält Nachschriften aus Bodensteins Vorlesung.

213 Bodensteins Datierung am Schluß des Textes (D 4^{r}): „Data Vuittenbergae. Anno a natali Christiano supra sesquimillesimum. xix." Angesichts der Daten der Drucklegung (s. Anm. 214) muß Bodenstein diese Datierung bereits vor 14. Januar niedergeschrieben haben.

214 Am 14. Januar 1519 war die Schrift noch in der Lotterschen Druckerei, am 2. Februar schickte Luther ein Exemplar an Johannes Sylvius Egranus. Ulrich Bubenheimer: Consonantia theologiae et iurisprudentiae: Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation, Tübingen 1977, 289f. Anm. 2.

215 Vgl. am Schluß (D 4^{r}): „Mallem: egregii patroni: iusti liberationem, et peccatorum remissionem per Psalmorum aliquem velut depingere, sed cum invito tantum sermo excreverit, ut propositi terminos excesserit, coactus vela complico, alibi fortasse copiosius de poenitentia scripturus."

216 Neben der Drucklegung in Leipzig ist noch zu beachten, daß die Schrift dem Dr. med. Simon Pistor in Leipzig und dessen Söhnen Simon und Christoph (vgl. oben Anm. 107) gewidmet ist (A 2^{r}).

Zusammenfassend läßt sich aus Glitschs Buchbestellungen ablesen, daß sie einen Kenntnisstand widerspiegeln, wie man ihn aus Wittenberg und Leipzig im Januar 1519 beziehen konnte. Da sich Glitsch für alle Publikationen Luthers und Bodensteins interessiert, ist bemerkenswert, daß er außer Luthers und Bodensteins Thesen für die Leipziger Disputation eine Reihe weiterer nach Januar 1519 erschienener Lutherschriften in seiner Bestellung noch nicht aufführt und demnach noch nicht kennt: Luthers *Sermon von dem ehelichen Stand*,[217] den *Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden*,[218] die *Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien*[219] und den *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi*.[220] Aus diesem Sachverhalt läßt sich nicht ableiten, daß Glitschs Bestellzettel schon im Januar geschrieben worden sein müßte. Vielmehr ist zu folgern, daß er aktuelle Informationen aus Wittenberg bzw. Leipzig nach Januar 1519 nicht erhalten hatte, als er Müntzer seinen Zettel gab. Da dieser Zettel erkennen läßt, daß Müntzer als Bote zwischen Glitsch in Orlamünde und dessen Wittenberger Freunden,[221] insbesondere aber zwischen Glitsch und Bodenstein[222] fungierte, so liegt die Vermutung nahe, daß Glitsch seine bibliographischen Informationen von Müntzer hatte, der sie im Januar aus Wittenberg und Leipzig nach Orlamünde mitbrachte. In diesem Licht ist es wahrscheinlich, daß sich Müntzer bereits auf der Reise nach Orlamünde befand, als er sich am 11. Januar 1519 in Leipzig aufhielt. Christian Döring setzte an diesem Tag in seinem Brief an Müntzer voraus, daß dieser nicht in nächster Zeit nach Wittenberg zurückkommen werde: Denn er fordert Müntzer auf, sich zum Angebot Bernhardis, ihn als Kaplan anzustellen, brieflich zu äußern und sich auf Ostern 1519 bei Bernhardi einzufinden.[223]

Man kann vermuten, daß Müntzers Reise von Wittenberg nach Orlamünde mit von Bodenstein, dem Pfarrherrn von Orlamünde, angeregt worden war. Allerdings könnte Müntzer auch schon vorher den Pfarrvikar Konrad Glitsch gekannt haben, der aus dem in der unmittelbaren Nachbarschaft Stolbergs gelegenen Harzdorf Güntersberge stammte[224] und somit ein Lands-

---

[217] Diesen Sermon hielt Luther am 16. Januar 1519. Eine nichtautorisierte Nachschrift wurde in Leipzig herausgegeben: Benzing 1966 (wie Anm. 197), Nr. 358f.; WA 9, 213–219; vgl. WA 2, 162f. Luther kritisiert diese Ausgabe am 13. April im Brief an Johannes Lang (WA.B 1, 370, 74–77).

[218] Benzing Nr. 293; WA 2, 66–72. Am 5. März war die Schrift erschienen (WA.B 1, 356, 4–6).

[219] Benzing Nr. 265; WA 2, 74–130. Die Schrift war am 12. Februar in Arbeit, am 5. April war sie gedruckt (WA.B 1, 326, 12; 367, 9f.).

[220] Benzing Nr. 312; WA 2, 131–142; lag am 5. April gedruckt vor (WA.B 1, 367, 9f.).

[221] MSB 555, 8–10.

[222] MBF, T. 49 (MSB 554, 1–9).

[223] MBF, T. 5 (MSB 351, 5–7).

[224] Vgl. Anm. 180. WA.B 3, 654 Anm. 2 wird als Herkunftsort Glitschs irrtümlich Güntersberg Kreis Crossen/Oder (Krosno Odrzańskie) erschlossen.

mann Müntzers war. Als Müntzer wieder von Orlamünde abreiste, waren seine Reiseziele Leipzig und Wittenberg. In Leipzig sollte er für Glitsch bestimmte Einkäufe tätigen[225] und dem Korrektor der Lotterschen Druckerei Hermann Tulken Grüße bestellen.[226] In Wittenberg sollte er mit Bodenstein über verschiedene dessen Pfarrei betreffende Angelegenheiten sprechen,[227] vielleicht auch dort einen Teil der bestellten Waren und Bücher besorgen, schließlich Bodenstein, Luther, Otto Beckmann und Johann Agricola von Eisleben Grüße ausrichten.[228]

Obwohl Müntzer für Glitsch Einkäufe tätigen soll, setzt Glitsch nicht voraus, daß Müntzer nach Orlamünde zurückkehrt, sondern daß sich dieser längere Zeit in Wittenberg aufhalten wird. Zwischen den beiden Magistern ist brieflicher Kontakt geplant.[229] Müntzer soll Glitsch nicht nur schreiben, welche Vorlesungen Luther, Bodenstein und Melanchthon abhalten,[230] sondern ihm auch alle Schriften Luthers und Bodensteins schicken, die „im Laufe der Zeit" gedruckt werden.[231]

Faßt man alle Daten, die Glitschs Auftrags- und Bestellzettel liefert, zusammen, so läßt sich mit Sicherheit angeben, daß Müntzer in dem vom 11. Januar (Aufenthalt in Leipzig) und vom 24. April 1519 (erste Predigt in Jüterbog) umgrenzten Zeitraum in Orlamünde gewesen sein muß und danach wieder über Leipzig nach Wittenberg zurückkehrte. Wahrscheinlich ist, daß Müntzer bereits im Januar 1519 von Wittenberg über Leipzig nach Orlamünde reiste. Im Rahmen dieser Termine könnte auch die Reise nach Franken noch untergebracht werden, falls diese nicht schon 1518 stattgefunden haben sollte.[232]

Der Zettel Glitschs läßt nicht erkennen, wie lange sich Müntzer in Orlamünde aufhielt und was er dort tat. Der genannte Zeitraum zwischen dem 11. Januar und 24. April 1519 läßt einen längeren Aufenthalt in Orlamünde von mehreren Wochen oder sogar bis zu drei Monaten als möglich erscheinen. Eine zweite Überlieferung unterstützt diese Annahme. Martin Glaser († 1553) schrieb im Jahre 1529 in seinen Taulerband, den ihm Luther 1519 geschenkt hatte:

> „Durch diese Taulers Leer / vom Geist und Grunde der Seel / nit wohl verstanden, ist verfürt Thomas Münzer und sein anhang / denn er ihn stets las (wie wir wohl wissen und bekant was) mit sambt einem Weib / die meister Conrads / Pfarrherrn zu Orlamünd / köchin gewest ist / und ettwan zu Leipzig auch ein solch wesen hett, daß man sie vor heylig achtet. Von der gedachter Münzer nit wenig seines irrthumbs hilff genumen hat. Im folget Andreas Karlstadt / auch solchen Irrthumb

225 MBF, T. 49 (MSB 554, 10–16 mit Anm. 11).
226 MSB 555, 10.
227 MBF, T. 49 (MSB 554, 1–9).
228 MSB 555, 9f.
229 „Screibt mir ein weiß presiligen zu siden." MSB 554, 9.
230 „Quas lectiones Martinus, Carlstat, Melancton legunt, mihi scribat." MSB 555.
231 Siehe oben Anm. 194.
232 Vgl. oben S. 192ff.

glaubt und verfürt ist worden, und haben iren Irrthumb zu Orlamünda geheckt und ausbreyd / als zubesorgen / aus neyd / denn ich sie beyd sehr wohl kennte."[233]

Glaser gibt an, Müntzer und Karlstadt gut gekannt zu haben. Als Konventuale des Nürnberger Augustinerklosters kam er am Ende des Wintersemesters 1505/06 nach Wittenberg und wurde hier am 21. September 1517 baccalaureus biblicus. Am 2. September 1518 ist er zum erstenmal belegt als Prior in Ramsau bei Wasserburg am Inn.[234] Glaser konnte also Bodenstein in mehr als 11 Jahren genügend kennenlernen. Auch die von Glaser erwähnte gute Bekanntschaft mit Müntzer kann nur auf Glasers Wittenberger Zeit zurückgeführt werden. Müntzer, der spätestens im Verlauf des Wintersemesters 1517/18 nach Wittenberg kam, muß Glaser dort begegnet sein.

Glaser berichtet von Müntzers Taulerlektüre mit der Orlamünder Pfarrköchin.[235] Diese Nachricht spricht für eine etwas längere Dauer von Müntzers Aufenthalt in Orlamünde und gibt uns eine wertvolle Information über Müntzers theologische Studien in jener Periode. Glasers nicht eindeutige Ausführungen erwecken den Eindruck, als wolle er behaupten, auch Bodenstein habe mit Müntzer in Orlamünde Tauler gelesen oder diskutiert, was historisch falsch wäre.[236] Jedenfalls sieht er in Taulers Lehre „vom Geist und Grunde der Seel" den Kern des Irrtums Müntzers und Bodensteins. Es ist zu erwägen, ob diese Behauptung Glasers nicht letztlich bereits auf Erinnerungen Glasers aus seiner Wittenberger Zeit zurückgehen könnte. Nachdem dort Tauler nachweislich ab 1516 von Professoren und Studenten gekauft und gelesen wurde, wird man dort auch über Tauler diskutiert haben. Für Bodenstein kann dessen damalige Taulerlektüre noch direkt quellenmäßig erfaßt werden über die Randbemerkungen in seinem Exemplar der Predigten Taulers,[237] die überwiegend aus den Jahren 1517–19 stammen.[238] Hier läßt sich

---

[233] Ernst Salomon Cyprian: Der Ander und Letzte Theil zu Wilh. Ernst Tentzels ... Historischen Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Lutheri ..., Leipzig 1718, 334f. Zitiert bei Hans Volz: Der Nürnberger Augustinermönch Martin Glaser und seine Beziehungen zu Martin Luther, in: ZBKG 40 (1971) 37–45; 42f., wo die alte Verwechslung Glasers mit Kaspar Glatz (so noch Ebert 1987 [wie Anm. 26], 79) korrigiert ist.

[234] Volz 1971, 38f.

[235] Diese Nachricht könnte Glaser von den Wittenberger Freunden bezogen haben, evtl. schon 1519, als Luther ihm den Taulerband schenkte. Aber auch weitere Kontakte mit Müntzer selbst, eventuell auch während dessen Aufenthalt in Nürnberg im Herbst 1524, kann man nicht ausschließen. Glasers Angaben über das Auftreten der Pfarrköchin in Leipzig brauchen nicht legendär zu sein. Die Frau könnte übrigens Müntzer von Orlamünde nach Leipzig begleitet haben, um die dort gekauften Waren nach Orlamünde zu bringen.

[236] Ebert 1987 (wie Anm. 26), 79, behauptet, Bodenstein habe 1519 in Orlamünde als Pfarrer gewirkt. Das war aber erst 1523/24 der Fall.

[237] Evang. Predigerseminar Wittenberg: HTh fol 891: Sermones: des höchgeleerten in gnaden erleüchten doctoris Johannis Thaulerii sannt dominici ordens ..., Augsburg: Johann Otmar 1508, mit Bodensteins Kaufvermerk vom 27. April 1517.

[238] Vgl. Ulrich Bubenheimer: Karlstadt, Andreas Rudolff Bodenstein von (1486–1541), in: TRE 17 (1988).

überprüfen, welche Rolle Taulers Lehre „vom Geist und Grunde der Seel" in seiner Taulerrezeption spielte.

‚Grund' und ‚abgrund' gehören zu den Begriffen, die Bodenstein am häufigsten aus dem Taulertext herausgehoben hat. Auf dem hinteren Vorsatzblatt des Bandes finden sich ‚grund' und ‚abgrund' unter den von ihm exzerpierten Begriffen. Im Text selbst hat Bodenstein ‚grund'/‚abgrund' mindestens 27mal am Rand notiert[239] sowie mindestens 25mal unterstrichen.[240] Diese quantitative Übersicht[241] erlaubt den Schluß, daß Bodenstein ein starkes Interesse an der Thematik Grund/Abgrund hatte, d. h. an den Aussagen Taulers über den Ort der mystischen Vereinigung. Insofern hat Glaser eine richtige Erinnerung an ein zentrales Thema, das Bodenstein bei seiner Taulerrezeption 1517–19 beschäftigte. Man wird in Wittenberg darüber gesprochen haben.[242] So scheint es mir angebracht zu sein, den historischen Kern von Glasers Bemerkung darin zu suchen, daß auch Müntzers Taulerlektüre bereits in Wittenberg begonnen hatte oder zumindest dort angeregt wurde, und daß der Austausch mit Bodenstein hierbei eine wichtige Rolle spielte. Die negative Bewertung, die Glaser diesem Vorgang im Jahre 1529 gab, ist allerdings erst eine Folge von Luthers Kampf gegen die „Schwärmer" seit 1524.

5. Müntzers Jüterboger Predigten (Ostern 1519)

Müntzers Jüterboger Predigten[243] zeigen einen kleinen Ausschnitt von dem, was er gegen Ende seiner Wittenberger Studienzeit theologisch vertreten hat. Von diesen Predigten existiert nur ein Bericht der altgläubigen Gegenpartei. Der Franziskaner Bernhard Dappen, Lektor des Jüterboger Konvents, beklagt sich über Müntzer in zwei Briefen, in denen er einen Bericht über die

---

239 Einschließlich des lateinischen Äquivalents ‚essentia': 1^{va}. 2^{ra}. 3^{vb}. 4^{ra} (3mal). 6^{va}. 7^{ra}. 9^{ra}. 32^{va}. 35^{ra}. 75^{va}. 76^{ra}. 81^{vb} (2mal). 100^{ra}. 110^{va}. 129^{va}. 130^{va}. 131^{rb}. 131^{vb}. 132^{ra}. 132^{rb}. 136^{vb}. 157^{va}. 193^{rb}. 193^{va}.

240 11^{va}. 11^{vb}. 15^{va}. 33^{va}. 44^{va}. 54^{ra}. 70^{va}. 75^{vb}. 76^{rb}. 84^{vb}. 85^{ra}. 89^{rb} (2mal). 131^{rb}. 135^{va}. 136^{va}. 136^{vb}. 152^{vb}. 153^{ra}. 166^{ra}. 174^{vb}. 193^{ra} (2mal). 199^{vb}. 205^{ra}.

241 Zur qualitativen Analyse, die hier nicht vorgelegt werden kann, s. vorläufig mein Typoskript „Karlstadt liest Tauler: sein reformatorischer Weg im Spiegel seines Taulerbandes in der Bibliothek des Predigerseminars Wittenberg" (1987, 36 S.), das in der Bibliothek des Evang. Predigerseminars in Wittenberg deponiert ist und dort zusammen mit dem Taulerband benutzt werden kann.

242 Bodensteins Beschäftigung mit Tauler hat in jenen Jahren in Predigt, Vorlesung und Traktaten Niederschlag gefunden. Zur *Predigt* siehe seinen *Sermon am Lichtmeßtag* vom 2. Februar 1518: Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen Theologischen Sachen ..., Leipzig 1703, 119–125. Zugehörige Notizen zur Vorbereitung dieser Predigt finden sich in Bodensteins Taulerband Bl. 14^{v}. – Zur Vorlesung s. ein Taulerzitat in Bodensteins Handexemplar der Epitome ... De impij iustificatione (wie Anm. 212), B 1^{v} (UB München: 4° Theol. 5464, 4), wozu sich parallele Randbemerkungen im Taulerband Bl. 33^{rb} finden.

243 Zu Müntzers Aufenthalt in Jüterbog s. o. S. 173.

jüngsten kirchlichen Vorgänge in Jüterbog gibt. Am 4. Mai 1519 schreibt er an den bischöflichen Vikar der Diözese Brandenburg, Jakob Gropper, am 5. Mai 1519 an den Bischof Hieronymus Scultetus.[244] Dappen gibt keine geschlossene Inhaltsangabe von Müntzers Predigten, sondern stellt einige für ihn besonders anstößige Sätze Müntzers zusammen. Diese Sätze ergeben jedoch ein widerspruchsfreies Bild und scheinen keine Verzerrungen Dappens zu enthalten.

Müntzers Predigten voraus gingen die Auseinandersetzungen Franz Günthers sowie eines namentlich nicht bekannten Wittenberger Augustinermönchs, Magisters und Lektors der Theologie,[245] mit den Jüterboger Franziskanerobservanten. Müntzer knüpft insofern an diesen Konflikt an, als er von seiner ersten Predigt an offensiv gegen die Mönche Stimmung macht und damit einen österlichen Kanzelkrieg auslöst. Inhaltlich greift er jedoch nicht die Themen Günthers und des Augustinermönchs auf, sondern bringt eigene Themen ins Gespräch.[246]

Aus Müntzers Predigt am Ostersonntag berichtet Dappen nur ein einziges Detail. Müntzer machte sich über die vorausgegangenen Passionspredigten des Gardians der Minoriten folgendermaßen lustig: „An diesem Ort wurde das Leiden Christi von jemand gepredigt, der die Behauptung aufstellte, die Bibel sei nicht in Griechisch oder Hebräisch geschrieben. So bittet Gott für einen so erbarmungswürdig irrenden Menschen, er möge diesen in seiner grundlosen Barmherzigkeit erleuchten, damit er nicht in seinem Irrtum zugrunde gehe."[247] Müntzer begann damit, die angebliche Unbildung und Dummheit der Mönche an den Pranger zu stellen. In der Dienstagspredigt kritisierte er erneut die Mönche, „die weder Griechisch noch Hebräisch können, sondern nur questen und stinken."[248] Müntzer steht hier in einer Tradition humanistischer Mönchskritik, wie sie in Deutschland seit den *Dunkelmännerbriefen* populär und Mode geworden war. 1520 wird er diese Art von Kritik in seinem Streit mit den Franziskanern in Zwickau fortsetzen.

---

[244] Beide Briefe in: Articuli per fratres minores de observantia propositi ... Episcopo Brandenburgensi contra Luteranos (wie Anm. 29), A 2^{r}–4^{v} bzw. A 4^{v}–5^{v}; ediert bei Bensing / Trillitzsch 1967 (wie Anm. 2), 132–142 bzw. 142–144.

[245] Articuli, A 2^{r} / Bensing / Trillitzsch 132. Die von diesem Augustiner vertretenen Positionen Articuli, A 2^{r-v} / Bensing / Trillitzsch 134.

[246] Dappen unterscheidet in seinen Klageschriften klar zwischen den Thesen Günthers, des Augustinermönchs und Müntzers. Dazu verpflichtet ihn seine Intention, ein prozessuales Vorgehen des Bischofs von Brandenburg in Gang zu setzen. In der Literatur wurde dies nicht hinreichend beachtet. Ebert 1987 (wie Anm. 26), 76–78 vermischt die Positionen Günthers und Müntzers und legt deshalb ebd. 78 Müntzer den von Dappen nur Günther angelasteten Satz in den Mund, „... quod Bohemi essent meliores Christiani quam nos" (Articuli, A 2^{r} / Bensing / Tillitzsch 132).

[247] „In hoc loco passio Christi est predicata ab uno qui dixit Bibliam non esse in greco neque in hebreo; oretis ergo deum pro tali homine tam miserabiliter errante ut deus sua altissima misericordia illuminare dignetur, ne pereat in errore suo." Articuli, A 2^{v} / Bensing / Trillitzsch 136.

[248] Articuli, A 4^{r} / Bensing / Trillitzsch 140.

Müntzer präsentierte sich seinen Hörern in Jüterbog also zuerst einmal als ein Humanist.[249] Als solchen haben wir ihn im Rahmen seiner Wittenberger Studien kennengelernt.

Theologisch gewichtiger ist Dappens Bericht über die dritte Predigt Müntzers am Dienstag nach Ostern. Der Franziskanergardian hatte am Vormittag eine Predigt „über den Gehorsam gegenüber der heiligen römischen Kirche und über die Schriften der approbierten Doktoren, nämlich des heiligen Bonaventura und des heiligen Thomas" gehalten.[250] Der Gardian beschäftigte sich also, unverkennbar im Blick auf die laufenden Auseinandersetzungen, mit der jurisdiktionellen und theologischen Autorität in der Kirche. Müntzer hielt am Abend desselben Tages eine Gegenpredigt.[251] Aus dem Bericht Dappens greife ich nur die gewichtigsten Punkte heraus, um sowohl Müntzers Anschluß an die Wittenberger Theologen als auch eigenständige Akzente Müntzers aufzuzeigen.

Müntzer geht von einem Verfall von Theologie und Kirche in den letzten 300–400 Jahren aus. In dieser Zeit hätten sie das Evangelium unter der Bank liegen lassen.[252] Aus dem Bereich der Theologie werden insbesondere das Standardlehrbuch der scholastischen Theologie, die Sentenzen des Petrus Lombardus sowie die Sentenzenkommentare verworfen. Namentlich werden die anerkannten Ordenslehrer Bonaventura (Franziskaner) und Thomas von Aquin (Dominikaner) als Autoritäten zurückgewiesen. Der Umstand, daß die Kirche die Lehre dieser scholastischen Doktoren zulasse, habe nicht mehr Bedeutung als die Zulassung von Huren und Kupplern in den Städten.[253] In dieser antischolastischen Position ist sich Müntzer sowohl mit den Humanisten[254] als auch mit dem Lutherkreis in Wittenberg einig. Der Angriff auf

---

[249] Erasmus hatte sich in seiner *Hieronymi vita* über die Sprachstudien des Hieronymus geäußert: „Proinde cum ipsa re compertum haberet, litteras arcanas nec intelligi posse, nec tractari quemadmodum oportet: nisi cognitis his linguis, quibus primum nobis proditae sunt ..." Omnium operum ... Hieronymi ... tomus primus, Basel 1516 (wie Anm. 60), β 2^{v}. Johannes Geiling hat 1518 in seinen auf eine Wittenberger Lehrveranstaltung (des Rhagius? Stackmanns?) zurückgehenden Randbemerkungen (s. Anm. 60) dazu notiert: „Nemo fit bonus theologus nisi qui gre(cas) et heb(raeas) litteras cum latinis imbibit."

[250] Articuli, A 3^{v} / Bensing / Trillitzsch 138.

[251] Articuli, A 4^{v} / Bensing / Trillitzsch 142. Über diese Predigt berichtet Dappen in jedem seiner zwei Briefe an die bischöfliche Kurie: Articuli, A 3^{v}–4^{r}. A 4^{v}–5^{r} / Bensing / Trillitzsch 138–140. 142.

[252] Articuli, A 3^{v}. 4^{r}. 5^{r} / Bensing / Trillitzsch 138. 140. 142.

[253] Articuli, A 3^{v}. 5^{r} / Bensing / Trillitzsch 138. 142.

[254] Erasmus beklagte in der *Hieronymi vita* ebenfalls den durch Thomisten, Scotisten und Ockhamisten verschuldeten Verfall der Theologie und fährt fort: „At qui si hanc ob causam in theologorum senatum non recipiunt Hieronymum: ne Paulum quidem aut Petrum recipient: neque quenque omnino qui ante quadringentos annos vixerit. O miserum illud saeculum, O calamitatem orbis christiani, qui plus mille annos absque theologis steterit: praesertim cum illis temporibus latissime patuerit religio christiana, nunc in arctum contracta ..." Omnium operum ... Hieronoymi ... tomus primus (wie Anm. 60), β 6^{v}. Johannes Geiling notierte dazu die Glosse: „E(rasmus) R(oterodamus) catholice fidei petra et sustentaculum docet in hac col(umna) eos nil esse

Bonaventura und Thomas wird von Luther in seinem Brief an den Minoritenkonvent zu Jüterbog vom 15. Mai 1519 gedeckt.[255]

Luther überschritt die bisherige Grenze humanistischer Theologiekritik, als er in seiner 13. These für die Leipziger Disputation nun auch den päpstlichen Primat als ein Produkt des kirchlichen Verfalls der letzten 400 Jahre bezeichente.[256] Der namenlose Wittenberger Augustiner, den Günther im April 1519 zu einem Gespräch mit den Jüterboger Minoriten mitgebracht hatte, bestritt bereits sowohl die Autorität des Papstes als auch die der Generalkonzile[257] und ging damit weiter, als es Luther bis dahin in seinen öffentlichen Aussagen getan hatte. Erst etwa drei Monate später hat Luther in Leipzig erklärt, daß Konzile irren könnten, und dies konkret auf die Verurteilung einiger Sätze des Johannes Hus auf dem Konstanzer Konzil (1414–1418) bezogen.[258]

Auch Müntzer bezieht die gewonnene historische Perspektive nicht nur auf die Theologie, sondern auch auf kirchliche Institutionen. Er konfrontiert die gegenwärtige Kirche mit früheren besseren kirchlichen Zuständen, die nach seinem Urteil bereits etwa 400 Jahre zurückliegen. Insbesondere habe der Papst in diesem Zeitraum seine Verpflichtung, regelmäßig Konzile abzuhalten, nicht erfüllt.[259]

Zunächst läßt sich also die Übereinstimmung Müntzers mit gleichzeitigen Strömungen an der Wittenberger Universität in zwei wichtigen Bereichen registrieren: humanistischer Antischolastizismus und frühreformatorische Kritik an der kirchlichen Hierarchie. Freund und Feind, Günther und Luther als auch Dappen gleichermaßen, haben Müntzer damals dem Wittenberger Lager, den „Lutheranern",[260] zugerechnet. Von irgendwelchen Differenzen zwischen Müntzer und den Wittenbergern sprechen weder Dappen noch Luther. Dennoch sind in den Sätzen, die Dappen aus Müntzers Predigten überliefert, *eigene Akzente Müntzers* erkennbar, die aber keinen Widerspruch zur frühreformatorischen Wittenberger Universitätstheologie beinhalten.

1. Zunächst fällt hier schon die Schärfe des Tons auf, den Müntzer in seinen Predigten anschlägt. Daß er die Bischöfe seiner Zeit als Tyrannen

---

numerandos inter theologos, qui nihil erudicionis et spiritus S(anctis) patribus Grego(rio), Ambro(sio), Aug(ustino), et B(eato) Hiero(nymo) quem nomine hoc spoliant theologorum, tribuunt. Docetque quot annis non in precio habiti sunt, quum ethnicus Aristoteles cum suis Tomistis et Scotistis et ceteris monstris et prologiis in ecclesiasticum campum irrepsit."

255 WA.B 1, 390, 32–35.

256 WA 2, 161, 35–39.

257 Articuli, A 2^{r} / Bensing / Trillitzsch 134.

258 WA 59, 466, 1048–1050; 479, 1462–480, 1468; 500, 2080–2085.

259 Articuli, A 3^{v} / Bensing / Trillitzsch 138.

260 Auf dem Titelblatt von Dappens *Articuli* ist diese Bezeichnung zum erstenmal belegt: s. o. Anm. 29.

bezeichnet,[261] war kaum damaliger Wittenberger Predigtstil, jedenfalls soweit Luthers Predigten das erkennen lassen. Wie in seiner späteren Predigttätigkeit in Zwickau und Allstedt tritt Müntzer seinem Gegner offensiv und provokativ gegenüber. Diesem Verhalten korrespondiert jetzt schon die Erwartung, daß viele Prediger für die Wiederaufrichtung des Evangeliums mit dem Martyrium bezahlen müssen.[262] In dieser Einschätzung drückt sich bereits ein spezifisches Element von Müntzers Christologie aus, wonach eine *imitatio Christi* eine Wiederholung des Leidensweges Christi in all seinen Aspekten bedeutet und zwangsläufig den Tod einschließt: „Der Schüler ist nicht über dem Meister" (Mt 10,24) war ein Lieblingszitat Müntzers und seiner Anhänger zur Begründung jener Martyriusmerwartung.[263] Daß diese Erwartung bei Müntzer schon 1519 Konsequenz einer Kreuzestheologie war, ist desto wahrscheinlicher, als unseres Wissens im April 1519 eine entsprechende Bedrohung des Lebens auf die reformatorischen Prediger nicht ausging.[264]

2. Den breitesten Raum nehmen in Dappens Referat über Müntzers Osterdienstagspredigt Ausführungen über die Kirchenverfassung ein. Luther stellte sich in dem genannten Brief an den Jüterboger Minoritenkonvent vom 15. Mai hinter Müntzer, wenn er sagt, Thomas habe „in generali" – d. h. nicht namentlich – „Päpste und Bischöfe kritisiert" und dies sei nach dem Vorbild Christi Recht und Pflicht eines Predigers.[265] Müntzer hat jedoch nicht nur, wie Luther den Sachverhalt wiedergibt, Kritik an Päpsten und Bischöfen ausgeübt. Neben der Kritik trug er eine durchdachte Konzeption zur Kirchenverfassung vor, wie sie mir in dieser Geschlossenheit aus den Schriften der Wittenberger Theologen bis zu jenem Zeitpunkt nicht bekannt ist.[266]

Müntzer behandelt zwei Bereiche der kirchlichen Hierarchie: 1. Das Verhältnis von Papst und Bischöfen; 2. das Verhältnis von Bischöfen und Priestern. Die beiden Bereiche sind analog strukturiert. Der Papst ist der Entscheidung der Bischöfe, der Bischof der Entscheidung seiner Priester untergeordnet. Die Mehrheit steht über dem Einzelnen. So hätte nicht der Papst als „Einzelmensch" (*unus homo*) die Kanonisation von Bonaventura und

---

261 Articuli, A 4^{r} / Bensing / Trillitzsch 138. Auch die Päpste wurden von Müntzer als Tyrannen bezeichnet: Ebd. A 4^{v} / Bensing / Trillitzsch 142.

262 Articuli, A 4^{r}. 5^{r} / Bensing / Trillitzsch 140. 142.

263 MSB 372, 21f.; 376, 23f.; 527, 14f. Die Funktion des Satzes in herkömmlicher Märtyrerverehrung zeigt das von Müntzer geschriebene *Officium Sancti Cyriaci*: MSB 488, 19f. Vgl. noch 384, 7f.

264 Man fragt sich allerdings, ob Müntzer einen konkreten Anlaß zu der Behauptung hatte, früher habe man Priester nicht mit Gefängnisstrafe tyrannisiert, „sicut modo faciunt aliqui tiranni" (Articuli, A 4^{r} / Bensing / Trillitzsch 140), wobei mit Tyrannen Bischöfe gemeint sind.

265 WA.B 1, 392, 106–113.

266 Natürlich wurde über diese Fragen in Wittenberg diskutiert. Vermutlich wurde in Lehrveranstaltungen und internen Diskussionen weit mehr ausgesprochen als literarisch publiziert wurde. Ein Beispiel s. u. Anm. 269.

Thomas vornehmen dürfen, sondern nur das Generalkonzil. Der Papst ist Haupt der Kirche nur solange, wie es ihm die anderen Bischöfe gestatten, die gegen den Willen des Papstes Konzile einberufen können. Diese Ausführungen setzen voraus, daß der Papst von den Bischöfen gewählt und abgesetzt wird. Der Papst hat seinerseits die Verpflichtung, alle fünf Jahre ein Generalkonzil abzuhalten. In den letzten vierhundert Jahren hätten die Päpste jedoch nur drei Konzile einberufen.[267]

Die Bischöfe waren in frühen Zeiten der Kirche an die Entscheidung der Priester gebunden. Priester führten auf Synoden gegen ungeeignete Bischöfe Klage, enthoben diese ihres Amtes und setzten neue Bischöfe ein. Damals kamen als Bischöfe nur „heilige Väter" in Frage, während in der Gegenwart Tyrannen eingesetzt werden, die nur sich selbst weiden. Die Bischöfe haben ihrerseits die Pflicht, ihre Untergebenen jährlich zu visitieren und im Glauben zu prüfen, „wie ein Schulrektor die Jugend in den Schulen". Bei Erfüllung dieser seelsorgerlichen Aufgabe wäre das Unwesen kanonischer Prozesse mit ihren Zitationen, Monitionen und Exkommunikationen überflüssig.[268]

Ich halte fest: Müntzer bestreitet 1519 die Institutionen kirchlicher Hierarchie – Papstamt, Konzil, Bischofsamt – nicht grundsätzlich. Aber diese Hierarchie soll von unten her aufgebaut werden. Papst und Bischöfe üben ihr Amt widerruflich aus, gewählt und absetzbar von General- bzw. Provinzialkonzilen. Moralische Integrität – „Heiligkeit" – und seelsorgerlich-pädagogische, nicht juristische Handhabung des Amtes sind Kennzeichen der Qualifikation des Amtsträgers.

Die Abhängigkeit des kirchlichen Amtsträgers, eines Vertreters kirchlicher Obrigkeit, von einer zugehörigen Wahlkörperschaft erscheint 1519 somit als ein wichtiger Grundzug in Müntzers Vorstellungen von einer intakten Kirchenverfassung. Dieser Gedanke wird durchgeführt im Blick auf das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen und der Bischöfe zu den Priestern.[269] Das Verhältnis der Priester zu den Gemeindegliedern ist in dieses System noch nicht integriert, jedenfalls nicht nach dem Bericht Dappens. Es lag in der Konsequenz von Müntzers Ansatz, auch diese dritte Ebene von jener Konzeption her zu reflektieren. In seinen meines Erachtens auf 1521/22 zu datierenden Randbemerkungen zur Cyprianausgabe des Erasmus (Basel 1521) und zur Tertullianausgabe des Beatus Rhenanus (Basel Juli 1521) finden sich Belege für eine Weiterentwicklung von Müntzers Konzept im

---

[267] Articuli, A 3^{v}. 4^{v} / Bensing / Trillitzsch 138. 142.

[268] Articuli, A 3^{v}–4^{r} / Bensing / Trillitzsch 138–140.

[269] Wiederum belegt eine Notiz Johannes Geilings zur *Hieronymi vita* des Erasmus (s. Anm. 60), β 1^{r} über die Bischofswahl, daß entsprechende Positionen damals in Wittenberg diskutiert wurden: „Olim ex probatis et sanctis clericorum generibus eligebantur episcopi. Sed heu quam temere nunc agitur electione episcopatus: quod nullos nisi regum et principum filios eligimus, nihil cogitantes de morum sanctitate et doctrina⟨e⟩ profunditate qua potissimum pollere debet episcopus."

genannten Sinn. Der ganze Cyprianband enthält überhaupt nur zwei Notizen Müntzers, und zwar im alphabetischen Register am Schluß der Ausgabe. In diesem Register wird eine briefliche Äußerung Cyprians[270] folgendermaßen wiedergegeben: „Cyprianus nihil sine compresbyterorum et plebis consilio gerere voluit."[271] Müntzer notierte daneben „Nihil sine consenu populi."[272] Daß Müntzer hier besonderen Wert auf die Entscheidung des Volkes legt, wird durch den Umstand betont, daß er die im Register neben dem Volk genannten Mitpresbyter Cyprians wegläßt. Der Kontext legt die Annahme nahe, daß Müntzers Notiz noch auf Kirchenverfassung und Kirchenpolitik bezogen war, noch nicht auf die säkular-politische Welt. Entsprechend ist das Prinzip der Wahl der Amtsträger nach einer Notiz auf dem Titelblatt des Tertullianbandes jetzt auf die Priester ausgedehnt: „Tertullian lebte, als die Priester noch gewählt wurden gegen die Gefahr des Antichristen, damit nicht verdammte Menschen über Christen herrschen."[273] Später, 1524/25, zieht Müntzer die Linien weiter aus: Auch die weltliche Obrigkeit, Fürst und Rat, sind abhängig von der Entscheidung des Volks, können vom Volk ab- und eingesetzt werden entsprechend dem Motto *Vox populi vox dei.* Die erhaltenen Quellen deuten auf eine Entwicklung in Müntzers Verfassungsvorstellungen hin: Die Anschauung, daß die Mehrheit der geistgeleitete Entscheidungsträger sei, gilt zunächst für das Konzil, dann für die Verfassung der Kirchengemeinde und wird schließlich auf die politische Gemeinde übertragen. Müntzers Jüterboger Predigten verdienen es also, auch im Blick auf die Genese seiner politischen Vorstellungen gewürdigt zu werden.

In den zwei Jahren nach Jüterbog hat Müntzer seine Kritik an kirchlichen Amtsträgern radikalisiert und generalisiert. Während seines Moratoriums in Beuditz im Winter 1520/21 hat er weitere historische Studien betrieben,[274] die ihn zwangen, die Kritik an der Entwicklung der Kirche nicht mehr auf die letzten 400 Jahre zu beschränken. Nachdem Müntzer bereits zur Zeit der Leipziger Disputation die Chronik Eusebs erworben hatte, erwarb er in Beuditz weitere Literatur zur Geschichte der alten Kirche sowie die Akten der Konzile von Konstanz und Basel.[275] Das Ergebnis dieser Studien findet sich

---

270 „Ad id uero quod scripserunt mihi conpresbyteri nostri Donatus et Fortunatus et Nouatus et Gordius, solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio uestro et sine consensu plebis mea priuatim sententia gerere." Cypr. Epist. 14, 4; Saint Cyprien: Correspondance / hg. v. L. Bayard, Bd. 1, Paris 1945, 42.

271 OPERA DIVI CAECILII CYPRIANI EPISCOPI CARTHAGINENSIS ... Atq(ue) haec omnia nobis praestitit ingenti labore suo ERASMVS ROTERODAMVS ..., Basel: Johann Froben 1521, Z 4^{va}.

272 Ebd. im Exemplar der LB Dresden: Mscr. Dresd. App. 747.

273 Top.M, a 1^{r}: „Tertulianus vixit, quando a⟨d⟩huc eligebantur sacerdotes contra periculum Antichristi, ne homines damnati dominarentur super christianos."

274 Müntzer an Franz Günther, [Beuditz, 1520] Januar 1; MSB 353, 7.

275 Müntzer an Achatius Glor, [Beuditz], 1520 Januar 3; MSB 353, 23 – 354, 2; 354, 7–9.

sowohl im Prager Manifest (November 1521)[276] als auch in den Randbemerkungen zu Tertullian. Den Verfall der Kirche sieht Müntzer jetzt unmittelbar nach der Zeit der Apostel einsetzen. Nur vier in der Apostelgeschichte erwähnte Synoden der Apostel seien echte Konzile gewesen.[277] Danach waren fast alle Konzile antichristlich[278] und satanisch.[279] Daher ist die Autorität der Konzile nach der apostolischen Zeit null und nichtig.[280] Noch viel weniger kann dem Papst oder der römischen Kirche irgendeine Autorität zugestanden werden, die vielmehr alle Schismen und Häresien verursacht hätten.[281]

Archivalien- und Handschriftenverzeichnis

Dessau, Stadtbibliothek

Georg. 1049a (2)	Nachschrift Sigismund Reichenbachs aus der Wittenberger Hieronymusvorlesung des [Johannes Rhagius, 1517/18], in: Epistola Diui Hieronymi ad Paulinum presbyterum ... Wittenberg 1517
Georg. 1049a (3)	Nachschrift Sigismund Reichenbachs aus der Wittenberger Hieronymusvorlesung des [Johannes Rhagius, 1517/18], in: Decem Diui Hieronymi Epistolae ... Wittenberg 1517

Dresden, Sächsische Landesbibliothek

Mscr. Dresd. App. 747	Randbemerkungen Thomas Müntzers, [ca. 1521/22], in: [1] Opera Divi Caecilii Cypriani ... Basel 1521; [2] Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani ... Basel 1521

[276] MSB 493,31–494,8 || 503,32–504,12 || 509,31–510,6.

[277] Top.M, a 4^{v}: „4^{or} fuerunt concilia sana apostolorum" zur Widmungsvorrede des Beatus Rhenanus an Stanislaus Thurzo, wo Rhenanus von „illis quatuor synodis Apostolicis quarum Acta meminerunt" spricht. Gegen Rhenanus, der auch die späteren Synoden über Tertullian stellt, vermerkt Müntzer: „Timet conciliabula patrum demoniacorum."

[278] Top.M, a 1^{r}: „Omnes synodi fere fuerunt antichristiane."

[279] Top.M, a 3^{r}: „Concilia sathanica fere omnia."

[280] Top.M, a 3^{v}: „Auctoritas synodorum prorsus nulla." Alle zitierten Stellen sind gegen die Aufforderung des Rhenanus gerichtet, die Schriften Tertullians an den Konzilsentscheiden zu messen.

[281] Top.M, a 3^{r}: „Nihil potest statuere Romanus pontifex." – Ebd. a 5^{v}: „Romana ecclesia omnia bona scismata fecit." – „Vides apertissime Romanum pontificem fuisse causam omnis erroris heresis superstitionis perversitatis invidie et paludem infernorum."

Erfurt, Stadtarchiv

1–1/X B XIII/46, Bd. 6	Matricula facultatis artium liberalium studii Erfordiensis baccalaureorum et magistrorum, decanorum itidem, sub quibus promotiones adornatae ..., 1392–1757

Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt

Yo 1	Matrikel der Universität Wittenberg, Bd. 1, 1502ff.

København, Kongelige Bibliotek

21,–240,4°	Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung [Heinrich Stackmanns, 1517], in: Decem Diui Hieronymi Epistolae ... Wittenberg 1517

London, British Library

C.107.bb.14	Notizen von der Hand des [Johannes Rhagius], in: Septem diui Hieronymi epistole ... Leipzig 1508

München, Universitätsbibliothek

4° Theol. 5464,4	Randbemerkungen [Andreas Bodensteins, 1519], in: Epitome Andree Carolostadij De impij iustificatione ... Leipzig 1519

Oslo, Universitetsbiblioteket

Lib. rar. 722	Nachschrift einer Vorlesung [Andreas Bodensteins, 1519], in: Epitome Andree Carolostadij De impij iustificatione ... Leipzig 1519

Paris, Archives de l'Université (Sorbonne)

Reg 91	Liber receptorum nationis Alamannicae, 1494–1531

Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek

Ba lat 1515 03	Teilnachschrift von [Martin Luthers] Römerbriefvorlesung, [1515], in: Diui Pauli apostoli ad Romanos epistola. Wittenberg 1515
Theol. qt. K 274	Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung, [1515], in: Quae hoc libello habentur. Divi Hieronymi epistola ad Magnum vrbis Oratorem elegantiss. ... Wittenberg 1515
Theol. fol. 825	Randbemerkungen Johannes Geilings, in: Omnium operum divi Eusebii Hieronymi Stridonensis Tomus primus (secundus ...) ... Basel 1516. Teil 1–2. 5–9

Weimar, Staatsarchiv

Reg O 408, Bl. 2–3	Brief Konrad Glitschs an die Universität Wittenberg, 1526 April 4

Wittenberg, Stadtarchiv

Kämmereirechnung 1518/19

Wittenberg, Bibliothek des Evangelischen Predigerseminars

LC 423/4	Handschriftliche Zueignung [Johannes Langs OESA] an Heinrich Stackmann, [1515], in: Quae hoc libello habentur. Divi Hieronymi epistola ad magnum vrbis Oratorem elegantiss. ... Wittenberg 1515
HTh fol 665–669	Omnium operum divi Eusebii Hieronymi Stridonensis Tomus primus (secunduns ...) ... Basel 1516 (9 Teile) mit Randbemerkungen des Johannes Rhagius (in Teil 1–2. 5–9) und [Martin Luthers]
HTh fol 891	Niederschriften und Randbemerkungen Andreas Bodensteins, 1517ff., in: Sermones: des höchgeleerten in gnaden erleüchten doctoris Johannis Thaulerii ... Augsburg 1508

Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek

202.71 Qu. (3)	Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung, [1515], in: Quae hoc libello habentur. Divi Hieronymi epistola ad magnum vrbis Oratorem elegantiss. ... Wittenberg 1515
202.71 Qu. (4)	Widmung und Randbemerkungen Heinrich Stackmanns, 1517, in: Decem Diui Hieronymi Epistolae ... Wittenberg 1517
K 151 Helmst. 4° (40)	Nachschrift [Kaspar Schmidts] aus der Wittenberger Hieronymusvorlesung des [Johannes Rhagius, 1517/18], in: Epistola Diui Hieronymi ad Paulinum presbyterum ... Wittenberg 1517
97.5 Th. (16)	Nachschrift aus einer Wittenberger Vorlesung des [Johannes Rhagius, 1519], in: Diui Aurelii Augustini libellus de vita Christiana ... Leipzig 1519

TEXTE

Thomas Müntzers Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung[1]

Von Ulrich Bubenheimer

Einführung

In dem berühmten Müntzerfaszikel der Moskauer Leninbibliothek,[2] dessen Grundstock auf die von Herzog Georg von Sachsen in Mühlhausen beschlagnahmten Briefschaften Thomas Müntzers zurückgeht, findet sich als Blatt 23 ein bislang unediertes und in der Müntzerforschung kaum herangezogenes Müntzerautograph.[3] Nachdem die paläographischen Probleme der streckenweise schwer lesbaren Handschrift weitgehend gelöst werden konnten, kann eine kommentierte Edition dieses Textes vorgelegt werden.

1. Handschriftenbeschreibung

Das Blatt hat eine Größe von 22,2 x 16,0 cm (Höchstabmessungen); es weist kein Wasserzeichen auf, ist wasserfleckig und am Rand leicht konserviert.[4] In MLB ist das Blatt verkehrt eingeklebt: Bl. 23^{v} ist die zuerst beschriebene Vorderseite, Bl. 23^{r} die die Textfortsetzung bietende Rückseite. Auf Bl. 23^{v} (s.

---

[1] Zur Interpretation und biographischen Auswertung des hier edierten Textes s. meinen zugehörigen Aufsatz: Thomas Müntzers Wittenberger Studienzeit, oben S. 168–213. Für mannigfache Hilfe in Fragen der klassischen Philologie danke ich Herrn Dr. phil. Walter Simon, Institut für Spätmittelalter und Reformation an der Universität Tübingen.

[2] Moskau, Staatl. Lenin-Bibl. der UdSSR, Handschriftenabt.: Fonds 218, Nr. 390 (abgekürzt: MLB). Ich konnte die Originalhandschrift nicht selbst einsehen (vgl. Anm. 4). Meiner Transkription lag die Faksimileausgabe zugrunde: Thomas Müntzers Briefwechsel: Lichtdrucke Nr. 1–73 nach Originalen aus dem Sächs. Landeshauptarchiv Dresden, bearb. v. H. Müller, [Leipzig 1953] (abgekürzt: MBF), Tafel 58.

[3] Bisher herangezogen von Wolfgang Ullmann: Ordo rerum: Müntzers Randbemerkungen zu Tertullian als Quelle für das Verständnis seiner Theologie, in: Theol. Versuche 7 (1976) 125–140; 133f.; Ulrich Bubenheimer: Luther – Karlstadt – Müntzer: soziale Herkunft und humanistische Bildung. Ausgewählte Aspekte vergleichender Biographie, in: Amtsblatt der Ev.-luth. Kirche in Thüringen 40 (1987[a]) 60–62. 65–68; 66.

[4] Diese Daten verdanke ich Herrn Manfred Kobuch, Dresden, der das Moskauer Original eingesehen hat.

Abb. S. 237) verlaufen die Zeilen des Haupttextes parallel zur *längeren* Blattkante. Hier finden sich am linken Rand (ca. 3 cm breit) mehrere Randbemerkungen, wobei drei Randzeilen in der oberen Hälfte des Blattes vertikal, und zwar von unten nach oben verlaufen. Auf Bl. 23^{r} verlaufen die Zeilen parallel zur *kürzeren* Blattkante; am linken Rand (ca. 1–2 cm breit) findet sich eine Randbemerkung.

In MLB ist das Blatt mittels eines Papierfalzes eingeklebt, der auf Bl. 23^{v} teilweise die letzte Zeile verdeckt. Weitere Textbeschädigungen finden sich an den Rändern, wo das Papier abgestoßen und an einer Stelle überklebt ist sowie an der Faltstelle des zu einem früheren Zeitpunkt einfach gefalteten Blattes.

Das Blatt weist auf Vorder- und Rückseite zahlreiche kleinere Tintenkleckse auf, die sich als spiegelbildlicher Abdruck von verlorenen Texten erweisen, die Müntzer auf die unserem Blatt vorhergehende bzw. folgende Seite geschrieben hatte. Die Blätter waren aufeinander gelegt worden, als die Tinte noch nicht abgetrocknet war.[5] Mit Hilfe eines Spiegels lassen sich gelegentlich noch einzelne Buchstaben identifizieren. Auf Bl. 23^{v} (Müntzers Vorderseite!) waren die Tintenkleckse nachweislich schon auf dem Papier, bevor Müntzer darauf schrieb. Denn er hat in Z. 18 der Handschrift vor „ore" (hier S. 230 Z. 25) größere, in seiner laufenden Zeile liegende Tintenkleckse ausgespart, wodurch ein außergewöhnlich weiter Abstand zum vorhergehenden Wort („moribus") entstanden ist. Bereits diese Beobachtungen zum äußeren Befund der Handschrift erlauben den Schluß, daß das vorliegende Einzelblatt ein Fragment einer ursprünglich umfangreicheren Handschrift ist.

Der Text ist in lateinischer Sprache geschrieben. Ferner enthält er ein in griechischen Buchstaben geschriebenes Wort. Während Müntzer sonst eine sehr regelmäßige und leicht lesbare Handschrift besitzt, begegnet uns hier ein teilweise schwer entzifferbarer Text, der schnell und flüchtig niedergeschrieben worden ist. Dementsprechend enthält er auch mehr Abkürzungen, als sonst bei Müntzer üblich ist. Der Text zeigt einzelne Schreibversehen, die Müntzer selbst korrigiert hat. Zahlreicher sind die stehengebliebenen Schreibfehler, von denen ein Teil als Hörfehler identifiziert werden kann (s. den textkritischen Apparat). Dieser Sachverhalt zeigt, daß es sich bei der vorliegenden Handschrift, jedenfalls in ihrem Grundbestand, um eine Nachschrift mündlicher Rede bzw. eines Diktats handelt.[6] So erklärt sich auch die

[5] Entsprechende Tintenkleckse finden sich in Sigismund Reichenbachs Nachschrift von Luthers Römerbriefvorlesung: vgl. Johannes Ficker in WA 57 Röm, XLIf. Die Studenten waren beim Mitschreiben gezwungen weiterzublättern, bevor die Tinte trocken war. Oder sie klappten am Schluß der Vorlesung das Kollegheft vor Abtrocknen der Tinte zu.

[6] Häufige Schreib- und Hörfehler fallen oft in studentischen Vorlesungsnachschriften jener Zeit auf (vgl. WA 57 Röm, XLIIIf. XLVII. L. LVIII. LXXIII; 57 Gal, VII; 57 Hebr, XIIf.). Deshalb kann man von diesem Befund nicht zwingend auf den Stand der Lateinkenntnisse der Schreiber zurückschließen. Dennoch kann man soviel sagen, daß diese Schreiber keine perfekten Latinisten waren.

von anderen Müntzerautographen abweichende Flüchtigkeit der Handschrift.

2. *Müntzers Niederschrift als Vorlesungsnachschrift und ihre Parallelüberlieferungen*

Günther Franz hatte die vorliegende Müntzerhandschrift in seiner „Kritischen Gesamtausgabe" (1968) nicht ediert und nur vermerkt, es handle sich um „Auszüge aus Plinius, Epistolae libri decem (darin auch De viris illustribus) und Diogenes Laertes [sic!], De vita ... philosophorum über Plato" von Müntzers Hand.[7] Damit wurde der Eindruck erweckt, daß es sich bei dem vorliegenden Text um angeblich nicht editionswerte Exzerpte aus anderen Autoren handle. Die Quellenangaben von Franz sind insgesamt falsch. Weder wird in der Handschrift das von Franz genannte pseudoplinianische Werk De viris illustribus zitiert, dessen eigentlicher Verfasser Sueton ist,[8] noch ist das in der Handschrift enthaltene Platonscholion aus den *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios geschöpft.[9]

Richtig ist an den Ausführungen von Franz, daß die vorliegende Handschrift mit einer Platonvita beginnt, die etwa zwei Drittel der ersten Seite einnimmt.[10] Des weiteren besteht die Handschrift nicht aus einem in sich geschlossenen Text, sondern aus Notizen und Erläuterungen zu verschiedenen Stichworten. Diese Notizen haben in formaler Hinsicht den Charakter von Glossen oder Scholien, wie sie bei dem auf Textauslegung ausgerichteten Vorlesungsstil jener Zeit geläufig waren. Solche erläuternde und kommentierende Glossen bzw. Scholien hat Müntzer in der vorliegenden Handschrift fortlaufend aneinandergereiht, ohne den ausgelegten Grundtext zu nennen oder zu zitieren, dem seine Stichworte (Lemmata) entnommen sind. Dieser Grundtext ließ sich jedoch erschließen. Es handelt sich um die *Epistula 53 ad Paulinum presbyterum* des Hieronymus.[11] Somit lag die Annahme nahe, daß die Handschrift eine Nachschrift Müntzers aus einer Vorlesung über den genannten Hieronymusbrief ist.

Eine Separatausgabe der *Epistula 53 ad Paulinum presbyterum* ist 1517 in Wittenberg erschienen:

> Epistola Diui Hieronymi ad || Paulinū presbyterum de omnibus || diuinae historiae libris. ||

---

[7] MSB 16 Anm. 7.

[8] Dieser Traktat ist nicht als Teil der *Epistulae* Plinius' d. J. überliefert worden.

[9] Zur Benutzung des Diogenes Laertios an zwei anderen Stellen s. Edition Anm. 18f.

[10] Hier Z. 1–27. Zu den Quellen dieser Platonvita s. S. 181 und 191 sowie die Anmerkungen zur Edition.

[11] CSEL 54, 442–465. Müntzers Stichworte entstammen nur dem 1. Kapitel (ebd. 442, 1 – 445, 5; vgl. unten S. 228).

Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg 1517.
4°. 12 Bll. A 1^{v} und C 4^{v} leer.[12]

Es handelt sich um eine für Vorlesungszwecke bestimmte Textausgabe. Der weite Zeilenabstand und die breiten Ränder lassen Raum für die Nachschrift der Studenten. Bisher konnten zwei Exemplare dieses Druckes ausfindig gemacht werden. Beide enthalten umfangreiche Niederschriften, die unter sich und mit der Niederschrift Müntzers in ihrem Grundbestand weitgehend übereinstimmen. Die Übereinstimmungen und der Inhalt dieser drei Überlieferungen zeigen, daß sie alle auf ein und dieselbe Vorlesung über die *Epistula 53* des Hieronymus zurückgehen. Diese muß, da solche Vorlesungsdrucke in der Regel für unmittelbar bevorstehende akademische Veranstaltungen hergestellt wurden, im Jahre 1517 oder – falls die Drucklegung erst Ende 1517 erfolgt sein sollte – Anfang 1518 stattgefunden haben.[13]

Bei den beiden erhaltenen Exemplaren dieses Druckes handelt es sich um folgende:

1) Exemplar *S* mit Nachschrift Kaspar Schmidts. Herzog August Bibl. Wolfenbüttel: K 151 Helmst. 4° (40).

Der Druck befindet sich in einem Sammelband des 16. Jahrhunderts, der 48 Druckschriften aus den Jahren 1513 bis 1539 enthält. Ein Provenienzhinweis findet sich in Druck 27: Lignacius Stürll (Pseud.) = Andreas Bodenstein: Gloße / Des Hochgelarten / yrleuchten / Andechtigen / vñ Barmhertzigen / ABLAS Der tzu Hall in Sachsen / mit wunn vñ freudē außgeruffen. [Wittenberg: Nickel Schirlentz 1521].[14] Dieser Druck weist auf dem Titelblatt folgende handschriftliche Adresse auf: „Hern Gasparnn schmidt itzundt bey der frauen vann mergentaln zuubersenden genn hirschfelt."[15] Die Frage, ob noch andere Drucke des Sammelbandes aus dem Besitz des hier genannten Kaspar Schmidt stammen, läßt sich über den Wittenberger Vorlesungsdruck positiv beantworten: Hier hat der Schreiber in der Vorlesungsnachschrift einer Notiz die Initialen „GS" (für „Gasparus Schmidt") beigefügt[16] und damit die betreffende Notiz als von ihm stammend

[12] Der Titel ist genannt bei Nikolaus Müller: Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522, Leipzig ^{2}1911, 337 Anm. 4. Danach ohne Exemplarnachweis übernommen von Maria Grossmann: Wittenberger Drucke 1520 bis 1517, Wien-Bad Bocklet 1971, Nr. 112. Ferner s. WA 57 Röm, XL.

[13] Weitere Angaben zur Datierung und zum Dozenten der Vorlesung s. o. S. 178–198.

[14] Zu dieser Schrift s. Ulrich Bubenheimer: Streit um das Bischofsamt in der Wittenberger Reformation 1521/22: von der Auseinandersetzung mit den Bischöfen um Priesterehen und den Ablaß in Halle zum Modell des evangelischen Gemeindebischofs. Teil 1, in: ZSRG.K 104 (1987[b]) 155–209; 192 Anm. 177.

[15] Der Adressat befindet sich im Zisterzienserinnenkloster Marienthal nördlich von Hirschfelde in der Lausitz.

[16] A 4^{r}: „Nam 150 sunt psa⟨lmi...⟩ decies quindecim ⟨...⟩ ita enim psalmi ⟨in gradus⟩ quindecim divid⟨untur⟩." Darunter: „GS" (Text am Rand beschnitten). Diese Glosse findet sich nicht in der gleich zu nennenden Nachschrift Sigismund Reichenbachs.

gekennzeichnet. Bei dem Schreiber handelt es sich um Kaspar Schmidt aus Siebenlehn, der mit latinisiertem Namen als „Caspar Fabri de Sieben Misnen. dioc." am 9. Oktober 1517 unter den Schülern des Johannes Rhagius Aesticampianus[17] in Wittenberg immatrikuliert wurde.[18]

Schmidts Exemplar stellt keine unmittelbare Mitschrift der Vorlesung dar, sondern eine Abschrift einer Vorlesungsmitschrift. Schmidt hat den Wortlaut der Vorlesung in ausgesprochener Schönschrift nach der Vorlesung in den Druck eingetragen,[19] wobei er nicht nur die Ränder, sondern auch das Titelblatt, das nur drei gedruckte Zeilen aufweist, sowie die leere Rückseite des Titelblattes in übersichtlichter Anordnung beschrieben hat. Daß er seine Abschrift von einer Vorlesungsmitschrift genommen hat, zeigen einige noch stehen gebliebene Hörfehler. Im Vergleich zu den anderen beiden Überlieferungen bietet Schmidt die beste, d. h. umfangreichste und mit den wenigsten Fehlern behaftete Überlieferung der Vorlesung. Aber auch er hat Glossen gekürzt oder weggelassen, wenn ihm der Platz nicht reichte. Seine Nachschrift weist drei Lücken auf (B 4^{v}. C 1^{r-v}. C 2^{r}–C 4^{r}). Schmidt hat entweder die Vorlesung über unseren Hieronymusbrief gegen Schluß unregelmäßig besucht oder seine Mitschrift nicht immer in Reinschrift übertragen. Die Handschrift weist schließlich Textverluste an allen Rändern auf, da diese vom Buchbinder beschnitten wurden.

2) Exemplar *R* mit Nachschrift Sigismund Reichenbachs. StadtB Dessau: Georg. 1049a (2).

Der Druck befindet sich als zweites Stück in einem zeitgenössischen Sammelband, der sechs Drucke aus den Jahren 1515–1521 vereinigt, darunter vier Wittenberger Vorlesungsdrucke. Alle Vorlesungsdrucke enthalten Vorlesungsnachschriften.[20] Ihr Schreiber ist Sigismund Reichenbach,[21] der von Februar 1514 bis mindestens 1519 in Wittenberg studierte.[22] Auf dem Titelblatt der *Epistola Divi Hieronymi ad Paulinum presbyterum* findet sich die Notiz: „Attendite o yr meschweynn etc.", die Reichenbach noch an zwei anderen Stellen seines Sammelbandes angebracht hat.[23] Die erhaltene Nachschrift der Hieronymusvorlesung hat Reichenbach unmittelbar in der Vor-

---

[17] Siehe oben S. 172.

[18] Album Academiae Vitebergensis / hg. v. Karl Eduard Förstemann, Bd. 1, Leipzig 1841, 68a.

[19] Nur die kurzen Interlinearglossen könnten unmittelbar in der Vorlesung eingetragen worden sein. Weitere Beispiele für das Verfahren, eine als Konzept betrachtete unmittelbare Kollegmitschrift in Reinschrift zu übertragen, finden sich in WA 57 Röm, LVIII. LXIV–LXVIII (Mitschriften von Luthers Römerbriefvorlesung).

[20] Da sich darunter auch eine Nachschrift von Luthers Römerbriefvorlesung sowie ein Teil der Scholien aus Luthers Hebräerbriefvorlesung befinden, ist der Band beschrieben in WA 57 Röm, XL–XLII.

[21] Auf dem Titelblatt des dritten Druckes nennt er seinen Namen: „Sigismundus Reichennbach". WA 57 Röm, XLI.

[22] Ebd.

[23] Siehe ebd.

lesung in den Druck eingetragen.[24] Das zeigen der Charakter der Handschrift, die zahlreichen Hörfehler sowie abgebrochene Notizen.

Reichenbach besuchte die Vorlesung nicht regelmäßig. Auch seine Nachschrift enthält drei Lücken (A 4^{v}–B 1^{r}. C 1^{v}. C 2^{v}).[25] Der Vergleich mit der Nachschrift Schmidts zeigt, daß Reichenbach neben den Interlinearglossen die Randglossen und Scholien nur teilweise in sein Druckexemplar eingetragen hat. Dieser Sachverhalt ist nicht so zu deuten, als habe Reichenbach das Fehlende nicht mitgeschrieben. Vielmehr wird er in der Vorlesung neben dem Druck noch zusätzliche Papierblätter für seine Nachschrift genutzt haben, die heute verloren sind. Dafür sprechen auch die Stellen, an denen Reichenbach eine begonnene Notiz abbrach.[26] An solchen Stellen wechselte er vermutlich auf das zusätzliche Papier über. Da er solche zusätzlichen Notizblätter verwendete, brauchte er auch anders als Schmidt die leeren oder nur teilweise bedruckten Seiten des Vorlesungsdruckes nicht für seine Nachschrift zu nutzen. Daß Reichenbach in der beschriebenen Weise arbeitete, ist aus seinen Nachschriften von Luthers Römer- und Hebräerbriefvorlesungen nachgewiesen. Hier schrieb er Glossen und Scholien zum Teil auf zusätzliche Zettel,[27] wovon ein Blatt noch erhalten ist.[28] Die umfangreichen Scholien Luthers schrieb er überwiegend geschlossen auf gesonderte Papierbogen, die im Falle des Römerbriefs heute dem Vorlesungsdruck beigebunden sind.[29] Die Grenze zwischen Interlinearglossen, Randglossen und Scholien ist allerdings fließend. So sind Randglossen Luthers bei Reichenbach stellenweise auch interlinear notiert oder in die Scholiennachschrift aufgenommen,[30] oder Scholienteile finden sich im Druckexemplar unter den Randglossen.[31] Dies

[24] So schon ebd. XLVIII. Die Angabe ebd. XLI, daß sich in dem Druck Notizen von zwei Händen befinden, hat sich nicht bestätigt. Sämtliche Notizen stammen von der Hand Reichenbachs.

[25] Die Lücken von *S* und *R* überschneiden sich auf Bl. C 1^{v} Z. 1–11 und C 2^{v} Z. 6–12, so daß für diese Passagen der Text der Vorlesung vollständig fehlt. – Reichenbachs Nachschrift ist am inneren Rand nach dem Einbinden teilweise nicht mehr vollständig zu lesen (so jedenfalls nach dem mir vorliegenden Mikrofilm). Zu geringfügigen Textverlusten an den beschnittenen Rändern s. u. Anm. 34.

[26] So z. B. A 2^{r} eine Glosse über Platon, von der nur der Anfang notiert ist.

[27] WA 57 Röm, XLVIII.

[28] Ebd. XLIVf. XLVII. Dazu s. u. bei Anm. 35.

[29] WA 57 Röm, XLI; 57 Hebr, X.

[30] WA 57 Röm, XLIIIf. XLIX.

[31] Ebd. XLVI. XLIX. In den Nachschriften unserer Hieronymusvorlesung lassen die Schreiber eine Trennung von Glossen und Scholien nicht erkennen. Feststellbar ist, daß der Dozent immer zuerst über eine Textpassage hinweg die Interlinearglossen diktierte, die vorwiegend sprachliche Verstehenshilfen, zum Teil aber auch schon kurze Sacherklärungen enthalten. In einem zweiten Durchgang lieferte der Dozent den Sachkommentar, der aus Glossen unterschiedlicher Länge bestand. Diese wurden auf die Ränder, gelegentlich auch in die Interlinearspatien oder auf unbedrucktes Papier (z. B. auf das Titelblatt oder – wie anzunehmen ist – auf zusätzliche Blätter) geschrieben. Als Scholien bezeichne ich bei diesem Verfahren die Glossen, die durch ihre überdurchschnittliche Länge ein Verweilen des Dozenten bei Stichworten anzeigen, die er von seinen Interessen her ins Zentrum seines Kommentars rückte. In unserer Vorlesung sind

zeigt, daß der Zweck des zusätzlich benutzten Papiers einfach der war, den begrenzten Schreibraum des Vorlesungsdruckes zu erweitern. In diesem Sinn hat Reichenbach seiner auf den beigebundenen Papierbogen überlieferten Nachschrift der Römerbriefscholien die Überschrift: „Continuationes [Fortsetzungen] Ad Textum pauli" vorangestellt.[32] Zu Reichenbachs Arbeitsschritten gehörte, wie aus seinen anderen Vorlesungsnachschriften bereits bekannt ist, auch die Nacharbeit nach der Vorlesung.[33] Zu diesem Zweck füllte er die äußeren Ränder der Vorlesungsdrucke nicht völlig mit seinen Notizen, sondern ließ ganz außen noch einen zusätzlichen Rand frei, um so noch Raum für eigene Notizen zu lassen.[34] Einen Hinweis auf die eigene Arbeit Reichenbachs am Vorlesungstext bietet auch ein Einzelblatt, auf dem er bereits verschiedene Stellen aus Luthers Römerbriefvorlesung notiert hatte.[35] Auf diesem Notizblatt schrieb er eine Horazstelle nieder,[36] die Hieronymus in seiner *Epistula ad Paulinum presbyterum* angeführt hatte.[37] Reichenbach hatte an dem Horazzitat offenbar besonderes Interesse, weil es sich als sprichwörtliche Redewendung[38] gebrauchen ließ.[39]

---

dies z. B. biographische Scholien über Pythagoras, Platon, Apollonios von Tyana, wobei das Hauptinteresse des Dozenten auf dem Bildungsweg und den Bildungsreisen dieser antiken Gestalten lag. Analog rücken im weiteren Verlauf Kurzbiographien einiger biblischer Schriftsteller ins Zentrum des Kommentars.

[32] WA 57 Röm, XLV. Zu dieser Bedeutung von ‚continuatio' vgl. eine Notiz in der Nachschrift Augustin Himmels von Luthers Hebräerbriefvorlesung: „In Primo Folio sequitur continuatio", womit er auf die Fortsetzung seiner Nachschrift auf einem anderen Blatt hinweist. Karl August Meissinger in WA 57 Hebr, V.

[33] WA 57 Röm, XLIX. LI; WA 57 Hebr, XIIf.

[34] Es handelt sich dabei um ein in Vorlesungsnachschriften jener Zeit wiederholt anzutreffendes Verfahren. In unserem Vorlesungsdruck ist dieser freigelassene „Notizenrand" vom Buchbinder größtenteils abgeschnitten. In der Vorlesungsnachschrift selbst sind dabei, weil diese nicht bis zum äußersten Rand geschrieben war, nur stellenweise geringfügige Verluste entstanden. Jedoch sind mit dem in der Vorlesung nicht beschriebenen Rand auch eventuelle Randnotizen Reichenbachs aus seiner Nacharbeit weggefallen. Auf Bl. B 3^{v} ist noch eine solche Notiz erhalten: Zum Lemma ‚abolitam' im Text hat Reichenbach in seiner „Notizenspalte" vermerkt: „inde abolere". In anderen Vorlesungsdrucken des Sammelbandes sind Reichenbachs eigene Notizen in dieser „Notizenspalte" in umfangreicherem Maße erhalten (vgl. auch WA 57 Röm, XLIV). Besonders auffallend sind solche Notizen, in denen Reichenbach Inhalte der Vorlesung auf die eigene Person bezieht.

[35] Dieses Blatt ist jetzt als Vorblatt vor die Scholien aus Luthers Römerbriefvorlesung gebunden. Es ist beschrieben WA 57 Röm, XLIVf.

[36] „Horacius || Quod medicorum est promittunt medici Tractant fabrilia fabri || Scribimus indocti doctique poemata passim mm [sic] Scribimus indocti doctique poemata" (WA 57 Röm, XLV). Nach Hor. Epist. 2,1, 115–117.

[37] CSEL 54, 453,1f. 4; im Wittenberger Vorlesungsdruck B 2^{r}.

[38] Im Vorlesungsdruck findet sich an der betreffenden Stelle in *R* die Interlinearglosse: „Subiungit [scil. Hieronymus] versum Oracianum." Ausführlicher *S*: „Subiungit versum Horacianum, quo utitur ac proverbio."

[39] Andere Notizen Reichenbachs, die ein Interesse an sprichwörtlichen Sentenzen zeigen, sind WA 57 Röm, XLIV angeführt.

3. Entstehung und Inhalt von Müntzers Niederschrift

Die vorliegende Handschrift Müntzers (M) stellt ein Fragment aus einer früher umfangreicheren Handschrift dar. Dieses Fragment umfaßt ungefähr ein Zwanzigstel der Vorlesung. Aber selbst dieser Teil ist in der vorliegenden Handschrift nicht vollständig nachgeschrieben. Das Fragment bietet nicht, wie man aufs erste erwarten würde, eine fortlaufende und einigermaßen lükkenlose Niederschrift eines bestimmten Ausschnitts der Vorlesung über die *Epistula 53* des Hieronymus. Die Entstehung der Handschrift ist komplizierter. Müntzers Text besteht aus drei Schichten: 1. Mitschrift von Glossen bzw. Scholien aus der Vorlesung. – 2. Notizen aus der Nacharbeit der Vorlesung. – 3. Randbemerkungen Müntzers zu den vorgenannten beiden Schichten.

1) Die Vorlesungsmitschrift: Die Aufzeichnungen, die unmittelbar in der Vorlesung niedergeschrieben wurden, nehmen ungefähr das erste und dritte Drittel des zweiseitigen Fragments ein.[40] Sie beginnen mit einem langen Scholion über Platon,[41] das sich gleichlautend in *S* findet. Die vom Dozenten der Vorlesung gebotene Platonvita kombiniert Exzerpte aus der *Platonis vita* Marsilio Ficinos mit einem Zitat aus *Adversus Iovinianum* des Hieronymus. Das Lemma ‚Plato' steht im Wittenberger Vorlesungsdruck in der 14. Zeile des Hieronymustextes.[42] Da der Dozent pro Stunde etwa 7–11 Zeilen des Textes kommentierte,[43] dürfte das Platonscholion aus der zweiten Stunde der Vorlesung über diesen Brief stammen. Daß die Kollegstunde nicht mit diesem Scholion begann, mit dem Müntzers Fragment zufällig einsetzt, wird sich später zeigen. Das folgende Drittel der Handschrift weist zu wenig wörtliche Parallelen mit *S* und *R* auf, als daß man es als Mitschrift aus der Vorlesung klassifizieren könnte. Es wird unter der Rubrik „Nacharbeit" zu behandeln sein.

Umfangreiche wörtliche Übereinstimmungen zwischen Müntzer und den beiden anderen Niederschriften setzen wieder ein mit einem biographischen Scholion über Apollonios von Tyana.[44] Dieses Scholion, das das längste der ganzen Vorlesung über den Hieronymusbrief ist und aus der *Vita Apollonii* des Philostratos exzerpiert ist, findet sich in voller Länge in *S* und *R*. Der (längere) erste Teil dieses Scholions[45] fehlt allerdings bei Müntzer. Seine Niederschrift setzt inmitten des Scholions ein. Da aber auch *S* an genau derselben Stelle des Apolloniosscholions, an der Müntzers Text beginnt, mit neuer

---

[40] Edition Z. 1–27 und Z. 53–92.

[41] Z. 1–27.

[42] Den Hieronymustext nach dem Wittenberger Druck s. S. 228. Das Lemma ‚Plato' hier Z. 9.

[43] Das ergibt sich vor allem aus der Länge der Lücken, die in den Nachschriften *S* und *R* entstanden, wenn der Student eine Stunde fehlte.

[44] Edition Z. 53ff.

[45] Zitiert zur Edition in Anm. 41.

Feder einsetzt,[46] ergibt sich, daß der Dozent die (vierte) Vorlesungsstunde mit der Fortsetzung des schon begonnenen Apolloniosscholions eröffnete. In Müntzers Fragment fehlt jedoch nicht nur der erste Teil dieses Scholions, sondern der Kommentar einer ganzen, nämlich der dritten Vorlesungsstunde,[47] in der vor Apollonios der von Hieronymus genannte Schriftsteller Livius vorzustellen war.[48] Müntzer hat in dieser Stunde entweder gefehlt oder den Kommentar dieser Stunde in ein Exemplar des Vorlesungsdruckes eingetragen.

Auffallenderweise ist in Müntzers Nachschrift der von ihm gebotene Ausschnitt des Apolloniosscholions wiederum nicht geschlossen notiert, sondern zerfällt in zwei Teile, die ich als zweiten[49] und dritten[50] Teil des Apolloniosscholions bezeichne.[51] Dazwischen stehen einige kürzere, auch in *S* und *R* überlieferte geographische und naturkundliche Erläuterungen zu einschlägigen hieronymianischen Lemmata. Die Quellen dieser Glossen sind die *Naturalis historia* des Plinius maior, die *Collectanea rerum memorabilium* des Solinus sowie das *Dictionarium* des Ambrosius Calepinus († 1510). Die Tatsache, daß diese Erläuterungen das Apolloniosscholion unterbrechen, kann so erklärt werden, daß der Dozent an passender Stelle der Apolloniosvita zum Hieronymustext überwechselte und die parallelen Ausführungen des Hieronymus über Apollonios[52] kommentierte, um anschließend die Apolloniosvita wieder nach eigenen Exzerpten aus Philostratos fortzusetzen. Nach Beendigung der Apolloniosvita wird mit dem Lemma ‚Babylonios' erneut ein geographisches Stichwort aus der zugehörigen Hieronymuspassage kommentiert,[53] und zwar wiederum nach Plinius.

Da in Müntzers Nachschrift fast alle Interlinearglossen[54] und ein Teil der bei *S* überlieferten Randglossen fehlen,[55] ist anzunehmen, daß auch er einen heute verlorenen Vorlesungsdruck besaß und das erhaltene Fragment ein Stück des zusätzlichen Papiers war, auf das Müntzer die Passagen schrieb, die im begrenzten Raum des Vorlesungsdruckes keinen Platz mehr fanden. Dafür spricht insbesondere eine Stelle, in der er eine begonnene Glosse zum Lemma ‚magus'[56] inmitten des zweiten Wortes abbrach.[57] Wahrscheinlich

---

[46] Siehe die textkritische Anm. zu Z. 53.

[47] Zu dem Hieronymustext A 2^{v} Z. 2–8 (hier Hieronymustext Z. 1–7) findet sich keine Notiz Müntzers.

[48] Das Liviusscholion in *R*, A 2^{v}. Weitere kürzere Glossen zu dieser Passage in *S*.

[49] Edition Z. 53–61.

[50] Z. 82–87.

[51] In *S* findet sich ein korrespondierender Befund: Zwischen dem zweiten und dritten Teil des Apolloniosscholions ist ein Querstrich gezogen und damit deutlich ein Einschnitt des Dozenten markiert. Solche Querstriche verwendet *S* sonst zur Abgrenzung verschiedener Glossen oder Scholien voneinander.

[52] Hieronymustext Z. 20–29.

[53] Edition Z. 88–91.

[54] Vgl. Edition Anm. 50.

[55] Vgl. Edition Anm. 57 und 59.

[56] Hieronymustext Z. 8.

[57] Edition Z. 62 mit Anm. 47.

entschloß er sich, die kurze Glosse in den Vorlesungsdruck einzutragen. Die gleichzeitige Benützung von Vorlesungsdruck und zusätzlichem Papier für die Nachschrift konnte bereits als Arbeitstechnik Sigismund Reichenbachs erschlossen werden.

2) Die Nacharbeit der Vorlesung: Einen deutlichen Hinweis auf die Durcharbeitung der Nachschrift nach der Vorlesung finden wir zunächst in den Aufzeichnungen aus der vierten Kollegstunde. In zwei Fällen hat Müntzer in sein Manuskript interlinear Worterklärungen eingetragen,[58] wobei in einem Fall die *Noctes Atticae* des Gellius als lexikalisches Hilfsmittel benützt wurden.[59] Da das Fragment der Müntzerschen Niederschrift mit Nachschriften aus der vierten Vorlesungsstunde abbricht, bleibt offen, wie weit Müntzer auf dem verlorenen folgenden Blatt weitere Notizen aus der Nacharbeit der vierten Stunde niedergeschrieben hatte.[60]

Etwa ein Drittel des Nachschriftenfragments nimmt die Nacharbeit zur zweiten Stunde ein.[61] Der deutlichste Hinweis darauf, daß es sich hier um Notizen aus der Nacharbeit handelt, ist der Umstand, daß in diesen durchgehend kurzen Notizen einige Stichworte erklärt werden, die nicht aus dem Hieronymustext stammen, sondern aus Glossen bzw. Scholien des Dozenten. Diese Erklärungen können nicht in der Vorlesung notiert sein, da der Dozent seinen Kommentar immer an Stichworte des Hieronymustextes anknüpfte, jedoch nach Ausweis der Nachschriften bei *S* und *R* an keiner Stelle die eigenen Scholien oder Glossen erläuterte. Einige Notizen beziehen sich auf das von Müntzer mitgeschriebene Platonscholion,[62] wobei die vom Dozenten herangezogene Hieronymusschrift *Adversus Iovinianum* weiter ausgewertet wird und zusätzlich für die Platonbiographie die *Facta et dicta memorabilia* des Valerius Maximus herangezogen werden. Weitere Platon betreffende Notizen greifen auf Glossen des Dozenten zum Hieronymustext zurück, die bei Müntzer fehlen, jedoch bei *S* und *R* überliefert sind.[63] Dabei wurden die ebenfalls schon in der Vorlesung verwendete *Platonis vita* Ficinos[64] sowie die *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios[65] herangezogen. Ferner sind einige kurze Glossen zum Hieronymustext notiert, die in den anderen Nachschriften fehlen.[66] Sie dienen der realienkundlichen

---

[58] Z. 69. 78.

[59] Siehe Edition Anm. 51.

[60] Zu diesen Notizen gehört vermutlich die in der achtletzten Zeile des Originals nachgetragene Notiz „Due stirpes Nasamones" (s. Edition Z. 92). Diese hat keinen Bezug zum Hieronymustext, sondern bezieht sich auf eine auch im Apolloniosscholion des Dozenten nicht verwendete Stelle aus der *Vita Apollonii* des Philostratos (s. Edition Anm. 66). Dies weist auf eine weitere Beschäftigung mit der *Vita Apollonii* nach der Vorlesung hin.

[61] Edition Z. 28–52.

[62] Z. 31–33. 42f.

[63] Siehe Edition Anm. 19f. 37. 40.

[64] Edition Anm. 36.

[65] Edition Anm. 19.

[66] Edition Z. 29f. 34–39. 48–52.

Übung. So wird zur Mitteilung des Hieronymus, Platon sei von Piraten gefangen genommen worden,[67] als Sachparallele ein Seeräubererlebnis Julius Caesars nach der Caesarbiographie in den *Vitae parallelae* Plutarchs mitgeteilt.[68] Zum Lemma ‚gymnasia' werden vier antike Gymnasien zusammengestellt, wobei Quelle eine Bologneser Rektoratsrede ist, deren Verwendung im damaligen Wittenberger Studienbetrieb auch bei einem anderen Studenten belegt ist.[69]

Bei den Notizen aus der Nacharbeit greift Müntzer auch solche Lemmata auf, die im Hieronymustext vor dem Lemma ‚Plato' stehen, mit dem das erhaltene Fragment seiner Nachschrift beginnt. Dies zeigt, daß die zweite Vorlesungsstunde nicht erst mit dem Platonscholion eröffnet worden war. Zwar sind die vor dem Platonscholion vorgetragenen Ausführungen des Dozenten, auf die sich Müntzers Nacharbeit teilweise zurückbezieht, in dessen Nachschrift verloren, jedoch in der Nachschrift von *S* überliefert.[70] Müntzers Notizen enthalten erstens zwei sprachliche Erläuterungen,[71] von denen eine wiederum aus Gellius entnommen ist, und zweitens eine aus Diogenes Laertios entnommene biographische Mitteilung über Pythagoras, die über das Pythagorasscholion des Dozenten hinausgeht.[72]

Es bleibt unter den Notizen der Nacharbeit eine unerklärte Passage übrig, die im Original drei Zeilen umfaßt.[73] Inhaltlich besteht sie aus sprachlichen Erklärungen und Übungen. Die Stichworte dieser Zeilen lassen weder einen Bezug zum Hieronymustext noch zum Text der drei erhaltenen Vorlesungsnachschriften erkennen. Diese Stichworte könnten aus Glossen des Dozenten stammen, die zufälligerweise in keiner der Nachschriften erhalten sind. Doch bleibt diese Annahme vorläufig hypothetisch.

Wer ist der Autor der aus der Nacharbeit stammenden Notizen Müntzers? Zunächst möchte man annehmen, Müntzer habe seine Vorlesungsnachschrift selbständig durchgearbeitet, habe die genannten Quellen[74] herangezogen und sich auf ihrer Grundlage seine Notizen gemacht. Man könnte daran die Hypothese knüpfen, Müntzer habe seine Notizen zum Zwecke der Unterrichtung anderer, von ihm als Mentor betreuter Studenten angefertigt. Jedoch gibt es noch andere mögliche Entstehungssituationen für diese Notizen. Mehrere Studenten könnten gemeinsam die Vorlesung nachgearbeitet haben, und aus dieser gemeinsamen Arbeit könnten Müntzers Notizen

---

[67] Hieronymustext Z. 14f
[68] Edition Z. 50f.
[69] Siehe Edition Anm. 22.
[70] Siehe Edition Anm. 16–18.
[71] Z. 28f.
[72] Z. 29f.
[73] Hier Z. 44–47.
[74] Außer den in der Edition genannten Quellen werden für die Notizen der Nacharbeit vermutlich noch weitere, bislang nicht nachgewiesene Quellen verwendet.

erwachsen sein.[75] Auch mit der Möglichkeit, daß der Dozent selbst neben der Vorlesung eine Repetition abhielt, muß gerechnet werden.[76] Solche Repetitionen könnten auch entweder ein vom Dozenten beauftragter Magister[77] oder – für kleinere Studentengruppen – Privatlehrer oder Mentoren abgehalten haben, wie es sie im damaligen Studienbetrieb gab.

Der Befund der Handschrift spricht dafür, daß auch die Notizen der Nacharbeit nach mündlichem Vortrag bzw. Diktat geschrieben wurden. Auch sie sind im Schriftduktus eilig geschrieben und unterscheiden sich nicht erheblich von den anderen Teilen der Handschrift. Auch hier gibt es mehrere Schreibfehler, unter denen sich mindestens ein Hörfehler befindet.[78] Diese Beobachtungen erlauben die Annahme, daß Müntzer auch bei Niederschrift dieser Notizen in der Rolle des rezipierenden Studenten war.

3) Müntzers Randbemerkungen: Müntzer ließ am linken Rand seiner Nachschrift durchgehend einen Rand frei. Auf diesem Rand sind vier Bemerkungen von unterschiedlicher Länge angebracht. Sie sind sowohl auf die Vorlesung als auch auf die Nacharbeit bezogen und erweitern oder kommentieren die dort angegebenen Informationen.[79] In zwei Randbemerkungen[80] werden weitere Details aus schon im Haupttext zitierten Quellen mitgeteilt, nämlich aus der *Platonis vita* Ficinos[81] und den *Collectanea rerum memorabilium* des Solinus.[82] Zur Beredsamkeit Platons notiert Müntzer eine Stelle aus Quintilians *Institutio oratoria.* Dieses Werk ist an anderen Stellen der Vorlesung vom Dozenten zitiert worden.[83] Die erste Randbemerkung,[84] die zugleich die längste ist, bietet zur angeblichen Askese in der platonischen Akademie mit zwei Bibelstellen eine kleine Konkordanz zum Thema „Bitterkeit" und einen Hinweis auf eine einschlägige Äußerung in Johannes Gersons *De non esu carnium.*

Ich gehe davon aus, daß diese Randbemerkungen insgesamt von Müntzer stammen, und daß er die genannten Autoren selbst benutzt hat. Auch Reichenbach läßt – wie andere Studenten seiner Zeit – in analoger Weise in seinen Vorlesungsnachschriften einen Rand, der für seine eigenen Bemer-

---

[75] Diese Arbeitsform setzt Johannes Ficker in WA 57 Röm, XLIX. LI für Reichenbachs Nacharbeit der von ihm nachgeschriebenen Luthervorlesungen voraus.

[76] Von Johannes Rhagius Aesticampianus, den ich oben S. 179–184 als Dozent der Vorlesung nachweise, ist bekannt, daß er neben seinen Vorlesungen auch selbst Repetitionen abhielt. In seiner *Oratio in studio Lipsensi* (1511) nennt er neben den ‚praelectiones' die ‚repetitiones et inculcationes' als Teil seiner Lehrtätigkeit: Daniel Fidler: De Ioanne Rhagio, Aesticampiano, [Leipzig] 1703, C 2[r].

[77] Rhagius, der 1517 bei seiner Berufung nach Wittenberg seine Schüler mitbrachte, unterhielt dort für seine Privatschule einen Magister: Luther an Rhagius, o. D. [Wittenberg, Ende 1517]; WA.B 1, 131,8f. Vgl. oben S. 173 Anm. 25.

[78] ‚Methabuntos' statt ‚Metapontus' Z. 29f.

[79] Zur Interpretation der Randbemerkungen s. o. S. 189–192.

[80] Z. 21f. und 70.

[81] Siehe Edition Anm. 14.

[82] Siehe Edition Anm. 53.

[83] *S*, A 2[r]. A 2[v] (zu ‚argumenta' und ‚Titus Livius'); *R*, C 1[v] (zu ‚Simonides').

[84] Edition Z. 11–16.

kungen bestimmt ist. Auch Schmidt zeigt die Tendenz, zwischen den Glossen des Dozenten und seinen Ergänzungen zu unterscheiden, wenn er eine eigene, zwischen die Nachschrift geschriebene Glosse mit seinen Initialen versieht. Die formalen Parallelen lassen vermuten, daß auch Müntzer den Rand für die eigenen Bemerkungen nutzt. Wichtigstes Argument hierfür ist der Umstand, daß es für keine der Randbemerkungen Müntzers Parallelen oder analoge Stichworte in *S* und *R* gibt. Die längste Randbemerkung, die zu der im Haupttext angesprochenen Leidensaskese zwei Bibelstellen mit einem Gersonzitat verbindet, hebt sich auch in ihrem inhaltlichen Charakter – Verbindung zweier Bibelzitate mit einem spätmittelalterlichen Theologen – von den Glossen und Scholien der Vorlesung ab. In dem humanistischen Stil der Vorlesung wird, abgesehen von einem Zitat aus den *Sententiae* des Petrus Lombardus,[85] der Rückgriff auf mittelalterliche Theologen vermieden.

4. Die Edition

Der Edition der Handschrift stelle ich den Text der *Epistula 53 ad Paulinum presbyterum* des Hieronymus nach dem Wortlaut des 1517 bei Rhau-Grunenberg erschienenen Vorlesungsdruckes in dem Umfang voraus, wie es zum Verständnis des Müntzerschen Nachschriftenfragments erforderlich ist. Dieser Hieronymustext weicht an zahlreichen Stellen vom Textus receptus der modernen Ausgaben ab. Um dem Leser einen klaren Eindruck von der Textfassung des Vorlesungsdruckes zu vermitteln, behalte ich auch die Interpunktion des Vorlesungsdruckes bei und normalisiere nur hinsichtlich der Großschreibung von Namen.

Die Vorlesungsnachschrift wird nach der Handschrift Müntzers abgedruckt. Textvarianten der beiden anderen Nachschriften (*S* und *R*) werden im textkritischen Apparat vollständig mitgeteilt. Ich vermerke auch die bloß orthographischen Varianten von *S* und *R*, weil dadurch auch ein Urteil über die lateinische Orthographie Müntzers erleichtert wird. Konjekturen (Rekonstruktion von Textverlusten und Korrektur der eindeutigen Schreibfehler Müntzers) nehme ich in der Regel nach *S* bzw. *R* oder nach den jeweils zitierten Quellen vor. Die Konjekturen stehen in spitzer Klammer. Die Auflösung von Abkürzungen am Wortende stehen in runder, andere Hinzufügungen des Editors in eckiger Klammer. Die Interpunktion ist behutsam normalisiert, die Schreibung von u/v und i/j nach den heutigen Gepflogenheiten vereinheitlicht.

Im kommentierenden Apparat werden die in der Nachschrift verwendeten Quellen nachgewiesen. Die vorhandenen Textparallelen von *S* und *R* werden regelmäßig genannt. Soweit ich keine Angaben über den Befund in *S* und *R*

[85] *S*, B 3^{v} als Randglosse: „Sacramentum sacre rei signum. Magister in sen(tentiis)." Entsprechend *R* als Interlinearglosse, jedoch ohne Nennung der Quelle.

mache, fehlen Parallelüberlieferungen. Die Glossen und Scholien in *S* und *R*, die über Müntzer hinausgehen, werden in der Regel vollständig zitiert. Dadurch ergibt sich durch Kombination des Müntzerschen Textes mit den in den Anmerkungen aus *S* und *R* mitgeteilten Texten ein annähernd vollständiges Bild von dem Teil der Vorlesung, den das Müntzersche Fragment umspannt. Allerdings ist einschränkend davon auszugehen, daß auch bei einer Kombination der Nachschriften von *M*, *S* und *R* noch Lücken in der Überlieferung des ursprünglichen Wortlauts der Vorlesung übrig bleiben.

In einer künftigen Müntzergesamtausgabe wäre eine Edition der gesamten Vorlesung wünschenwert. Erst die Kenntnis der gesamten Vorlesung ermöglicht es, das Müntzersche Fragment adäquat aus seinem Kontext heraus zu interpretieren. Ferner wäre damit eine konkret nachgewiesene Quelle der humanistischen Ausbildung Müntzers vollständig zugänglich. Denn Müntzer hat sicher nicht nur den zufällig in dem Fragment überlieferten Teil der Wittenberger Vorlesung besucht.

Sigel:

M Nachschrift Thomas Müntzers; Moskau, Leninbibl., Handschriftenabt.: Fonds 218, Nr. 390, Bl. 23.

R Nachschrift Sigismund Reichenbachs; Dessau StadtB: Georg. 1049a (2).

S Nachschrift Kaspar Schmidts; Wolfenbüttel, Herzog August Bibl.: K 151 Helmst. 4° (40).

Die klassischen lateinischen Quellen werden abgekürzt nach dem Thesaurus linguae latinus: Index, Leipzig 1904; Supplementum, Leipzig 1956.

Der Text

[Der in der Vorlesung zugrunde gelegte Text (Hier. Epist. 53, 1f. nach der Ausgabe Wittenberg 1517; vgl. CSEL 54, 442,2–445,5):]

[A 2^{r}] Epistola Divi Hieronymi ad Paulinum presbyterum de omnibus divinae historiae libris.

(F)rater Ambrosius tua mihi munuscula perferens: detulit simul et suavissimas litteras: quae a principio amicitiarum fidem probatae iam fidei et veteris amicitiae: nova praefe- rebant.[1] Vera enim illa necessitudo est et Christi glutino copulata. quam non utilitas rei familiaris: non praesentia tantum corporum: non subdola et palpans adulatio: sed Dei timor et divinarum scripturarum studia conciliant. Legimus in veteribus **historiis** quosdam lustrasse **provincias**: novos adiisse populos maria transisse: ut eos quos ex libris noverant coram quoque viderent. Sic **Pythagoras** Memphiticos vates: sic **Plato** Aegyptum et **Archytam Tarentinum**: eandemque oram Italiae quae quondam Magna Graecia dicebatur laboriosissime peragravit: ut qui Athenis magister erat: et potens: cuiusque doctrinam Academiae **gymnasia** personabant: fieri peregrinus atque discipulus: malens aliena verecunde discere: quam sua impudenter ingerere. Denique dum litteras quasi toto orbe fugientes persequitur: **captus a py-**[A 2^{v}]**ratis**: et venundatus etiam **tyranno** crudelissimo paruit: ductus captivus vinctus et servus tamen. quia philosophus maior emente se fuit. Ad Titum Livium lacteo eloquentiae fonte manantem: de ultimis Hyspaniae Galliarumque finibus quosdam venisse nobiles legimus: et quos ad contemplationem sui Roma non traxerat unius hominis fama perduxit. Habuit illa aetas inauditum omnibus saeculis celebrandumque miraculum ut urbem tantam ingressi aliud extra urbem quaererent. **Apollonius** sive ille **magus** ut vulgus loquitur: sive philosophus: ut Pythagorici tradunt: intravit **Persas**: pertransivit **Caucasum**: **Albanos** / **Scythas** / **Massagethas**: opulentissima **Indiae** regna penetravit: et ad extremum latissimo Phison amne transmisso pervenit ad **Bracmanas**: ut Hiarcham in throno sedentem aureo et de Tantali fonte potantem: inter paucos discipulos de natura de moribus ac de cursu dierum et syderum audiret docentem. Inde per Elamitas **Babylonios**: Chaldeos: Medos: Assyrios / Parthos / Syros: Phoenices: Arabes: Palestinos: reversus Alexandriam / perrexit Aethyopiam: ut gymnosophistas et famosissimam solis mensam videret in sabulo. Invenit ille vir ubique quod [A 3^{r}] disceret: et semper proficiens: semper se melior fieret. Scripsit super hoc plenissime octo voluminibus Philostratus.

---

[1] Zum Text vgl. CSEL 54, 442, 2f. In *R* findet sich als Randglosse folgende textkritische Bemerkung: „Erasmus legit: veteris amiciciae nova argumenta preferebant etc." Vgl. das Scholion des Erasmus z. St.: „Quae a principio amicitiarum fidem.) Hunc locum esse depravatum, vel ex hoc liquet, quod exemplaria nulla inter se consentiunt. Forte sic legendum est: Quae a principio probatae iam fidei fidem, et veteris amicitiae nova praeferebant argumenta. Apparet Paulinum in initio epistolae suae locutum fuisse de necessitudine sua quam habebat cum Hieronymo. Eam cum vetus esset, novis argumentis renovavit." TOMVS QVARTVS EPISTOLARVM SIVE LIBRORVM EPISTOLARIVM DIVI EVSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS ... VNA CVM ARGVMENTIS ET SCHOLIIS ERASMI ROTERODAMI. Basel: Johann Froben 1516, 4^{r} (Wittenberg, Predigerseminar: fol HTh 666; Provenienz: Martin Luther). In Übereinstimmung mit der Konjektur des Erasmus hat *S* nach ‚praeferebant' interlinear ‚argumenta' eingefügt. Von dem so korrigierten Text ging der Dozent aus, denn er

[Müntzers Vorlesungsnachschrift:]

[23^{v}] **Plato**,[2] *Attenien(sis), Aristonis et Perictiones filius,*[3] *primis litteris a Dyonisio praeceptore imbutus est, deinde Socrati* adhesit. Postea vero *Megare Euclidem,* ⟨*C*⟩*irenis* ⟨*The*⟩*odorum mathematicum* ⟨*audivit*⟩*, atque inde in Ytaliam ad Pytagoreos Philolaum et Architam Tarentinum Euritumque concessit. Ab his in Egiptum ad prophetas et sacerdotes se recepit. Decrevit ad Indos magosque progredi. Verum propter Asie bella a proposito destit*⟨*i*⟩*t. Regressus demum Athenas in Achademia vitam duxit,*[4] quam *villam*[./.] *ab urbe procul elegit, non solum desertam, sed et pestilentem, ut cura et assiduitate morborum libidinis impetus frangeretur discipulique sui nullam aliam sentirent voluptatem nisi earum* ⟨*rerum*⟩ *quas discerent.*[11] *Erat* autem *et speciosissimo et robustissimo corporis habitu. Unde*

./. Sane[5] *memor ero*[6] *absintii et fellis.*[7] *Ascend*am[8] *ad montem mirrhe.*[9] *Scala*m dei ponit Iohan(nes) Gerson.[10]

---

1 Plato] *in M zur Hervorhebung in den linken Rand herausgerückt und größer geschrieben als das übrige* 1 Attenien(sis)] attenien *M*, Atheniensis *S* 2 primis] primum *S* 4 Cirenis] Sirenis *M (Hörfehler)*, Cyrenis *S* 4 Theodorum] *S mit* Ficino, dyodorum *M (Hörfehler)* 5 audivit] *W mit* Ficino, *fehlt M* 5 Ytaliam] italiam *S* 5 Pytagoreos] pythagoreos *S* 6 Architam] archytam *S* 6 Tarentinum] Tharentin⟨um⟩ *S* 8 Indos] *in M am Wortanfang Korrektur* 10 destitit] *S mit* Ficino, destituit *M* 10 Achademia] academia *S* 11 villam[./.] *Über* villam *hat Müntzer einen Limniscus gesetzt und diesen am Rand zur Kennzeichnung der Zugehörigkeit der Randbemerkung wiederholt.* 11–16 Sane ... Gerson] *Die drei Randbemerkungen sind vertikal geschrieben, und zwar auf der Höhe des Textes von Z. 1–19 in drei übereinanderliegenden Zeilen.* 15 rerum] *S mit* Hier., *fehlt M*

---

diktierte eine Glosse zum Stichwort ‚argumentum': „Argumentum est racio rei faciens fidem, eciam est omnis materia ad scribendum destinata, Quin(tilianus) enim themata appellat argumenta." (*S* als Randglosse.). Vgl. Quint. Inst. 5, 10, 9f.

2 Scholion über Platon auch in *S*, A 1^{v}. Hier gehen zwei längere Scholien zu den Lemmata ‚Pythagoras' (s. u. Anm. 18) und ‚Memphiticos' voraus.

3 Marsilio Ficino Platonis vita [c. 1]; PLATONIS OPERA, Venedig: Philippus Pincius Mantuanus 1517, iii^{r} (Zürich ZB: V E 4; Provenienz: Huldrych Zwingli).

4 Ibid. [c. 2]; ed. cit., iii^{r}.

5 Sämtliche Randbemerkungen Müntzers haben keine Parallelen in *S* und *R*.

6 Thr 3, 20.

7 Thr 3, 19.

8 Wortwahl nach Ps 23,3 (Vg): „Quis ascendet in montem Domini?"

9 Cant 4, 6: „vadam ad montem myrrhae".

10 Gerson De non esu carnium; Jean Gerson: Oeuvres complètes / hg. v. Palémon Glorieux, Bd. 3, Paris 1962, 87. Dazu s. o. S. 191f.

11 Hier. Adv. Iovin. 2, 9.

et a latis humeris et *ampla fronte et egregio totius corporis habitu orationisque ubertate Plato est nuncupatus, cum ante*a *nominatus fuisset Aristocles.*[12] *Natali suo recessit, unum atque 8⟨0⟩ annos complevit. Aris(toteles) aram*[13] *st⟨a⟩tuamque consecravit* cum hac inscriptione: *Aram Aristo⟨te⟩les hanc Platoni dicavit, viro quem nephas est a malis laudari.* Et *addit: Qui solus vita, doctrina, moribus, ore admonuit cunctos et monimenta dedit, ut virtute quea⟨n⟩t felicem ducere vitam. Nulla ferent talem secula futura virum.*[15] –

Ari(stoteles) 20 Platonem *audi*vit.[14]

Hysto[ria], ephimeris, -idis: diarium.[16] – Munus suscipiendi **provincia** dicitur.[17] *Methabun*tos in quo loco **Pytagoras** *vitam fini*vit.[18]

---

17 a latis] *In M davor durchgestrichen* allati. *Diesen Hörfehler erkannte Müntzer, als der Dozent das Diktat fortsetzte.* **18** orationisque ubertate] *fehlt S* **20** recessit] decessit *S mit* FICINO **20** unum atque 80] FICINO, unum atque 81 *M*, quum 81 *S* **20/21** complevit] complesset *S* **21** 20] viginti ... annos FICINO **21** aram] aram Platoni *S mit* FICINO **21** statuamque] FICINO, stuatuamque *M* **22** Aristoteles] FICINO, Aristoteles *M* **26** queant] queat *M* **26** vitam] *Dahinter in M ein senkrechter Strich, dessen Bedeutung unklar ist.* **27** virum. –] *Mit Gedankenstrich gebe ich einen senkrechten Strich in Müntzers Manuskript wieder, der in der Regel das Ende einer Notiz bezeichnet.* **28** hystoria] *Müntzer hat die Niederschrift dieses Wortes im* o *abgebrochen. Vielleicht wollte er es auch streichen, da durch* hy *ein Querstrich gezogen ist. Siehe Anm. 16.* **29–39** Methabuntos ... ⟨...⟩dia] *Es ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen, in welcher Reihenfolge Müntzer die einzelnen kurzen Notizen niedergeschrieben hat. Siehe den handschriftlichen Befund in MBF 23[v] (s. Abb. S. 237). Die vorliegende Edition ist ein Versuch, die ursprüngliche Abfolge der Niederschrift zu rekonstruieren.* **29/30** Methabuntos ... finivit] *steht in der rechten unteren Ecke über* Marsiliense *(Z. 34).* **29/30** Methabuntos] *Verschreibung für* Metapontus

---

[12] FICINO Platonis vita [c. 2]; ed. cit. (wie Anm. 3), iii[r].

[13] In *S*, A 1[v] ist der Rest des Scholions zu Platon am unteren Rand abgeschnitten.

[14] FICINO Platonis vita [c. 8]; ed. cit. (wie Anm. 3), iv[v].

[15] Ibid. [c. 14]; ed. cit., v[v].

[16] Die vorstehenden Stichworte sind folgendem in *S* als als Randglosse überlieferten Scholion entnommen: „Hystoria est rei geste exposicio. Annales libri in quibus singulorum annorum res geste breviter cum servato ordine describuntur. Ephimerides, latine diaria, ubi singulorum dierum res geste notantur." Nach GELL. 5, 18, 6–8.

[17] Eine andere Glosse, in der ‚provincia' im Sinne des Hieronymustextes als geographischer Terminus erklärt wird, findet sich in *S* am Rand. In Müntzers Notiz wird auf die Grundbedeutung von ‚provincia' hingewiesen.

[18] DIOGENES LAERTIOS, 8, 40; benützte lat. Übersetzung: Diogenes laertii historiographi de philosophorum vita decem perq(uam) fecundi libri ad bene beateq(ue) viuendū cōmotiui. Paris: Jean Petit [um 1510], 102[r] (Stuttgart LB: HB 626). Die Form ‚Metapontus' (statt ‚Metapontum') bei VAL. MAX. 8, 7 ext. 2. S, A 1[v] bietet ein langes Scholion über Pythagoras, in dem dessen Tod nicht erwähnt ist: „Pythagoras Samius fuit Mnesarcho patre gemmarum sculptore genitus primusque philosophus cognomi-

Iuniori Dyonisio commendavit **Archita** Platonem.[19] – **Tarentum** civi(tas) Calabrie.[20] Siracusani[21] a Neptuno effeminati sunt.

Marsiliense
Tarsense
Atteniense
Alexandrinum } **gimnasium.**[22]

32/33 Siracusani] *Steht im Original in Z. 4 v. u. hinter* Platonem *(hier Z. 31/32)* **33** a ... sunt] *Steht im Original in Z. 3 v. u. hinter* Calabrie *(hier Z. 32). Die Worte der vorliegenden Glosse wurden auf die noch vorhandenen Lücken zweier Zeilen verteilt, nachdem das Blatt rechts und links neben diesen Lücken schon beschrieben war.* **34** Marsiliense ... gimnasium] *steht in der rechten unteren Ecke unter* Pytagoras vitam finivit *(Z. 30)*

natus est, pulchritudine apprime insignis, psallendi musiceque omnis multo doctissimus. In Egypto a sacerdotibus ceremoniarum incredendas potencias, numerorum admirandas vices, geometrie sollertissimas formulas didicit. A Chaldeis syderalem scientiam, numinum vagancium status, ambitus, utrorumque varios effectus in genituris hominum, necnon medendi remedia mortalibus terra et mari conquista. Quin eciam Pherecydem coluit, qui primus versuum nexu repudiatio conscribere ausus est, quem eciam infandi morbi putredine in serpent⟨i⟩um scabiem solutum religiose humanavit. Sectatus est Athe(nis) Epimenidem inclitum fatiloquum. Tot ille doctoribus eruditus, tot disciplinis, primum tamen sapientie rudimentum eius erat, meditari condiscere, loquitari dediscere. Apuleius auctor 2 floridorum." Nach APUL. Flor. 15, 12–24.

[19] Vgl. die Interlinearglosse in *S* zum Lemma ‚Archytam': „qui Platonem Dionisio literis commisit seu commendavit." Welches Ereignis hier gemeint ist, zeigt eine ausführlichere Randglosse über Archytas in *R*: „Architas Tarentinus Pithagoricus nobilissimus, qui Platonem cum a Dionisio tiranno necandus esset per epistulam eripuit, in omni genere virtutis ac scientie admirabilis et princeps sue civitatis." Nach DIOGENES LAERTIOS 8, 79.

[20] Ausführlicher eine Randglosse in *R*: „Tarentum civitas Calabrie in sinu maris et finibus Italiae sita."

[21] Dieses Stichwort ist veranlaßt durch die vorhergehende Erwähnung von Dionys d. J., der 367–343 v. Chr. in Syrakus herrschte.

[22] Die Zusammenstellung dieser vier Gymnasien begegnet in einer Bologneser Rektoratsrede, deren Autor vermutlich Filippo Beroaldo (1453–1505) ist. Auf diese Spur führt ein drei venetianische Drucke enthaltender Sammelband (Tübingen, Bibl. des Evang. Stifts: f 55) aus dem Besitz des Johannes Geiling (ca. 1495–1559) aus Ilsfeld, der vom 10. Sept. 1515 (Album Academiae Vitebergensis 1, 58a) bis vermutlich 1520 in Wittenberg studierte. Geiling schrieb die Bologneser Rede auf das zweite Vorsatzblatt seines Sammelbandes, in den er in Wittenberg Glossen und mehrere Texte aus dem damaligen Wittenberger Studienbetrieb jener Zeit einzeichnete: s. OSWALD BAYER; MARTIN BRECHT: Unbekannte Texte des frühen Luther aus dem Besitz des Wittenberger Studenten Iohannes Geiling, in: ZKG 82 (1971) 229–259; 229–233 und MARTIN BRECHT: Passionsbetrachtungen. (1516?), in: WA 59, 1983, 209–211. In der genannten Rede werden ausführlich die Gymnasien von Athen, Alexandria, Tarsus und Massilia als Vorbilder der Bologneser Universität vorgeführt. Zusammenfassend heißt es: „Ceterum cum pulchrum sit priscorum vestigia sectari, si modo recto i⟨tin⟩er⟨e⟩ precesserint maiores nostri, qui hanc rem publicam optimis et institutis et legibus temperaverunt Atheniensium, Alexandrinorum, Tharsensium, Massiliensium exempla opinor

Thesaurus eloquentie memoria. Quin- (tilianus) li(bro) 11.[24]

Spiritus in Platone, loquendi heroicus *ut si Iupiter de celo,*[23] ⟨...⟩ Pla: ⟨...⟩dia. – *Toros eius,* [23r] thoros Platonis, *Dyogenes luteis pedibus.*[25] A divo Iero(nymo) describitur Plato. Suppellectilem.[26] Γυμν⟨α⟩σμα: exercitium.[27] *Achademia villa pestilens*[28] apud [...].[29]

Vegetius,[30] in Asia Vegeti,[31] -a ingenia[32] et populi.[33] Primus: pars dignitatis. Aliena astipulari: fidem acceptam ab alio. ⟨...⟩ tenus, summotenus: in summum scopum, metam et ⟨...⟩.

38 ⟨...⟩ Pla: ⟨...⟩dia] *Entzifferung lückenhaft, da der Text teilweise am unteren Rand durch Papierfalz überklebt ist.* 40 Dyogenes] *über der Zeile nachgetragen* 42 γυμνασμα] γυμνυσμα *M* 43 apud] *Niederschrift der Notiz offenbar von Müntzer abgebrochen, da kein Textverlust vorliegt.* 44 Vegeti, -a] vegetia *M* 46 fidem ... alio] *steht eine Zeile tiefer, dort nachgetragen und durch einen Strich mit* astipulari *verbunden* 46 ⟨...⟩ tenus] *ein Wort unentziffert* 47 et ⟨...⟩] *ein Wort unentziffert*

imitati, sapientissimi sanxerunt, ut hac in urbe gymnasia litteratoria constituerentur." Die von Geiling aufgeschriebene Rede, deren Autor er nicht nennt, findet sich nicht in den wiederholten Basler Sammelausgaben der Opuscula Beroaldos. Allerdings finden sich Motivparallelen in dessen *Oratio dicta apud rectorem scholastici conventus ineuntem scholasticam praefecturam*: VARIA PHILIPPI BEROALDI OPVSCVLA ..., Basel 1517, 15r–v (Tübingen UB: Kf II 10b.4°); vgl. Bayer / Brecht 1971, 230). Diese Rede kann Müntzers Notiz nicht zugrunde gelegen haben, da unter den Gymnasien Massilia nicht genannt wird.

23 Vgl. Val. Max. 8, 7 ext. 3.

24 Quint. Inst. 11, 2, 1.

25 Hier. Adv. Iovin. 2, 9: „Sed et ipse Plato cum esset dives, et toros ejus Diogenes lutatis pedibus conculcaret: ut posset vacare philosophiae, elegit Academiam ..."

26 Worterklärung zu ‚toros'.

27 Vgl. Glosse in *S*: „Gymnasium locus exercitationis est et ab exercendis palestritis denominatus ⟨...⟩" (Fortsetzung in *S* am unteren Rand abgeschnitten).

28 Hier. Adv. Iovin. 2, 9. Siehe Z. 10–12.

29 Möglicherweise wollte Müntzer in dieser abgebrochenen Notiz schreiben: „apud Ieronymum".

30 Müntzers Notizen von „Vegetius" bis „metam et ⟨...⟩" lassen keinen Zusammenhang mit Hier. Epist. 53 erkennen. Die Stichworte sind vielleicht Glossen entnommen, die auch in *S* und *R* fehlen. – Vegetius (Ende des 4. Jh.'s n. Chr.) ist Verfasser einer zur Zeit Müntzers bekannten und auch in dt. Übersetzung erschienenen *Epitoma rei militaris.*

31 Nach Mela 1, 13 sind die Vegeti ein Volk in Asien.

32 Die Verbindung ‚vegetum ingenium' ist belegt bei Liv. 6, 22, 7 und Val. Max. 7, 3, 2.

33 Die vorliegende Notiz gilt der Unterscheidung von ‚Vegetius', ‚Vegeti', ‚vegetus'.

Polides[34] ex E⟨gi⟩na[35] emulus Platonis. *20 minis redempt⟨us⟩.*[36] Predones maris **pyrate** dicuntur.[37]
Iulius[38] etiam **a pyratis captus**, carmina confecit, rudes cognominat, eos crucibus suspen⟨dit⟩.[39] Polides **tirannus** Platonis.[40]

Interrogante[41] *rege quo pacto stabiliter tuteque regnare posset, respondit* ***Appollonius****: Si multos*

48 Egina] Egenina *M* **49** redemptus] *Textverlust am Rand* **51** suspendit] *Textverlust am Rand* **52** Platonis] *danach Rest der Zeile leer (Absatz)* **53** Interrogante] Interroganti *S. M setzt hier mit neuer Zeile und anderer Feder ein (ebenso S nach dem in Anm. 41 zitierten Text).* **54** Appollonius] Apoll⟨onius⟩ *S*, appol: *R*

[34] Richtig ‚Pollis'.

[35] Hier liegt ein Irrtum vor. Pollis soll Platon in Aigina verkauft haben, stammte jedoch aus Sparta. Vgl. Ficino Platonis vita [c. 3]; ed. cit. (wie Anm. 3), iii^{r}.

[36] Nicht genanntes Subjekt ist Platon. Ficino Platonis vita [c. 3]; ed. cit., iii^{v}.

[37] Ähnlich Randglosse in *S* (am Rand beschnitten): „⟨Pyra⟩ta predo seu latro ⟨ma⟩ris. Archipyrata ⟨eorum⟩ dux est appellatus."

[38] Gaius Iulius Caesar.

[39] Plutarchos Caesar 1 f.

[40] Ähnlich *S* in einer Interlinearglosse zum Lemma ‚tyranno': „Polidi forte".

[41] Müntzer bietet im folgenden den zweiten Teil eines Scholions über Appollonios, übereinstimmend mit *S* und *R* (jeweils A 3^{r}). Jedoch geht in *S* und *R* (jeweils A 2^{v}–3^{r}) der bei Müntzer fehlende erste Teil voraus: „Appollonio patria fuit Thyana civitas Greca, in Capadocie finibus posita, pater eodem quo ipse nomine nuncupatus, genus antiquum sane et claris hominibus fecundum, diviciis autem pre ceteris abundans. Tharsis Euty⟨de⟩mum rhetorem audivit, inde migrans Egas civitatem Tharso proximam philosophos cognovit Platonicos, Crisippicos et Peripatheticos, quasdam etiam Epicuri sententias voluit audire. Cum vero ad sextumdecimum etatis annum pervenisset, Pithagore vitam amare cepit bono utens preceptore, cui eciam patre concedente surburbanum donavit. Ipse lineo habitu cultus terrestribus fructibus et oleribus vescebatur. Comam nutrire cepit et in templo Esculapii plurimum moratus. Adolescentem Asyrium a morbo aque intercutis liberavit ex pluvia siccitatem inducens. Itaque deos precari iussit: O dii, que mihi debentur, ea prestate, ut bonis et sanctis bona, pravis autem et scelestis contraria. Ab omni preterea re venera abstinuit, silencium servavit per integrum quinquennium, audita visaque omnia memorie mandavit. Post tempora silencii Antiochiam venit ibique in templo Appollinis philosophans agebat oportere qui recte philossophetur adveniente aurora cum deo versari, procedente autem die de deo loqui, reliquum vero tempus humanis rebus et sermonibus impendere. Ironia nunquam usus est, sed tanquam ex oraculo sermo eius procedebat: Hoc scio, aut: Ita censeo, aut: Scire oportet. Ex Antiochia Niniam antiquam pervenit duobus famulis comitatus. Ibi Damis et peregrinationis et philosophie comes ascitus est, qui eius non solum facta verumeciam dicta litteris mandavit. Demum Mesopotamiam venit, quam Tigris et Euphrates cingunt. Fuit autem Appollonius magna fortitudine preditus, qua fretus barbaras gentes et latrociniis infestas regiones peragravit, que nondum Romane dicioni parebant. Post hec Ctesiphontem templum ingressus in Babylonis fines pervenit. Tunc interrogatus a satrapa, cur regis fines intrasset: Mea est, inquit, universa terra, propterea quocunque libuerit pergendi facultas datur. Leenam ibi interfectam invenit octo catulos in utero habentem, ex quibus annuam peregrinacionem et octo mensium auguratus est in Indiam. Babylonia autem tum magis bis in die locutus est, meridie scilicet et media

honoraveris, paucis vero crederis.[42] Discedente autem *Appollonio rex* ait: *Iter per Caucasum tibi censeo faciendum. Apta enim ambulatu et fertilis et hospitalis est illa regio.*[43] *Principium* enim est *Tauri*[44] *mon*tis, qui *mediam* secat *Asiam*[45] *Mede-am*que provinciam et *Indiam terminans.*[46] Hec de Appollonio.

Tria g[...].[47] *Ipsa* **Persis** *etiam in luxum dives, in Partorum iam pridem translat*um *nomen.*[48] *Accolu*nt autem *Perse mare Rubrum, propter quod is synus Persicus vocatur.* Hec Plinius in 6.[49]

Caucasum *Scite* G⟨*r*⟩*aucasum* vocant, *hoc est nive candidum.*[50] *Albani Iasonis posteri,* ⟨*a*⟩*lbo crine nascuntur, caniti*⟨*em habent*⟩ *auspicium capillorum. Glauca* (cerulea cesia[51]) *oculis inest*

---

55 honoraveris] oneraveris *S* **60/61** Hec de Appollonio] *fehlt SR, in M Rest der Zeile leer* **62** g] *Buchstabe* g *nur teilweise geschrieben* **62** Ipsa Persis] Pli: Persis *S* **62/63** in Partorum ... nomen] *Fehlt in S, wo diese und die folgendenden geographischen Glossen wegen Platzmangel am inneren Rand mehrfach gekürzt sind* **63/64** Accolunt ... Rubrum] perse autem mare rubrum accolebant *S* **64/65** propter ... in 6] *fehlt S* **66** Scite] Scythe *S* **66** Graucasum] *S mit* Plin., glaucasum *M* **66** hoc est] i. *S* **67** albo] *Textbeschädigung an Faltstelle, Ergänzung nach* Sol. **68** canitiem habent] *Textbeschädigung am Rand, Ergänzung nach* Sol. **69** cerulea cesia] *in M interlinear über* glauca *geschrieben, nicht in S*

---

nocte. A Bardane rege susceptus rogavit deum [sic!] ut eo se terrarum mitteret concederetque, ut bonos viros cognosceret, improbos vero neque agnosceret neque agnosceretur ab illis. Atque sic concede mihi pauca habere et nullius indigere." (Text nach *S* mit Ergänzung der Lücken nach *R*.) Den dritten Teil des Scholions über Apollonios s. Z. 82–87.

[42] Philostratos Vita Apollonii 1, 37 nach der lat. Übersetzung des Alemanus Rhinuccinus Florentinus. Benützte Ausgabe: PHILOSTRATI LEMNII SEnioris Historiae dè uita Apollonij libri VIII. Alemano Rhinuccino Florentino interprete. ... Köln: Johannes Gymnicus 1532 (Tübingen UB: Cd 10003.8° R).

[43] Ibid. 1, 40.

[44] Ibid. 2, 2.

[45] Vgl. Plin. Nat. 5, 97.

[46] Philostratos Vita Apollonii 2, 2.

[47] Müntzer hatte hier begonnen, den Anfang einer kürzeren Glosse zum Lemma ‚magus' niederzuschreiben, die in *R* überliefert ist und nach Hier. Adv. Iovin. 2, 14 wie Müntzers Bruchstück beginnt: „Tria gener⟨a⟩ **magorum** ⟨...⟩ divus H⟨iero⟩nimus ..." (Text am inneren Rand nur teilweise lesbar.). Müntzer brach die Niederschrift im Buchstaben g ab.

[48] Plin. Nat. 6, 111.

[49] Ibid. 6, 115. Gekürzt in *S*.

[50] Ibid. 6, 50. In *S* als Interlinearglossse.

[51] Interlinearglosse in Müntzers Niederschrift ohne Parallele in *S*. Worterklärung nach Gell. 2, 26,18f.

70 canes[53] *pupilla, ideo nocte plusquam die cernunt.*[52] Circa Hyberiam in Asia ***Scyte*** Europei et *Asiatici, quibus execrandi cibi sunt vi⟨scera⟩ humana.*[54] ***Massagete*** *celeberrimi* sunt Scita*rum*. Pli(nius) li(bro) 6.[55]

India *regio* est *ab Indo flumine appellata.*[56] Incole in 5 fuerunt divisi: Pars militabat, pars arabat, quidam negociabantur, alii consultabant, *quintum genus* philozophatur.[57] ***Bragmanes*** in *tumulo* (in elevata terra[58]) *habitant, humi dormi*unt, *com⟨a⟩s nutriunt, mitram albam gest*ant, *nudis pedibus ambul*ant, *vesti*bus *line*is induuntur, *annulum atque baculum* portant.[59] –

Mansit[60] autem *apud* illos *4 mens*ibus. *Discede*ns autem *ad mare Rubrum perve*nit.[61] Deinde *hostia*

70 canes] *nicht in S* 70 cernunt] *M verbessert aus* carnunt, *S fügt hinzu:* Solinus in 1 70/71 Circa ... Europei] Scythe europici *S* 72 viscera] *S, in Text am Rand überklebt* 72 humana] humana. Pli: in 7 et Solinus *S* 72 Massagete] Massagethe *S* 73 Scitarum] Scytharum *SR* 74 est] *fehlt S* 75–77 fuerunt ... philozophatur] diuidebantur partes, partim / agros / miliciam / merces / reme(dia) / philosophiam / exercebant *S* 77 Bragmanes] Bracmanes *S* 78 in elevata terra] *in M interlinear über* in tumulo *geschrieben, nicht in SR* 78 habitant] habitabant *S* 79 comas] *SR*, comes *M (Hörfehler)* 81 atque ... portant] *Diese Worte in M am Anfang einer neuen Zeile, Rest der Zeile zunächst leer gelassen. Hier später* Due stirpes Nasamones *(Z. 92) notiert.* 82 apud] *fehlt R* 82 Discedens] bracmane⟨s disce⟩dens *S* 83 hostia] ipse ostia *S*

52 Sol. 15, 5. In *S*, A 1r am oberen Rand beschnitten.

53 Randbemerkung Müntzers ohne Parallele in *S*. Sie erklärt sich daraus, daß bei Sol. unmittelbar auf die in unserem Text zitierte Stelle (s. Anm. 52) Ausführungen über die Hunde der Albaner folgen: „Apud hos populos nati canes feris anteponuntur ... hoc genus canes crescunt ad formam amplissimam, haec sunt de canibus Albanis ...“ Sol. 15, 6–8.

54 Sol. 15, 4f. Vgl. Plin. 6, 53. 55. In *S* als Randglosse.

55 Plin. Nat. 6, 50. In *S* und *R* als Randglosse.

56 Ambrosius Calepinus Dictionarium s. v. India; benützte Ausgabe: Ambrosius Calepinus Bergomates: professor deuotus ordinis eremitarum sancti Augustini: Dictionum latinarum e greco pariter diriuantium: ... collector ..., Basel: Adam Petri 1512 (Tübingen UB: Cc. 4 fol.). *S*, A 1r wörtlich nach Calepinus.

57 Vgl. Plin. Nat. 6, 66. In *S*, A 1r. Hier findet sich noch ein Scholion zum Lemma ‚Phison‘: „Geon seu Nylus / Tigris / Phisan seu Ganges / Euphrates / 4 flumina ex paradi⟨so⟩.“

58 Interlinearglosse in Müntzers Niederschrift ohne Parallele in *S* und *R*.

59 Philostratos Vita Apollonii 3, 15. In *S* auf dem Titelblatt, in *R* als Randglosse. *S*, A 1r bietet anschließend drei Glossen zu den Lemmata ‚Hiarchas‘ (beschnitten), ‚Tantalus‘ („Tantalus rex Asie diis gratus et hospitibus amicissimus.“) und ‚de Tantali fonte‘ (beschnitten).

60 Nämlich Apollonios. Der folgende dritte Teil des Scholions über Apollonios auch in *S* (beschnitten) und *R*, jeweils A 3r.

61 Philostratos Vita Apollonii 3, 50.

*Euph⟨r⟩atis ingress*us *per ipsum flu*men *navig*avit *Babilonia⟨m⟩ ad Bardanem* regem. Deinde Feniciam, *inde in Ciprum, in ⟨I⟩oniam*[62] *Ephesum*que pervenit.[63]

Babilon,[64] *Caldaicarum gentium caput, diu summam claritatem obtinuit* in *toto orbe, propter qu*am *reliqua pars Mesopo⟨ta⟩mie Assirieque Babilonia est appellata.*[65]

Due stirpes Nasamones.[66]

84 Euphratis] *R*, Euphatis *M* **85** Babiloniam] *R*, Babilonia *M* **85/86** Feniciam] pheniciam *R* **86** Ioniam] PHILOSTRATOS, Nioniam *M*, Ineoneam *R (beides Hörfehler)* **86** Ephesumque] *fehlt R* **88** Babilon] Babylon *S* **88** gentium] gencium *SR* **89–91** propter ... appellata] fehlt *S* **90** Mesopotamie] PLIN., mesopomie *M* **91** appellata] *M endet hier am unteren Rand von Blatt 23v. In R wird die Glosse fortgesetzt, jedoch ist der Text am inneren Rand nicht vollständig zu entziffern.* **92** Due ... Nasamones] *Diese Notiz ist hinter* portant *(hier Z. 81) eingefügt, da dort noch ein Teil der Zeile (Bl. 23v Z. 32) unbeschrieben war.*

[62] Ibid. 3, 58.
[63] Ibid. 4, 1.
[64] *S*, A 1r bietet diese Glosse kürzer, *R* (Randglosse) ausführlicher als Müntzer.
[65] PLIN. Nat. 6, 121.
[66] In PHILOSTRATOS Vita Apollonii 6, 25 werden die Nasamonen unter den Volksstämmen Äthiopiens aufgezählt, während sie sonst an der Großen Syrte angesiedelt werden (PLIN. Nat. 5, 33). Diesen Widerspruch versucht Müntzers Notiz mit der Annahme zweier nasamonischer Stämme auszuräumen. Die Notiz zeigt eine Beschäftigung mit der *Vita Apollonii* des Philostrates über den vom *M*, *S* und *R* überlieferten Umfang des Apolloniosscholions (vgl. oben Anm. 41) hinaus.

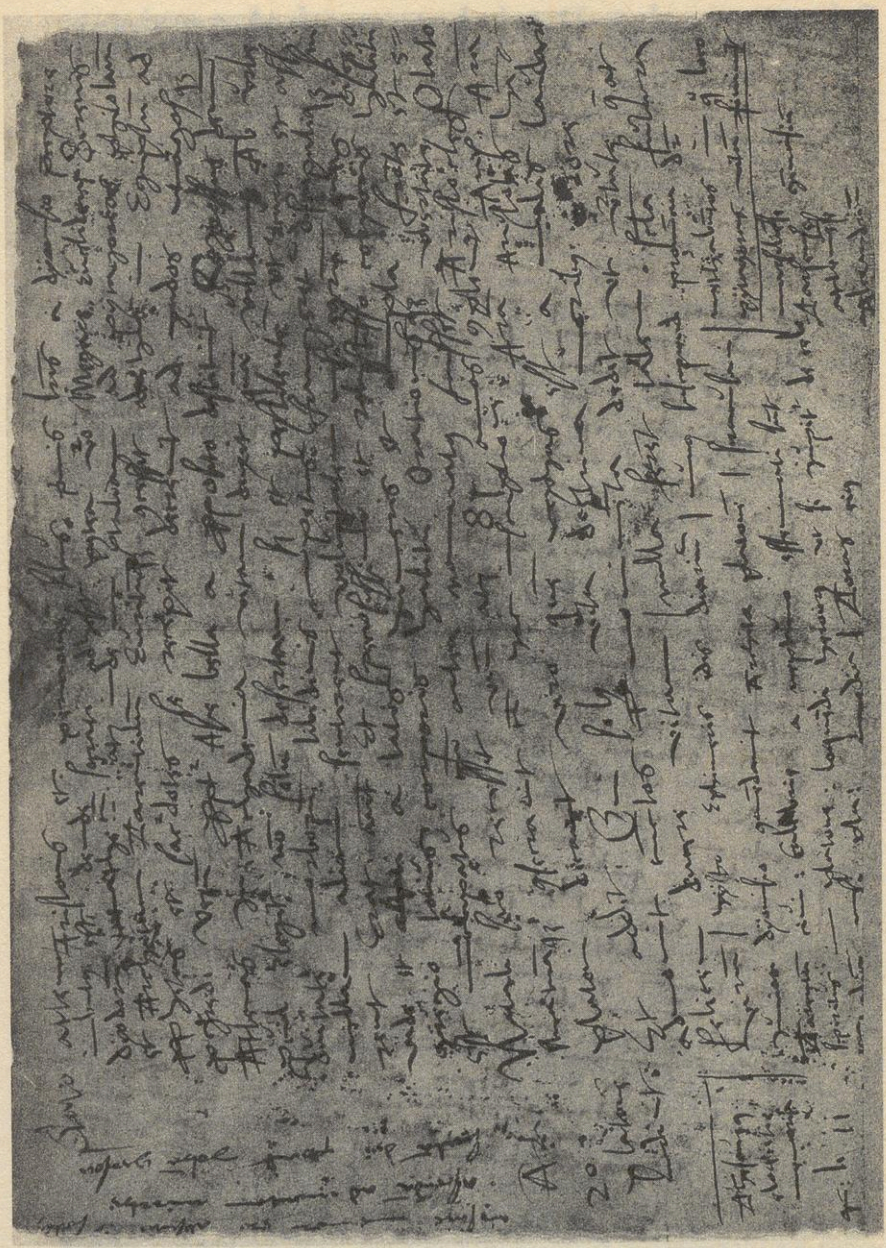


Abbildung: Fragment einer Vorlesungsnachschrift Müntzers zu Hieronymus: Epistula 53, 1, beginnend mit dem Scholion über Platon, geschrieben in Wittenberg im Wintersemester 1517/18.

Literarische Berichte und Anzeigen

Reformation

Jobst Christian Ebel: Wort und Geist bei den Verfassern der Konkordienformel. Eine historisch-systematische Untersuchung (Beiträge zur evangelischen Theologie Band 89). München, Chr. Kaiser 1981. 333 S., kart. DM 60,–.

Unter den aus Anlaß der Veröffentlichung der Konkordienformel (1577) im Konkordienbuch vor nunmehr über 400 Jahren (1580) erschienenen Forschungen (Widerspruch, Dialog und Einigung, hg. v. W. Lohff und L. W. Spitz, Stuttgart 1977; Discord, Dialogue and Concord, ed. L. W. Spitz, Philadelphia 1977; Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel, hg. von J. Schöne, Erlangen 1978; Vom Dissensus zum Konsensus, Fuldaer Hefte 24, Hamburg 1980; Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, hg. von M. Brecht und R. Schwarz, Stuttgart 1980; schließlich: Der zweite Martin der Lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz. Hg.: Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig, Redaktion W. A. Jünke, Braunschweig 1986; von Inge Mager wird, hoffentlich bald, erscheinen: Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehung – Rezeption – Geltung) ist die hier zu besprechende Arbeit von J. C. Ebel nicht nur die einzige Monographie – sie nimmt auch durch die Breite und Tiefe der Analyse des gewählten Themas eine hervorgehobene Stellung ein und wird so hoffentlich eine Vorstufe zu einer historisch-genetischen und systematisch-theologischen Rekonstruktion der Theologie der Konkordienformel sein, die das einstmals und erstmals bei F. H. R. Frank (1858–65) und dann (in allerknappster Form) bei Ernst Wolf (1930) erreichte Niveau unter unseren wissenschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen wiedererlangt.

Dem Verfasser ist – den mit dem Material Vertrauten wundert das nicht – der Stoff unter den Händen so gewachsen, daß er „erhebliche Teile" gar nicht drucken, aber wenigstens „einen Teil" (5) davon in dieser Zeitschrift veröffentlichen konnte. Diese zwei Aufsätze „Jacob Andreae ... als Verfasser der Konkordienformel" und „Die Herkunft des Konzeptes der Konkordienformel, die Funktion der fünf Verfasser neben Andreae beim Zustandekommen der Formel" (ZKG 89/1978,78–119 und 91/1980, 237–282) – die Titel sind angesichts von Inhalt und Ergebnis eigentlich irreführend; siehe gleich! – bilden einen unentbehrlichen historischen Rahmen zu dem Buch des Verfassers.

Bei der Besprechung halte ich mich an die drei – untrennbaren – Ebenen der Analyse, die der Verfasser unterscheidet:

1. „Die Frageintention ist zunächst einmal historisch" (17); 2. „die systematische Rekonstruktion" (15, 27) eben der so erhobenen „historischen Aussagen des 16. Jahrhunderts" (13); 3. „das systematische Interesse" (27, 31).

Es ist an sich hilfreich, daß der Verfasser – damit seine Schulung bei einem Systematiker wie Gerhard Sauter verratend – immer deutlich reflektiert und sagt, auf welcher Ebene er gerade argumentiert. Anderseits stellt er damit aber an sich wie den Leser einen hohen Anspruch an wissenschaftstheoretischer Bewußtheit (vgl. 30) und macht seine Arbeit schwer lesbar. Doch prävaliert das systematische Interesse nicht: „Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf historischem Gebiet, eben in der systematischen Rekonstruktion" (31).

1. Angesichts der erheblichen Schwierigkeit, sich in der Geschichte der Spätreformation (und, was dazugehört, der ihr folgenden Orthodoxie) quellenmäßig gut auszukennen (dann erst vermag man zu beurteilen, was von Darbietung und Beurteilung in der – theologischen wie nichttheologischen – Literatur zu halten ist) – fällt Ebels hervorragende Belesenheit in dem umfangreichen, Seite 275 bis 323 zusammengefaßten Material auf jeder Seite seiner Untersuchung dem, der sich ebenfalls darum bemüht hat, angenehm auf. Der Leser spürt, daß er umfassend aus erster Hand informiert wird. Es ist zu hoffen, daß der Ertrag der von Ebel geleisteten Durchforschung einer Epoche, für die er mit guten Gründen „als terminus a quo... das Jahr 1568" (22), als „terminus ad quem... das Jahr 1583" (21) bestimmt, sich in der Übernahme zweier wichtiger Ergebnisse durchsetzen wird: Erstens verdient die methodische Entscheidung Zustimmung, „das Bekenntnis als eine Quelle gleichrangig neben den übrigen Schriften der FC-Verfasser (zu) werten" (18), d.h. bezüglich des gewählten wie jedes anderen thematischen Querschnittes so vorzugehen, „daß sämtliche Aussagen der FC-Verfasser über Wort und Geist gleichwertig berücksichtigt werden" (20). Damit vollzieht Ebel „eine Abgrenzung gegenüber den Darstellungen der Theologie der Bekenntnisschriften" (18) bei Brunstäd, Schlink, Schott und Frank, die „von einer Sonderstellung der Aussagen des Bekenntnisses gegenüber denen ihrer Verfasser in ‚privaten' Schriften ausgehen" (18). Diese Entscheidung ist gerade für den auf systematische Rekonstruktion bedachten Historiker grundsätzlich zu billigen (nicht einmal für die Ermittlung der Bedeutung von Aussagen der Heiligen Schrift kann ja auf die Methode der Redaktionsgeschichte in einem weiten Sinn verzichtet werden – und das hat mit einer Entscheidung über die Wahrheit von Aussage(zusammenhänge)n insofern nichts zu tun, als Entdeckungs- und Begründungszusammenhang von Aussagen logisch voneinander unabhängig sind). – Zweitens ein hiermit zusammenhängendes sachliches Ergebnis. Es ist zwar richtig, ja geradezu kennzeichnend für die Konkordienformel, daß sie kollektiv verfaßt ist, so sehr, daß man sagen muß: „Welches Bekenntnis in der protestantischen Kirche ist mit soviel Geduld verfertigt und basiert auf Auseinandersetzungen mit sovielen noch einmal in sich auf Synoden diskutierten Gutachten?" (90; ähnlich 264. Doch *bleibt* es falsch zu sagen: „Es ist... keine Übertreibung..., wenn Hutter... sie als theoponeustos bezeichnet" [168f., 24 mit Anmerkung 40, 14]. Frank hat das durchschlagende Argument von Carpzov leider nicht mitzitiert). Dennoch sollte aufgrund der Forschungen von Ebel die – noch von ihm nolens–volens benutzte – Rede von „Andreae als Verfasser der Konkordienformel" und überhaupt ihren „fünf Verfasser(n)" aufgegeben werden. Was einem schon aufgrund früherer Forschung klar werden konnte und spätestens bei eigenem Eindringen in die Quellen immer mehr deutlich wird, ist genau das, was Ebel erstmals überzeugend beweist: „Das Einigungskonzept der FC und ... der größte Teil der Pointierungen, die ihr oft durchgearbeiteter Text schließlich erhalten hat, geht auf Chemnitz zurück" und „so ist... *Martin Chemnitz* in erster Linie als Verfasser der Konkordienformel in direktem Sinne", „als Hauptautor der FC, *was ihr Konzept und ihren Inhalt betrifft*, anzusehen" (diese Zeitschrift 91/1980, 275. 237. 253; vgl. 89/1978, 115); „er *erweist sich... als Architekt der Konkordienformel*" (97). Das wird erwiesen, indem Ebel den Anteil von Jakob Andreä („die penetrante Initiative" [1978, 115]) und David Chyträus (hat „alle wesentlichen Merkmale des Konzeptes der FC – z.T. früher als bei Chemnitz nachweisbar – vertreten" [1980, 259] und war, „was Form und Inhalt anlangt, entscheidend mitbeteiligt" [263], doch ohne daß das „Konzept bei Chytraeus... so entschlossen zur Anwendung gelangt wie bei Chemnitz" [261]) als der Prägung durch Chemnitz unterworfen zeigt, während der Anteil von Nikolaus Selnecker „sich ... nirgends nachweisen läßt" und der von Andreas Musculus und Christoph Corner sowieso „nicht erkennbar", „nahezu überhaupt nicht faßbar" (273) ist. Ebels Buch führt durchgehend auf der theologischen (nicht nur kirchenpolitischen) Ebene den Nachweis, daß und warum gilt: „Der Chemnitzsche Entwurf ... erwies sich als der widerstandsfähigste, weil er der integrativste war" (140), d.h. „am schärfsten durchdacht und formuliert hatte, worüber sich die Mehrzahl der FC-Autoren ... einig waren..." (141, ähnlich 232; vgl. 35, 39, 46, 58, 63 Anm. 40, 71, 80, 83, 130f., 136, 137, 190, 191f., 204 Anm. 11, 226, 322). – Daß Chemnitz auf den

Unterschriftenlisten an letzter Stelle erscheint (BSLK 1100) (übrigens auch als Autor; vgl. meine Bibliographie Martin Chemnitz in der obengenannten Festschrift, Nr. 20 und 57) und gerade bei entscheidenden öffentlichen, von ihm allein geschriebenen Dokumenten gar nicht (vgl. meine Bibliographie Nr. 9. 12. 14. 24. 35 und die Erwägungen von Inge Mager im gleichen Band Seite 149f., 160; insofern nehme ich meine Vermutung TRE 7, 716, 25 und Gestalten der Kirchengeschichte 6, 1981, 322 als unbegründet zurück), war allerdings geeignet, diesen Tatbestand weitgehend zu verdecken. – Unabhängig von Ebel war ich zur gleichen Auffassung gekommen; unabhängig davon stellt jüngst Inge Mager (Festschrift Chemnitz, 1986, 164f.) fest, daß „Chemnitz (das Bergische Buch) angesichts der vielen von ihm stammenden Spuren als ein eigenes Werk bezeichnen (konnte)" und „am Ende als Summe *seines* (Hervorhebung Th. M.) Lebenswerkes wertete...". Zur Verifizierung dieses Anspruchs hat Ebel eindringende Beiträge geleistet. Hier zeichnet sich ein (sich ergänzender, auch korrigierender) Konsensus der Forschung ab.

2. Statt mehr auf historische Einzelheiten möchte ich aber auf die von Ebel analysierten zentralen systematischen Konzeptionen zu sprechen kommen, kann aber doch das eine Bedauern nicht unterdrücken, daß Ebel von Chemnitzens „Enchiridion" eine (zwar wirksam gewordene, aber dennoch) nicht authentische, nämlich die lateinische Fassung (zuerst 1577) verwendet hat (192 Anm. 93), obwohl die deutsche Originalfassung in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel unter der Signatur 919. 106 Theol. vorhanden ist (und außerdem in einem Neudruck von 1886; vgl. meine Bibliographie Nr. 15). Das ist nicht ohne Bedeutung: z.B. findet sich das von Ebel als „diffamierend" gerügte „promiscue" (213 mit Anm. 58) im deutschen Text nicht, und die S. 218 Anm. 92 beobachtete Differenz wird angesichts des deutschen Originals hinfällig. Schade ist ferner, daß Ebel die Dissertation von Heinrich Halverscheid „Lumen Spiritus prius quam Scriptura intellecta. Hermann Rahtmanns Kritik am lutherischen Schriftprinzip", Marburg 1971, nicht bekannt war, die, gerade bezüglich FC II, dem Verfasser auch eine Betrachtung der theologiegeschichtlichen Probleme von „Wort und Geist" von einem theologisch fortgeschritteneren Stadium aus ermöglicht hätte und ihn vielleicht „bei der Suche nach der Nahtstelle im Wortverständnis zwischen Luther und der Orthodoxie" (5) hätte unterstützen können. – Denn viel schwieriger als die rein historischen sind die mit dem Thema „Wort und Geist" verbundenen Fragen der systematischen Rekonstruktion. Der Verfasser billigt diesem Thema sicherlich mit Recht zu, einen „Brennpunkt für die nachreformatorische Theologie" (13) darzustellen: es sei „die Verhältnisbestimmung von Wort und Geist", die „die von Melanchthon initiierte, von den FC-Verfassern aber wieder auf Luther hin orientierte Änderung in der Lehrbildung des 16. Jahrhunderts gefördert hat" (25). Das Bewußtsein davon geht oft unter, weil wir so wenig auf dies, dem Protestantismus gemeinsame soteriologische Thema achten, fixiert auf die klassischen protestantischen Kontroversen in der Abendmahlslehre, Christologie und Prädestination, die aber natürlich damit auf das engste zusammenhängen. Als Schwierigkeit steht einer solchen Rekonstruktion nun entgegen, daß wir es zwar mit „einer intensiven theologischen Begriffsbildung" zu tun bekommen, die aber nicht – auch nicht „in dem ... von allen Loci am stärksten mit Reflexionen über Wort und Geist durchsetzten Artikel, de libero arbitrio" (26) – durch eine thematisch zentrierte, sondern durch „weitgehend topische Behandlung der Themabegriffe ... in nahezu allen Loci" (13) gekennzeichnet ist, von der Gotteslehre über die Lehre vom Wort Gottes und die Lehre von der Bekehrung bis zur Lehre vom Predigtamt (vgl. 15) (wobei es übrigens in der Orthodoxie geblieben ist). Die grundlegende methodische Entscheidung Ebels ist, nicht diesem vorgegebenen Schema zu folgen, sondern eine tiefer und sozusagen quer dazu liegende „Vielfalt des Beziehungsgefüges der Aussagen über Wort und Geist" (14f.) systematisch zu rekonstruieren. Das ist der eigentliche und hohe Anspruch dieser Arbeit, mit dem sie daher auch steht und fällt. Ebel will in einer darauf zentrierten Analyse zeigen, daß (unbestimmt viele) „materiale Aussagen der FC-Verfasser... beherrscht sind von einer Verhältnisbestimmung von Wort und Geist, die beides trennt zu beider und der materialen theologischen Aussagen Schaden" (30f.). Dabei geht der Verfasser so vor, daß er – in einer mitunter schwer überschaubaren

Weise – nacheinander und in offensichtlich nur didaktisch bedingter Trennung behandelt: I. „Das Verständnis des Wortes, das mit dem Geist in Beziehung gebracht wird" (33–171 = Teil B) und II. „Gottes Selbstbestimmung in seiner Präsenz" als Heiliger Geist (173–256 = Teil C). Dieser Teilung ordnet der Verfasser ein: das Konzept von Lehre bzw. Bekenntnis (den „Begriff der aus dem Wort Gottes gezogenen Summen") (35–108) und das Konzept der Einheit von Wort Gottes und Heiliger Schrift und des Wirkens der Bekehrung durch den Geist (109–171) bzw. das Konzept von der Gottheit des Heiligen Geistes (175–201) und seines Wirkens in Welt, Kirche und Einzelnem (202–256). Diese Gliederung wirkt nicht immer überzeugend: manche Anschlüsse sind nicht genügend motiviert, wie der Übergang von der Konzeption ‚Bekenntnis' zur Konzeption ‚Schrift' S. 66; und, ziemlich genau umgekehrt, von der Schrift zur Lehre S. 152. Aber auch die Angabe, wie die zwei Großteile sich auseinander ergeben, ist mir dunkel geblieben: „*Wie* sich der Zusammenhang von Wort und Geist darstellt, muß sich bei möglichst genauer Beschreibung des ‚Was' dann an irgendeinem Punkte zeigen" (14; vgl. 46) und „Es wird deswegen nun, wo die Bestimmung des ‚Was' bei den Größen Wort und Geist übergeht zur Beschreibung des Geistes, gehandelt werden von Gottes Selbstbestimmung in seiner Präsenz, als Möglichkeit des Geistes, sich beim Wort zu präsentieren" (171). Eigenartig ist, daß das letztgenannte Thema ja als „Spiritus sancti illuminatio" schon Seite 68 (vgl. 110, 115, 116f.) vorkommt, aber der Verfasser diese Wendung hier übergeht.

Bei der Würdigung dieser breiten, materialreichen und oft subtilen Untersuchungen möchte ich unterscheiden zwischen dem historischen Stoff und seiner eindringenden Bearbeitung einerseits und dem oben genannten Beweisziel der Rekonstruktion andererseits. Es besteht kein Zweifel, daß die Forschung zur Spätreformation an der Analyse des „Einigungskonzept(es) der FC in seiner Systematik" und der eben genannten anderen theologischen Konzepte künftig nicht wird vorbeigehen können. Mag auch die Verfeinerung der Analyse hier und da zu weit getrieben sein, an anderen Stellen liefert sie dafür neue Einsichten in den Text der FC: Das Verhältnis der Auffassungen wichtiger Theologen dieser für die historisch-langfristige Konsolidierung des Luthertums entscheidenen Phase zueinander (von Melanchthon, Matthias Flacius, Johannes Wigand, Tilemann Heshusius, Johannes Brenz ist, themabedingt, kaum einmal oder gar nicht die Rede), ihre Verdrängung oder Überformung durch die überlegene Prägekraft der Chemnitzschen Theologie, die Genese des in diesem Prozeß gewordenen und gewachsenen Vorspanns der Artikel der FC und dieser Artikel selbst (vor allem II, aber auch III – VI, XI, nicht aber I, VII, VIII und X) werden mit größter Genauigkeit beschrieben und die Grenzen der Leistungsfähigkeit dieser Theologen, die Gründe der nichtbeabsichtigten und doch unvermeidlichen Konfessionalisierung (Begrenzung der Ökumenizität) so exakt wie möglich und wünschenswert deutlich gemacht. Hier liegt ein bedeutender Beitrag zu einem immer noch nicht homogen erforschten Teil der Theologiegeschichte vor. Da eine Diskussion von Einzelheiten zu viel Raum beanspruchen würde, begnüge ich mich mit diesem nachdrücklichen, aber summarischen Hinweis.

Der Wert von Ebels Arbeit bleibt in dieser Hinsicht unberührt von den Einwänden, die ich gegen die zugrundegelegte, schon genannte Hypothese einer „Trennung von Wort und Geist bei den FC-Verfassern" (31, 117, 260) habe, d.h. seine These, sie „lehrten ... ein geistloses Wort und einen wortlosen Geist" (239 und passim S. 144–263). Dieser Behauptung gibt Ebel die zutreffende Form, diese Theologengeneration lehre eine „generische Trennung von Wort und Geist" (118, 211, 239, 286) oder „die Selbständigkeit des Geistes gegenüber dem Wort" (117) oder einen „gestaltlosen Geist, einen Geist ohne Äußeres" (238). Das ist aus den Andreä-Zitaten Seite 110 und 118 und dem Chemnitz-Zitat Seite 117f. und 142 ganz klar (das traditionsgeschichtlich offensichtlich auf Brenz und Flacius, also die fünfziger Jahre zurückgeht: vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908, 130 Anm. und 151 Anmm. 1; ferner R. H. Grützmacher, Wort und Geist, 1902, 74. 76. 81f; jetzt auch R. Keller, Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus, 1984; für Brenz Frühschriften II, 1974, 469, 24–30, der sich hier, also schon vor 1530, mit

der Spiritualisten-These von der „litera spiritus vacua", dem „geistleeren Buchstaben" auseinandersetzt, ebd. 438, 38 – diese Traditionsgeschichte ist noch unerforscht). Ich setze das letztere deutsch hierher (Druck 1886, 36): „Ist doch solches allein Gottes Werk, so wäre es ja magicum, solche Kraft und Wirkung den Buchstaben und Silben oder der vergänglichen Stimme eines Predigers zuzuschreiben? Diese Kraft und Wirkung stehet nicht in den Buchstaben als Charakteren; es hat auch nicht die Meinung, als wäre des Predigers Stimme für sich so kräftig und mächtig. Denn die Herzen erleuchten und bekehren, Buße wirken, Glauben geben, Gehorsam anrichten, sind alles Gottes Werke, die er mit seiner allmächtigen Kraft in den Menschen wirket, und ohne Kraft des Geistes ist Schrift und Predigt nur ein toter Buchstabe, 2 Cor. 3." – Zutreffend ist auch, daß diese Generation sich den Zusammenhang, wie Chemnitz mit größtmöglicher Präzision sagt, „ex pacto" vorstellt (Chemnitz, De duabus naturis in Christo, 1578; in: Loci, Druck 1653, 2. Anhang, 37b; dazu vgl. Wigands „iuxta suam ordinationem" von 1586, zit. bei Grützmacher 83). Ferner: „der durch das pactum (sic) zustandegekommene Zusammenhang der generisch unterschiedenen Größen ist ... der eines gemeinsamen Wirkens" (121; „interior vis ... cum ... externis ... concurrit", 118 Anm. 49), und zwar so, daß die Berührung mit dem Wort die notwendige, aber keineswegs schon hinreichende Bedingung der Berührung mit dem Geist ist.

Ich wüßte nun nicht, wie diesen drei Grundannahmen zu widersprechen wäre, deren grundreformatorisches Motiv ist, „ne, quod Dei est, homini tribuamus" (110), und deren philosophisches Motiv ist – unbestritten auf allen Seiten –, daß litera und spiritus unbeschadet realen Zusammenhängens logisch getrennte Konzepte sind. Ich weiß einfach nicht, was Ebel mit seinem Postulat „ein(es) ursprüngliche(n) Verhältnis(ses) zwischen Wort und Geist" (116f.) meint, oder damit, daß „die Präsenz des Wortes an sich schon ... Präsenz des Geistes (bedeutet)" (118) oder „daß ... das Wort Gottes ... identifizierbar wird mit dem, was der Geist wirkt" (143; 145, 146; im letzten Zitat ist, um Tautologie zu vermeiden, „Gottes" zu streichen und neben „Geist" zu schreiben). Die Rede von einem „integrierten Zusammenhang" (211), „unlöslichen Zusammenhang" (212), von der „Geistfülle des Wortes" (144), der „Worthaftigkeit des Geistes" (145) führt natürlich auch nicht weiter, sondern nur tiefer ins Dunkel. Der Verfasser offenbart das selbst, wenn er den „Geist" schließlich so beschreibt: „Er ist nur der Begriff für das Rätsel, daß das Wort ... seine Identität ... wahrt..." (150); und er widerspricht sich selbst, wenn er sagt. „...dieses *Kontingente* am ... Wort (...) ... wird als Geist bezeichnet" (149). Weder „Rätsel" noch „Identität" gibt es so überhaupt. Mit einem gewissen historischen Recht zwar behauptet der Verfasser von den FC-Theologen im Unterschied zu Luther (doch vgl. Clemen 3, 189, 3: „placitum"!): „Der Geist wirkt bei dem Wort, mit dem Wort und durch das Wort ... nicht *im Wort*..." (143; „Gottes" ist zu streichen). Denn – vom Verfasser nicht benutzt –: „Der Heilige Geist hat mich durch (instrumental; Mindestbedeutung: nie und nimmer ohne) das Evangelium berufen" (BSLK 512, 2. 3; 449,8–10; 453, 16–20): hier könnte statt „Evangelium" auch ‚Wort', ja ‚Heilige Schrift' oder ‚Predigt' stehen, denn der *Inhalt* (vgl. 263f.) von „mündlich Wort" (Evangelium = Botschaft) ist das „‚Was'", an dem der Verfasser vor „der Frage nach dem ‚Wie' des Zusammenhanges von Wort und Geist interessiert ist" (14 mit Anm. 2). Nun sieht er wohl richtig, „*daß*" für diese Theologengeneration selbstverständlich „der Geist das Wort Gottes in seinen Formulierungen („Spiritus S. ... sententias", 121) bestimmt. Dies wird in der Regel betrachtet als mitgesetzt mit der Behauptung der Herkunft des Wortes ..." (119f.), aber über dieses als Geist *und* Wort identische „Was" wird weniger reflektiert als über das „Wie" des Wirkungszusammenhanges von Wort und Geist. Paradoxerweise führt hier nun die Beobachtung Ebels weiter: „Die FC-Verfasser haben ... die Konstruktion von ‚äußerem' und ‚innerem' Wort nicht verwendet" (240) – sie war durch den Spiritualismus okkupiert. Diese Situation hat sich aber in der nachkonkordistischen Theologie geändert, die selbstbewußt von *dieser* Unterscheidung Gebrauch macht (spätestens Gerhard – wohl auch nach reformiertem Vorbild bei Polanus 1609 – im Prooemium de natura theologiae, 1625, § 18). In größter Kürze: das (vom mündlichen wie schriftlichen Wort, von der Sprache abstrahierte, metaphorische) ‚innere Wort' Gottes, identisch mit seinen

Gedanken, die im Ratschluß von Schöpfung und Erlösung bestehen, ist derjenige Bedeutungsgehalt, das signatum, dessen Träger, vermöge des Wirkens des Heiligen Geistes, die Sprachzeichen, signa, des (erst) mündlichen und (dann) schriftlichen, ‚äußeren' Wortes sind. Dieser komplexe Zusammenhang wird in der – mannigfach variierbaren – Formel festgehalten: Scriptura sacra est verbum Dei literis consignatum. Im Verlauf des Rahtmannschen Streites aber wird klar, daß dieses Wort, ob in der Kirche gehört oder zu Hause gelesen, *nie und nimmer geistleeres Wort* ist: in allen seinen Modifikationen ist es jederzeit Zeichen (Wort) ein und desselben Bezeichneten (Geist): „Daß aber der jenen Zeichen beigelegte Verstand oder Sinn eben das innere Gestaltprinzip (Formale) der Heiligen Schrift ist und jenen Zeichen innewohnt (inhaerere), ob er vom Hörer oder Leser herausgezogen wird oder nicht, ist aus 1. Kor. 2,10.16 klar" (Johannes Hülsemann, Vorlesung über das Konkordienbuch, ca. 1640, in: Vindiciae S. Scripturae..., Lipsiae 1678, S. 433). Die inhaltliche Identität des geisterfüllten Wortes besteht also in allen seinen äußeren Gestalten mit der Freiheit des Geisteswirkens zusammen, sie schließen sich, auf dieser fortgeschrittenen Reflexionsstufe, keineswegs aus.

Trotzdem: Wenn auch schon Brenz die – enthusiastische – These vom „geistleeren Wort" ähnlich wie Chemnitz bekämpft (Frühschriften II, 464, 7.32: „ex ordine"; vgl. 466, 21–27) und wenn auch die Orthodoxie durch die großen Lehrkämpfe um Wort Gottes und Schrift etwa 1630 jene These definitiv überwindet (das ist unabhängig davon, ob wir ihre konkreten Inhalts*angaben* zum ‚Geist' für inadäquat halten oder nicht) – die These vom geistleeren Wort *hat* in der konkordistischen und auch noch in der nachkonkordistischen Theologie eine Unruhe-Rolle gespielt, wie Halverscheid gezeigt hat (III, 12f., 22, 23, 25 „heißes Eisen", 40–46, 54, 112–123; 120: „eine Schwäche in der Lehre der FC"). Insoweit ist Ebels Analyse ein weiterer wertvoller Beitrag zu einem noch immer nicht genug geklärten, entscheidenden Stück Theologiegeschichte der Frühneuzeit, das zugleich von systematischer Relevanz ist.

3. Im Unterschied zu dem bisher Besprochenen weist Ebels Arbeit nun noch eine Begriffsebene auf, auf der losgelöst von der Terminologie der Texte rein systematisch argumentiert wird. Er findet nämlich bei Chemnitz und durch ihn in der FC „eine spezifische Dialektik, in der das Bekenntnis seine Identität mit dem Wort Gottes nur wahren konnte, indem es seine eigene Nichtidentität mit dem Wort Gottes festhält" (103; vgl. 46, 90f., 95, 168, 264f., 270). Historisch ist damit das berühmte quia/quatenus-Problem gemeint (93f.), d.h., „die FC-Verfasser wollten ein höchstes Maß an Wahrheit und Verbindlichkeit der eigenen Texte zusammendenken mit der auch gegenüber diesen Texten bleibenden Autorität der Schrift bzw. des Wortes Gottes" (75). Dazu stellt Ebel fest, daß es zwar eine Tendenz gäbe, daß „die Behauptung der Vorrangigkeit der Schrift und ihr Richteramt gegenüber den Symbola zu einer allgemeinen Phrase" (53) werde (vgl. 45 „theoretisch", 60, 63 „hypothetisch", 64, 74 „akademisch", 79, 85, 90f. „rhetorisch", 167f.). Er versucht aber, diesen Eindruck „womöglich zu entkräften" (54), und findet auch das Prinzip der Überprüfbarkeit der Bekenntnisse an der Schrift „zwar bis an die Grenze des Undurchführbaren erschwert, aber nicht ausgeschlossen" (93). Ja es „weist dazu eine brauchbare Richtung" (264). Ebel sieht sie ganz mit Recht in dem, „*wofür* die FC den Anspruch auf Verbindlichkeit erhob, nämlich für die Behebung von klar umrissenen Streitigkeiten". Das „Sagen der Wahrheit ist für sie wesentlich das Bestreiten von bestimmten Unwahrheiten. ... Dies war ein ganz wesentlicher Punkt bei der Übernahme des Chemnitzschen Konkordienkonzeptes mit Antithesen" (82f. [m. H.]); vgl. 51, 79, 94f., 97–99). Das alles finde ich systematisch überzeugend und, am Gegenüber von Andreäs und Chemnitzens Kirchenvereinigungskonzept (über das die Aufsätze Ebels genaue Auskunft geben), auch historisch verifiziert. Nicht überzeugend ist dagegen die Benennung mit „Dialektik" von „Identität" und „Nichtidentität" (s. o.). Gegen seinen Willen konstituiert der Verfasser ganz formal ein „Wort, das über sich hinausweist" (46). Wie kann ein Dialektik-Modell denn die inhaltslose Rede von „göttlichem Wort ... als unbestimmte Relativierung der menschlichen Wörter" vermeiden, die Ebel mit Recht Barth (30) und allen Abwandlungen einer solchen Hermeneutik (27f., 29f.) vorhält? Dem Verfasser sind seine eigenen Worte ent-

gegenzuhalten: „Die Gefahr wäre dann ... nicht mehr, daß das Wort durch ein theologisches Urteil verfügbar würde, als vielmehr, daß sich jedes Wort jedem theologischen Urteil entzöge. Man könnte dann grundsätzlich nie oder beliebig oft sagen, daß dieses Wort oder sein Gegenteil Wort Gottes ist" (107). Er sagt selbst, daß die Verfasser der FC dann, wenn sie so ‚dialektisch' gedacht hätten, „sich nicht jahrelang mit dem Werk abgemüht" hätten (79). Dialektik ist, so wie der Verfasser das Wort gebraucht (es ist der übliche Gebrauch, der mit den im Historischen Wörterbuch der Philosophie II, 1972, 197f. 223. 224 angeführten Argumenten abzulehnen ist), genau „die unpräzise Aufforderung zur totalen Revision von Vergewisserung und Konsensus" (265), die Ebel doch zugleich ausdrücklich überwinden will, wie sein ganzes Buch zeigt. Was ich von der älteren Unterscheidung von Aussage-Intention und Aussage-Gestalt, entgegen dem Verfasser (18f.), nicht sagen würde! Denn diese enthält, weil identifizierbar mit der analytischen Unterscheidung von Proposition (Aussagegehalt) und Aussage (Äußerung) die Verpflichtung zu semantischer Präzision, d.h. Vermeidung uferloser Vieldeutigkeit, wie sonst in der Wissenschaft, so auch in der Theologie. Und diese ist – was der Verfasser, freilich eben Chemnitz unglücklicherweise sprachlich hegelianisierend (vgl. 86, 270), mit Recht fordert und befördern will – eine notwendige (keine hinreichende) Bedingung für uns so bitter nötigen Konsensus in Theologie und Kirche(n).

Schließlich kann ich dem Verfasser darin nicht folgen, daß es „das" von ihm richtig wahrgenommene (und, obwohl unsinnige, noch immer verbreitete) „Denken in der Alternative ‚objektivierendes Denken' und dessen zahlreichen Gegenteilen" (29) sei, welches „das negative Urteil moderner Theologie über die ‚Orthodoxie'" gerade nicht rechtfertige. Paradoxerweise könne „aufgrund der Untersuchung an den FC-Autoren gezeigt werden, daß die Ablehnung des ‚objektivierenden' Denkens die Aporie dieses Denkens in der Bestimmung dessen, was Wort und Geist ist, nicht bewältigt, sondern wiederholt" – sie liege „bei beiden Theologengruppen, den FC-Autoren und den Vertretern der existenzialen Hermeneutik" vor (263). Dies scheint mir nicht zu stimmen. Denn ich habe oben gegen den Verfasser zu zeigen versucht, daß erstens die Prämissen bezüglich der Wort/Geist-Lehre richtig gebildet sind (a: logisch „generische Verschiedenheit"; b: Verbindung „ex pacto"; c: reale Ununterschiedenheit in Dasein und Wirken) und daß zweitens die Tendenz (wie der Verfasser selbst sagt) der Orthodoxie auf „ein konkretes ‚Prinzip', kein allgemeines" (18) geht. Nachorthodox gilt erst, zumindest für den von Ebel diskutierten Bereich von theologischer Theorie, das Umgekehrte, wie er selbst herausarbeitet. Lehnt man das als Unbestimmbar-Werden des Inhalts ab, müßte man in dieser Hinsicht intentional für, nicht gegen die Orthodoxie votieren.

Damit sei diese Rezension beschlossen, obwohl ich viele Einzelfragen undiskutiert lassen mußte. Wenn sie so spät erscheint, so geht das ausschließlich zu Lasten des Rezensenten, der durch Krankheit lange in seiner Arbeitsfähigkeit beschränkt war. Dem Verfasser des vorliegenden Buches geht es dabei noch besser als dem Rezensenten, dessen schon 1969 erschienenes Buch zur Frühgeschichte lutherischer Christologie bis heute in dieser Zeitschrift nicht gewürdigt wurde.

Marburg *Theodor Mahlmann*

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio. Tomus tertio, diariorum pars tertia, volumen secundum. Collegit, edidit et illustravit Humbertus Mazzone. Freiburg i. Breisgau 1985. LX und 352 Seiten.

Die Entscheidungen des Konzils von Trient haben die Kirchengeschichte der letzten Jahrhunderte entscheidend geprägt. Verständlicherweise hat daher das Tridentinum immer wieder die Forschung beschäftigt. In seiner „Geschichte des Konzils von Trient" hat uns Hubert Jedin eine klassische Darstellung des Konzilsgeschehens geliefert.

Aber auch die Akten des Konzils von Trient liegen in vorbildlicher Edition vor. Die Öffnung des Vatikanischen Archivs bedeutete bekanntlich eine entscheidende Etappe in

der Forschungsgeschichte des Tridentinums. Im Jahre 1893 schlug Heinrich Denifle, seit 1888 Unterarchivar des Vatikanischen Archivs, dem Präsidenten der Görresgesellschaft, Georg von Hertling, die Edition der Akten des Konzils von Trient vor. Der Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle begann 1894 seine Arbeit an der Edition. Im Mai 1901 konnte er den 1. Band des „Concilium Tridentinum" vorlegen. Bereits damals äußerte Merkle den Plan, die Finanzbücher des Antonio Manelli, der die Kosten des Konzils darin genauestens erfaßt hatte, zu edieren. Aber diese Absicht konnte Merkle nicht mehr verwirklichen. Das von ihm gesammelte Material über die Finanzen des Trienter Konzils verbrannte mit seinem gesamten Nachlaß bei dem Luftangriff auf Würzburg 1945. Die Forschungen zur Finanzgeschichte des Konzils ruhten dann mehrere Jahrzehnte. 1964 berichtet E. A. Barletta über die im römischen Staatsarchiv entdeckten Handschriften über die Kosten des Tridentinums. 1970 erschien seine Arbeit „La depositeria del Concilio di Trento. Il registro di Antonio Manelli 1545–1549". Seine Untersuchungen ließen den Plan reifen, die Rechnungsbücher des Konzils von Trient in der Aktenedition „Concilium Tridentinum" zu edieren. Hubert Jedin und G. Alberigo begrüßten die Edition. Humbertus Mazzone übernahm diese Aufgabe. 1979 konnte ich bereits in meinem Forschungsbericht über das Konzil von Trient „Concilium Tridentinum" in der Reihe „Wege der Forschung" (Darmstadt 1979) 72f auf die Editionsarbeit an den Rechnungsbüchern verweisen. Als Frucht seiner intensiven Bemühungen legt jetzt Mazzone die Finanzbücher des Antonius Menelli, des Depositars des Konzils von Trient, aus den Jahren 1545–49 und 1561–1563 in einer kritischen Ausgabe vor. Er bereichert seine Edition durch weitere Quellen über Einnahmen und Ausgaben der Datarie in den Jahren 1542–1550. In einem Anhang werden Einzelquellen über die Ausgaben des Konzils angefügt. Der Band beginnt mit einer Einführung in das Leben und Werk Manellis. Die Edition selbst liefert uns genaueste Kenntnisse über die Kosten des Tridentinums und bereichert unser Wissen über die von den Konzilshistorikern immer wieder gestellte Frage, welche Kosten das Konzil von Trient verursacht hat. Bereits Hubert Jedin hatte darauf hingewiesen, daß sich die von der Kurie zu tragenden Kosten des Konzils während der ersten Tagungsperiode des Tridentinums sich auf jährlich etwa 30000–40000 Scudi belaufen haben. Sie stiegen während der dritten Tagungsperiode des Tridentinums auf ungefähr das Dreifache. Wir können jetzt die Finanzlage und die Ausgaben des Tridentinums genauestens übersehen und sind über die Kosten besser als über alle anderen Konzilien informiert. Über die Finanzgeschichte der Konzilien von Konstanz, Basel – Florenz und des I. Vatikanums lagen bereits Untersuchungen von Karl August Fink (1971), A. Eckstein (1912), J. Gill (1956) und E. Meuthen (1986) vor.

Die Edition von Mazzone macht deutlich, daß die finanzielle Belastung der römischen Kurie durch das Konzil drückend war. Mazzone hat mit Erfolg und Finderglück die europäischen Bibliotheken nach Quellen über die Ausgaben des Tridentinums durchforscht. Er hat die einschlägigen Handschriften, u.a. aus den Bibliotheken von Florenz, München, Parma, Rom, Trient und der Vatikanischen Bibliothek verwertet. Die Edition ist sorgfältig gearbeitet. Die Zahl der Druckfehler ist äußerst gering. Ein Register schließt den Band ab, der die editorische Höhenlage der letzten Bände der Aktenausgabe der Görresgesellschaft fast erreicht. Man nimmt die Edition, die einen bedeutsamen Beitrag für die Geschichte des Konzils von Trient und die Finanzgeschichte im 16. Jahrhundert liefert und auch unsere Kenntnisse über die Kosten der allgemeinen Konzilien wesentlich vermehrt, mit Dank und Anerkennung entgegen. Es wäre erfreulich, wenn die vorliegende Edition auf die Forschung über die Finanzgeschichte der übrigen Konzilien anregend wirken würde, da die Frage nach den Kosten, die die Konzilien verursacht haben, von der Forschung bisher nicht ausreichend erörtert wurde. Hier gibt es noch eine Fülle von Problemen zu lösen.

Freiburg *Remigius Bäumer*

Barbara McClung Hallmann: Italian Cardinals, Reform, and the Church as Property, 1492–1563 (= Publications of the UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies 22). Berkeley (University of California Press) 1985. XII u. 232 S., geb., ISBN 0-520-04937-3, US $ 34.50.

Der verstorbene Heinrich Lutz hat einmal gefordert, nicht nur das Einsetzen der Kirchenreform des 16. Jahrhunderts an der römischen Kurie zu untersuchen, sondern auch ihr Aussetzen. Eine ähnliche Frage wird von der vorliegenden, aus vatikanischen und italienischen Archiven geschöpften Studie gestellt und beantwortet: was wurde eigentlich aus den als „avaritia" vielgescholtenen fiskalischen Mißbräuchen der Kurie, als die katholische Reform begann? Zu diesem Zweck untersucht die Verfasserin minutiös Leben und Einkommen der kurialen Elite, das heißt der 102 italienischen Kardinäle, die 1512–1549 im Amt waren oder kreiert wurden. Um durch Vergleich Veränderungen feststellen zu können, bildet sie willkürlich aus diesen Untersuchungspersonen drei zeitliche Gruppen (1512–1519, 1520–1539, 1540–1549), die weder historisch noch statistisch zu begründen sind, was aber die Resultate anscheinend dennoch nicht präjudiziert. Eine einleitende Darstellung von Herkunft und Bildung der Kardinäle bestätigt meine eigenen Ergebnisse von 1976: Übergewicht der mittel- und oberitalienischen Oberschichten und des Rechtsstudiums mit einem wachsenden Anteil von Aufsteigerfamilien bei gleichzeitigem Rückgang des Hochadels. Eine geglückte Verbindung von mit zahlreichen Tabellen und Schaubildern illustrierter Quantifizierung und sorgfältig ausgewählten Einzelbeispielen kennzeichnet auch die zentralen Kapitel des Werkes, die der Bildung und Verwendung kirchlicher „Vermögen" gewidmet sind. Die Untersuchung der Anhäufung kirchlicher Einkünfte durch Kardinäle beginnt mit der Kumulation von Bistümern und den flankierenden Maßnahmen von Regreß und Akzeß, gefolgt von sonstigen Benefizien, besonders Kommendatarabteien, sowie Pensionen nebst den Techniken der Expektanz und der Reservierung des Ertrags. Anschließend geht es um die Entfremdung der Bezüge durch Verpachtung und Vererbung. Dabei hat sich aus meiner von der Kenntnis des frühen 17. Jahrhunderts bestimmten Sicht bis dahin an der Sitte, die eigene Familie durch Vererben des in der Kirche angesammelten Besitzes zu bereichern, nichts geändert, während mich die Kritik der Reformer an der Verpachtung von Benefizien eher befremdet. Im 17. Jahrhundert war sie nämlich nicht in Frage gestellte selbstverständliche Praxis, wie die Verfasserin der Studie von Volker Reinhardt zu Kardinal Scipione Borghese (1984) hätte entnehmen können. Wahrscheinlich hätte sie die Verpachtung eines Benefiziums als Ganzes, also etwa einer Pfarrei einschließlich der Befugnisse und Amtsgefälle des Pfarrers, von der bloßen Verpachtung der Bewirtschaftung der zu einer Pfründe gehörenden (Land-) Güter trennen müssen, zwei Arrangements, die eine unterschiedliche Entwicklung durchlaufen haben dürften. Das Sammeln kirchlicher Einkünfte erfolgte im übrigen nie ohne „Sozialbindung". Damit ist weniger der standesgemäße Repräsentationsaufwand des „Kirchenfürsten" oder das Almosengeben gemeint, als vielmehr seine Pflicht, für Verwandte, Freunde und Schützlinge zu sorgen. Daher ist der zweite Teil des Buches Nepotismus und Patronage gewidmet, zunächst der Verleihung oder Vermittlung kirchlicher Ämter durch die Kardinäle an Verwandte und Klienten geistlichen Standes, anschließend den weltlichen Wegen ihrer Bereicherung, insbesondere durch Kaufämter und Anleihen („monti"). Besonderes Interesse darf dabei die exakte Berechnung von Zuwendungen an Papstnepoten aus der Datarie bzw. der Kammer beanspruchen, auch wenn sie infolge der Aktenlage anders als im 17. Jahrhundert kein vollständiges Bild entwerfen kann. Ferner die Bemerkungen zum wechselseitigen Zusammenhang von Bankgeschäft und Kardinalat in bestimmten Familien. Schließlich der mit Hilfe eines eindrucksvollen Soziogramms (im Anhang) geführte Nachweis, daß in dieser Machtelite der Päpste und Kardinäle jeder mit jedem verwandt oder verschwägert war. Leider beläßt es die Verfasserin dabei und verzichtet auf den Versuch, einzelne Faktionen in ihrer sozialen Verflechtung und Aktivität zu identifizieren, wie ich es schon 1979 vorgeschlagen habe („Freunde und Kreaturen"). Sie stellt auch nicht die Frage, wieweit Veränderungen im finanziellen Status der Kardinäle diese entmachtet und stärker vom Papst abhängig gemacht haben könnten (vgl. Römische Quartalschrift 1982). Anson-

sten kann ich mit dem Buch zufrieden sein, denn meine Vorstellung von einem durch soziale Normen stabilisierten und daher gegen Reformen weitgehend immunen kurialen Sozial- und Finanzsystem wird rundum bestätigt. Nur die Kumulation von Bistümern verschwindet im Zeichen der Kirchenreform, ansonsten bleibt das System unverändert oder wird höchstens kosmetischen Operationen unterworfen. Und selbst die entschiedensten Reformen im Kardinalskollegium mit Contarini an der Spitze hatten keinerlei Bedenken, sich vollständig systemkonform zu verhalten, Absenz, Kumulation und Nepotismus eingeschlossen. Ein Angriff auf das System hätte eben die Existenzgrundlage eines sozialen Kosmos in Frage gestellt. Im Ergebnis war zwar die Simonie aus Rom verschwunden, aber die Atmosphäre allgemeiner Käuflichkeit geblieben (S. 166). Kirchenreform beschränkte sich auf spirituelle und disziplinarische Bereiche (S. 168).

Augsburg *Wolfgang Reinhard*

Pierre Hurtubise O. M. I.: Une famille-témoin. Les Salviati (= Studi e testi 309). Città del Vaticano (Biblioteca Apostolica Vaticana) 1985, 527 S., kt., ISBN 88-210-0532-1.

Was die Biographie für die politische Geschichte, das kann die Geschichte einer Familie für die Sozialgeschichte sein – Totalbild vielfach verschlungener historischer Prozesse von überindividueller Bedeutung und exemplarischem Charakter. Voraussetzung ist allerdings in beiden Fällen, daß die Aufgabe nicht von „Hagiographen" übernommen wird, sondern von Historikern, die den höchsten handwerklichen Anforderungen hinsichtlich der Quellenaufarbeitung ebenso gerecht zu werden vermögen wie den Anregungen und Erwartungen, die für ein solches Totalbild von Teil- und Nachbardisziplinen der Historie ausgehen. Der kanadische Oblate Hurtubise, zur Meisterschaft geschult bei Roland Mousnier in Paris, weiß meines Erachtens im vorliegenden umfangreichen Werk solch hohen Anforderungen zu entsprechen. Anläßlich seiner 1975 veröffentlichten Edition der französischen Nuntiaturkorrespondenz des Antonio Maria Salviati von 1572–1578 erhielt er Zugang zum Familienarchiv in Pisa, auf dessen reichen und anscheinend weitgehend vollständigen Dokumenten das Werk in seinem Kern beruht. So ließ sich eine Geschichte des Hauses Salviati von ca. 1200 bis ca. 1800 schreiben, eine Geschichte, die in vieler Hinsicht als typisch für andere Familien aus der städtischen Oberschicht Mittel- und Oberitaliens gelten darf, die über die römische Kurie und die soziale Verflechtung mit einer Papstfamilie im 16./17. Jahrhundert ihren Weg nach oben gemacht haben. Dieser Vorgang ist auch Bestandteil der Kirchengeschichte. Außerdem wird das Werk speziell kirchenhistorischen Interessen dadurch gerecht, daß der Autor es besonders gut versteht, nicht nur Wirtschaftsführung und Erwerbspolitik, Heiratsstrategie und statusorientierten Lebensstil, Bildungsgeschichte und Mäzenatentum, sondern auch die religiöse Atmosphäre im Hause Salviati zu verschiedenen Zeiten überzeugend zu rekonstruieren. Die Familie stammte aus der Gegend von Fiesole, tauchte im 12. Jahrhundert in Florenz auf, wo sie im 13. zur neuen bürgerlichen Oberschicht des „popolo grasso" zählte und seit dem 14. in der Politik eine ansehnliche Rolle spielte, überwiegend auf der Seite, wenn auch keineswegs in bedingungsloser Gefolgschaft der Medici. 1409 kam es zu einer ersten Eheschließung zwischen den beiden Familien, aber 1478 fielen drei Salviati als Teilnehmer an der Verschwörung der Pazzi. Aber andere waren erfolgreicher. Jacopo Salviati konnte 1512 einen römischen Zweig des Hauses gründen – er war der Schwager des neuen Papstes Leo X. Medici. So setzte unter diesem und Clemens VII. ein rascher Aufsteig der Salviati ein, auch des in Florenz verbliebenen Zweiges. Jacopo wurde „Staatssekretär", sein Sohn Giovanni Kardinal und bald eine der wichtigsten Figuren der Kurie. Die Familie zog sich jetzt aus dem aktiven Geschäftsleben zurück und übernahm mit entsprechenden Adelstiteln einen aristokratischen Lebensstil. Ihre Einkünfte stammten hinfort in erster Linie aus Kapitalrenten und Grundbesitz. Zaudernd folgte der Florentiner Zweig erst im 17. Jahrhundert diesem Vorbild. Giovanni und sein Bruder Bernardo, der zweite Familienkardinal, waren keine Muster an Sittsamkeit: von Bastarden und

Homosexualität ist die Rede. Aber die Familie zählte auch zu den Anhängern Philipp Neris wie einst zu jenen Savonarolas und bei dem dritten Familienkardinal Antonio Maria, dem ehemaligen Nuntius, wehte bereits der scharfe Wind der katholischen Reform, ein Wandel, der sich übrigens auch in Bildungsgeschichte und Mäzenatentum des Hauses niedergeschlagen hat. Aber Antonio Maria vernachlässigte deshalb die Interessen seiner Familie keineswegs, im Gegenteil, er wurde zum Stifter der üblichen Primogenitur. Danach setzte ein langsamer Abstieg ein, mitbedingt durch immer wieder fehlende oder früh verstorbene Nachkommenschaft – der Stammbaum wird immer schmäler, bis der römische Zweig 1704, der Florentiner 1794 in männlicher Linie ausstirbt. Die heutigen Salviati sind ein Zweig der Borghese, die im 19. Jahrhundert das Erbe übernommen haben. Nicht einmal andeutungsweise können diese Bemerkungen dem Reichtum des großen Werkes gerecht werden, ein Reichtum, der im Falle der üppigen Anmerkungen leider weitgehend versteckt bleibt, denn die dort enthaltene Information ist weder durch ein Archivalien- noch durch ein Literaturverzeichnis, noch über das Register erschlossen.

Augsburg *Wolfgang Reinhard*

Neuzeit

Bernd Wildemann, Das Evangelium als Lehrpoesie, Leben und Werk Gustav Volkmars (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie, Bd. 1, hg. von Johannes Wirsching), Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M., Bern, New York 1983, 568 S.

„Die wahre Erkenntnis erscheint nicht in der Sprache alltäglicher Unterhaltung, nicht in der Sprache des Militärs oder der Büchsenmacher, auch nicht in der Kanzleisprache, sie erscheint nur in Bildern und Gleichnissen, denn das Paradies hat sich hinter uns geschlossen und ist verriegelt. Wir müssen die Reise um die Welt machen und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo offen ist." So schließt Günter Kunert sein Stück „Ein anderer K.".

Daß die Wahrheit des christliche Glaubens, wie er im Markus-Evangelium zur Sprache kommt, sich in Bildern ausdrücke, das ist das Forschungsergebnis eines fast schon vergessenen Theologen des 19. Jahrhunderts: Gustav Volkmar. Diesem Theologen und im besonderen seiner Auslegung des Markus-Evangeliums gilt das Interesse der Arbeit von Bernd Wildemann, die im SS 1982 als Dissertation von der Kirchlichen Hochschule Berlin angenommen worden und 1983 im Druck erschienen ist. W.s Arbeit ist ein Beitrag zur Geschichte eines Theologen, dessen Leben wechselhaften Umständen ausgeliefert gewesen ist und dessen wissenschaftliche Arbeit in der Kontinuität der historisch-kritischen Erforschung der apokryphen und ntl. Schriften steht; zugleich ist W.s Arbeit auch ein Beitrag zur Geschichte der Auslegung des Mk-Ev.s. Entsprechend dieser doppelten Zielsetzung gliedert sich W.s Arbeit in zwei Hauptteile. Zuerst werden Leben und Werk V.s im allgemeinen dargestellt; es folgt der zweite Teil, der V.s Auslegung des Mk-Ev.s gewidmet ist. Der innere Zusammenhang beider Teile wird vom Verfasser dadurch hergestellt, daß im ersten, biographischen Teil jene Züge an V.s Leben hervorgehoben werden, „die für die Entstehung seiner Auslegungsmethode wichtig sind." (20) Das Schwergewicht der Untersuchung liegt auf dem 2. Teil; hier werden die Grundlinien von V.s Mk-Auslegung dargestellt. Drei umfangreichere Unterabschnitte gliedern diesen Teil und behandeln (1) V.s Verständnis des Mk-Ev.s als eines literarischen Kunstwerks aus der Hand des Evangelisten, (2) V.s Beurteilung des Lebens Jesu, dem geschichtliche und weltgeschichtliche Bedeutung zukommt und (3) V.s praktisch-theol. Interesse, das sich darin bekundet, daß V. zeitlich Vergangenem

eine überzeitliche und gegenwärtige Bedeutsamkeit beimißt. Der literarischen These wiederum kommt das Hauptaugenmerk zu bzw. wird, wie es auch der Titel der Arbeit nahelegt, der meiste Platz eingeräumt (S. 303–409). Und in der Tat tritt hier nicht nur die Eigenart des Theologen Volkmar hervor; in der literarischen These kommt zum Ausdruck, inwiefern W.s Arbeit ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte des Mk-Ev.s ist und daß eine geschichtliche Würdigung der Theologie des 19. Jahrhunderts einen ihrer Brennpunkte in der Darstellung historisch-kritischer Probleme der Erforschung der Schriften des NT hat. W.s Arbeit zeigt, in welchem Maße sich die historisch-kritische und exegetische Arbeit am NT in Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen vollzieht. Auch im Widerspruch knüpft V. an Vordenker an, deren Position W. gebührend würdigt: an F. Chr. Baur, an D. Fr. Strauß, an C. G. Wilke, an Bruno Bauer, an C. H. Weiße und andere mehr. W. zeigt in überzeugender Klarheit, wo V. die Fäden seiner theol.-wissenschaftl. Vorgänger aufnimmt, wie er durch ihr Denken mehr oder weniger beeinflußt ist und wo V. sich als Selbstdenker zu erkennen gibt, der „originale und originelle" Ergebnisse publizierte. Noch in einem weiteren Sinne ist der theologiegeschichtliche Charakter dieser Diss. zu würdigen. Es geht dem Verf. nicht nur um die Darstellung einer Periode der Theologiegeschichte, die hinter uns liegt. Die Geschichte der Theologie wirkt in die Gegenwart hinein, und gegenwärtige Theologen greifen zurück auf fast schon vergessene Einsichten früherer Generationen. Es ist vor allem Walter Schmithals, den W. in diesem Zusammenhang würdigt. Bei ihm war er von 1977 bis 1981 Assistent, auf ihn geht die Anregung zurück, sich im besonderen mit V.s Verständnis des Mk-Ev.s als einer poetischen Lehrschrift des Evangelisten zu befassen. W. referiert in prägnanter Kürze Schmithals' Abkehr vom formgeschichtlichen Ansatz der Evangelienauslegung, seinen Rückgriff auf Ergebnisse der Evangelienforschung vor 1919, insbesondere auf W. Wrede, Emil Endling und eben Gustav Volkmar. Es ist im besonderen der von V. entwickelte literarische Ansatz der Evangelienauslegung, den Schmithals in seiner Markus-Kommentierung wieder in Erinnerung bringt.

Volkmars Einsicht, daß das Mk-Ev. das schriftstellerische Produkt des Evangelisten ist, der den Stoff der christlichen Glaubenslehre von der Gemeinde, in der er stand, überliefert bekam, – diese Einsicht zu erläutern, sie kritisch zu diskutieren und in ihrer wirkungsgeschichtlichen Relevanz zu begreifen ist zentrales Thema der vorliegenden Diss.

V.s Einsicht bedeutet inhaltlich: Der Evangelist schafft eine sinnbildliche Lehrerzählung. Sie ist das freie Werk dieses theol. Schriftstellers. Betont wird hier von V. die Individualität und literarische Tätigkeit des Evangelisten gegenüber seinen Gesprächspartnern, in diesem Fall Strauß, der die individuelle und literarische Tätigkeit des Evangelisten gerade unterschlägt zugunsten eines kollektiven und geschichtlichen Tendenzprozesses, der Mythen bildend die Evangelien hervorgebracht hat. Es ist ein Vorzug der Arbeit W.s, daß er die Gesprächspartner V.s zu Wort kommen läßt und so nicht nur ein besseres Verstehen der Position V.s ermöglicht, sondern auch einem nicht unwesentlichen Teil der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts historische Tiefendimension verleiht.

Betont V. auch den freien, schöpferischen Vorgang bei der Entstehung des Mk-Ev.s, so grenzt er sich von Bruno Bauer und seiner Annahme eines schöpferischen Evangelisten darin ab, daß nach Volkmar der Evangelist den Glaubensinhalt nicht erfindet, sondern vorfindet, und zwar in der Gemeinde. Das Ev. ist sinnbildliche Lehrerzählung aber eben auf historischem Grund. Der Ev. ist *gebunden* an den Inhalt, der ihm als Glaubenslehre vorgegeben ist; er ist *frei* in der Gestaltung dieses Inhalts.

Es gibt freilich noch weit mehr Gesprächspartner, mit denen V. sich kritisch auseinandersetzt. V.s Feststellung, daß die Evangelien sinnbildliche Lehrerzählung sind, besagt, daß sie Produkte des *Glaubens* sind; damit richtet V. sich zentral gegen eine breitere Strömung apologetischer Theologie, die die Evangelien als Geschichtsberichte mißversthend verteidigt. Die Evangelien sind keine biographischen Erzählungen vom Leben Jesu; – in der später immer dominierender werdenden Leben-Jesu-Forschung hat V., wie W. zeigt, seine anfänglichen Einsichten nicht mehr so konsequent und eindeutig durchgehalten –; die Evangelien sind Zeugnisse des Glaubens, sie kommen aus

dem Glauben, sie *erzählen* den Glauben, sie reizen zum Glauben. Nicht die Geschichten eines Menschen kolportieren die Evangelien; sie entwickeln in erzählender Form den Glauben an Jesus Christus; die „historischen Berichte" der Evangelisten sind Glaubensgeschichten von und an Jesus Christus. Dies zu erweisen ist der Sinn von V.s These, daß die Evangelien sinnbildliche Lehrerzählungen sind. „Sinnbild, Lehrerzählung, Lehrdichtung, Lehrbild, Geschichtsbild, Symbolik, Poesie, Lehrdidaktik. Alle diese Worte bezeichnen die gestaltende und schöpferische Tätigkeit des Evangelisten." Mit diesen Ausdrücken wird kenntlich gemacht „der schriftstellerische Vorgang und sein Ergebnis..., in dem ein geistiger Sachverhalt zum Ausdruck, und zwar in der Regel durch eine Erzählung zur Anschauung gebracht wird." (305)

Wenn V., wie W. zeigt, so deutlich die schriftstellerische Tätigkeit des Mk betont, so ist nach den Gestaltungsprinzipien dieser Tätigkeit zu fragen. W. nennt deren vier:

(1) Mk vertritt nach V. paulinische Theologie, allerdings im Gewande des Idealismus (315). Es geht ihm um die „Umsetzung der paulinischen Theologie in Erzählung" (316).

(2) Eben in dieser Umbildung paulinischer Theol. bzw. Glaubens*lehre* in Erzählung (wobei teilweise Ereignisse und Taten aus dem Leben des Paulus in das Leben Jesu rückprojiziert werden [319]) erkennt W. das zweite Gestaltungsprinzip des „evangelischen" Schriftstellers Mk. V. geht von der Beobachtung aus, daß es in der alten Welt allgemein und im Juden- und Christentum besonders ausgeprägt war, bildhaft zu reden. Man hatte Freude an bildlichen Vorstellungen und war ihrer auch bedürftig. Mk bedient sich sinnbildlicher oder symbolischer Ausdrucksweise, um geistige Sachverhalte auszudrücken.

(3) V. sieht, daß Mk alte Typoi aufnimmt und sie als Vorbilder hinstellt, die durch Christi Wirken erfüllt sind. Vorbildliches nachzubilden und womöglich zu übertreffen ist das literarische und theol. Anliegen des Mk-Ev.s.

(4) Und schließlich erweist sich der Kunstwerk-Charakter des Mk-Ev.s darin, daß sein Verf. es nach klaren Ordnungsprinzipien gestaltet hat.

W.s Arbeit befaßt sich im 2. Teil mit V.s Verständnis des Mk-Ev.s. Das für V. kennzeichnende Merkmal seiner Mk-Auslegung ist es, daß er es als „ein Werk überlegter Kunst bei aller Innigkeit christlichen Glaubens" (371) versteht. V.s Verständnis des Mk-Ev.s als eines schriftstellerischen Kunstwerks stellt W. in überzeugender Klarheit an Hand der vier Gestaltungsprinzipien dar. Es folgen zwei weitere Abschnitte, die V.s Mk-Auslegung erhellen. W. kennzeichnet sie als christologische These, in der dargestellt wird, daß Jesu Leben ein zugleich geschichtliches und weltgeschichtliches ist; und als hermeneutische These, die besagt, daß die „Erzählung von zeitlich Vergangenem aus dem Leben Jesu stets überzeitlich Gegenwärtiges im Christenleben überhaupt meint." W. gibt in der Anordnung seiner Arbeit diesen beiden Abschnitten einen gleichen Stellenwert, wenngleich auch nicht einen gleichen Umfang wie dem ersten, der die literarische These expliziert: „Das Mk-Ev. ist sinnbildliche Lehrerzählung auf historischem Grund." Die Problematik dieser Gliederung reflektiert der Verf. selbst (283) und entscheidet sich – wie mir scheint aus eigenen systematischen und theol.-praktischen Interessen – für eine besondere Hervorhebung.

V.s Aussagen, daß Jesu Leben ein zugleich geschichtliches und weltgeschichtliches sei, bezieht sich auf die *Darstellung* in den Evangelien; und ebenso heißt es im Blick auf die *Erzählungen* der Evv., daß das zeitlich Vergangene über-zeitlich Gegenwärtiges im Christenleben meine; in beiden Fällen ist der Bezug zur *schriftstellerischen* Tätigkeit des Evangelisten vorausgesetzt.

Wenn nach V., wie W. überzeugend dartut, „das *ganze* Mk-Ev. als sinnbildliche Lehrerzählung aufzufassen ist" (339) und nicht nur „bestimmte Worte als Bild für bestimmte geistige Sachverhalte", so hat V.s Aussage der zugleich geschichtlichen und weltgeschichtlichen Bedeutung des Lebens Jesu und seine Einsicht, daß zeitlich Vergangenes überzeitlich Gegenwärtiges meine, einen inneren Zusammenhang mit eben dieser These von der sinnbildlichen Lehrerzählung. Es wäre reizvoll, diesen Zusammenhang zu reflektieren. Ist es der Kunstwerk-Charakter des Ev.s, der Jesu Leben zugleich geschichtliche und weltgeschichtliche Bedeutung verleiht? Ist es das Ev. mit seiner poetischen Kraft, daß zeitlich Vergangenes gegenwärtig bedeutsam sein läßt?

Gerade weil W. herausarbeitet, daß die Sinnbild-Theorie „der Nerv seiner (V.s) Auslegungsmethode, das Proprium seiner Theologie" (336) ist, kann das zugleich von Geschichtlichem und Weltgeschichtlichem des Lebens Jesu, kann das Ineinander von zeitlich Vergangenem und überzeitlich Gegenwärtigem als Variation der Sinnbild-Theorie verstanden werden. So stellt W. auch fest, „daß V.s Sinnbildtheorie auf das engste mit seiner Christologie zusammenhängt und daß sie der Kern seiner Hermeneutik ist" (352; vgl. auch 430).

Daß V.s Sinnbild-Theorie „im Schnittpunkt aller seiner Überzeugungen und Interessen steht" (336), wirft noch einmal ein Licht auf den 1. Teil von W.s Arbeit, in dem V.s beruflicher Werdegang im Horizont der Zeitgeschichte dargestellt wird. Es ist spannend zu lesen wie V. seiner radikal demokratischen Überzeugung wegen mit der Kurhessischen Regierung in Konflikt gerät. Mit großer Genauigkeit beleuchtet der Verf. die historischen Umstände in Kurhessen in der Zeit von 1831 bis 1853, der Zeit des Vormärz und des Jungen Deutschland. Zu diesem Zweck hat der Verf. Eintragungen in das Kirchenbuch der Ev. Gemeinde Hersfeld, hat er Personalakten und Gerichtsakten im Hessischen Staatsarchiv Marburg eingesehen (20 Handschriften verzeichnet W., die er zur Erhellung von V.s Leben und Werk eingesehen hat. Auch die m.W. bislang umfangreichste Bibliographie der Werke Volkmars von 100 Titeln und ihre Klassifizierung in Monographien, Aufsätze, Rezensionen etc. sei in diesem Zusammenhang erwähnt.) V.s Sinnbild-Theorie und sein Eintreten für die Freiheit eines Schriftstellers im Umgang mit seinem Stoff erläutern sich wechselseitig. Eine wie auch immer geartete Reglementierung theologischer Schriftstellerei weist V. zurück, weil die Entwicklung geistiger Wahrheiten im Spielraum von Be-Deutungen sich vollzieht. (vgl. S. 204, 362) Daß V.s Sinnbild-Theorie der Sache nach in seinem idealistischen Freiheitsverständnis verwurzelt ist, weist W. nach, wie er überhaupt V.s geistigen Ort in einem Christentumsverständnis wiederfindet, das in aufklärerisch-idealistischen Traditionen beheimatet ist.

Ob die Spannungen, die W. immer wieder zwischen V.s idealistischem Grundverständnis und seinen exegetischen Einsichten kritisch beurteilt, Spannungen sind, unter denen V. selbst lebte, oder Spannungen, die sich stärker dem kritischen Verstand des Verf. vorliegender Arbeit aufdrängen, unterstreicht noch einmal die prinzipielle Unabgeschlossenheit aller Verstehensbemühungen. Insofern berührt W.s Arbeit zentrale Fragen der Theologie überhaupt, auch wenn sie sich bewußt auf die Aufgabe konzentriert, V.s Auslegung des Mk-Ev.s auf seine hermeneutische und theologiegeschichtliche Relevanz hin zu analysieren.

Berlin *Hans-Eberhard Heß*

Josef Görres (1776–1848). Leben und Werk im Urteil seiner Zeit (1776–1876). Herausgegeben von Heribert Raab (Joseph Görres, Gesammelte Schriften, Ergänzungsband 1). Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 1985. XXXV/807 S.

Dieses Werk ist eine Edition eigener Art. Es sammelt all die Zeugnisse (insgesamt 868 an der Zahl), die zu Lebzeiten, aber auch noch in den fast drei Jahrzehnten nach seinem Tod bis zur Gründung der Görresgesellschaft 1876, auf Person und Werk von Joseph Görres Bezug nehmen. Es sind Tagebücher, Lebenserinnerungen, Briefe, Rezensionen.

In der Fülle dieser Zeugnisse spiegeln sich geradezu dreiviertel Jahrhunderte (praktisch von 1800 bis 1875) deutsche Geschichte, im Geistigen, Politischen und Kirchlichen. Es gibt kaum eine geistig bedeutende Gestalt Deutschlands in dieser Zeit, die an Görres vorbeikam. Denn dies ist es, was sofort auffällt: Görres war eine unglaublich faszinierende Gestalt, aber ebenso ein polarisierender Charakter, ein Mann der Leidenschaft und der Parteinahme, zu dem man sich leidenschaftlich verhalten mußte. Was immer wieder verwirrte und fassungslos machte, sind die Wendungen und Umpolungen seines Lebens „vom Jakobiner zum Heiligen". Für Hebbel ist sein Gesicht „eine Walstatt erschlagener Gedanken", in der jede Idee seit der Revolution ihre Furche gezogen

habe. „Man hat ein Wirtshaus in eine Kapelle verwandelt, aber das Schild abzunehmen vergessen. Wer nicht weiß, daß drinnen gesungen und gebetet wird, der könnte hineintreten und Wein und Würfel fordern" (Nr. 716). Sehr schwer fiel es den Zeitgenossen, die gemeinsame Konstante seiner verschiedenen Phasen zu finden. Sepp vergleicht ihn in seinen Wendungen mit dem Rheinstrom (Nr. 758). Für Friedrich Baul ist das sich Durchhaltende an Görres, daß er „Romantiker in der Politik" war (Nr. 531, S. 364), für Gutzkow ist er der reine Widerspruchsgeist und Demogoge (Nr. 602), für Menzel der „freie Geist" schlechthin (Nr. 753, S. 557). Verspottet wird er schon früh als Chamäleon („Schillereidechse"), ja als „Prototyp des deutschen Chamäleonismus" (S. 436).

Bereits seine ersten Heidelberger Vorlesungen von 1807 schieden die Geister. Neben starker Kritik am unsystematischen Stil und Berichten über schwindende Zuhörerzahlen (bes. Nr. 37, außerdem 26, 31, 63) steht das enthusiastische Urteil eines Achim von Arnim (Nr. 48: „kein gewöhnlicher Professor") und eines Joseph von Eichendorff (Nr. 76: „alles Habe war ihm tödlich verhaßt"). Dieselbe Scheidung der Geister bewirken seine Münchener historischen Vorlesungen: auf der einen Seite wird vielseitig bezeugt, daß er fast nur von Seminaristen gehört wurde (Nr. 417, 419, 421, 422; zu dem Eindruck seiner Vorlesungen bes. Nr. 507); ganz anders sieht es jedoch aus, wenn man Lorinser (Nr. 664) und Holand (r. 731) liest.

In den politischen Stellungnahmen von Görres war bereits im höchsten Maße umstritten seine Verteidigung des alten Ständesystems in der Koblenzer Adresse von 1818 und dann in „Teutschland und die Revolution" (dazu Nr. 220, 232, 238, 282, 302, 303). Bei den Reaktionen auf den „Athanasius" von 1838 fällt auf, wie sehr diese Schrift von den Gegnern fast durchweg in ihrer Bedeutung und geschichtlichen Relevanz unterschätzt (oder bewußt heruntergespielt?) wurde; bez. ist hier Nr. 575, 580, 593, 598 („alter revolutionärer Maulwurf Görres"), 604 (Matzerath: „schiffbrüchig in unsere Zeit verschlagener Seher des Mittelalters... an kein wirkliches Lebensbedürfniß angelehnt... außer dem Zusammenhange des Jahrhunderts" – die wohl groteskeste Verkennung der geschichtlichen Kraft, die hinter der Schrift stand!), 636, 704, 756. Die meisten begnügten sich im übrigen mit persönlichen Angriffen gegen Görres und Hinweisen auf seine revolutionäre Vergangenheit. Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt unter den Stellungnahmen aus dem anderen Lager nur Karl Hase dar, der die Bedeutung des „Athanasius" klar erkennt (Nr. 634). Zu erwähnen ist aber auf der anderen Seite auch die extrem intransigente Kritik an dem Athanasius seitens Laurent (Nr. 546, 562, 582). Sie bezieht sich hauptsächlich auf die noch vorhandenen irenischen Töne gegenüber dem Protestantismus: Laurent leugnet schlichtweg, daß es mit ihm einen gemeinsamen christlichen Grund gebe, spricht dem Protestantismus jede Christlichkeit ab und behauptet den diabolischen Ursprung der Häresie als „neuer Erbsünde". Sein Papalismus geht so weit, daß für ihn der Papst zum Punkt wird, wo die Kirche dem Menschlichen enthoben ist (bez. S. 401).

Faszinierend sind weiter die Berichte über erste persönliche Begegnungen mit Görres, welche immer wieder das Unkonventionelle, Zwanglose und Natürliche seiner Erscheinung hervorheben (so bes. die Erinnerung von Heinrich Leo: Nr. 237), aber auch über die Treffen bei ihm, bei denen es keine offizielle Vorstellung, keine Platzanweisung gab, vielmehr jeder sich irgendwie mit Anderen zusammenfand.

Als Vorzüge dieser sehr sorgfältigen Edition sind weiter zwei hilfreiche Anhänge zu nennen. Es ist einmal der biographische Teil (705–73), welcher die Daten jener Personen enthält, die als Zeitgenossen von Görres häufiger vorkommen. Da die Stellungnahmen der Zeitgenossen selbst chronologisch geordnet sind, daher oft Bezugnahmen auf bestimmte Schriften sehr viel später kommen, ermöglicht ein Werkregister (777–83) das Wiederfinden all jener Texte, die sich auf eine bestimmte Schrift von Görres beziehen.

Jedenfalls ist diese Sammlung von hohem Wert für die historische Wissenschaft. Zu fragen wäre allenfalls, ob es neben den vielen bedeutenden und aufschlußreichen Zeugnissen sinnvoll war, auch alle jene Texte zu zitieren, in denen Görres nur ganz beiläufig erwähnt ist. Dies ist aber nur ein Schönheitsfehler. Jedenfalls kann man dem Herausgeber nur dankbar sein. Er hat etwas Eigenes geleistet, das wiederum wahrscheinlich

nur bei einer Persönlichkeit wie Görres möglich war. Nur ein Mann wie Görres bündelt in dieser Weise als wahrer Homo universalis politische, Geistes- und Kirchengeschichte. Nur an einer Gestalt wie er kommt kaum ein bedeutender Zeitgenosse vorbei.

Frankfurt a.M. *Klaus Schatz*

Ludwig Mödl, Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel der Pastoralkonferenzen von 1854–1866 im Bistum Eichstätt. (Eichstätter Studien, Neue Folge Bd. XXI), Regensburg 1985, Friedrich Pustet, 328 S., kart. DM 64,–.

Spätestens seit den Reformbemühungen des Mailänder Kardinals Karl Borromäus (1538–1584) sind Pastoralkonferenzen als Mittel einer systematischen Priesterfortbildung in der katholischen Kirche bekannt. Im 18. Jahrhundert zeigten sich Anstöße verschiedener Art: Reformbemühungen mancher Päpste (Benedikt XIII., Benedikt XIV.) angesichts gewisser Gefahren durch barocken Wildwuchs der Frömmigkeitsformen, gewiß beeinflußt durch die verheerenden Streitigkeiten um Gnade und Moralsysteme, schließlich der stärkste Antrieb durch die Bemühungen des aufgeklärten Zeitalters um Volks- und Priesterbildung. Im frühen 19. Jahrhundert ist – in Deutschland und Teilen der deutschen Schweiz – die bekannteste, durchaus erfolgversprechende Bemühung zur Priesterfortbildung mit den Pastoralkonferenzen Wessenbergs im Bistum Konstanz verbunden. Das Schicksal Wessenbergs zeigt deutlich, wie verschieden die Kräfte innerhalb der katholischen Kirche waren, die sich zwischen Aufklärung und Restauration bereits zu erheben begannen. Wessenberg regte zudem an, daß neben den Konferenzen, denen beträchtlicher Freiraum blieb, und einer eigenen Zeitschrift („Archiv für Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Constanz") noch Kapitelsbibliotheken und Lesegesellschaften eingerichtet wurden; neben den Priestern konnten sich daran auch Lehrer beteiligen. Die vorbildlichen Konstanzer Pastoralkonferenzen unter Wessenberg (1803–1827) dienten vielfach anderen deutschen Bistümern zur Anregung ähnlicher Unternehmen, auch wenn man den Namen des fortschreitend verfemten Priesters bald nicht mehr nannte. Das Konstanzer Konzept erscheint z.B. ganz klar in den Pastoralkonferenzen des Bistums Augsburg, wie sie die Bischöfe Joseph Maria von Fraunberg und Ignaz Albert von Riegg in den zwanziger und dreißiger Jahren eingerichtet haben. Und die Augsburger Pastoralkonferenzen werden wieder im Einführungsdekret der Konferenz im Bistum Würzburg (1827) eigens genannt (44–49).

Auf dem Hintergrund der durchaus divergierenden theologischen und kirchenpolitischen Entwicklung des forschreitenden Jahrhunderts untersucht vorliegende Arbeit des derzeitigen Regens im Priesterseminar Eichstätt (theol. Diss. München) die Bemühung um priesterliche Fortbildung des Bistums Eichstätt von 1854 bis 1866. Diese Zeitspanne – unter Bischof Georg von Oettl (1846–1866) – wurde deshalb gewählt, weil sie die erste, deutlich abgegrenzte Phase der Abhaltung von Pastoralkonferenzen im Bistum Eichstätt darstellt. Man muß sich dabei vor Augen halten, daß Oettls bischöflicher Vorgänger Karl August Graf von Reisach gewesen war (1836–1846), der spätere Erzbischof von München und Freising und Kurienkardinal, einer der entschiedensten Vertreter der neuen „römischen" Bischofsgeneration in Deutschland. Reisach hatte in Eichstätt, beginnend mit der Neugründung einer Knabenabteilung, das bischöfliche Seminar und damit den künftigen Klerus von unten auf mit einem neuen, streng „kirchlichen Geist" in seinem Verstand erfüllen wollen. Sein Vorbild waren die römischen Jesuitenschulen. Die geistliche Erziehung und Ausbildung wurde streng abgeschirmt von der „Welt", sogar von der Familie der jungen Menschen eingerichtet – es gab meist nur zwei Wochen Ferien im Jahr (213). Der Sailerschüler Oettl, nach Herkunft, Bildung und Charakter von Reisach grundverschieden, setzte dennoch als Bischof die vom Vorgänger initiierte Ausrichtung fort, allerdings ohne dessen schroff autoritäre Art, sondern eher „in der lenksamen Milde seines liebenswürdigen Wesens" (Joh. Nep. von Pechmann, Regierungspräsident von Mittelfranken). Aber zu ändern war wenig mehr.

Als gedruckte Quellen lagen zugrunde die von der Bistumsleitung ausgegebenen Themen der Pastoralkonferenzen mit spezifischen Unterfragen, dazu je ein wiederum von der Bistumsleitung ausgesuchtes Referat, das in einem der 17 Konferenzbezirke gehalten wurde. Dazu reichlich ungedrucktes Material. Auf dieser Grundlage bringt der Verf. nach der notwendigen historischen Einbettung die Inhalte der Fortbildung. Sie betraf, mit gewissen Schwerpunkten, die gesamte katholische Glaubenslehre, die wichtigsten liturgischen und außerliturgischen Handlungen des Seelsorgepriesters, pfarrliche Administration, priesterliche Lebensführung, Sorge für die Schule, Katechese und Predigt, Armenpflege – im Grunde den gesamten Aufgabenbereich eines Pfarrseelsorgers in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Allerdings blieben drei aus heutiger Sicht wesentliche Bereiche so gut wie völlig unberücksichtigt: die soziale Problematik, die Atheismusfrage und die Auseinandersetzung mit der fortschreitenden Technisierung (288), wobei zu bedenken ist, daß das Bistum Eichstätt im Norden bis an die Stadt Nürnberg reichte, daß im Raum Nürnberg-Fürth die Industrialisierung frühzeitig einsetzte und alle damit verbundenen Probleme für die Menschen sich erhoben.

In den untersuchten Pastoralkonferenzen erscheint zunächst noch ein vor-neuscholastisches, an Johann Adam Möhler ausgerichtetes Kirchenbild, das aber fortschreitend von der vordrängenden Neuscholastik überlagert wird. Darin spiegelt sich die allgemeine Entwicklung im Pontifikat Pius' IX., speziell die Priesterbildung in Eichstätt seit Reisachs Zeiten. Das bischöfliche Lyzeum in Eichstätt wurde in der zweiten Jahrhunderthälfte zu einem Vorposten neuscholastischer Philosophie und Theologie in Deutschland. Ausgehend vom Bewußtsein der Stellvertretung Christi versteht sich der Priester in dieser Konzeption als Haupt der Pfarrei, ja als ihr „Eigentümer": „Was die Sonne am Firmament für die ganze Erde, ... was der väterliche Regent auf seinem Throne für das ganze Land..., was der Herr am Kreuze für seine ganze Herde und für jede Menschenseele, das ist der gute Hirt [der Priester] für seine ganze Herde und für jedes Schäflein" (Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 6, 1859, 162). Der Priester soll aber mit seiner Gemeinde umgehen, wie Christus dies mit den Menschen getan hat (209). Man vergleiche dazu nur, was Sailer über den Seelsorgepriester sagt, vor allem in seiner Pastoraltheologie (seit 1788), dann in seinen „Neuen Beyträgen zur Bildung des Geistlichen" (2 Bände, 1809/11) und in so vielen Primizpredigten.

Die Pastoralkonferenzen im Bistum Eichstätt in den genannten ersten zwölf Jahren bringen gewiß ein eindrucksvolles, in sich geschlossenes Fortbildungskonzept (das später gefehlt hat). Dem geistlichen Verantwortungsbewußtsein der Bistumsleitung und der Priester wird darin ein gutes Zeugnis ausgestellt, wenn auch die oben angedeuteten Grenzen sichtbar werden. Eine sehr gewichtige Tatsache wird auch in der Eichstätter Priesterfortbildung dieser Zeit erkennbar: Der bayerische Klerus des 19. Jahrhunderts ist im allgemeinen noch eine echte Elite. Nur die begabtesten, charakterlich geeigneten Knaben werden ausgewählt und dann zum Priestertum geführt. Viele gute, gewissenhafte Priester sind aus dieser Schulung hervorgegangen, bis tief ins 20. Jahrhundert herein. Aber für die freie, eigenverantwortliche Persönlichkeit blieb in diesem System wenig Raum.

Die Arbeit ist sauber durchgeführt, übersichtlich aufgebaut und in gefälliger Sprache geschrieben. Die Analysen des Verfassers bieten zudem vielfache Anregung, die priesterliche Lebensführung und die Praxis der Seelsorge in der Gegenwart zu überdenken.

München *Georg Schwaiger*

Richard Hartwich, Steyler Missionare in China. Bd. 2. Bischof A. Henninghaus ruft Steyler Schwestern 1904–1910. Beiträge zu einer Geschichte (Studia Instituti Missiologivi Societatis Verbi Divini, Bd. 36), Steyler Verlag, St. Augustin 1985, 626 S.

Der Aufbau und der Umgang mit den Quellen ist bei diesem 2. Band der „Beiträge zu einer Geschichte" der Steyler Missionare in China derselbe geblieben. Für den Zeitraum 1904–1910 (= 7 Jahre) werden jeweils die wichtigsten Ereignisse für das gesamte Mis-

sionsgebiet und die einzelnen Missionsstationen genannt und mit einer Statistik für das jeweilige Jahr abgeschlossen. Das Kernstück des vorliegenden Bandes ist die Geschichte des Neuanfangs der Steyler Schwestern in Südshantung. Verglichen mit den oft knappen und wortkargen Berichten und Briefen der Patres sind die Briefe und Lageberichte des Steyler Schwestern sehr viel inhaltsreicher und umfangreicher. Aufgenommen wurden auch die Reiseberichte der Schwestern auf ihrem Weg nach China. Wenn sie auch mit der eigentlichen Geschichte der Mission in China direkt nichts zu tun haben, so geben sie doch einen Einblick in die Reisebedingungen der damaligen Zeit und verraten einiges von der Mentalität und der Spiritualität der ausreisenden Schwestern. Die Anfänge der Mission der Steyler Schwestern werden in vielen Einzelberichten geschildert. Dabei geht es um Fragen der Lebensführung, der angemessenen Kleidung, der klösterlichen Klausur, der Erlernung der chinesischen Sprache, der Begegnung mit chinesischer Mentalität und vielen anderen Fragen und Problemen. Beim Einsatz in der Krankenpflege waren die Schwestern anfänglich von großem Eifer und wenig Sinn für Hygienie beseelt. So kam es zu Ansteckungen und Erkrankungen an Typhus und Cholera, Krankheiten, an denen nicht wenige der Schwestern starben. Das andere Einsatzfeld der Schwestern war die Sorge für Waisenkinder und die Errichtung von Kindergärten. Für die Missionsmethode und das theologische Verständnis von Heil und Taufe bezeichnend ist die große Bedeutung, die der Taufe von Kindern „in articulo mortis" beigemessen wurde. Die Schwestern führten eifrig Buch über die Zahl der „kleinen Engel", die sie auf diese Weise für den Himmel gewonnen hatten. Stolz wird von einer Schwester berichtet, daß sie schon mehr als 20000 dieser Nottaufen gespendet habe (103). Den anderen Kindern wurde eine solide Katechese erteilt und sie in die Grundbegriffe des Christentums eingeführt. Im Gottesdienst, in den Gebeten und Liedern wurden deutsche bzw. lateinische Texte und Melodien ohne größere Skrupel in Hinblick auf eine Adaptation oder Inkulturation benutzt. Gerührt stellen manche der Schwestern an den hohen Festtagen fest, daß sie beim Feiern der Liturgie durch die chinesischen Kinder sich ganz „zu Hause" fühlen, da ja die gleichen Melodien und Zeremonien „wie bei uns in Steyl" gefeiert werden. Neben der Geschichte der Steyler Schwestern werden auch die wichtigsten Ereignisse in der übrigen Mission berichtet. Da geht es zunächst um die Bischofernennung von Bischof A. Henninghaus als Nachfolger von Bischof Anzer. Die Neubesetzung bietet die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Bischof und der Steyler Gesellschaft grundsätzlich neu zu bedenken. Eine große Lücke reißt der Tod von P. Superior Freinademetz, der sich große Verdienste um die Aufbau der Mission und der geistlichen Prägung erworben hatte. Eine Reihe von Problemen beschäftigen die Leitung der Mission: Einige der Patres haben einen starken Drang, auch weiterhin durch Prozesse vor Gericht finanzielle und andere Vorteile für die Mission herauszuholen. Dadurch wird das Ansehen der katholischen Kirche in den Augen vieler Chinesen sehr belastet (24, 34, 151 u. 383). Es muß weiter die Frage gestellt werden, inwieweit die Paters und Brüder sich auf Geschäfte (wie Pferdehandel, Verkauf von Textilien etc.) einlassen dürfen, die durch kanonische Richtlinien für Kleriker verboten sind (145, 551). Handelt es sich hier eher um „Entwicklungshilfe" (ein Begriff, den es damals natürlich noch nicht gab) oder um Geschäfte? Überraschend breiten Raum nimmt das „Raucherproblem" ein. Der Gründer der SVD, A. Janssen, hatte in den Regeln ein Rauchverbot erlassen, das sich in der Mission nur schwer durchsetzen liess. Bei Ernennung von Obern, bei der Wahl von Deputierten und anderen Gelegenheiten wird bei den einzelnen Kandidaten immer untersucht, ob sie zur Gruppe der Raucher gehören oder nicht (327f., 403, 414, 469).

Was die ökumenischen Beziehungen zur protestantischen Kirche und Mission angeht, so wird hier ein Konkurrenzdenken deutlich, das in der protestantischen Mission in erster Linie den unliebsamen Konkurrenten auf dem Missionsfeld sieht (56 u.a.). Auf der anderen Seite wird auch mit etwas knurrender Bewunderung eingeräumt, daß die protestantischen Missionare gute Arbeit tun, sehr motiviert sind und vor allem auf dem Sektor der höheren Schule der katholischen Mission weit überlegen. Kontakte zu anderen Religionen kommen kaum vor. Mit dem Herzog Kung und damit mit dem Konfuzianismus gibt es in Chufu einige Begegnungen (71 ff. u. 374). Vom Buddhismus

wird eigentlich nur als einer Religion gesprochen, die für Südshantung ihre Bedeutung eingebüßt habe und die durch japanische „Missionare" künstlich wieder neubelebt werde (481 u. 138).

Was schon bei der Besprechung des ersten Bandes angemerkt wurde, gilt in gleicher Weise auch für den vorliegenden Teil. Es handelt sich hier um eine Fundgrube an verschiedenen Informationen aus den offiziellen Berichten der Mission, der Korrespondenz einzelner Missionare und Veröffentlichungen in Zeitschriften der Steyler Gesellschaft, die chronologisch in Auszügen aufgelistet werden. Die weltgeschichtlichen Ereignisse und die allgemeine Geschichte Chinas tauchen nur in wenigen Bemerkungen auf. Am Schluß wird zwar ein Rückblick versucht und dabei auf eine „Geschichte Ostasiens" von F. E. A. Krause zurückgegriffen, aber dabei wird auch nicht mehr als eine allgemeine Übersicht gegeben, die Geschichte und Mission nicht eigentlich in einen Bezug bringt. So liegt der Wert dieses Bandes in seiner Eigenschaft als Zusammenstellung von Auszügen aus Originalquellen. Für eine kritische Arbeit mit diesen Buch wird daher der Zugang zu den eigentlichen Quellen immer eine Notwendigkeit bleiben. Die angefügten Dokumente, Register von chinesischen Namen und Ausdrücken, Personen-, Orts- und Sachindices erleichtern die Arbeit mit dem Buch.

Aachen *Georg Evers*

Horst Gründer: Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884–1914. Paderborn: Ferd. Schöningh 1982. 444 S.

Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas nennt der Vf. seine zum Standardwerk gewordene Habilitationsschrift. Sie ist in einem Maße anerkannt und aufgenommen worden, daß sich eine Rezension fast auf eine kritische Anzeige beschränken kann. Einige Vorzüge des Werkes verdienen besondere Erwähnung: Die gleichzeitige Untersuchung der katholischen und der evangelischen Mission in ihrer verschiedenen Ausprägung auf ein und demselben Grund deutscher Gesellschaft und deutscher (Kolonial-)Politik. Die Gegenüberstellung und Zuordnung zweier so heterogener Größen wie Afrika und China, vergleichbar in ihren Dimensionen, unvergleichbar im Weg ihrer Sozialkörper. Das Buch ist ausgewogen und von interkonfessioneller Fairneß, ohne Verbrämung und Ehrgeiz ideologischer Art. Es beruht auf gründlicher Erforschung veröffentlichter wie unveröffentlichter Quellen. Die Auswertung und Beurteilung der Quellen erscheint verläßlich. Die Auswahl des Stoffes zeigt die Kunst der Beschränkung, aber auch – angesichts der Fülle der Fakten – die Grenze des Darstellbaren.

In der Tradition pragmatischer Geschichtsschreibung geht Gründer von der Kolonialkritik aus. Dieser dominanten Grundkomponente seiner Interpretation ordnet er die – notwendige – Missionkritik zu und unter. Er befragt seine Quellen und beurteilt vom Standort des nachkolonialen Beobachters deren Antworten vorwiegend nach einem idealistischen Maßstab. Mission ist ein anderes genus und kann nicht auf dem gleichen Wege angemessen beurteilt werden.

Zwar hat er keine Absicht, andere als profangeschichtliche Fragestellungen an seinen Stoff heranzubringen. Aber kann man missionsgeschichtlichen Vorgängen mit profanhistorischen Fragestellungen gerecht werden? H.-W. Gensichen hat die theologische Kritik der Mission in ihrer Geschichte so erhellend wie konstruktiv durchgeführt. Er tut dies in der Verantwortung, die angesichts der Last gerade die Lehre der Geschichte wahrzunehmen bereit ist (in Karl Müller: Missionstheologie. 1985, S. 145ff.). Hatte die Mission die Chance einer kolonialismusfreien und imperialismus-unabhängigen Einübung des Denkens und Verhaltens? Erst wenn diese Frage positiv beantwortet werden kann, würde ich Gründers Erwartungen an die Mission für kontextuell und sachgemäß halten. Bestimmt er seine Erwartungen an die Mission im Zeitalter des Imperialismus nicht von seinem Bild von ‚Mission von Heute'?

Für den Kirchenhistoriker leistet Gründer ein Doppeltes. Er zeigt die gesellschaftliche Verflochtenheit und Wirkung von deutschen Missionswerken, indem er ihre Hei-

matbasen beschreibt. Zwar verzichtet er weitgehend auf eine Behandlung der theologischen Seite der Mission. Aber gerade die von ihm angestrebte Herausarbeitung organisatorischer, politischer und finanzieller Bedingtheiten und Arbeitsweisen der Mission weisen auf ihre intensive Weltzuwendung hin. Bei aller Besonderheit ihres Anspruches und ihrer Einschätzung stehen sie in ihrer Weltlichkeit den Kirchen selbst sehr nahe. Diese Weltgestalt des Glaubens der Mission im Christentum Deutschlands während der imperialen Epoche beschreibt Gründer im Kontext des Nationalismus und der nationalen Kolonialbewegung. Wie die Missionstätigkeit zur nationalen Pflicht umfunktioniert wurde und fast in eine Parallele zur Propaganda der deutschen Kolonialgesellschaft geriet, schildert Gründer erhellend, indem er viele öffentliche und private Quellen neu erschließt. Gründer leistet auch einen Beitrag zum Verständnis des Kirche-Staat-Verhältnisses dieser Epoche. Er behandelt die gegenseitige Abhängigkeit zwischen Mission und Kolonialismus im Kontext einer ausgesprochen deutschen Konstellation von Staat und Kirche. In dieser Engführung ist das Problem nicht erwähnt, daß deutsche Mission nur so als christliche Mission bestehen kann, indem sie ein Teil der Weltmission ist.

Ist das Staat-Kirche-Verhältnis im deutschen Reich dieser Epoche als Interpretament globaler und universaler Wirkungen und Kräfte nicht zu eng? Hier scheint mir der Standort Gründers innereuropäischer zu bleiben als die Dynamik des Themas vermuten läßt. Sicherlich ist ihm darin zuzustimmen, daß die Missionstätigkeit dieser Zeit nicht vom Imperialismus zu trennen ist. Aber der eurozentrischen Perspektive muß die andere hinzugefügt werden: der Beitrag der Missionstätigkeit zur Auflösung kolonialer Herrschaftsstrukturen, ganz zu schweigen von den emanzipatorischen Leistungen im Bildungs- und Gesundheitswesen.

Bei einem so intensiv auf Quellenstudium beruhenden Werk müssen Wünsche offenbleiben. Die Zurückhaltung in der Bewertung ist nicht nur eine Stärke. So sieht sich der Leser z.B. in den beschreibenden Kapiteln alleingelassen, wenn es darauf ankommt, Schlüsse zu ziehen. Dafür (?) bietet das 5. Kapitel (50 S.) eine zusammenfassende Bewertung. Daß Gründer unsere eigene Zeit mit dem Verhältnis der Deutschen zur Dritten Welt und das der EKD zur ökumenischen Bewegung trotz mancher Ähnlichkeiten nur so beiläufig erwähnt, begrenzt den Gewinn für alle, die sich in der Gegenwart orientieren wollen. Man greift wiederholt zu diesem Buch und studiert es mit Gewinn, auch dort, wo man zögert, seinen Ergebnissen zuzustimmen.

Wuppertal *Lothar Schreiner*

Gerhard Besier, Krieg – Frieden – Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933. Ein kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedenserziehung. Mit 132 Abbildungen, Göttingen Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1982, 393 S.

Der Verf. des vorliegenden Buches, Rektor des Religionspädagogischen Instituts Loccum und Privatdozent für Kirchengeschichte, war in den 70er Jahren Assistent von Klaus Scholder (†). Die Arbeit geht in ihrem ersten und eigentlichen Hauptteil S. 7–328 auf die Habilitationsschrift zurück, die der Verf. 1981 der Kirchlichen Hochschule Bethel vorgelegt hat (S. 5). Der kurze zweite Teil, der sich S. 329–354 als eine Art Anhang anschließt, ist ein Vortrag, den der Verf. 1981 vor niedersächsischen Religionslehrern gehalten hat.

Um es gleich am Anfang zu sagen: das Buch ist ein schönes Buch. Diese Bewertung kann beim Äußeren und Äußerlichen anfangen. Die Studie ist reichlich mit Fotografien und Bildreproduktionen ausgestattet, die dem Leser die in dem Buch behandelte Zeitepoche schlaglichtartig und plastisch vor Augen stellen und vergegenwärtigen. Dazu gehört auch eine Auswahl von „Porträts namhafter Persönlichkeiten aus Theologie und Kirche" S. 387–392. Auch ist das Buch übersichtlich gegliedert (vgl. Inhaltsverzeichnis S. 7f.) und mit einem umfangreichen Anhang S. 355–393 ausgestattet. Für den Leser besonders hilfreich ist hierin das Personenregister S. 376–386, das kurz über die einzelnen in der Arbeit begegnenden Persönlichkeiten orientiert. Schließlich hat der Verf. die englischen und deutschen Zitate übersetzen lassen, was die Lektüre zusätzlich

erleichtert. Die Lektüre des Buches eignet sich aus all den genannten äußeren Gründen auch für einen weiteren Leserkreis.

Damit kommen wir zum Inhaltlichen des Buches – zuerst zum Aufbau. Besier gibt nach Vorwort und Einleitung (S. 5–14) zunächst eine knappe Übersicht über die Stellung der evangelischen Kirchen im Ersten Weltkrieg von der Mobilmachung 1914 bis hin zum Waffenstillstand 1918 (S. 15–88). Er wertet hier im wesentlichen die Quellen aus, die er 1984 in seinem Buch „Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg" (Göttingen 1984) herausgegeben hat. Der Verf. hat sich in diesem ersten Abschnitt „Die Kirchen im Krieg" überdies durch die umfangreiche Sekundärliteratur zu dem Thema gearbeitet, er zieht S. 88 ein Resümee, in dem er kurz seine Sicht der Entwicklungen der kirchlichen Stellungsnahme im Weltkrieg zu erkennen gibt.

Dieses Kapitel ist ein Vorspann zu den Kapiteln 2–13 (S. 89–320), die dem eigentlichen Hauptanliegen des Verf.s gewidmet sind, nämlich der Verfolgung und Nachzeichnung der „Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld" (zitiert aus dem 1. Untertitel des Buches). Hier erweist sich Besier als ein Forscher, der über einen guten Sensus für die ganze schwerfällige Dynamik von – kirchlichen – *Institutionen* verfügt. Besier bietet weitgehend eine Dokumentation der Verhandlungen und Konferenzen, die auf nationaler und internationaler Ebene stattfanden und sich mit der Fage nach der im Artikel 231 des Versailler Vertrages behaupteten Alleinschuld Deutschlands und seiner Verbündeten am Ersten Weltkrieg befaßten. Dabei muß der Verf. oft feststellen, daß die Kirchen in ihren Stellungnahmen zu dieser Frage immer wieder gewissermaßen in das Schlepptau ihrer Regierungen und damit der Politik geraten (z.B. S. 245). Speziell in Deutschland zeichnet sich ab, wie sich die Kirchen an die nationalistischen Kräfte anlehnen. Indem Besier die diversen Verhandlungen in den Nachkriegsjahren bis 1933 verfolgt, sucht er ein Bild von der Haltung der evangelischen Kirchen zu der Kriegsschuldfrage zu gewinnen. Er macht deutlich, mit welchen Problemen, insbesondere auch atmosphärischen, protokollarischen und Übersetzungsproblemen, sich die an den Verhandlungen beteiligten Kirchenmänner und Theologen auseinandersetzten. Er hat damit gerade auch für die Geschichte der ökumenischen Bewegung, die in den 20er Jahren durch die Frage nach der deutschen Kriegsschuld überaus belastet war, eine wertvolle Studie vorgelegt. Außerdem treten hervorragende Kirchenmänner der Zeit dem Leser plastisch vor Augen, so z.B. der in seinen Friedensbemühungen unermüdliche Erzbischof von Uppsala, Nathan Söderblom. Aber auch die jüngste deutsche Kirchengeschichte wird hier dem Leser mit Gewinn vorgestellt, indem der Verf. einen Einblick in die Wirksamkeit gerade des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses (DEKA) vermittelt, indem er zeigt, wie die Evangelische Kirche in Deutschland um eine Position in der brisanten Kriegsschuldfrage ringt. Hautnah erlebt der Leser, wie um kirchliche Stellungnahmen gerungen wird – bis in die Formulierungen hinein.

Um die Arbeit, die der Verf. geleistet hat, indem er Protokolle und Akten der kirchlichen Konferenzen regelrecht „durchforstet" hat, ist er nicht zu beneiden. Er hat damit dem Leser ein erschöpfendes und nervenaufreibendes Aktenstudium erspart und es ihm ermöglicht, sich selbst ein Urteil zu bilden.

Unter letzterem Gesichtspunkt ist es zu rechtfertigen, daß der Verf. so zahlreiche Textstücke zitiert, daß sein Buch teilweise den Charakter einer Dokumentation erhält. Der Verf. hat eine wahre Fülle von Quellen und Literatur bewältigt. Der Leser spürt auch bei der Lektüre des Buches noch etwas von der Mühe und Anstrengung, die der Verf. aufgewendet hat, um sein Arbeitsziel (im 1. Teil seines Buches) zu erreichen. Die Menge der zitierten Quellentext-Stücke, der Umfang des wissenschaftlichen Apparates in den Anmerkungen und die 132 Abbildungen deuten dem Leser an, daß auch ihm – trotz aller Erleichterungen, die der Verf. ihm gemacht hat (vgl. o.) – eine gewisse Anstrengung und vor allem Zähigkeit und Ausdauer abverlangt werden, wenn er dieses Buch lesen und geistig verarbeiten will.

Der Leser, der in diesem Sinn das Buch „durchgearbeitet" hat, wird einräumen, daß Besier sein Arbeitsziel erreicht hat, das er im ersten Untertitel des Buches folgendermaßen formuliert hatte: eine Darstellung der „Haltung der europäischen und amerika-

nischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933". Der kritische Leser hat durchaus den Eindruck, daß Besier erreicht hat, was man bei diesem Thema mit den heute zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Mitteln und beim gegenwärtigen Stand der Archivöffnungen erreichen kann.

Noch ein Wort zu dem kurzen 2. Teil des Buches S. 329ff. Während der 1. Teil ausgesprochen *„problemorientiert"* ist, ist der 2. Teil *„zielorientiert"*. Der Verf. fragt hier nach der Praxisrelevanz des im 1. Teil historisch Erarbeiteten, also nach der Funktion der Geschichte als „magistra vitae" (vgl. Einleitung S. 10). Es ist dem Verf. positiv anzurechnen, daß er in diesem Teil seines Buches sich nicht etwa in didaktische Akrobatik versteigt, sondern sich – seinem wissenschaftlichen Ethos treu bleibend – auf wenige Bemerkungen und Überlegungen beschränkt, die er aus dem Gedanken von der Analogie historischer Prozesse folgert. M.a.W. der Verf. versucht, seine kirchenhistorische Arbeit für die (heutige) „Friedenforschung" und „Friedenserziehung" (so der zweite Untertitel des Buches) nutzbar zu machen.

Damit veranlaßt der Verf. den Leser am Ende des Buches erneut zum Nachdenken – einerseits ganz konkret-praktischer Gegenwartsfragen, andererseits aber auch zum Nachdenken grundsätzlicher epistemologischer Fragen (nämlich nach dem Sinn historischen und kirchengeschichtlichen Arbeitens). Er gelingt also dem Verf., den engagierten Leser voll zu einem „Mitarbeiter" zu machen. Der Rezensent muß deshalb sein anfängliches Urteil über das vorliegende Buch noch präzisieren: es ist nicht allein ein schönes Buch, sondern auch ein starkes Buch, dazu angetan, den Leser zu „engagieren".

Tornesch bei Hamburg *Werner Erdt*

W. R. Ward, Theology, Sociology and Politics. The German Protestant Social Conscience 1890–1933 (Peter Lang, Bern/Frankfurt/Las Vegas 1979)

Ein großer Teil dessen, was im Bereich der angloamerikanischen Theologie geschieht, ist der Aufarbeitung des deutschen Erbes gewidmet, um auf dieser Grundlage vielleicht einmal etwas Eigenes darzustellen. Es ist für den ausländischen Beobachter das Gegebene, diejenigen Bereiche, die nicht völlig fremdartig sind, zuerst für die Bearbeitung heranzuziehen. Das ist bei der sozialen Frage ganz sicher der Fall. Kingsley in England und, wenngleich in geringerem Maße, Mathews in Amerika haben sich mit Mut und Beharrlichkeit den Fragen der Zeit gestellt. So wird dies Beispiel des Verfs. Interesse an den deutschen Reformversuchen geweckt haben. Er erzählt die jedem deutschen Gebildeten wohlbekannte Geschichte von Wichern und Todt bis zu Blumhardt und Tillich. Der Bericht des Verfs. ist wohlorientiert. Die Kleinliteratur der Zeit, auch die Berichte des Ev.-sozialen Kongresses, vor allem aber das Rankenwerk der Sekundärliteratur der siebziger Jahre wird fleißig zitiert. Dagegen verwundert es, daß die Jahrgänge der „Christlichen Welt" nicht herangezogen werden, um der Darstellung Farbe und Tiefe zu geben. Es fällt auf der geringe Raum, der Wichern gegeben wird, obwohl doch die zeitliche Grenze, die im Untertitel angegeben ist, im Falle von Todt und Stöcker nicht eingehalten worden ist. Dagegen hat sich der Verf. durch die neuesten Erörterungen dazu bestimmen lassen, ausführlich auf Karl Barth einzugehen, obgleich er in der Sicht des Verfs. gar nicht zu den religiösen Sozialisten zu rechnen ist, sondern diese nur schamlos ausgenützt hat („mercilessly abused" S. 188). Immerhin, dies Kapitel ist der besonderen Aufmerksamkeit wert.

Der Verf. stellt gleich zu Anfang fest, daß die deutschen Geschehnisse von einem höheren Grad von Geistigkeit bestimmt waren und sich dramatischer abspielten, als das in England der Fall war (S. 9). Gerade darum wäre ein Vergleich hilfreich gewesen. Daß dieser nur ganz gelegentlich vorgenommen wird, mag man im Interesse der englischen Leser, für die das Buch geschrieben ist, bedauern.

Cambridge *Ernst Bammel*

González Montes, Adolfo: Religion y Nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil. Universidad Pontificia de Salamanca Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. Salamanca, Salamanca 1982, 294 S.

Wenn es ein katholischer spanischer Theologe unternähme, die Rezeption von Luthers Vorstellungen über die zwei Reiche und Regimente seit dem 19. Jh. in der deutschen Theologie zu schildern und in die spanische Geisteswelt zu vermitteln, wäre das schon ein beachtliches Unternehmen. González aber geht einen großen Schritt weiter, indem er in seiner Dissertation an der Päpstlichen Universität Salamanca (1977) diesen Prozeß von seinem katholischen Standort aus kritisch bewertet. Die Veröffentlichung der Dissertation ist vom Lutherischen Weltbund unterstützt worden.

González Kenntnisse der deutschen Sprache und Theologie sind profund. Er ist auch kein Neuling in der Thematik, sondern seit 1972 mit verschiedenen Beiträgen zu den politischen Aspekten des Glaubens und zum Verhältnis von „Menschlicher Befreiung und christlicher Erlösung" hervorgetreten. Die Nachprüfung der Ergebnisse der Untersuchung González wird durch den umfangreichen Apparat erleichtert, in dem er die Belege in der Originalsprache zitiert. Druckfehler sind dabei verhältnismäßig selten.

Die Stoßrichtung seiner Untersuchung wird durch den Titel angedeutet: „Religion und Nationalismus. Die luth. Lehre von den zwei Reichen als gesellschaftliche Theologie". Das Adjektiv „civil" ist etwa im demselben Sinne zu verstehen wie im amerikanischen Begriff „*civil* religion" und daher mit „gesellschaftlich" nur unvollkommen wiederzugeben. González versucht zu zeigen, daß sich die neue politische Theologie und die klassische politische Theologie „im historischen Projekt des Nationalluthertums begegnen, in dem die nationalistische Komponente im höchsten Grade die Ideologisierung des christlichen Glaubens im Dienste des politischen Programms des deutschen Nationalsozialismus bewirkt habe". Er will die Lutherforschung nach der genuin lutherischen Deutung – wie sie sich aus seinem theologischen Ansatz ergibt – eines Prozesses innerhalb der europäischen Gestesgeschichte befragen, der von größter Bedeutung für die Theologie des Staates ist. Daraus scheint zu folgen, daß es unmöglich sei, die Entwicklung der Geschichte und die Bewirkung ihrer Prozesse monokausal zu erklären.

Im 1. Abschnitt „*Politische Theologie, Fundamentaltheologie und Lehre vor den zwei Reichen*" weist González darauf hin, daß die Zweireichelehre, auch bevor sie explizit ausformuliert war, im 19. Jh. zur Rechtfertigung lutherischer ethischer Entwürfe gedient habe. In dem Maße wie die Lutherforschung der Zweireichelehre ihren Charakter einer Fundamentaltheologie zurückgegeben habe, habe sie ihre eigentliche lutherische Identität zurückgewonnen und es habe sich herausgestellt, daß der Wurzelgrund der politischen Theologie der Bismarck-Epoche und des 3. Reiches nur teilweise etwas mit dem Reformator zu tun habe. Deshalb stellt González fest:

1. Die politische Theologie der luth. Restauration, für die Vf. den Begriff „*National-Luthertum*" braucht, gehe von einem anderen Natur- und Geschichtsverständnis als Luther aus. Es sei vom deutschen Idealismus und der Romantik bestimmt. Ihr immanentistisches Pathos sei eher katholisierend und liberal als lutherisch.

2. In der Lehre von den Zwei Reichen gehe es, wie Ebeling betone, auch um den fundamentalen Unterschied zwischen Schöpfung und Eschatologie. Ihre relativierende Funktion sähen allerdings viele protestantische Theologen eher durch die Lehre von der Königsherschaft Christi gewahrt.

3. Die dialektische Negativität der Lehre von der Königsherrschaft Christi gegenüber jedem geschichtlich-politischen Projekt kranke aber an denselben Aporien wie die gegenwärtigen europäischen politische Glaubenshermeneutik, weshalb sie unbrauchbar sei angesichts der Herausforderungen der messianischen Humanismen, die der Aufklärung entspringen und auf die der Glaube antworten müsse. Deshalb gelte es zu prüfen, welche brauchbaren und gültigen Elemente die Zweireichelehre nach dem Bankrott des National-Luthertums biete.

Die systematische Ausarbeitung einer Fundamentaltheologie als Hermeneutik einer politischen Ethik im Kontext der Modernität sei weder allein von Luther in der Deutung der protestantischen Neo-Orthodoxie her möglich noch von der reformierten

Theologie kalvinistischer Prägung. Man müsse sine ira et studio die Konsequenzen der Aufklärung durchdenken, eine Aufgabe, der sich die liberale und neulutherische Theologie nur teilweise gestellt habe. Außerdem haben die politisch-theologischen Risiken beide Konfessionen bedroht, die protestantische wie die katholische. Beide seien immer wieder zur Legitimierung des politischen Status quo herangezogen worden. Alle Säkularisierungen der Heilsgeschichte seien vom gleichen Pathos der Vergötterlichung der Geschichte gekennzeichnet, die zur Verklärung der Zeit von der „Stunde Christi" zu einer „Stunde der Partei", einer „Stunde der gesellschaftlichen Klasse" oder einer „Stunde des Volkes" geführt habe. Auch wenn heute eine befreiende politische Praxis gerechtfertigt werde, könne dies die Ergebnisse des politischen Handelns nur kurzfristig ändern, während langfristig alle Versuche der Selbsterlösung zum Scheitern verurteilt seien.

4. Es gelte das schwere Risiko zu vermeiden, aus der Universalgeschichte eine prozessuale göttliche Epiphanie zu machen. Damit würde der traditionelle Gottesbeweis durch die Rechtfertigung Gottes durch die Geschichte als Ganzes ersetzt, wodurch sie den Bezug auf Christus verlöre. Das heiße allerdings nicht, alle Heilaspekte aus der Geschichte auszublenden. Christus sei ein unausweichlicher Topos der Gegenwart Gottes in der Geschichte. Es ginge darum, das Problem der Gegenwart der Gnade in der Geschichte post Christum zubewältigen.

González nennt als Ziel seiner Untersuchung, die Lutherforschung selbst auf die luth. Legitimität des politischen Luthertum hin zu befragen und dabei, soweit wie nötig, auf die Quellenlage bei Luther selbst zu rekurrieren. Der Ausgangspunkt, für den er optiert, ist eine politisch-eschatologische Christologie auf der Linie von J. B. Metz und J. Moltmann, weil der Christ im Sinne der Orthopraxie seinen Glauben im Bereich des Politischen bekennen müsse. Die Konnotation „eschatologisch" bedeute, daß die Christologie jedes historisch-politische Programm relativiere! Damit sei der Weg zum Dialog mit den messianischen Humanismen gewiesen. Andererseits ermögliche die katholische Behauptung der mitschöpferischen Bedingung des Menschen den Dialog zwischen Katholizismus und Neoprotestantismus.

Was nun Luthers Ansatz angehe, identifiziere er die zwei Reiche nicht mit Staat und Kirche. Nur ein Mißverständnis der Theologie Luthers habe zur Identifizierung von *regnum* mit staatlichem Reich und von *regimen* mit staatlichem Regiment führen können. Auch das Fehlen einer systematischen Intention des Reformators und sein undifferenzierter Gebrauch beider Begriffe dürfe nicht zu diesem Irrtum führen. Diesbezüglich habe Joh. Heckel hilfreiche Klärungen geboten. Nach dem jeweiligen Kontext unterscheide Luther deutlich zwischen *regnum Dei* bzw. *regnum Christi* oder *regnum gratiae* auf der einen und *regnum diaboli* oder regnum mundi auf der anderen Seite. Diese Unterscheidung betreffe auch die Kirche, insofern Luther nur die *ecclesia invisibilis* als Kirche Jesu Christi anerkenne, die er von der ecclesia visibilis oder externa unterscheide, weshalb ihm die römisch-kath. kirchliche Struktur als Werk oder Erfindung des Satans erscheine. „Die Kirche ist das Reich des Hörers des Wortes, des Gliedes der ecclesia invisibilis und jenes Reich steht durch sein Regiment im Gegensatz zum Regiment der Welt. Luther versucht hier, die Formen des Regiments zu unterscheiden: das ministerium verbi vom Amt des Schwertes, des Gesetzes und der Gewaltanwendung. Wenn auch gegensätzlich, sind die Regimente doch nur verschieden, beide aber Einrichtung der Gottheit gesetzt zu seiner Herrschaft über die Welt. Deshalb sind Reich und Regiment nicht identisch. Das Reich Gottes widersetzt sich dem Reich der Welt oder des Teufels, während das geistliche Regiment sich vom zeitlichen unterscheidet. Gott regiert die unsichtbare Kirche durch Wort und Sakrament. Durch das zeitliche Regiment regiert Gott die Welt und erhält sie, trotz des Bösen und der Sünde." Aber wohlgemerkt, die Kirche als äußere Institution wird vom zeitlichen Regiment regiert. „Das geistliche Regiment findet sich in ihr nur in dem Maße, wie sie Gemeinschaft der Gläubigen und unsichtbare Kirche ist."

González betont indes, daß er Heckels Erkenntnis für gültig hält, daß das *regimen Dei* als eine Einheit verstanden werden muß, „die die ganze Schöpfung der Menschheit durchdringt, die nach der Option der Menschen für Christus oder Satan auf dramati-

tische Weise geteilt ist in zwei antagonische Reiche, in denen Gott auf verschiedene Weise regiert". Diesbezüglich erweist sich Luther als Erbe einer eschatalogisch-apokalyptischen und hamartologischen Konzeption der menschlichen Geschichte. Wenn es auch wegen der terminologischen Verwirrung und fehlenden Systematik einigen Forschern immer wieder so erschienen sei, als seien die Zweireichelehre und Zweiregimentelehre ein und dasselbe, handele es sich bei Luther um eine doppelte Lehre. Dabei sei die Zweiregimentenlehre der Zweireichelehre untergeordnet und stelle deren sozio-religiöse Übersetzung und praktische Ausprägung dar! Die Zweiregimentenlehre übersetze den theologisch-politischen Protest Luthers gegen die mittelalterliche Theokratie und die Ansprüche der Päpste auf die gesellschaftliche Ebene. Sie sei eine Folge der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben und der Ausschaltung der Ethik der evangelischen Räte und gleichzeitig eine Neuaufrichtung der gesellschaftlichen Stände in Form der drei gesellschaftlichen Sphären: politia, oeconomia und ecclesia. Luther verstehe diese dreifache gesellschaftliche Hierarchisierung als Konkretisierung des *regimen Dei externum* im zeitlichen Bereich, womit er die doppelköpfige Theokratie des mittelalterlichen *Imperium Sacrum* in den Personen von Papst und Kaiser, die in der Zwei-Schwerter-Lehre ausgeprägt ist, überwinden wolle.

Im Luthertum habe die Verwirrung zwischen der Zweireichelehre und der Zweiregimenterlehre dazu geführt, daß die Zweireichelehre als eine Neufassung der Zwei-Schwerter-Lehre nach Überwindung des Primatsstreits von Papst und Kaiser und damit auch als eine Neufassung der Beziehung *spiritualia-temporalia* und indirekt als eine Variation des mittelalterlichen *Corpus Christianum* verstanden worden sei. Das zeige die Berufung Bismarcks auf Luther und die Behauptung der Deutschen Christen, der lutherischen Tradition treu zu sein. Die hier sichtbare Politisierung der zwei Reiche habe die Kirche in die sterile Innerlichkeit versetzt und zur Komplizin der Tragödie Europas in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jh. gemacht. Einer solchen Privatisierung des Glaubens gehe immer eine politische Entscheidung voraus, die eine ideologische Legimierung zur Folge habe.

Damit sind die Thesen angedeutet, die González in seiner Untersuchung näher begründet. Im Kapitel II *„Die Lehre Luthers als Theologisierung der Politik"* stellt er die grundlegenden theologischen Postulate des politischen Luthertums und die politische Theologie des Reiches Gottes: Luthertum und Deutschtum dar. Er zieht seine Linie aus bis zum Ansbacher Ratschlag. Indem dieser verlange, daß die Kirche gemäß dem 1. Gebot das Evangelium den Ordnungen predige, predige sie die Unterwerfung der Gläubigen unter die Ordnungen als Instrumente der Herrschaft Gottes über die Welt. Damit gehe die Kirche davon aus, daß ihr geschichtlicher Weg durch das Geschick jedes Volkes bestimmt sei, dessen Bestimmung Gott geschichtlich im Rahmen der irdischen Verwirklichung seines Reiches gestalte.

III. *„Die ethisch-soziale Interpretation der Lehre und der Idee des mittelalterlichen Corpus Christianum."* González eruiert aus der Analyse der Lutherforschung:

1. Sie hat die wichtigsten Punkte der Übereinstimmung zwischen dem politischen Luthertum und der Lehre des Reformators herausgearbeitet, nämlich daß für Luther das Politische als Wesen des Zeitlichen vorrangig ein Feld des göttlichen Willens und nicht eine Sache der menschlichen Vernunft ist.

2. Daraus folgt eine religiöse Legitimierung der zeitlichen Ordnung, die Fixierung eines theologisch-politischen Systems, die für das Luthertum charakteristisch ist.

3. Die Ideologisierung des Luthertums kann Luther nicht in dem Maße angelastet werden, wie es die Hauptkritiker des politischen Luthertums versuchen. Der Reformator scheint Schöpfung und Geschichte als solche nie als Heilsmittel betrachtet zu haben, was jedoch die ideologische Grundlage der Theologie der Ordnungen ist.

4. Das Phänomen der Ideologisierung des Luthertums ist durch das Erbe von Aufklärung und Liberalismus, Idealismus und Romantik entstanden, das die dogmatischen Inhalte der Reformation vermittelt und verändert hat.

5. Eine Strömung der Lutherforschung versteht die Zweireichelehre in Abhängigkeit vom Gedanken des Corpus Christianum.

6. Die Unterscheidung der Ethik des Zeitlichen und der Ethik des Evangeliums bei

Luther hat nicht zu einer politischen Ethik philosophischen und rationalen Zuschnitts geführt. Es gibt eine Übereinstimmung zwischen Reformator und politischen Luthertum im gemeinsamen Postulat der Notwendigkeit, die zeitliche Ordnung und die daraus folgende Autonomie der politischen Ethik zu sanktionieren. Das Problem läßt sich nicht befriedigend mit einem Verweis auf den Corpus Christianum-Gedanken erklären, vielmehr muß man die Faktoren beachten, die bei der Umgestaltung dieses Gedanken durch Luther eine Rolle gespielt haben und seine Motivationen untersuchen. In diesem Zusammenhang meint González die Anwesenheit der ideologisch-deutschen Tradition bei Luther feststellen zu können, die eine Brücke vom Reformator zum politischen Luthertum darstelle, wenngleich die Bedeutung des ideologischen Moments im Denken Luthers von den ideologisch-politischen Bewegungen des 19. Jh. stark erhöht worden sei. Aber das Denken und die Intentionalität des Reformators seien weit von der tragischen Politisierung des Glaubens entfernt, so daß das politische Luthertum in diesem Sinn einen wirklichen Abfall vom Glauben Luthers darstelle!

IV. „*Zwischen der ethisch-rationalen Betrachtung des Zeitlichen und seiner theologischen Behandlung.*"

In der Systematisierung der Lutherforschung vom letzten Drittel des 19. Jh. bis in die dreißiger Jahre hinein folgt González weitgehend Kurt Matthes. Matthes betont, daß die Zweireichelehre im ideologischen Horizont der Epoche Luthers gesehen werden müsse, nämlich als ein metaphysisch-transzendentes Verständnis von Welt und Gesellschaft. Es handele sich nicht um eine Lehre von Staat oder Gesellschaft, sondern eher um „eine Metaphysik des Staates und des gesellschaftlichen Lebens, eine Metapolitik, eine Metasoziologie und eine Metahistorie, deren letztes Fundament der christliche Glaube" sei. González stimmt Harald Diem darin zu, daß man mit einer historisch-soziologischen Interpretation Luthers, die von seiner genuin religiösen Position absehe, nicht einverstanden sein könne, betont aber, daß die besten Ergebnisse einer für viele Klärungen so fruchtbaren Phase der Lutherforschung nicht außeracht gelassen werden dürften. Wie aus den Arbeiten Gustav Törnvalls folge, ist die Zweireichelehre weder eine Neuauflage der Idee des Corpus Christianum, wie Sohm und Rieker meinten, auch nicht eine neue Variante des mittelalterlichen Systems der Beziehung zwischen dem Geistlichen und dem Zeitlichen, wie Reinhold Seeberg meine. „Sie ist nicht nur dies, aber sie ist es auch." In diesen einseitigen Interpretationen werde die religiöse Intention Luthers ungenügend berücksichtigt. Es sei das Verdienst Karl Holls, die Beziehung zwischen der Zweireichelehre und der Rechtfertigungslehre hergestellt zu haben, aber sein Irrtum, dem auch Harald Diem folge, bestehe darin, unter Mißachtung der Forschungen Matthes', Luther von einem Kriterium der Modernität her verstehen zu wollen, das weder der ideologischen noch der geschichtlichen Wirklichkeit des Reformators entspreche. Luther kannte keine wirklich säkulare Welt und konnte deshalb auch keine Praxis des Gläubigen für sie entwerfen! Deshalb ging Holl fehl, als er die Zweireichelehre wesentlich als Beziehung des Religiösen mit dem Ethischen verstehen wollte und dadurch zu einer gefährlichen Reduktion der Rechtfertigung auf das Feld der Ethik kam.

„Das politische Luthertum ist der Bastardsohn des liberalen Protestantismus, der die säkulare Autonomie der Welt und der Geschichte" im Gefolge des liberalen Protestantismus und der deutschen philosophischen Tradition postulierte. „Sein Irrtum bestand darin, nicht auf die luth. Konfessionalität verzichtet zu haben, die einer Weltsicht verhaftet ist, die nicht mehr die Seine sein konnte... Das Ergebnis war die Theologie der Ordnungen und die Entleerung des Glaubens durch seine Reduktion auf die Innerlichkeit als einzige Erfahrung des Heils."

González Leitfrage im Schlußabschnitt ist, auf welche Weise eine Beziehung der Zweireichelehre und der politischen Ethik, bei der Frage der Präsenz des Christen in der Welt von heute, hergestellt werden kann. Für Luther geht es bei der gesellschaftlichen Ordnung nur um den göttlichen Kampf gegen die Sünde. Die gesellschaftliche Organisation beruht auf Autorität, und diese empfängt ihre Berechtigung aus dem infralapsarischen Zustand der Menschheit. Das zeitliche Regiment als Reich der Vernunft beruht für Luther auf der Konzeption des Menschen als *cooperator Dei.* Aber

Schwert und Vernunft sind von jeder Beziehung zur Erlösung abgeschnitten, so daß sich die politische Wirkung der Zweireichelehre darauf beschränkt, die zeitliche Macht von der klerikalen unabhängig zu machen, von der sie im Mittelalter abhängig war. Luther befaßt sich nicht mit der politischen Dimension der Lehre von den beiden *civitates*, die er ausgehend von den Jugendschriften Augustins umformuliert. Der Reformator marginalisiere die Schöpfung, die der Vernunft und dem Schwert unterworfen sei, von der Erfahrung der Gnade, indem er die Rechtfertigung auf ein *coram Deo* konzentriere, die die Richtung der Werke *coram hominibus*, also die bürgerliche Gerechtigkeit, nicht tangiere. Aus katholischer Sicht vermißt González die Verbindung von Natur und Gnade.

González faßt die Ergebnisse seiner kritischen Analyse der Lutherforschung folgendermaßen zusammen:

a) Luther hat die Morgenröte der Modernität gesehen, ihre Grenze aber nicht überschritten, was erst die Aufklärung tun sollte. „Daran hinderte ihn sein theologischer Ansatz der göttlichen Legitimierung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung der Welt, auf den der Reformator die Elemente des naturrechtlichen Denkens der Antike und des Mittelalters zurückführte, die er in den institutionellen Inhalt der Reiche aufnahm." Hier hat das Risiko des National-Luthertums seine letzte Wurzel. „Die theologische Sanktionierung der institutionellen Ordnung der Gesellschaft ohne ein Gesetz, das aus der Rationalität der Säkularität hervorgeht, ist ständig der Gefahr der Verfremdung zur Ideologie ausgesetzt; denn jede theologische Behandlung der Macht wie auch der strukturellen Konzeption der Gesellschaft ist immer dem unausweichlichen Einfluß der Geistsgeschichte und ihrer Inkarnation in den politischen Bewegungen unterworfen.

b) Die Faktoren, die zur Messianisierung der Theologie der Ordnungen über die theologische Logik Martin Luthers hinaus führten, sind die Abhängigkeit des Luthertums von der monistischen Tradition des 19. Jh., die ihrerseits letztlich von der deutschen Ideologie abhängig ist." Die Folge war der offene Widerspruch des Ansatzes des Nationalluthertums zu demjenigen Luthers. Aber diesbezüglich ist es legitim zu fragen, ob diese Messianisierung seitens des politischen Luthertums so völlig ohne Beziehungen zur religiösen Sanktionierung der Ordnungen ist, wie sie Luther vornahm?

c) Die Zweireichelehre war im Sinne Luthers nie die Hinführung zu vorgefaßten politischen Stellungnahmen. Sie wirkt im Denken des Reformators eher als theologisch-fundamentale Hermeneutik der Präsenz des Christen in der Welt. Deshalb kann sie immer im ethischen, aber auch im dogmatischen Sinne gebraucht werden. Denn Luthers Lehre wollte fast immer als Bezugspunkt für die gnadenhafte Umschließung des Lebens des Erlösten als eschatologische Erfahrung dienen. „Die Zweireichelehre stellt also einen bemerkenswerten kritisch-theologischen Treffer dar, wie er im geschichtlichen Augenblick seiner Formulierung im Lehrrahmen der Reformation möglich war... Ihr Zweck war die klare Begrenzung jeden menschlichen Handelns als geschichtliches, der Wirklichkeit der Sünde unterworfenes Handeln, das ständig der Versuchung des Menschen zur Selbsterlösung ausgesetzt ist." Aber heute müßte sie aus dem hamartologischen Rahmen des Reformators gelöst und im positiven Sinne geöffnet werden, um unserer postmodernen Situation gerecht zu werden. Heute ist es dringender denn je, die Gefahr des Pelagianismus aufzuzeigen, der mit dem Glauben an Jesus Christus unvereinbar ist, wie auch das Antichristliche im messianischen Humanismus anzupragern. Gleichzeitig aber gilt es zu entdecken, wieviel Christliches in der Leidenschaft des heutigen Menschen zur Umwandlung der Welt steckt. Kann es eine *theologia crucis* geben, die den Bezug auf den Heilsinhalt von Ostern vermeidet, der auch im Zeichen dieser vergänglichen Welt als neuschaffender Geist Christi wirkt? Denn das Kreuz markiert nicht die Grenze menschlicher Möglichkeiten, sondern bezeichnet die ständige Bedrohung aller menschlichen Unternehmungen...

Der zur Verfügung stehende Raum läßt keine ins einzeln gehende Auseinandersetzung mit den Thesen González' zu. Sie sollte substantiell auch in größerem Rahmen geführt werden, wenn eine unbedingt wünschenswerte deutsche Übersetzung seiner Arbeit erschienen ist.

Marburg *Hans-Jürgen Prien*

Zehrer, Karl: Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich". Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986 (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes: Ergänzungsreihe; 13), 190 S.

Während die Geschichte des evangelischen Kirchenkampfes im landeskirchlichen Protestantismus schon seit Jahrzehnten vielseitig durchgearbeitet worden ist und jetzt dazu auch kritische Gesamtdarstellungen vorliegen, fehlte es bislang an einer informativen Untersuchung über die Freikirchen während der NS-Zeit. Die vorliegende Arbeit geht auf eine Habilitationsschrift (Diss. theol B, Leipzig 1978, 710S.) zurück, ist aber weitgehend neu konzipiert. Der kurze Darstellungsteil der Druckfassung (S. 13–105) muß deshalb exemplarisch vorgehen und auf die breit ausholende Zitationsweise der Promotionsschrift verzichten, die außerdem in einem Einführungskapitel Aspekte freikirchlicher Mentalität aufzuweisen versuchte, soweit sie Verstehenshilfen für den zumeist anpassungsbereiten Kurs des Freikirchentums in jener Zeit boten. Abweichendes Einstellungsverhalten einzelner Freikirchen bei bestimmten Sachfragen wird in der Regel aufgewiesen, so daß die Spezifik erhalten bleibt. So löst die Druckfassung das Problem der Umfangsbegrenzung dadurch, daß der geschichtlichen Darstellung ein etwa gleich großer Dokumententeil folgt, der den Überblick über Stationen und Probleme der Freikirchen in der NS-Zeit mit Kurzrückschau auf die Weimarer Republik aspektreich beleuchtet und auch für sich genommen – da nach Problemschwerpunkten gegliedert und sinnvoll ausgewählt – einen konkreten Einblick in die freikirchliche Szenerie ermöglicht.

Behandelt werden die in der Vereinigung evang. Freikirchen kooperierenden Baptisten, Methodisten, Evang. Gemeinschaft und Freie evang. Gemeinden, wozu noch die Herrnhuter Brüdergemeinde und der Verband deutscher Mennonitengemeinden als assoziierte Mitglieder gehörten. Auch die Vereinigung evang.-lutherischer Freikirchen in Deutschland und die separat gebliebene Evang.-Luth. Freikirche in Sachsen (und anderen Staaten) wurden punktuell mit herangezogen. Die Heilsarmee konnte nur peripher berücksichtigt werden.

Die Freikirchen blieben im Unterschied zum Landeskirchentum von internen Kirchenkämpfen frei, wenngleich vereinzelt Prediger Reformen der Organisationsstruktur im Sinne des Dritten Reiches einleiten wollten. Das Desinteresse der Reichskirchenführung unter Reichsbischof Ludwig Müller an einer Eingliederung der Freikirchen in die Deutsche Evang. Kirche und das Desaster der Reichskirchenführung im Jahre 1934 enthob die Freikirchen bald jeder Vereinnahmungssorge. Gewährte oder erstrebte Körperschaftsrechte förderten politische Kooperationswilligkeit mit ministeriellen Stellen, seit 1935 besonders mit dem Ministerium für kirchliche Angelegenheiten unter Hanns Kerrl, der aus ressortpolitischen Gründen um so mehr auf die Freikirchen setzte, je weniger seiner Kirchenpolitik mit der Reichskirche und den Landeskirchen Erfolg beschieden war. Vor den Angriffen der weltanschaulichen Distanzierungskräfte des NS-Systems, so besonders aus der Parteikanzlei unter Bormann, wurden z.B. die Methodisten, aber auch Evangelische Gemeinschaft und Baptisten durch das Reichskirchenministerium gelegentlich in Schutz genommen, wobei auf ihre außenpolitisch nützliche Propagandafunktion für das Deutsche Reich hingewiesen wurde. Exemplarische Reiseberichte von freikirchlichen Exponenten an das Kirchenministerium sind abgedruckt. Die in dieser Hinsicht spektakulären Vorgänge bei der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 mit dem Auftreten des methodistischen Bischofs Melle namens der übrigen freikirchlichen Vertreter sind durch wichtige Details ergänzt. Die hier wie auch sonst gelegentlich geübte Beschwichtigungspolitik der Vereinigung evang. Freikirchen gegenüber kritischen Auslandsstimmen über die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland (so anläßlich des Niemöller-Prozesses 1938; vgl. S. 149f.) findet bis in die Kriegszeit hinein ihre Fortsetzung (vgl. die vom Autor unter der Rubrik „Das Phänomen des Vergessens" gebotenen Belege, S. 156ff.).

Es zeigt sich, daß die Existenz- bzw. Eingliederungssorge bei dem politischen Verhalten der Freikirchen eine bestimmte Rolle spielte. Die Bewahrung der jeweiligen freikirchlichen Identität und Autonomie (bei den lutherischen Freikirchen der Aspekt der Bekenntnisbestimmtheit und auch der Bibelfundamentalismus) ist ein durchgängig

beobachtbares Anliegen. Interessant ist, daß 1934 die Bekennende Kirche – auch auf Anraten Karl Barths (vgl. Brief Barths an Asmussen vom 12. Juni 1934; S. 123) – sich einem Beitritt der evangelischen Freikirchen zur Bekenntnissynode widersetzte. Widerstandshistorisch kann man das freikirchliche Verhaltensmuster als partielle Resistenz, als weltanschaulichen Teilwiderstand verbuchen. Das „politische Wohlverhalten", das demgegenüber gleichwohl ins Auge fällt, wird zeitgenössisch wie retrospektiv vom biblischen Obrigkeitsgehorsam (Röm. 13) abgeleitet oder auch vom unterschiedlichen Auftrag von Staat und Kirche. Die Freikirchen waren auf ungehinderten Vollzug ihrer Verkündigungspraxis bedacht. Baptistischerseits wurde kurz nach Kriegsende auf den Gesichtspunkt der Güterabwägung zwischen Wächteramtsfunktion gegenüber der Öffentlichkeit und dem bedrohlich erscheinenden Verbotsrisiko hingewiesen. Kleinere Religionsgemeinschaften verfielen gelegentlich der Auflösung (vgl. die Dokumentation des Verbots der Huterischen Bruderhofsgemeinde; S. 153 ff.). Vorladungen zur Gestapo waren für Exponenten der Freikirchen nichts Seltenes (vgl. S. 175).

Nach 1945 haben die Freikirchen durch Schulderklärungen und sonstige Verlautbarungen ähnlich wie im evangelischen Landeskirchentum den Kontakt zur Ökumene wieder aufgenommen. Bei den evangelischen Freikirchen bedeutete das im Besonderen den Kontakt gegenüber den angloamerikanischen Mutterkirchen.

Da der Verfasser als Pastor einer methodistischen Gemeinde in der DDR mit der freikirchlichen Atmosphäre vertraut ist, kommt seinen kritischen Stellungnahmen eine besondere Authentizität zu. Da die Problematik eines weitgehenden politischen Anpassungsverhaltens mit betonten Akklamationsakzenten freikirchenintern in den vergangenen Jahrzehnten zumeist nur andeutungsweise offengelegt worden ist, wird diese Pioniertat zu weiteren Studien, insbesondere auch über das Einstellungsverhalten der Freikirchen während der Weimarer Republik, nachhaltige Impulse auslösen. Daß diese Publikation eines DDR-Verlages (Evangelische Verlagsanstalt Berlin) als Lizenzausgabe in der Bundesrepublik erscheint, entspricht einer in der Kirchenkampfgeschichtsschreibung schon bewährten Praxis.

Leipzig *Kurt Meier*

Minkner, Detlef: Christenkreuz und Hakenkreuz. Kirche im Wedding 1933–1945. Berlin: Selbstverlag Institut Kirche und Judentum 1986. 205 S. (Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde, Bd. 9) Kart. DM 14,80

Die Arbeit von Detlef Minkner stellt ein Exemplum erfolgreicher Analyse lokalgeschichtlicher Kirchenkampfhistoriographie dar. Aus pfarramtlicher und ephoraler Verantwortung mit den kirchengemeindlichen Verhältnissen des Berliner Nordens vertraut, gelingt es dem Verfasser, eine auch sozialgeschichtlich akzentuierte Darstellung der evangelischen Kirchgemeinden während des Dritten Reiches zu geben, die in dem seit 1975 mit dem kommunalen Bezirk Wedding deckungsgleichen „Kirchenkreis Wedding" liegen. Im Eingangskapitel (I. Fakten und Tendenzen) wird sozialgeschichtlich relevante Information dargeboten und nach diesem Kurzrückblick auch das politische Einstellungsverhalten des „roten" Wedding zu Beginn der dreißiger Jahre besonders verdeutlicht. Die evangelische Kirche bot hier in den Jahren von 1932 bis 1945 ein „vielschichtiges Bild" (23). Mit interessanten statistischen Überblicken ausgestattet werden die gemeindlichen Verhältnisse der verschiedenen Kirchengemeinden mit ihren einzelnen Pfarrern und sonstigen Exponenten vorgestellt und das Aktionsgeflecht kirchlicher Auseinandersetzungen auch im angedeuteten Kontext der Gesamtentwicklung farbig und damit anschaulich geschildert. Die minutiöse Auswertung von Gemeindeakten, Ephoral- und Konsistorialbeständen, teilweise aus dem Evangelischen Zentralarchiv Berlin-Charlottenburg, ist ebenso hervorzuheben wie die sorgsame Berücksichtigung der Berichterstattung in Kirchenblättern.

Hinzuweisen ist auf eine verschiedentlich wahrnehmbare lokale Verifizierung von Sachverhalten, wie sie allgemein schon in der Gesamtgeschichte des Kirchenkampf-

geschehens konstatiert wurden. Die vom Rezensenten schon 1964 (Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches) wie auch in der dreibändigen Gesamtdarstellung (Der evangelische Kirchenkampf, 1976/84) aufgewiesene Einordnung der Lutherdeutschen in das kirchenpolitische Kräftefeld wird bei Minkner nachdrücklich auch an lokalgeschichtlichen Beispielen bestätigt (142, 173ff., 181ff.). Beim Weltanschauungswiderstand gegen die neuheidnisch-völkische Propaganda wird sogar von „überraschenden Gleichklängen" von Bekennender Kirche und Lutherdeutschen gesprochen. Weiterführende Aspekte ergeben sich bei dem Deutschkirchler Dr. Reinhold Krause, der als „Sportpalastkrause" in die Geschichte des evangelischen Kirchenkampfes eingegangen ist. Seine Sportpalastrede am 13. November 1933 war schon Anfang September konzipiert und erklärte sich auch aus der Pankower Kirchgemeindesituation, die sich für die Deutschen Christen als ausgesprochen restriktiv erwies: „kein DC-Pfarrer in Pankow, kein DC-Gottesdienst, keine Möglichkeit der Selbstdarstellung der DC in einer der Kirchen der Gemeinde. Diese Erfahrungen wirkten für Dr. Krause wie ein Trauma" (187).

Auch sonst zeigt die kundige und gut lesbare Arbeit, wie eine Kombination von lokal- und regionalgeschichtlichen Aspekten (hier an den verschiedenen Kirchengemeinden einer innerstädtischen Region des Berliner Wedding exemplifiziert) zu einer weiteren Vertiefung des Geschichtsbildes vom Kirchenkampf beiträgt. Es wird dabei naturgemäß auf die hier gekonnt vollzogene Zuordnungsfähigkeit von lokalen Ereignissen und Verhältnissen zur stets präsenten generellen Entwicklung übergreifender Trends ankommen, ohne daß der Gesamtverlauf des Kirchenkampfes additiv nochmals zur Sprache kommt. Der gemeindegeschichtliche Ertrag im Blick auf die Kirchengeschichte Berlins in der NS-Zeit ist in der Darstellung Minkners ohnehin offensichtlich. Daneben ist noch auf problemorientierte Erörterungen hinzuweisen, die für das Einstellungsverhalten der protestantischen Bevölkerungskreise im Norden Berlins charakteristisch sind und gleichzeitig die Beurteilungskriterien des Verfassers, so etwa in der Widerstandsfrage, offenlegen. Gegenüber gewissen Sperrigkeiten, resistenzimmanente Faktoren innerhalb des evangelischen Kirchentums im Dritten Reich zu akzeptieren, versteht der Autor den kirchlichen Weltanschauungswiderstand gegen den Nationalsozialismus, auch wo dieser zunächst oder überhaupt lediglich partiell zu konstatieren ist, im Sinne einer „Grundlagen-Kritik" an der NS-Ideologie. Die beigebrachten Beispiele (197–201) und ihre Beurteilung stützen die vom Rezensenten vertretene Auffassung, daß kirchliches Oppositionsverhalten schlechthin eine Störfunktion im NS-System dargestellt habe. Der Hinweis Minkners auf einen „politisch-liturgischen Widerstand" bezeichnet Möglichkeiten traditioneller Kirchlichkeit: „Mitten aus der traditionellen Liturgie heraus formten sich für Gemeindeglieder Möglichkeiten, mit denen sie sich auf ‚non-verbale Weise' am Widerspruch beteiligen konnten" (199). Differenzierte Formen der Resistenz gegenüber dem NS-Regime wahrzunehmen, ist besonders auch für die parochial- und gemeindegeschichtliche Forschung unverzichtbar. Insofern wehrt sich der durchaus dem Anliegen der Barmer Theologischen Erklärung verpflichtete Verfasser gegen das „Zerrbild" einer von den Gemeinden abstrahierenden Betrachtung des kirchlichen „Widerstands", die nur an einzelnen Exponenten interessiert ist (201). Motivationsgrund der bekannten einzelnen wie für die „unbedeutenden und unbekannten Gemeindeglieder" ist das gottesdienstliche Geschehen (201). Von daher wehrt er sich auch gegen inflationäre aktuelle Verwendung des Widerstandsbegriffs (202), ohne ihn freilich lediglich für den politischen Widerstand zu reservieren, der auf Systemumsturz zielt.

Jedenfalls wird die Arbeit Minkners, die die gemeindlichen Verhältnisse im Wedding auch richtungspolitisch sorgsam aufschlüsselt und vom bekenntniskirchlich orientierten Standpunkt aus verständnisvoll zur Darstellung bringt, das Interesse aller beanspruchen dürfen, die sich mit dem protestantischen Einstellungsverhalten von ausgewählten Kirchengemeinden in der Reichshauptstadt Berlin während des Dritten Reiches vertraut machen wollen. In Kap. IV (Auseinandersetzungen in den Gemeinden, 1) werden auch die Problematik der „Judentaufen" als Zeugnis und Wagnis konkret erörtert und Beispiele für antisemitische Äußerungen geboten – ein Umstand, der wohl ebenso wie die

auch sonst für die Thematik relevante Rassenkontroverse die Aufnahme der Untersuchung in die „Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde", hrsg. von Peter von der Osten-Sacken, nahegelegt haben mag.

Leipzig *Kurt Meier*

Ulrich Schneider: Bekennende Kirche zwischen „freudigem Ja" und antifaschistischem Widerstand. Eine Untersuchung des christlich motivierten Widerstandes gegen den Faschismus unter besonderer Berücksichtigung der Bekennenden Kirche in Kurhessen-Waldeck und Marburg. Kassel: Brüder Grimm Verlag 1986. 611 S.

Gegenstand dieser Untersuchung ist die regionalkirchliche Entwicklung in der Landeskirche Hessen-Kassel und in der Kirche vom Waldeck und Pyrmont (seit Sommer 1934 Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck) unter dem Apsekt des Widerstandes der dortigen Bekennenden Kirche im inner- und außerkirchlichen Bereich. Untersucht werden sollen „nicht nur die verschiedenen Ebenen der innerkirchlichen Hierarchie, sondern auch das Handeln der einfachen Gemeindeglieder" (XXVI). Zur Auswertung kommen u.a. Akten aus dem Hessischen Hauptstaatsarchiv, dem Staatsarchiv Marburg und aus dem Archiv der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. Außerdem hatte der Vf. Gelegenheit, Akten des Reichskirchenministeriums im Zentralen Staatsarchiv der DDR (Potsdam) einzusehen. Bisherige Vorarbeiten und regionalgeschichtliche Darstellungen zu Kurhessen-Waldeck, primo loco Hans Slenczka: Die evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck in den Jahren 1933–1945. Göttingen 1977, werden als „vorwissenschaftlich" oder apologetisch oder beides zugleich abgetan. Aus dieser Hinabstoßung ins Vorwissenschaftliche und/oder Apologetische wird der Anspruch abgeleitet, „hiermit zum ersten Mal eine wissenschaftliche Aufarbeitung der kirchenpolitischen Auseinandersetzung in Kurhessen-Waldeck und Marburg vorzulegen" (XXVIII).

Durch Namen wie Rudolf Bultmann, Hans von Soden, Martin Rade auf der akademisch-theologischen, Karl Bernhard Ritter, Gottfried Schmidmann, Bernhard Heppe und andere auf der Ebene der Pfarrerschaft ist die Region Kurhessen-Waldeck theologisch hochbesetzt, bietet aber auch sonst viele wichtige Aspekte, nicht zuletzt im Blick auf Friedrich Happich, Direktor der Anstalten von Hephata/Treysa und seit 1935 Vorsitzender des Landeskirchenausschusses. Zu allen diesen Personen und ihren Wirkungsfeldern liegt mehr Material vor, als sich in Schneiders Arbeit findet. Auch sonst bleibt der Vf. vielfach hinter dem Forschungsstand zu (Teil-)Entwicklungen in Kurhessen-Waldeck zurück.

Schwierigkeiten des Autors im Umgang mit bereits vorliegenden Forschungen zu Kirchenkampf und Widerstand deuten sich schon in der Einleitung (I–XXXV) an. Er grenzt sich in polemischen Tönen gegen die Konzeptionen von Klaus Scholder und Kurt Meier ab, ohne jedoch deren Intention und Reichweite genau zu erfassen. Unverständlich bleibt, wieso ausgerechnet Scholders Geschichtsschreibung „objektivistisch" sein soll und diejenige Meiers eine politologische Einordnung des Widerstandspotentials der Bekennenden Kirche erschwere (XI und XIII). Auch sonst ist genaues und redliches Verstehen einer Konzeption seine Sache nicht. Schneiders Versuch zu einer kritischen Überbietung bisheriger widerstandstheoretischer Ansätze fällt deshalb gleich nach zwei Seiten in sich zusammen, einmal im Hinblick auf so nicht existente Positionen, gegen die er sich abgrenzt, zum anderen im Blick auf die Leistungsfähigkeit seines eigenen „definitorischen Ansatzes": „Unter christlich motiviertem Widerstand verstehe ich antifaschistisches Handeln von Menschen christlicher Überzeugung, von konfessionell geprägten Gruppen und Institutionen gegen die Politik des deutschen Faschismus" (XXIII). In diesen Bestimmungen fallen mehrere Elemente aus, die mittlerweile in den Diskurs und die Arbeitsergebnisse der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung eingegangen sind. Die Schwerpunktsetzung auf Motivforschung läßt den funktio-

nalen Aspekt von Widerstand außer Betracht. Der Begriff antifaschistisches Handeln ermangelt der Trennschärfe für innerkirchlichen Widerstand. Die Zielangabe („gegen die Politik des deutschen Faschismus") verkürzt bei notorischer Unklarheit des Politikbegriffs die Komplexität des herrschaftsgeschichtlichen Gegenübers auf *die* Politik und *den* deutschen Faschismus. Im übrigen läßt sie einer differenzierten Phänomenologie von Nonkonformismus, Dissens, Verweigerung auf der vorpolitischen Ebene kaum eine Chance, obschon der Vf. gerade auch diesem Spektrum seine Aufmerksamkeit widmen möchte. Insofern besteht zwischem „definitorischem Ansatz" und den Erkenntnisinteressen der Arbeit selbst ein Widerspruch. Kaum zu überzeugen vermögen die Nomenklaturen „antifaschistisches Verhalten" und „nichtfaschistisches Verhalten", die weitere Schattierungsmöglichkeiten auf der Skala Nonkonformismus-Widerstand liefern sollen.

Der Aufriß der Arbeit spart sorgsam alle Überraschungen aus. Dem Leser wird zunächst in einer tour d'horizon und vorwiegend auf der Grundlage (wiederum) ungenau rezipierter Sekundärliteratur eine Skizze zu den „Traditionslinien des deutschen Protestantismus vor 1933" angeboten (1–90), die ein plakativ verfestigtes Bild von Antirepublikanismus, Demokratiefeindschaft, Affinität zu faschistischer Ideologie zementiert. Im Hauptteil werden die Hauptetappen des Kirchenkampfes in Verzahnung von reichs- und regionalkirchlicher Entwicklung mit den bekannten Schwerpunkten DEK-Verfassung, Entstehung des Pfarrernotbundes, Barmen, Zeit der Kirchenausschüsse und so weiter entrollt (91–547). Die Nachkriegszeit wird als Postlegomenon unter der antithetischen Fragestellung „1945: Neuordnung oder Kontinuität?" (548–571) eingebracht. Bei diesem Aufriß samt seinen extensiven Ausflügen in lediglich kontextuale Sachverhalte wird das widerstandsgeschichtliche Anliegen permanent überlagert von den Ansprüchen einer Gesamtdarstellung des Kirchenkampfes in Kurhessen-Waldeck. Die fast unausweichliche Folge: beide kommen darüber zu kurz.

Die Studie von Schneider, eine Marburger Dissertation von 1986 bei Reinhard Kühnl, verfolgt politologische Interessen. In Anbetracht dieses Umstandes hätte man sich weniger die ohnehin weitgehend im Holzschnitt verbleibende Repetitio bekannter verlaufsgeschichtlicher Tatsachen gewünscht, als vielmehr einen Zugriff mit dem elaborierten Instrumentarium regionalgeschichtlicher Widerstandsforschung. Interessant wären etwa Auskünfte über die soziale Struktur von BK- und DC-Gemeinden gewesen, über die Verteilung von kirchenpolitisch nicht organisierten Gemeinden in der Region, über Resistenz in sozialprotestantischen Milieus wie der Inneren Mission sowie im Vereins- und Verbandsprotestantismus außerhalb der Diakonie, über Herkunft und Werdegang kirchlicher Oppositionskräfte, über das Verhältnis der Konfessionen zueinander unter dem Gesichtspunkt von Kooperation/Nichtkooperation, über die herrschaftsgeschichtlichen Auswirkungen bestimmter Verhaltensweisen vor allem auch außerhalb des kirchenpolitischen Kampfes. Insgesamt reduziert sich die Methode des Vf.s auf die monoton an die Kirchenkampfverlaufsgeschichte herangetragene Frage nach dem Handeln der jeweiligen BK-Protagonisten gegen die „Politik des deutschen Faschismus". Das Ergebnis muß mangels zureichenden Instrumentariums mager bleiben. Antifaschistisches Handeln, so die Erkenntnis des Autors, habe sich auf der Ebene der Kirchenpolitik, der Theologie und Verkündigung und der „gesamte(n) Politik des deutschen Faschismus" gefunden (575f). Entscheidend für antifaschistisches Handeln aus christlicher Verantwortung sei „allein" die Höherbewertung „christlicher Grundsätze" gegenüber „bestimmte(n) tradierte(n) Setzungen" und die Ausrichtung des Handelns an ihnen gewesen. Allerdings habe auch „eine Form von Einsicht in die gesellschaftlichen Verhältnisse" hinzutreten müssen (576). Solche Formulierungen bieten eine Anschauung von den Unschärfen und Schwammigkeiten der Arbeit.

Dem Leser bleibt das onus auferlegt, auf den vom Brüder Grimm Verlag vervielfältigten Blättern Spreu und Weizen in eigener Anstrengung zu sondern. Anerkennenswert ist der sich offenbar über lange Jahre hinziehende Versuch des Autors, nähere Aufschlüsse über das Resistenzpotential in den Gemeinden, in der Marburger Studentenschaft und bei einzelnen Pastoren zu gewinnen. Leider wird dieses rühmliche Bemühen um „basic history" nicht durch die Auswertung von Pfarr- und Privatarchiven, son-

stigen Aufzeichnungen und Materialien, die für sie von Belang sein könnten, hinreichend unterstützt. Auf S. 260ff. werden Informationen zum Aufbau der BK-Gemeinden in Marburg geboten. Die richtige Erkenntnis, er sei auch abhängig von Struktur und Tradition der jeweiligen Gemeinde gewesen (269), wird methodisch freilich nicht ausgebaut. Die (gescheiterte) Entlassung Hans von Sodens wird durch einige Details bereichert (245ff.). Die Rolle Karl Bernhard Ritters im Bruderbund kurhessischer Pfarrer und in der Bekennenden Kirche wird deutlicher konturiert als bisher. Andererseits hätte man gern gewußt, wie die Brüder K. B. Ritter und Gerhard Ritter unter Widerstandsaspekt zueinander standen. Zur Entwicklung unter den Studenten an der Marburger Theologischen Fakultät seit 1937 finden sich einige interessante Informationen, nicht zuletzt aus der Überwachungsoptik der Gestapo (417ff.). Pfr. Hammann aus Löhlbach, der als pazifistisch und antinazistisch galt und zeitweise Repressalien ausgesetzt war (193f.), verdient weitergehende Aufmerksamkeit, ebenso Kreispfarrer Schmidmann und Pfr. Hilmes (Ulfen), der wegen Einspruch gegen die Krankenmorde nach Dachau eingeliefert wurde. Bedeutsam ist die unmittelbare Wirkungsgeschichte der Bultmannpredigt vom 21. Juni 1941 (519). Andererseits übersieht der Vf. vollständig das geistespolitische Resistenz potential von Bultmanns berühmten Vortrag von 1941 „Neues Testament und Mythologie". In diesem Zusammenhang wären Blicke in die Protokolle der „Mittwochsgesellschaft" nützlich gewesen. Der Vf. beschränkt sich auf die Wiedergabe der theologischen Spannungen, die Bultmanns Vortrag in der kurhessischen BK auslöste.

Da sich die Analyse lange in den Jahren 1933–1937 aufhält (91–417), kommen Vorkriegszeit und Kriegsjahre zu kurz. Für letztere bleiben nur „Marginalien" (497ff.). Für die Kriegszeit kommt der Vf., obwohl er eingangs volkskirchliche Konzeptionen abgelehnt hat und dann noch einmal in seinen Thesen am Ende der Arbeit meint, daß „allein" konsequent barmenianisch-dahlemitische Teile der BK oppositionelle Positionen entwickelten (573), nicht umhin, Widerständigkeitsmomente im Prozeß volkskirchlicher Konsolidierung unter Zurücktreten der BK als Organisation zu würdigen.

Das Bemühen des Autors um historische Fairneß ist erkennbar auch dort, wo er sich im Netzwerk von Prämissen verstrickt, die von einer „kritischen Kirchengeschichtsschreibung" in den Fußstapfen Hans Prolingsheuers und Übergeneralisierungen im Faschismusverständnis geprägt sind. Die Eingrenzung der Untersuchung auf die bekannten kirchenpolitischen Geschehenszusammenhänge und die BK hat in den widerstandsgeschichtlichen Ergebnissen Reduktionen zur Folge, die in dieser Form möglicherweise gar nicht beabsichtigt waren. Ein gleichsam älteres Musterbild von Kirchenkampf widerstandstheoretisch zu examinieren, führt augenscheinlich nicht allzuweit. Da Schneider andererseits die insgesamt noch immer unzureichend bearbeitete Widerstandsgeschichte des Protestantismus im Dritten Reich auf monographischer Ebene angefaßt hat, verdient seine Bemühung Anerkennung, mag der Gewinn auch innerhalb enger Grenzen verbleiben. Ein kritisches Wort zum Umgang des Autors mit der polemischen Klinge: Wer andere Interpretationsangebote und -möglichkeiten so stark verketzert wie er, hat gesteigerten Plausibilitätsansprüchen zu genügen. Werden sie nicht eingelöst, läuft Polemik auf eine bloße Immunisierungsstrategie im Dienste der eigenen Konzeption hinaus, die zu wissenschaftlicher Selbstberaubung führen muß.

Leipzig *Kurt Nowak*

Gerhard Besier und Gerhard Ringshausen (Hg.), Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1986. 428 S., kt., 48,– DM.

Dieser stattliche Band, der Beiträge einer vom Religionspädagogischen Institut der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover veranstalteten Tagung zusammenfaßt und weiterführt, ist ein gewichtiger Beleg für die Diskussion in der evangelischen Kirche um die historische und theologische Würdigung ihres Verhaltens in der nationalsozialistischen Zeit und der sich daraus ergebenden Folgerungen für die Gegenwart. Er

dürfte zudem bei vielen Lesern zusätzliches Interesse finden, insofern er in einem zweiten, größeren Teil, „Unterrichtliche Erschließung", Hilfen zur Umsetzung wissenschaftlicher Positionen in die Praxis des Religionsunterrichts bietet. Die sachliche Problematik, die den Band erfüllt, sehen die Herausgeber in zwei Zitaten von Karl Barth markiert, der 1937 den evangelischen Kirchenkampf als unpolitisch, „geistlich" kennzeichnete, weil er „um die Erhaltung, Wiederentdeckung und Bewährung des rechten christlichen Glaubens" geführt werde, aber 1963 bedauerte, daß vom Bekenntnis in Barmen 1934 keine „Linie" zum Attentat vom 20. Juli 1944 gezogen werden könne. Der Spannungsbogen der in diesem Werk zum Ausdruck gelangenden Diskussion umfaßt auch in der Tat viel mehr das Verhältnis vom Bekenntnis der Kirche zu ihrem politischen Handeln damals und heute als die im Titel genannte Trias dies erwarten läßt, wird doch durch die Nennung der Hinrichtungsstätte Plötzensee im Untertitel dem christlichen Zeugnis in der Gestalt des „Martyriums" eine noch weiter reichende Dimension christlichen Verhaltens zugeordnet. Aber diese kommt kaum zu näherer Betrachtung.

Der erste Teil, „Historische Ordnungsversuche und theologische Reflexion", setzt ein mit einem umfangreichen Aufsatz des Passauer Politikwissenschaftlers Peter Steinbach: „Der Widerstand als Thema politischer Zeitgeschichte. Ordnungsversuche vergangener Wirklichkeit und politischer Reflexionen" (S. 11–74). In seiner klaren Gliederung und mit seiner Fülle von Hinweisen und Belegen stellt er geradezu ein methodologisches Kompendium der Widerstandsforschung dar, das weiteste Aufmerksamkeit verdient. Vor dieser Folie profanhistorischer Methodik heben sich die nachfolgenden Beiträge in ihrer theologisch geprägten Eigenart um so deutlicher ab. Aus der Zahl der Aufsätze, von denen die meisten theologiegeschichtlicher Problematik gewidmet sind, sei hier besonders auf die universal angelegte Betrachtung von Andreas Lindt verwiesen, „Kirchenkampf und Widerstand als Thema der kirchlichen Zeitgeschichte" (S. 75–89). Lindt meint am Ende seiner Überlegungen aus der historischen Erörterung eine theologische Konsequenz ziehen zu können, „ein doppeltes Fazit", daß einerseits „ein apolitisches Christentum [...] seinem Ursprung und seinem Auftrag untreu wäre" und andererseits „für die Substanz des Glaubens Gefahr im Verzug" sei, „wo politisierende Theologen und Kirchenleute einfach mit dem Strom schwimmen [...], wo die vox populi zur vox Dei verklärt wird" (S. 88). Der Rezensent möchte dieser Auffassung nicht widersprechen, um so weniger da er ihr selbst anhängt, aber er fragt sich doch nach den methodologischen Bedingungen der Möglichkeit für solche Aussagen als wissenschaftliche: ist ein solches „Fazit" stringente Konsequenz aus einem empirischen Befund oder eine unter dem Eindruck der historischen Erfahrung gewonnene und selbst zu verantwortende religiöse Positionsbestimmung, „praktische Wertung", wie Max Weber gesagt haben würde, die nach seiner Meinung unerbittlich zu trennen wäre von dem, was „entweder rein logisch erschlossen oder rein empirische Tatsachenfeststellung" ist? Für eine Kirchengeschichte, die „unser eigenes Handeln" verpflichtet sieht, auf die durch „fremdes Handeln" aufgeworfenen Fragen Antwort zu suchen (wie G. Ringshausen S. 171 Karl Barth zustimmend zitiert), aber gleichwohl nicht aufhören will, empirisch gesicherte Tatsachenfeststellung zu treiben, dürfte sich hier ein Problem andeuten, das praktisch noch ungelöst, ja vielfach wohl noch kaum bewußt geworden ist. Der kluge Beitrag von Andreas Lindt gibt dem Nachdenken über Kirchengeschichte noch an anderer Stelle Anstoß: In Übereinstimmung mit einer in den letzten Jahren häufiger zu hörenden Meinung kritisiert er die Deutung des Nationalsozialismus als Einbruch der Dämonen in die Geschichte, die nach 1945 aus vordergründigen Motiven kultiviert worden sei: „sie dispensierte scheinbar von rationalen Analysen der jüngsten Vergangenheit und der Rolle, die man selber darin gespielt hatte. Man konnte vor den Dämonen erschaudern und doch alles, was man nun hinter sich hatte, in irrationalem Tiefsinn auf sich bewenden lassen" (S. 77).

Geschichte wird geschrieben, „sicut deus non daretur", und dem Historiker ist der Verweis auf die „Mächte und Gewalten" zur Erklärung des Geschehens verwehrt. Aber von einer Geschichtswissenschaft, die Theologie sein will, sollte doch wohl bedacht werden, daß dieser methodische Grundsatz nicht unter der Hand zu einer Aussage über die Realität wird und daß der unumgänglich notwendigen und wissenschaftlich allein

vertretbaren rationalen Analyse unüberschreitbare Grenzen gesetzt sind, die nicht notwendig auch die Grenzen des zu erforschenden Gegenstandes darstellen. Jenseits der Grenzen der profanen Geschichtswissenschaft dürfte sich für eine Kirchengeschichte als Theologie noch ein Raum ungelöster Fragen auftun, die zu lösen freilich keine rationale Analyse mehr imstande ist.

Aber von einer Geschichtswissenschaft, die Theologie sein will, sollte doch wohl bedacht werden, daß dieser methodische Grundsatz nicht unter der Hand zu einer Aussage über die Realität wird und daß der unumgänglich notwendigen und wissenschaftlich allein vertretbaren rationalen Analyse unüberschreitbare Grenzen gesetzt sind, die nicht notwendig auch die Grenzen des zu erforschenden Gegenstandes darstellen. Jenseits der Grenzen der profanen Geschichtswissenschaft dürfte sich für eine Kirchengeschichte als Theologie noch ein Raum ungelöster Fragen auftun, die zu lösen freilich keine rationale Analyse mehr imstande ist.

Die anderen Aufsätze dieses Buches auch nur mit annähernd gleicher Aufmerksamkeit darzustellen wie die bereits erwähnten, würde den Rahmen einer Rezension ebenso überschreiten wie die Kompetenz des Rezensenten, erfordern sie doch zum guten Teil für eine ausreichende Würdigung die Qualifikation eines gelernten Theologen. Hingewiesen sei jedoch noch auf die Arbeiten des zweiten Teils, in denen nicht zuletzt die im Aufsatz von Andreas Lindt sichtbar werdende Spannung zwischen historischer Methodik und religiös-moralischem Impetus der weitergreifenden Fragestellung deutlich zu spüren ist. So konstatiert G. Ringshausen S. 188, daß die von ihm untersuchten Unterrichtsentwürfe den Vorwurf erkennen lassen, die Kirche habe ihre Pflicht versäumt, indem sie nicht so handelte, wie es Bonhoeffer und Delp für ihre Pflicht hielten, daß aber die Begründung für derartige Vorwürfe unklar bleiben. Der „Problemhorizont", der damit betreten wird, ist bei Herwart Vorländer S. 191–195 angesprochen: „Wenn Widerstand sich so notwendigerweise aus dem Kirche-Sein der Kirche ergab (oder hätte ergeben müssen), so muß dieses Kirche-Sein auch vom Historiker thematisiert werden" (S. 193). Es fragt sich jedoch, ob der Dialog des Historikers mit dem Theologen, den Vorländer hierzu für notwendig hält, tatsächlich das hier beschriebene Problem lösen kann. Ist denn die Theologie selbst sich ihrer diesbezüglichen Aussagen so sicher, daß sich der Historiker ihrer – nach entsprechender Vermittlung durch den kundigen Theologen – einfach bedienen könnte? Der Beitrag von G. Besier, „Bekenntnis – Widerstand – Martyrium als historisch-theologische Kategorien" (S. 126–147), läßt eher darauf schließen, daß dem solcherart fragenden Historiker recht unterschiedliche Auskünfte zuteil werden könnten.

Unterschiedlich erscheint in den hier veröffentlichten Arbeiten zur Didaktik der Ansatz der kirchenhistorischen Frage. Während Martin Möller und Gerhard Niemöller von der Frage ausgehen, wer sich für seine Haltung zum Frieden heute auf „Barmen" berufen könne (S. 211), hält Ringshausen in einer anderen hier abgedruckten Untersuchung die konsequente Historisierung des Unterrichts in Kirchengeschichte für unerläßlich, wenn man „die exemplarische Bedeutung" eines zentralen Ereignisses wie des Attentats vom 20. Juli „für heutige Lernprozesse" nicht verspielen will (S. 321). Der Historiker, der nichts anderes sein will als eben dies, wird ihm gern beipflichten, wenn ihm auch klar ist, daß die wissenschaftlich allein vertretbare Begrenzung der Aussagen auf die Tragweite der historischen Erkenntnis manchen Fragesteller enttäuschen dürfte. So führt der Band nicht nur in die Diskussion um den Weg der Kirche in der NS-Zeit und in unserer Gegenwart, sondern auch zur Frage nach der aktuell orientierenden Funktion der Geschichte.

Die didaktischen Beiträge sind mit umfänglichen und hilfreichen Materialien und Hinweisen versehen und werden auch darum dankbar begrüßt werden. Das Werk wird abgeschlossen durch einen Quellenteil, „Unveröffentlichte Dokumente aus der Auslegungsgeschichte von ‚Barmen'" (S. 383–424), für den Gerhard Besier und Henning Gloege verantwortlich zeichnen.

Eichstätt *Heinz Hürten*

Regina Claussen und Siegfried Schwarz (Hg.): Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944, 210 S., Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986

Vom „Widerstand" wird heute viel gesprochen. Das kann *zum einen* zurückgeführt werden auf die Wirkung der Gedenkveranstaltungen in den letzten Jahren[1], vor allem auf die Berliner Internationale Tagung im Juli 1984[2], *zum anderen* auf die Tatsache, daß heute der Massenprotest und der zivile Ungehorsam gegen den Rüstungswahnsinn und die Zerstörung der Umwelt unter dem Begriff „Widerstand" subsumiert werden.

Beim *ersten* handelt es sich um neuere wissenschaftliche Forschungen über den „Widerstand" im sog. Dritten Reich, die einerseits zu einer Differenzierung bzw. Eingrenzung des Begriffs, andererseits zu einer präziseren Analyse des breitgefächerten Resistenzverhaltens bzw. des Dissenses von Bevölkerungsgruppen geführt haben. Hier interessiert die Herausgeber vor allem die Haltung der bekennenden, protestantischen Christen. So heißt der Untertitel des hier rezensierten Werkes: „Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944".

Beim *zweiten* handelt es sich um die pädagogische oder ethische Frage, ob der „Widerstand" im sog. Dritten Reich als Lernpotential für gegenwärtiges „Widerstandsverhalten" angesehen werden kann. Darum lautet der Haupttitel: „Vom Widerstand lernen" – ohne Fragezeichen!

Das Buch bindet also diese beiden Bereiche zusammen in der Absicht, die Erkenntnisse aus dem damaligen „Widerstand" so zu vermitteln, daß sie der heutigen Generation helfen, „aus der Geschichte zu lernen". Ziel des ebenso gewagten wie anerkennenswerten Unternehmens ist es, „die Bereitschaft zu wecken oder zu verstärken, sich als mündige Staatsbürger zu verstehen und als Christ Verantwortung zu übernehmen. Der demokratische Staat braucht die loyale und verantwortliche Mitarbeit aller, d.h. den mündigen und kritischen, zum Widerstehen bereiten Bürger, der sein Gemeinwesen so beeinflußt, daß bereits den Anfängen zu neuem Unrecht früh genug gewehrt wird" (S. 9).

Zu diesem Zweck hat die Evangelische Erwachsenenbildung in Bonn, die Volkshochschule Bonn und das Katholische Bildungswerk zusammen mit der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit und anderen Einrichtungen im Jahre 1984 eine Vortragsreihe unter dem Thema „Begegnung mit dem Widerstand" durchgeführt, zu der Referenten aus drei Bereichen eingeladen wurden: aus dem Bereich der Geschichtswissenschaft, aus dem der Theologie und dem der Zeitzeugen. Die Referate liegen jetzt überarbeitet vor und das Ergebnis ist höchst aufschlußreich:

Weder im Bereich der zeithistorischen bzw. kirchengeschichtlichen Widerstandsforschung gibt es eine einhellige, geschlossene Aussage zum „Widerstand" evangelischer Christen im sog. Dritten Reich, noch in der Beantwortung der pädagogisch-ethischen Frage nach dem Lernpotential von damals für heute gibt es Einmütigkeit. Das war zu erwarten, es entspricht zum einen der gegenwärtigen wissenschaftlichen Forschungslage und zum anderen den in der Tat unterschiedlichen Einsichten und Lerneffekten.

Darüber hinaus aber verdeutlicht das Buch Trends: von den vier historischen Untersuchungen (Hans-Adolf Jacobsen, Richard Löwenthal, Ger van Roon und Karl-Egon Lönne, der einen vorzüglichen Beitrag zu den Motiven des katholischen Widerstandes liefert) verbindet lediglich Löwenthal seine wissenschaftliche Analyse mit einer Stellungnahme zur Frage „Widerstand" heute, wobei er eindeutig den Vergleich mit dem Widerstand im Dritten Reich für „total verfehlt" erklärt (39). Während er so die Adap-

---

[1] s. z. B. Deutschlands Weg in die Diktatur. Internationale Konferenz zur nationalsozialistischen Machtübernahme. Referate und Diskussionen. Hrsg. von Martin Broszat, Ulrich Dübber, Walther Hofer, Horst Möller, Heinrich Oberreuter, Jürgen Schmädeke, Wolfgang Treue. Siedler Verlag, Berlin 1983

[2] Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler. Hrsg. von Jürgen Schmädeke und Peter Steinbach. Piper Verlag, München-Zürich 1985

tion des Begriffs „Widerstand" heute für einen „Mißbrauch der Tradition der Opfer des wirklichen Widerstandes gegen Hitler" (38) hält, bringt er dem „zivilen Ungehorsam" in friedlicher Weise, obwohl er gesetzwidrig ist, angesichts des Wettrüstens der Supermächte ein gewisses Verständnis entgegen.

Im Gegensatz dazu differenzieren die Theologen (Joachim Mehlhausen, Trutz Rendtorff, Walter Kreck, Eberhard Bethge, Dietmar Mieth und Marie Veit) die Problematik intensiver. Sie sind sich einig in der sehr kritischen Sicht eines politischen Widerstandes der Bekennenden Kirche und zeigen deutlich Defizite auf, Trutz Rendtorff hinsichtlich der merkwürdigen Frontstellung der Bekennenden Kirche in ihrem theologischen „Widerstand gegen den Einfluß der Neuzeit und der Moderne in der Theologie": „Scheidung der Kirche von der modernen Welt" oder Eberhard Bethge in seinem bekannten Vortrag über „Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?". Und sie gehen mit größerem Engagement als die Historiker das Problem der politischen Verantwortung der Kirche und eines heutigen „Widerstandes" an, wobei hier allerdings die Einigkeit zerbricht (z.B. die unterschiedlichen Positionen von Trutz Rendtorff und Walter Kreck). Der vorherrschende Trend ist aber deutlich: von den Aussagen Joachim Mehlhausens, daß die Christen heute „mit aller nur möglichen Intensität die eigene kirchliche Wirklichkeit danach zu befragen (hätten), ob nicht auch wir taktieren und Kompromisse schließen, wo uns die Freiheit des Evangeliums beauftragt, entschieden zu sein. Der Heilige Geist ist – wie uns schon Martin Luther lehrt – kein Skeptiker, der dies und jenes kunstvoll miteinander zu vermitteln sucht, sondern ein Geist, der ... klare Sätze spricht (S. 107f.) bis zu der Position Ernst Krecks, der angesichts der atomaren Rüstung und ihren auch kirchlichen Rechtfertigungen die Kirche aufruft, „so kompromißlos wie Barmen (zu) bekennen: Wir verwerfen dies als falsche Lehre." (S. 144).

Es ist in dieser Rezension nicht möglich, die vielstimmige Aussage des Buches angemessen zu würdigen. Auch die Beiträge der Zeitzeugen sind von beeindruckender Pluralität (Emmi Bonhoeffer, Alexander Groß, Franz-Josef Müller, Karl Steinbauer, Isa Vermehren, Rüdiger von Voss), aber auch hier zeigt sich deutlich der Trend: in der Verbindung der äußerst kritischen Analyse des damaligen Verhaltens (z.B. bei Alexander Groß gegenüber einem katholischen Widerstand: „Es ist ... völlig absurd, heute von einem kirchlichen Widerstand zu sprechen. Es gab einen Widerstand von Christen, katholischen und evangelischen Männern und Frauen, die in eigener Verantwortung und (in der Regel) gegen die Interessen und Vorstellungen der Amtskirche diesen schweren Weg in den Widerstand gegangen sind" – S. 80f. – oder bei Karl Steinbauer gegenüber seiner anpassungsfähigen und diplomatischen BK-Landeskirche von Bayern) mit dem engagierten heutigen Bekenntnis zum „Widerstand als ständiger Aufgabe", so lautet der Titel des Beitrags von Alexander Groß, so sieht es auch Franz-Josef Müller, der als aktives Mitglied der „Weißen Rose" 1943 von Freislers Volksgerichtshof verurteilt wurde, so formuliert es Karl Steinbauer, der tapfere Bekenner gegen Staat und Kirche, als sein Vermächtnis: „Es geht in allen Lebenslagen immer um den Gehorsam und nicht, wie wir schon wieder bei vielen Kirchenleuten beobachten, um diplomatische Lösungen aus Rücksichtnahme auf politische Strömungen, die der Kirche ‚wohlgesonnen' sind (S. 84). Mir scheint, daß die Herausgeber das Buch mit diesem vorherrschenden, gewichtigen Trend der Bonner Vorträge zu Recht mit dem Beitrag von Marie Veit, der Professorin für Religionsunterricht an der Universität Gießen, abschließen, die eine religiöse Erziehung fordert, die fähig macht „zu Kritik und Widerstand" (S. 207). Die Herausgeber haben ein wichtiges Buch vorgelegt, das in der Mehrheit seiner Beiträge nicht einfach vorgestanzte Erkenntnisse wiederholt, sondern durch differenzierte und selbstkritische Aussagen hindurch zu Positionen führt, die, wenn man sie vielleicht auch nicht in allen Facetten übernimmt, zu neuen Einsichten und tieferem Nachdenken anregen. Darum kann das Buch, besonders für die Arbeit in der Erwachsenenbildung, nur empfohlen werden.

Wuppertal *Günther van Norden*

Hartmut Aschermann / Wolfgang Schneider, Studium im Auftrag der Kirche – Die Anfänge der Kirchlichen Hochschule Wuppertal 1935 bis 1945, Rheinland-Verlag Köln 1985, Bd. 83 der Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 383 Seiten, mit ca. 120 Abbildungen, DM 24,–.

Endlich einmal ein Band der Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, den man gern in die Hand nimmt. Nicht ein abweisendes Textpaket mehr, das doch meistens nur im Bücherregeal abgestellt wird, das jüngste in der langen Reihe, auf ein Spezialinteresse seines Besitzers hoffend. Der Band 83 weckt Interesse und Leselust, kann nicht nur Leute vom Fach zum Blättern verführen, auf Entdeckungsreise mitnehmen: einladend der Umbruch, die vielen Fotos und Faksimiles, die immer wieder den Blick gefangen nehmen, Anmerkungen beim Text, übersichtliche Kapiteleinteilung, die wichtigen Dokumente in ganzer Länge separat im Anhang, dort auch neben dem Literatur- ein Personenverzeichnis (das leider, wie sich dann bei der Lektüre herausstellt, unvollständig ist), und endlich eine gute Schreibe – weitab vom Kauderwelsch so mancher Historiker. Beste Voraussetzungen also, ein zentrales Geschehen jüngster kirchlicher Zeitgeschichte selbst ahnungslosen Nachgeborenen nahezubringen.

Zentrales Geschehen in doppelter Hinsicht: es geht um das Lehren und Lernen der evangelischen Botschaft, wie sie im Barmer Bekenntnis ihren zugespitzten Ausdruck gefunden hat, und: Die Gründung der Kirchlichen Hochschule Wuppertal steht im unmittelbaren Zusammenhang mit der Vertreibung Karl Barths aus der „Bekennenden Kirche" und damit aus Deutschland.

Die Autoren, Hartmut Aschermann, Professor für Didaktik des Religionsunterrichts, und Wolfgang Schneider, Dozent für Linguistik und Lektor für Hebräisch, beide wissen, worüber sie schreiben: Schneider lehrt seit 1970, Aschermann seit 1972 an eben dieser Kirchlichen Hoschule Wuppertal, die am 1. November 1985 den 50. Jahrestag ihrer Gründung feierte. Während Aschermann den Lehrbetrieb zwischen 1935 und 1945 beschreibt, widmet sich Schneider – neben dem Weg der „KiHo" in den ersten Nachkriegsjahren – vor allem der auch überregional interessanten, von bekenntniskirchlichen Turbulenzen geprägten Vorgeschichte dieser Hochschulgründung.

Immerhin geht es während dieser Turbulenzen um keinen Geringeren, als um den theologischen „Vater der Bekennenden Kirche", um den von seinem Bonner Lehrstuhl zunächst suspendierten, dann pensionierten Karl Barth, um den „Redakteur" der ‚Barmer Theologischen Erklärung'. Schneider breitet eine Fülle bekannter und bisher unveröffentlichter Quellen aus, die so manche der heute immer noch wuchernden Legenden über die „Bekennende Kirche" und ihren „Evangelischen Kirchenkampf" heilsam zerstört.

Doch wo es nun in dem Buch zur Sache gehen müßte, wo der Leser Roß und Reiter erkennen will, da breitet sich gnädiger Nebel aus, da gelten die ersten vier Worte der Autoren: „Dieses Buch will danken..." (Einleitung). Die lutherischen Bischöfe Marahrens, Meiser und Wurm (Paul Schempp treffend: diese „wurmstichige Kirche"!, 99) bekommen seitenweise ihr Fett, doch wenn es um die BK Altpreußens, gar um deren Westprovinzen geht, dann wägt der dankbare Chronist.

Wie sonst ist die Tatsache zu erklären, daß Schneider, der drumherum so ausführlich auch aus Büchern anderer Historiker zitiert, ausgerechnet die skandalöse, alles entscheidende Dortmunder Sitzung der BK-Räte Rheinlands und Westfalens am 25. Juni 1935, mitsamt den Barth diskriminierenden Ergebnissen, dem Leser unterschlägt mit den bemerkenswerten Sätzen: „Bei Prolingheuer", gemeint ist mein Buch ‚Der Fall Karl Barth 1934–1935 – Chronographie einer Vertreibung', Neuenkirchen, 2. Aufl. 1984, „Bei Prolingheuer findet man auch eine minutiöse Schilderung der Ereignisse um jenen 14. Juni (1935). Das ist alles an dieser Stelle nicht zu wiederholen." (60)

Warum bleiben die politischen bzw. moralischen Widersacher (oder Konkurrenten?) Barths jener bösen Monate (wie Hans Asmussen, Joachim Beckmann, Rudolf Harney, Paul Humburg, Karl Koch usw.) in diesem Buch im entscheidenden Augenblick ungenannt? Dokumentationsverzicht aus Dankbarkeit? Ebendiese Bosheiten um den 14. Juni 1935 sind doch der Schlüssel zum Verständnis der weiteren Entwicklung auch in Sachen Kirchlicher Hochschule.

Wie soll der geneigte Leser ohne dieses Grundwissen die Vorgeschichte der bekenntniskirchlichen Hochschulgründung verstehen? Das Kapitel „Für Barth eine Freie Fakultät?" kann er so doch nur mißverstehen (34ff.). Dasselbe gilt z.B. für diese irreführende Bilanz: „Karl Barth sagte – wieder einmal – mit deutlichen Worten ab." Als sei *Barth* der dauernde Absager gewesen. Ich habe in der Tat „minutiös" dokumentiert, daß Barth *während* des schwebenden Berliner Berufungsverfahrens keinen Ruf, in was für eine neue Stelle auch immer, *annehmen durfte.*

Der seit dem Buß- und Bettag 1934 nicht nur von Marahrens, Meiser und Wurm, sondern auch von Beckmann, Humburg und Präses Koch aus politischen Gründen vertriebene SPD-Mann Barth wollte allerdings (verständlicherweise!) noch *vor* der Berliner Berufsverhandlung am 14. Juni 1935 durch klare BK-Beschlüsse wissen, ob die BK sich mit der Erteilung eines Lehrauftrages wenigstens in den Westprovinzen gegen seine politischen Widersacher durchsetzen würde.

Die Berufung Barths stand indes erst am 25. Juni auf der Dortmunder Tagesordnung, und das Ergebnis hieß Ablehnung. Erst *nach dieser letzten Ausschaltung Barths* – als nicht mehr zu befürchten war, daß Barth einer ihrer Lehrer werden konnte –, da wurde „in drei Monaten eine Hochschule gegründet" (69ff.)! Platzgründe waren es ganz sicher nicht, welche die Autoren gezwungen hätten, ihren Lesern diese Fakten vorzuenthalten. Fakten übrigens, die nicht nur die Vorgeschichte, sondern auch den anschaulichen Bericht über Alltag und Lehrbetrieb der Kirchlichen Hochschule Wuppertal in einem ganz anderen Licht erscheinen lassen würden.

Wer sich über die theologischen Lehrer, die Lehrpläne, die aktuellen theologischen Exkurse, die alltäglichen Konflikte, die Studenten, deren Reaktionen und Examen, deren Weg ins bekenntniskirchliche Hilfspredigeramt unterrichten will, dem bietet das Buch eine reichhaltige Fundgrube. Viele Dokumente belegen die Zeit des kirchlichen Experimentes. Erinnerungen von Zeit- und Augenzeugen und eine Reihe informationsreicher Briefe aus jenen Tagen machen die Vergangenheit lebendig.

Ihre Dramaturgie erhält die Wuppertaler Hochschulchronik ganz zweifellos durch politische Beobachtung und zeitweiliges Unterrichtsverbot. Schon das 1. Kapitel durchbricht die Chronologie der Darstellung mit dem historischen Vorgriff: „Eröffnung – hinter verschlossenen Türen" (5). Was jedoch an dieser Dramaturgie so betroffen macht, ist die bedrückende Tatsache, daß es weder für die damalige BK, noch für deren Studenten, noch für die Autoren Aschermann und Schneider eine politische oder moralische Anfechtung gewesen ist, daß die Kirchliche Hochschule Nutznießerin einer Terrormaßnahme des NS-Staates war. Sie bezog Gebäude und Einrichtung der von der Gestapo verbotenen und geschlossenen Wuppertaler Freimaurerloge „Hermann zum Lande der Berge", in der Kasinogartenstraße. Eine Tatsache, die zwar über das gesamte Buch hinweg immer wieder Erwähnung findet, die aber an keiner Stelle auch nur andeutungsweise einmal reflektiert wird.

Statt dessen wird ausgerechnet im Kapitel „Studium unter Verbot" seitenweise, belegt durch Fotos, berichtet (W. Scherffig, 143–147), wie Studenten der Kirchlichen Hochschule in eben diesen bekenntniskirchlich umfunktionierten Räumen der Freimaurerloge die Riten und den Humanismus der Verfolgten verhöhnen. Bei der damaligen politischen Geistesverfassung der BK kein Wunder, daß auch von den anwesenden Lehrern niemand Anstoß nahm (auch nicht Asmussen, Niemöller oder Paul Schempp).

Bedenklich stimmt, wenn Aschermann von dem „Logenhaus mit seiner besonderen Architektur und Einrichtung" (Scherffig: „Lauter Davidsterne sind an der Wand und Humanitätssprüche", 8) einen „etwas verschwörerhaften Zug" auf die Arbeit der Kirchlichen Hochschule fallen läßt (124); und wenn ein ehemaliger Student (W. Post) sich noch nach 50Jahren hierzu mit den unkritischen Worten äußert: „Das waren nicht nur bewegende Stunden in dem Wissen, wir sind an sich verboten, aber wir machen weiter. Das waren zuweilen auch sehr fröhliche Stunden, als wir irgendwo in diesem Gebäude allerhand Utensilien der Freimaurer entdeckten und gelegentlich damit auch einmal einen Abend gestalteten, einen heiteren Abend..." (125).

„Ideal in jeder Beziehung" wird auch das von der Gestapo beschlagnahmte Missions- und Predigerseminar der verbotenen „Adventisten vom siebenten Tage" in Hellenbruch

bei Mettmann beschrieben, das der Kirchlichen Hochschule mit seinen 130 Betten, Sälen, Seminarräumen und Schwimmbad für ein sommerliches Blockstudium zur Verfügung stand (208–213). Auf diesem politisch völlig unreflektierten Hintergrund gewinnen die auf die Situation der „Bekennenden Kirche" bzw. der Kirchlichen Hochschule – reichlich überstrapaziert – verwendeten Begriffe wie „Widerstand" und „Verbot" einen bitteren Beigeschmack.

Schade, daß dieser schöne, „durch einen Zuschuß des Landschaftsverbandes Rheinland und der Evangelischen Kirche im Rheinland ermöglichte" Band zuerst ein Buch des Dankes sein will. Die Aufarbeitung der jüngsten evangelischen Kirchengeschichte hat sich längst als ein sehr, sehr undankbares Geschäft erwiesen.

So enthält denn auch dieses Buch zwar eine Fülle z.T. bisher unveröffentlichten historischen Materials, die historisch-kritische Geschichte der Entstehung und der ersten zehn Jahre der Kirchlichen Hochschule Wuppertal wird jedoch erst noch geschrieben werden müssen. Dank dem, der sich auch dieser undankbaren Aufgabe einmal annehmen wird.

Köln *Hans Prolingheuer*

Hermann Klemm: Im Dienst der Bekennenden Kirche. Das Leben des sächsischen Pfarrers Karl Fischer 1896–1941. Bearbeitet von Gertraud Grünzinger-Siebert. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1986 (AGK Erg.-Reihe Bd. 14). 489 Seiten

In den fünfziger Jahren gingen von der Leitung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens gezielte Impulse zur Aufarbeitung der Territorialgeschichte des Kirchenkampfes aus. Zu den frühen, partiell bis heute unüberholten Ergebnissen zählte Dorothea Röthigs „Chronik des Kirchenkampfes in Sachsen" (1960). Auch der Meißener Superintendent Hermann Klemm, während der Jahre des Dritten Reiches Pfarrer in Burkhardswalde und nach 1945 ein engagierter Repräsentant des Erbes der Bekennenden Kirche, erhielt damals Auftrag und Anstoß zu historiographischer Vergegenwärtigung jener Kampf- und Prüfungszeit. 1976 legte er als Frucht langjähriger Studien ein umfangreiches Manuskript vor, die Biographie Karl Fischers. In einem Schreiben an Georg Walther – übrigens auch er einer von denen, die die Historiographie des Kirchenkampfes durch einen eigenen (unveröffentlichten) Beitrag gefördert haben – hatte Hugo Hahn 1941 geurteilt: „Unser Bruder Karl Fischer war der eigentliche Theologe unserer Bekennenden Kirche Sachsens, ein rechter biblischer Theologe, dem Gott immer wieder das rechte Wort in der theologischen Auseinandersetzung für unsere Kirche geschenkt hat." Diese Wertung aus berufenem Munde rechtfertigte zur Genüge die Klemmschen Bemühungen. Technische und andere Schwierigkeiten haben die Drucklegung seines Manuskripts zunächst verzögert. Dank des Engagements der „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte" in München konnte es nunmehr der Öffentlichkeit vorgelegt werden.

Karl Fischer wurde am 22. März 1896 in Chemnitz als Sohn eines Amtmanns beim Städtischen Tiefbauamt geboren. Nach dem Besuch des Gymnasiums hat er auf den Schlachtfeldern Flanderns die Schrecken des 1. Weltkrieges kennengelernt. Es folgten Gefangenschaft, Internierung in Großbritannien und Genesungsaustausch in die Schweiz. Von 1918–1920 studierte er Theologie in Basel und Leipzig. 1920 kam er als Vikar nach Kipsdorf im Erzgebirge, 1922 erhielt er seine erste Pfarrstelle in Lauenstein (Ephorie Dippoldiswalde). Im Jahre 1929 wurde der begabte Theologe und Seelsorger an die Dresdener Trinitatis-Kirche berufen. Während der nazistischen Herrschaft stand er an führender Stelle des sächsischen Pfarrernotbundes und des Landesbruderrats. Nach einem arbeits- und kampferfüllten Leben ist er zu unzeitiger Stunde am 15. September 1941 in Dresden an Magen- und Leberkrebs gestorben.

Klemm bietet die Biographie in fünf großen Kapiteln dar. Den Mammutanteil beanspruchen die Jahre 1933–1941 (Kap. 3–5). Die beiden ersten Kapitel, die sich mit

Kindheit und Jugend, theologischem Werdegang und Wirken des Vikars und Pastors in den Jahren der Weimarer Republik beschäftigen, hat der Rez. mit größerem Interesse gelesen als die Kirchenkampfpassagen. Mit beachtenswertem Einsatz darstellerischer Mittel gelingt es Klemm, vor dem Auge des Lesers das Bild der theologischen Umbruchssituation nach dem 1. Weltkrieg erstehen zu lassen und den jungen Fischer in diese bewegte intellektuelle, soziale und politische Landschaft einzufügen. In Chemnitz ist Fischer von dem religiös-sozialistischen und liberal-romantischen Pfarrer Bernhard Gay beeinflußt worden. Am Anfang seines Weges stand er dem „Bund für Gegenwartschristentum" nahe und gründete in Leipzig eine entsprechende akademische Ortsgruppe. 1921 trat er als Autor der „Christlichen Welt" hervor. Alsbald kamen andere Einflüsse hinzu: Schriften und Predigten von Leonhard Ragaz, die Gogartenschen Schlachtrufe gegen die Verbindung von Evangelium und Kultur, die Römerbriefkommentare Barths und das andringende kairologische Pathos Tillichs. Sicher auch unter dem Einfluß des konfessionellen Klimas in Sachsen, vor allem jedoch in zeittypischer Skepsis gegen einen als unzeitgemäß empfundenen religiösen Individualismus wandelte sich Fischer in den zwanziger Jahren zu einem Bibeltheologen. Allerdings blieben das liberale und kulturprotestantische Erbe gegenwärtig. Fischers Gemeinde- und Volksbildungsarbeit in der Lauensteiner Gemeinde und in Dresden legt davon Zeugnis ab. In der Spannung von theologischen Tendenzen, die gelegentlich nur schwer vereinbar erscheinen, ist Fischers Biographie eine lebensgeschichtliche Demonstration der widerstreitenden Kräfte im Protestantismus der Weimarer Republik. Neben der Anerkennung der Weltlichkeit der Welt – dies auch gegen andersgeartete Vorstellungen in Kreisen der Inneren Mission – stand unvermittelt Fischers Kampf um die Bekenntnisschule bei Ablehnung aller anderen Schul- und Erziehungskonzepte der Weimarer Republik (112), neben dem Bekenntnis zu Pazifismus und Antikapitalismus die Option für Überparteilichkeit der Pastoren in den politisch-sozialen Auseinandersetzungen der Zeit. Gemäß dieser Maxime hat Fischer in der Brüning-Ära nicht den Christlich-Sozialen Volksdienst gestützt, dem er durch sein Engagement in der Sächsischen Evangelisch-Sozialen Konferenz nahestand. Dem mit Spengler prognostizierten Untergang des Abendlandes stellte er Forderungen nach neuen Ordnungen, Formen und Bindungen: „Staat, Volkstum, Kirche und Gemeinde, Bibel und Tradition" (149). Ob Fischer, wie Hellmuth Erbe: Karl Fischer zum Gedächtnis. Oktober 1941 meinte, „durch und durch modern" gewesen sei (129), wird zu bezweifeln sein.

Ausgangspunkt des Widerstehens gegen die Deutschen Christen im Jahr 1933 war für Fischer die Überzeugung, daß die politische Erneuerung Deutschlands nicht bedeuten könne, der kirchlichen Verkündigung einen anderen Inhalt zu geben (162). Analog zur „Volkwerdung" plädierte auch er für „Kirchwerdung" in Einheit, nur eben nicht unter Preisgabe von Glaubens- und theologischen Denkbeständen, die für ihn an Bibel und Bekenntnisschriften ihren Anhalt hatten. Die rigide Politik der DC-Landeskirchenleitung unter F. Coch gegen Christen jüdischer Herkunft („Verordnung zur Herbeiführung eines kirchlichen und nationalsozialistischen Berufsbeamtentums" vom 16. 9. 1933) tat das Ihre, Fischer zum Protest herauszufordern (177). Ein weiterer Stein des Anstoßes waren W. Grundmanns „28 Thesen", mit denen sich Fischer entschieden auseinandersetzte. Im Zusammenhang mit dem Aufbruch der bekennenden Laienbewegung in Sachsen veröffentlichte Fischer sein bekanntes Heft „Warum können wir nicht Deutsche Christen sein?" (Frühjahr 1934).

Klemm verfolgt in großer Breite Fischers Weg durch den Kirchenkampf. Da der Pfarrer von Dresden-Trinitatis in die Geschehnisse sowohl auf landes- wie reichskirchlicher Ebene (z.B. Teilnehmer der Bekenntnissynoden von Barmen, Dahlem, Augsburg, Bad Oeynhausen) aktiv eingebunden war, ersteht noch einmal ein Gesamtbild des Kirchenkampfes. Der reichskirchliche Rahmen bleibt mitunter etwas blaß. Auch sind einzelne Ereignisse, etwa der Kanzlerempfang nicht zutreffend charakterisiert („eine Art Befehlsempfang" – S. 200). Was die Phase des Kirchenkampfes in Sachsen von 1933–1337 angeht, so ist dem Biographen durch Joachim Fischer: Die sächsische Landeskirche im Kirchenkampf 1933–1937. Göttingen 1972 (als theologische Dissertation Göttingen 1961) relativ früh eine Konkurrenz erwachsen, die Doppelungen unvermeid-

lich machte. Um so gewichtiger werden die von Klemm geschilderten Entwicklungen der Jahre 1938–1941. Sie belegen mit vielen interessanten Einzelheiten noch einmal den sächsischen Kurs der Diagonale, d.h. das Bündnis zwischen Bekenntnisopposition und Mittelgruppen unter partieller Kooperation mit den Deutschen Christen. Fischers Unterstützung dieser Linie ist ein Ausweis seiner volkskirchlichen Identität. Seine größte Sorge neben der Reinheit der Verkündigung galt der Gefahr des Abdriftens der Bekennenden Kirche in die „Sekte" und der Entstehung eines Schismas. Deshalb auch fand Bonhoeffers Aufsatz von 1936 über die Grenzen der Kirchengemeinschaft nicht seine Zustimmung. Die Zahlenverhältnisse zwischen den kirchlich-theologischen Gruppen stellten sich in Sachsen auf der Ebene der Pfarrerschaft im Jahre 1939 folgendermaßen dar: 239 Deutsche Christen (Thüringer Richtung), 485 Notbundpfarrer, 120 Anhänger der kirchenpolitisch organisierten „Mitte", 600 nicht organisierte Pastoren (287). In dem aus Repräsentanten der BK und der Mitte gebildeten „Vertrauensrat" war Fischer führend (291 u.ö.).

Klemm hat seinen konzeptionellen Ansatz in den fünfziger Jahren gewonnen. Methodische Innovationen waren deshalb von seiner Darstellung nicht zu erwarten. Die theologiehistorische und gesellschaftsgeschichtliche Einordnung Fischers ist wenig pointiert und verbleibt meist im Deskriptiven. Wichtig und lesenswert bleibt seine Studie allemal: zum einen wegen der Person Karl Fischers selbst (die allerdings in den Kirchenkampfpassagen mehr und mehr hinter die Ereignis- und Problemgeschichte zurücktritt), zum anderen wegen der von Sachsen repräsentierten Variante des Kirchenkampfes: Vermittlung der Kräfte bei erstaunlich weiter Fassung des kirchenpolitisch und theologisch Möglichen. Mehr gelesen hätte man gern über die Judenfrage (347f. 372. 375), zum politischen Einstellungsverhalten der sächsischen Pastorenschaft vor und nach 1933 wie überhaupt zur Gesellschaftsgeschichte. Aber derartige Desiderate lagen noch nicht in der Reichweite der Studie. Der Verfasser hat ihre Drucklegung leider nicht mehr erlebt. Er verstarb 1983.

Wer Klemms Manuskript in seiner ursprünglichen Gestalt vor Augen hat, darf der Bearbeiterin ein eigenes Dankeswort nicht versagen. Gertraud Grünzinger-Siebert hat alles getan, um Klemms Studie der zeitgeschichtlich interessierten Leserschaft in würdiger Aufmachung zu übergeben.

Leipzig *Kurt Nowak*

Dokumente deutscher Bischöfe. Hg. von Günter Baadte und Anton Rauscher. Bd. 1: Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik 1945–1949, bearbeitet von Wolfgang Löhr, Echter-Verlag: Würzburg 1985. 368 S., Geb., DM 68,–

Von mehr als 3000 bischöflichen Verlautbarungen in der Nachkriegszeit behandelten etwa 500 Themen aus den Bereichen Kirche, Staat und Gesellschaft. 80 davon – sie umspannen den Zeitraum von Mitte 1945 bis Ende 1949 – sind in dem vorliegenden Band abgedruckt, der „ein repräsentatives Spektrum bischöflicher Äußerungen" dokumentieren möchte (11). Inwieweit das tatsächlich der Fall ist, läßt sich kaum beurteilen, weil genauere Angaben über die Kriterien der Auswahl fehlen. Eindeutig bedeutet „deutsch" in diesem Zusammenhang jedoch „westdeutsch": der Bereich der DDR ist lediglich durch einen knappen und ziemlich allgemein gehaltenen Aufruf des Bischofs von Meißen zur Caritas-Opferwoche vertreten (216; 26. 10. 1947)!

Die zehn Erklärungen aus der zweiten Jahreshälfte 1945 atmen besonders deutlich und unmittelbar das Entsetzen über die inneren und äußeren Zerstörungen in Deutschland, aber auch die Freude und Erleichterung über das Ende der Verfolgungen der Kirche. Unüberhörbar ist der Ton der Genugtuung, das Gefühl des Triumphs, daß man dem Nationalsozialismus nicht erlag. Weil man vor dem Irrtum warnte und bei der Wahrheit beharrte, darf man nun auch beanspruchen, beim Wiederaufbau entscheidend mitzureden; denn wenn es nicht noch viel schlimmer gekommen ist, als es kam, „dann

darf sich der katholische Volksteil das zum guten Teil das Verdienst zuschreiben" (35; 29.6.1945). Die Rechristianisierung der Gesellschaft ist mithin zwingend geboten: „Deutsches Volksleben wird christlich sein oder es wird nicht mehr sein!" (37, ebd.) Das nötigt zum Aufbau einer wahrhaft menschlichen Sozialordnung, wofür die Berücksichtigung der katholischen Soziallehre die Voraussetzung ist. Die Kehrseite davon ist die klare Frontstellung gegen den Kommunismus, wofür man gern auf Ausführungen von Papst Pius XII. zurückgriff. Eine andere Konsequenz dieser Position der Bischöfe nach 1945 war die entschiedene Zurückweisung einer deutschen Kollektivschuld. Auch hierbei spielten Äußerungen des Papstes eine gewichtige Rolle (z.B. 31, 28.6.1945; 34, 29.6.1945). In dankbarer Übereinstimmung mit ihm konnte man dann – wie zur gleichen Zeit im Protestantismus – unterscheiden zwischen dem gebotenen Schuldbekenntnis vor Gott und der Verweigerung eines solchen aus „Selbstachtung" vor Menschen, weil man dergleichen „nicht in die Welt hinausschreie" und weil man um die „höchst unerwünschte Wirkungen allgemeiner Schuldbekenntnisse" wisse (34). Die Fuldaer Bischofskonferenz hat in ihrem ersten Hirtenbrief nach dem Krieg dann doch in sehr ernsten und würdigen Worten von deutscher Schuld gesprochen (41f., 23.8.1945). Aber die Tatsache, daß dieser Aussage ein breiter Abschnitt des Dankes an den Klerus und die katholischen Gläubigen für ihre Haltung in den vorangegangenen 12 Jahren vorausging, der in dem Satz gipfelte: „Katholisches Volk, wir freuen uns, daß du dich in so weitem Ausmaße von dem Götzendienst der brutalen Macht freigehalten hast" (40f.), legte es nahe, bei der Erinnerung an die Schuld von Deutschen an die Schuld von *anderen* Deutschen zu denken.

In den 23 Verlautbarungen von 1946 und den 18 Texten aus dem Jahre 1947 werden die zunächst angeschlagenen Themen im wesentlichen variiert und weiter entfaltet. Das geschieht vor allem im Blick auf zahlreiche karitative Bemühungen, u.a. für Flüchtlinge und Vertriebene oder die Kriegsgefangenen, ferner durch die Erinnerung an die Grundsätze der katholischen Soziallehre, insbesondere jedoch durch die zunehmend breite und intensive Darlegung, daß eine Erneuerung der Gesellschaft nur möglich ist auf dem Wege der christlichen Erneuerung des Individuums, der Persönlichkeit – womit unlöslich die Erneuerung von Ehe und Familie verbunden ist: und damit wieder die richtige christliche, d.h. katholische Unterweisung, für die allein die katholische Bekenntnisschule Gewähr bietet. „Darum richten wir an alle den dringenden Ruf: Rettet die Familie!", proklamierte im August 1946 die Fuldaer Bischofskonferenz; und in Fortführung dieses Anliegens hieß es dort weiter: „Die katholischen Eltern sind nicht gewillt, ihre Erziehungsrechte, die sie von Natur aus haben, durch den Staat noch einmal sich nehmen oder durch Parlamentsmehrheiten ihren eigenen Erziehungswillen vergewaltigen zu lassen... In dieser Auffassung sind alle Bischöfe und die katholische Elternschaft einig." (111, 113)

Unverkennbar trägt das hier gezeichnete Bild der katholischen Familie oft genug ausgesprochen enge, kleinbürgerliche Züge (z.B. 166, 175); und die Zeichnung der katholischen Bekenntnisschule mitsamt dem „Glück" und der „Harmonie", die nur sie vermittelt (68, 70), gerät mindestens in die Nähe einer patriarchalischen Idylle. Eindrücklich bleibt gleichwohl, wie entschieden und kompromißlos die Bischöfe die Anerkennung des Elternrechts als eines vorstaatlichen Grundrechts sowie die Einrichtung von Bekenntnisschulen jetzt zum Prüfstein für Rechtsstaatlichkeit und demokratische Gesinnung überhaupt erhoben (z.B. 68, 89ff., 132ff., 196f. u.ö.).

Dieser Grundsatz verschärfte sich in dem Maße, in dem die Bischöfe Anlaß sahen, über den religiösen und sittlichen Niedergang im Volk insgesamt, aber durchaus auch unter den Katholiken Klage zur führen. Diese Linie läßt sich zunehmend deutlich seit 1947 und vollends in den 12 Verlautbarungen von 1948 und schließlich in den 17 Texten des Jahres 1949 erkennen. Unübersehbar wurden diese Vorwürfe seit der Währungsreform im Juni 1948 verschärft (vgl. etwa 100, 9.4.1946; 147, 6.1.1947; 157f., 12.1.1947; 280f., 25.1.1949; 286f., 4.2.1949; 291ff., Mitte Februar 1949). Aber die dahingehende Entwicklung war doch schon vorher erkennbar. „Wenn wir hofften, daß nach der Niederringung der christentumsfeindlichen Irrlehre des Nationalsozialismus der Morgen einer christusfrohen, sittlich geläuterten Epoche anbrechen werde, dann

müssen wir schon heute in tiefer Besorgnis sehen, wie die Feinde Christi ihre neuen Fronten aufstellen", schrieb im Januar 1948 der Erzbischof von Bamberg (242f.).

Um so wichtiger und unverzichtbarer erschien angesichts dieser Entwicklung die Bewahrung der Gläubigen und vor allem die katholische Erziehung der Jugend. Die Verteidigung der katholischen Familie und insbesondere die Forderung der Bekenntnisschule wurden nun vollends zum Inbegriff dessen, wofür Katholiken einzustehen hatten. Bereits im Januar 1947 hatte der Bischof von Hildesheim erklärt: „Es geht um Volk und Staat, die durch weiteres Absinken von Glauben und Religiosität unaussprechlichen Schaden leiden würden, selbst dann, wenn eine äußere Blüte darüber wegtäuschen würde. Es dreht sich also um eine schwerwiegende, unabdingbare Gewissensangelegenheit. Darum gibt es kein Zurück von unserer Forderung und kann es nimmer geben." (147) Kardinal Frings hatte am 31.12.1948 die Parlamentarier in Bonn beschworen: „Wir werden dankbar sein, wenn unsere Forderung angenommen wird. Wir werden nach unserem Gewissen handeln, wenn uns das Recht verweigert wird." (271) Dieser Ton einer kaum verhüllten Drohung setzte sich fort in der Stellungnahme der Bischöfe zum Bonner Grundgesetz: „Wir können dieses Grundgesetz, das es an der ausdrücklichen Anerkennung eines so wesentlichen und unveräußerlichen Grundrechts – wie das des vollen Elternrechtes – fehlen läßt, nur als ein vorläufiges betrachten, das baldigst einer Ergänzung bedarf... Unser Volk weiß jetzt, welche wichtigsten kulturellen Fragen im öffentlichen Leben zur Entscheidung stehen. Bei den zukünftigen Wahlen wird es die Antwort geben auf die in Bonn durch die parlamentarische Mehrheit erfolgte Zurückweisung seines Rechtsanspruches." (315, 23.5.1949) Und die bayrischen Bischöfe unterstrichen diese Herausforderung noch einmal durch ihren Hirtenbrief zur ersten Bundestagswahl: „Das christliche Gewissen kann darum keinem Kandidaten und keiner Partei seine Stimme geben, die das Recht der Religion und die Freiheit der Kirche im öffentlichen Leben verneinen, der Familie und der ehelichen Ordnung den staatlichen Schutz versagen, den Eltern das volle Erziehungsrecht über ihre Kinder verweigern, die Bekenntnisschule bekämpfen und die Alleinherrschaft des Staates über die Schulkinder fordern." (325; 29.7.1949) Entscheidende Weichenstellungen für den künftigen Weg des Katholizismus in der Bundesrepbulik Deutschland und seine dort von ihm vertretenen Positionen waren hiermit zunächst einmal erfolgt.

Die Bedeutung dieses Bandes liegt einerseits in der Heranführung an die Fülle und Vielfalt der Themen, die nach 1945 von den Bischöfen aufgegriffen und behandelt wurden – und wodurch sie die deutsche Nachkriegsgeschichte wesentlich mitgestaltet haben; sie liegt andererseits in der Verdeutlichung der bei aller Variationsbreite doch beeindruckend geschlossenen Konzentration der bischöflichen Verlautbarungen auf einige zentrale Themen – wovon in diesem Referat vornehmlich die Rede war. Die Aufbereitung des Materials läßt allerdings wesentliche Wünsche offen. So hilfreich die im Anhang beigegebenen Bischofslisten sind (333–350; doch fehlt z.B. das Geburtsjahr von H. Baaken, 344), so zuverlässig das Sachregister erscheint (356–368): so mangelhaft mutet die Einordnung in den zeitgeschichtlichen Kontext an. Die biblischen Zitate und Anspielungen sind durchgängig exakt nachgewiesen. Aber bei dem Hinweis auf Auseinandersetzungen zwischen Zentrum und CDU (63f.) oder den Wahlversprechungen verschiedener Parteien (85) hüllt sich der Bearbeiter in Schweigen. Dasselbe gilt von früheren kirchlichen Verlautbarungen (z.B. 203) oder von inzwischen abgehaltenen Wahlen (z.B. 270). Regelrecht sinnlos erscheinen Anmerkungen, die anstelle eines Zitatennachweises (z.B. 121, A. 4) oder des Verweises auf angesprochene Gedankengänge lediglich die Lebensdaten der jeweiligen Autoren bringen (z.B. 188, A. 3 und 4). Und was soll man über die jeweils zweizeiligen (!) Charakterisierungen Hitlers und Himmlers sagen (103, A. 5 und 6), wenn von den Verbrechen der SS und der Einsatzverbände die Rede ist? Es bleibt zu hoffen, daß diese Schönheitsfehler bei der Edition der beiden weiteren hier in Aussicht gestellten wichtigen Quellenbände vermieden werden.

Gießen *Martin Greschat*

Johannes Schröder: Diakonie im Lande zwischen Nord – und Ostsee. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte von 1918 bis zur Bildung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Reihe II, Band 42 der Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 260 Seiten. Neumünster 1986, 38,50 DM gebunden.

Fragen der Diakonie sind in letzter Zeit verstärkt diskutiert worden. Das liegt nahe in einer Situation, die durch Expansion der Aufgabenfelder und Verringerung der Mittel gekennzeichnet ist. Daß nicht nur die Analyse gegenwärtiger Praxis wichtig ist, sondern auch die Erhellung geschichtlicher Entwicklungen zeigt das vorliegende Buch.

Schröder schildert informativ für den Bereich Schleswig-Holstein, wie erst in unserem Jahrhundert die Diakonie in die verfaßte Kirche integriert wurde. Den ersten Anstoß gab die Trennung von Staat und Kirche 1918. Die schleswig-holsteinische Landeskirche mußte in ihrer Verfassung von 1922 ihr Verhältnis zu den „freien Werken" ordnen.

Die Jahre des Nationalsozialismus verstärkten die Integration der Diakonie; die drohende „Gleichschaltung" förderte die kirchliche Anbindung der „freien Werke". 1934 wurde der Landesverband der Inneren Mission gegründet. Sein Vorsitzender wurde Bischof D. Mordhorst, der ein Jahr zuvor von der „Braunen Synode" als Bischof abgewählt und in den Ruhestand geschickt worden war. Die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg waren vor allem durch das Flüchtlingselend gekennzeichnet. Die geschwächte Innere Mission konnte die großen Aufgaben nicht allein bewältigen. So wurde der Vorschlag Eugen Gerstenmaiers zur Gründung eines „Evangelischen Hilfswerks" auch in Schleswig-Holstein aufgegriffen. Im Unterschied zum 19. Jahrhundert wurde hiermit von den Kirchen selbst eine diakonische Einrichtung geschaffen. Die Diakonie wurde damit als eine zentrale Äußerung des christlichen Glaubens anerkannt: „Diakonie ist kein sozialer Zusatz zur Kirche, der notfalls auch fehlen könnte. Sondern Diakonie ist die Tätigkeitsform des Glaubens: Wo der Glaube Menschen bewegt, entsteht notwendig Diakonie" (Bischof Stoll in seinem Geleitwort S. 7).

Mit der Einrichtung der Stelle eines Landespastors der Inneren Mission, der zugleich Beauftragter des Hilfswerks war, begann die Vereinigung der beiden Werke, wie sie heute im Diakonischen Werk vollzogen ist. Erster Landespastor war der spätere Bischof D. Alfred Petersen, sein Nachfolger von 1957–74 der Autor des vorliegenden Buches, Johannes Schröder.

Im folgenden beschreibt Schröder die verschiedenen Tätigkeitsfelder der Diakonie: Pflege- und Beratungsdienste, Dienste an Behinderten, Alten und Gefährdeten, Erziehungs- und Jugendhilfe sowie die Teilnahme an der Aktion „Brot für die Welt".

Im Schlußkapitel stellt Schröder die Frage, ob die Diakonie nicht zu expansiv geworden sei. Er antwortet darauf: „... von diakonischer Expansion (kann) solange nicht mit gutem Gewissen gesprochen werden, als die weißen Flecken in der Sozialgeographie der Kirche den Schuldschein ihrer Diakonie präsentieren" (S. 179). Johannes Schröders informatives Buch enthält im Anhang ausgewählte Dokumente, Literaturverzeichnisse sowie ein Personen- und Sachregister. Das Buch wird vor allem für die wichtig sein, die an der neueren Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins oder an Fragen der Diakonie interessiert sind.

Vienenburg-Lengde *Peter Hennig*

Hartmut Rudolph, Evangelische Kirche und Vertriebene 1945–1972. Bd. 1: Kirchen ohne Land. Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im westlichen Nachkriegsdeutschland: Nothilfe – Seelsorge – kirchliche Eingliederung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984, XXIII u. 627 S., Bd. 2: Kirche in der neuen Heimat. Vertriebenenseelsorge – politische Diakonie – das Erbe der Ostkirchen, Göttingen 1985, XIV u. 387 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte: Reihe B, Darstellungen; Bd. 11 u. 12)

Diese umfangreiche, im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) erarbeitete „Dokumentation und Darstellung" (Bd. 2, S. VII), als deren Frucht auch

einige bereits früher erschienene Arbeiten des Autors gelten können (Fragen der Ostpolitik im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Kirche zwischen Krieg und Frieden, Wolfgang Huber und Johannes Schwerdtfeger (Hrsg.), Stuttgart 1976, S. 460–540; Art. Flucht/Flüchtlingsfürsorge, in: TRE Bd. XI (1983) S. 224–240), hat eine verwickelte Entstehungsgeschichte vgl. Bd. 1, S. XV–XVIII). In den Gesprächen, die im Anschluß an die Auseinandersetzungen um die sogenannte „Ostdenkschrift" von 1965 zwischen Vertretern des Rates der EKD und der Vertriebenen geführt wurden, entstand der Gedanke an eine Dokumentation dessen, was die evangelische Kirche seit 1945 für die Aufnahme der Vertriebenen getan habe. Die sehr unterschiedliche Qualität der daraufhin in den Jahren 1968 bis 1973 von Beauftragten der Landeskirchen und heimatkirchlichen „Hilfskomitees" zusammengetragenen „Vertriebenendokumentation" (jetzt im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin) sprach jedoch gegen eine lediglich redaktionelle Bearbeitung des Materials. Rudolph entschloß sich daher zu einer eigenständigen Darstellung, zu der in breitem Umfang auch Akten kirchlicher Dienststellen (jetzt zumeist im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin bzw. im Archiv des Diakonischen Werkes der EKD, Berlin) herangezogen wurden, die ihm lange vor Ablauf der üblichen Sperrfrist von dreißig Jahren zugänglich gemacht wurden. Diese Konzeptionsänderung ist von Eberhard Schwarz in seiner umfassenden Besprechung des ersten Bandes vor allem wohl deshalb kritisiert worden, weil dabei der von seinem eigenen deutlich abweichende kirchenpolitische Standort des Autors nicht verborgen bleiben konnte (Vgl. Kirche im Osten 28 (1985) S. 140–156, bes. 142ff.). Indessen wäre sogar eine noch entschlossenere Abkehr vom ursprünglichen Plan von Vorteil gewesen, weil dies eine Straffung des umfangreichen ersten Bandes ermöglicht hätte, der in manchen Längen der Quellendarbietung noch zu deutlich die Spuren des Dokumentationsvorhabens trägt.

Rudolphs Leitlinie für Ordnung, Darstellung und Bewertung der vielfältigen, ja disparaten Aspekte der organisatorisch zudem komplizierten evangelischen Vertriebenenarbeit ist die Frage nach der „gesamtkirchlichen Relevanz": Hat sich die Kirche „als ganze" dem Vertriebenenproblem gestellt? Hat sich das Landeskirchentum im Bereich der heutigen EKD durch die Konfrontation mit einer aus allen Sicherungen herausgerissenen „Flüchtlingskirche" (Bd. 1, S. XIX) hinterfragen lassen? Man wird das mit dem Verfasser verneinen können, und wenn dieser auch einräumt, es sei „wohl kaum ein wesentlich anderer Weg denkbar als der tatsächlich beschrittene", so sieht er doch in den damals lebendigen Hoffnungen vieler „auf eine auch in ihrer Gestalt gewandelte Kirche als neue Lebensgemeinschaft" einen „Schatz an Spiritualität und Spontaneität verborgen, dessen die Kirche wohl schon damals bedurft hätte, auf den sie aber mit Sicherheit um so weniger verzichten kann, als die Grundlagen der in das gegenwärtige gesellschaftlichen Gefüge eingebetteten ‚Volkskirche' brüchiger zu werden scheinen" (Bd. II, S. 316). Hier sieht Rudolph auch das eigentliche und bleibend aktuelle „Erbe" der Ostkirchen, das es jenseits des Bewahrens historischer Erinnerungen erst noch zu gewinnen gelte (Vgl. Bd. II, S. 306–316). Jedenfalls ist der Vorwurf, Rudolph habe die Maßstäbe für seine Darstellung nicht deutlich genug klargelegt (E. Schwarz, a.a.O., S. 144), ganz unberechtigt. Die das Werk durchziehenden, auf den genuin kirchlichen Fragehorizont zielenden Reflexionen des Autors, die in gewisser Weise eine theologische Variante der in der Zeitgeschichte verhandelten These von der „verhinderten Neuordnung" darstellen, hätten sogar ohne Schaden etwas zurücktreten können, zumal die programmatischen Äußerungen des Evangelischen Hilfswerks, die er dabei immer wieder aufgreift, theologisch nicht überinterpretiert werden sollten. Bei dessen „Ruf an die ganze Kirche" (vgl. z. B. B. 1, S. XIX u. S. 161–163, 522ff.) war immer auch die landeskirchlich verfaßte Kirche mit ihrem gesamten organisatorischen „Apparat" mitgemeint.

Sachlich führt Rudolphs Ansatz dazu, im ersten Band die Behandlung der kirchlichen Bemühungen um Aufnahme und Eingliederung sowie damit zusammenhängender institutioneller Entwicklungen besonders auf EKD-Ebene im wesentlichen auf die Jahre 1945 bis 1951/52 zu beschränken, während der zweite Band mit dem Hervortreten des Heimatrechtproblems in der Vertriebenenseelsorge um 1950 einsetzt und vor allem

einer sorgfältigen Darstellung von Entstehung und Wirkung der Ostdenkschrift vorbehalten ist. Diese vom Autor einleuchtend begründete (vgl. Bd. 1, S. XXI) und von der Sache her naheliegende Schwerpunktsetzung und Gliederung ließ allerdings einige Fragen zurücktreten, deren Bearbeitung weiterhin zu wünschen bleibt. So wird zum Beispiel auf den Versuch einer vergleichenden Darstellung der Vertriebenenarbeit der Landeskirchen und der Tätigkeit der zwanzig Hilfskomitees, wie sie wohl zunächst beabsichtigt war, verzichtet. Angesichts der Fülle des in den Landeskirchen und bei den Hilfskomitees überlieferten Quellenmaterials sowie des kaum zu übersehenden zeitgenössischen Schrifttums hätte ein Einzelner dies auch nicht leisten können. Zurück tritt auch „die auf die Phänomenologie gegenwärtigen und früheren Kirchentums zielende Frage, in welcher Weise die Aufnahme der Vertriebenen das westliche Kirchentum in seinen regionalen Prägungen verändert hat" (Bd. 1, S. XX). Gleiches gilt für das Verhältnis von Hilfskomitees und Landsmannschaften, zu dem in einschlägigen profanhistorischen bzw. soziologischen und politologischen Untersuchungen nur globale und zum Teil falsche Aussagen zu finden sind (vgl. zuletzt Hermann Weiss, Die Organisationen der Vertriebenen und ihre Presse, in: Wolfganz Benz (Hg.), Die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten, Frankfurt 1985, S. 193–208, dort S. 194f.).

Nicht ohne Berechtigung konnte vor einiger Zeit die Eingliederung der Vertriebenen als ein fast vergessenes Kapitel der Nachkriegsgeschichte bezeichnet werden, das nur die periodischen Vertriebenentreffen kurzfristig immer wieder in's öffentliche Bewußtsein zurückriefen (So Peter Waldmann, Die Eingliederung der ostdeutschen Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft, in: Vorgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. von Josef Becker, Theo Stammen, Peter Waldmann, München 1979, S. 163–193, dort S. 163). Läßt man die Erinnerungsbücher Beteiligter oder die im Rhythmus der Gedenktage erscheinenden Sammelbände außer Betracht, so scheint neuerdings auch die zeitgeschichtliche Forschung diesem Bereich verstärkt Aufmerksamkeit zuzuwenden (Zum Forschungsstand demnächst: Zur Rolle der Flüchtlinge in der westdeutschen Nachkriegsgeschichte. Bilanzierung der Forschung und Forschungsperspektiven, hrsg. von Rainer Schulze, Doris von der Brelie-Lewien, Helga Grebing, Hildesheim 1987). In dieser Situation ist Rudolphs Werk schon deshalb von Bedeutung, weil es für die profanhistorische Forschung wichtige Orientierungshilfen für die Berücksichtigung des kirchlichen Aspekts bietet und auf das in den kirchlichen Archiven umfangreich vorhandene, wenig bekannte Material aufmerksam macht. Das dürfte auch von den umfangreichen und sorgfältig zusammengestellten biographischen Angaben gelten. Zwar wäre gelegentlich ein Mehr an Knappheit und Präzision (Vgl. z.B. die Aufzählung der ApU-Kirchenprovinzen, Bd. 1, S. 184, Anm. 12) erwünscht gewesen, doch dürfte das insgesamt dieser Wirkung des Werkes keinen Abbruch tun.

Zum Inhalt: Bd. 1 ist im ersten Drittel (Teile A und B, S. 3–175) im wesentlichen der Darstellung der Vertriebenenarbeit des Evangelischen Hilfswerks gewidmet (S. 27–175), wobei besonders dessen ökumenische Bezüge und „der Selbsthilfegedanke als Interpretament der Vertriebenenhilfe" betont werden (S. 27–39). Dementsprechend werden nach einem knappen Abriß der Vertriebenenhilfe der Ökumene (S. 44–51) die Entstehung der Hilfskomitees und ihre Stellung im Rahmen des Hilfswerks (S. 52–98), die kirchliche Siedlungsarbeit (S. 99–135), Bemühungen um Arbeitsbeschaffung (S136–143) und andere Arbeitszweige des Hilfswerks wie Jugendhilfe, Familienzusammenführung und Suchdienst sowie Auswanderungshilfe (S. 143–158) behandelt. Es folgt ein Kapitel über die sozialpolitische Arbeit des Hilfswerks – „Wichern II" – (S. 158–175), während der „kirchliche Ruf zum Lastenausgleich" (S. 447–461) und die Mitwirkung bei der Flüchtlingsumsiedlung innerhalb des Bundesgebietes (S. 462–479) in anderem Zusammenhang zur Sprache kommen.

Die Schilderung der „kirchlichen Aufnahme und gegenseitigen Annahme" (Teil C, S. 177–379) ist dem Umfang nach der gewichtigste Abschnitt. Freilich bleiben die Aussagen über „das geistliche Gut" der Vertriebenen (S. 182–192) angesichts der großen Verschiedenheit der einzelnen Vertriebenengruppen notwendig blaß. Die Frage „Flüchtlingsgemeinde oder Eingliederung?" in die Landeskirchen (S. 192–212) war angesichts der auf Assimilation hinarbeitenden, in ihrem Beharrungsvermögen un-

erschütterten Landeskirchen von vornherein entschieden. Der Ostkirchenausschuß, dessen Bildung hier dargestellt wird, sowie die Hilfskomitees waren insofern „Organe der Landeskirchen zur Wahrung des Besitzstandes" (S. 210). Ausführlich behandelt wird sodann die „Kirchliche Vertriebenenarbeit in der Aufnahmegemeinde" (S. 213–319): Aufnahme, Mobilisierung der Einheimischen zur Hilfe, Betreuung durch Vertriebenenpfarrer, Heimatgottesdienste, volksmissionarische Bemühungen um die Vertriebenen u.a. (S. 215–272), ferner „Inhalt und Ziel der Vertriebenenseelsorge" (S. 272–319), in der sich nicht zuletzt durch die Abweisung der Schuldfrage durch die Einheimischen – Vorgeschichte und Rezeption der Stuttgarter Schulderklärung nehmen hier breiten Raum ein (S. 287–300) – „das Schuldproblem als gesondertes Problem ... unausweichlich gestellt" (S. 304) habe. Schließlich geht Rudolph hier auf die Bemühungen um das Heimatproblem ein (S. 309–319). Ging es der Vertriebenenseelsorge zunehmend darum, „den Blick auf die neue Heimat zu richten", so führte die landmannschaftliche „Politik der Revision des Vertreibungsgeschehens" (S. 317) dazu, daß „nicht mehr die Bewältigung des Verlustes der Heimat, sondern der Heimatbegriff" und die Frage des Heimatrechts „Hauptgegenstand der theologischen Reflexion" wurden (S. 318). An diesem Punkt wird dann die Darstellung des zweiten Bandes einsetzen.

Band 1 schließt nach einer Darstellung der „dienstlichen Übernahme und Versorgung der Ostpfarrer" (S. 320–379) mit einem weiteren Hauptteil (Teil D, S. 381–521) über die „Gestaltung des Zusammenlebens", wobei – in dieser Zusammenstellung nicht unbedingt zwingend – Organisations- und Verfassungsfragen der evangelischen Vertriebenenarbeit (S. 390–446), die soziale und wirtschaftliche Eingliederung (vgl. oben) und das „innerprotestantische Konfessionsproblem" (S. 480–521) erörtert werden. Ob letzteres überhaupt so bezeichnet werden kann, ist allerdings zu fragen. Die Schwierigkeiten, die hier erwuchsen, sind überwiegend auf die Gewöhnung an unterschiedliche liturgische Formen und kirchliche Sitte sowie unterschiedlich stark ausgeprägte kirchliche Bindungen und soziale Unterschiede zurückzuführen und werden ähnlich auch aus dem katholischen Bereich berichtet.

Der zweite Band des Werkes ist im wesentlichen eine selbständige Darstellung der Entstehung der Denkschrift über „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn" aus dem Jahre 1965 und ihrer Wirkung vor allem im Bereich der evangelischen Vertriebenenarbeit. Unter den zahlreichen Äußerungen, mit denen zwanzig Jahre später an die unveränderte Aktualität dieser Denkschrift erinnert wurde (Vgl. z.B. Erwin Wilkens, Vertreibung und Versöhnung. Die „Ostdenkschrift" als Beitrag zur deutschen Ostpolitik, Hannover 1986), ist Rudolphs Buch zweifellos auf Dauer die wichtigste, zumal seine spürbare Sympathie für das in der Denkschrift zum Ausdruck kommende Anliegen ihn nicht hindert, auch die Position der Kritiker, zu der die Mehrzahl der kirchlichen Vertriebenenvertreter zu zählen war und ist, differenziert zu würdigen (vgl. auch die Rezension von Peter Maser, in: Ostkirchliche Information Nr. 2, 1986, S. 12ff.). Es ist bemerkenswert, mit welcher Sorgfalt ein kirchlich derart umstrittenes Ereignis nach so kurzer Zeit hier auf der denkbar besten Quellengrundlage dargestellt werden konnte.

Das Schlußkapitel des zweiten Bandes schließt mit der Frage nach der „Bewahrung des Erbes" das Gesamtwerk ab. Will man nicht mit dem Autor die Erfahrungen aus Vertreibung und Aufnahme als das eigentliche, die Kirche auch heute noch herausfordernde „Erbe" der Vertriebenen ansehen, so ist dieses Erbe ernüchternd bescheiden. Man kann daran ermessen, welche Verarmung die Ergebnisse der Vertreibung für den deutschsprachigen Protestantismus bedeuten, aber auch ablesen, in welchem Maße die Aufnahme der Vertriebenen auch in die Kirchen der Aufnahmegebiete zu einem Abschluß gekommen ist. Doch ist hier ein abschließendes Urteil nicht möglich, solange entsprechende Untersuchungen für den landeskirchlichen und den lokalen Bereich noch fehlen, und es ist zu hoffen, daß Rudolphs eindrucksvollen Werk dazu anregt.

Berlin *Johannes Michael Wischnath*

Huovinen, Eero: Idea Christi. Die idealistische Denkform und Christologie in der Theologie Hans Küngs. Hannover 1985, 159 S.

Die sorgfältige Arbeit – eine im Finnischen bereits 1978 erschienene Dissertation – legt den Schnittpunkt der Theologie Küngs frei: die idealistische Denkform. Das gilt für ihre Frühphase wie für ihre spätere Phase, in der sich allerdings eine Verschiebung vom objektiven zum subjektiven Idealismus feststellen läßt. Das wird an seiner Christologie exemplifiziert. „In seinem ‚Rechtfertigung's-Buch sieht Küng Christus vornehmlich als ewigen, präexistenten Gottessohn. Die in der Geschichte sich ereignende Inkarnation ist lediglich Offenbarung des in Gottes Augen stets gleichbleibenden gottmenschlichen Christus-Geheimnisses" (128). „In der Frühphase ist die historische Inkarnation nur Offenbarung des präexistenten, schon in der Ewigkeit fertigen göttlichen Geheimnisses. In Zeit und Geschichte geschieht nichts inhaltlich Neues, die ewige Wahrheit wird nur offenbar". (129) Aber auch nach der Spätphase ereignet sich in der Geschichte nur eine Explikation der ewigen Wahrheit. „Im Opus ‚Christ sein' ist der historische Jesus Verdeutlicher und Verkörperung der anfänglichen Werterfahrung, die der Mensch bereits in seiner eigenen Wirklichkeit empfindet" (128). „Der Schwerpunkt der Christologie hat sich von der Präexistenz auf die in der Gegenwart erfahrbare Bedeutung Jesu verlagert, von der Göttlichkeit Christi auf das Menschsein Jesu, vom Objekt zum Subjekt..." (129). Jesus macht eine Idee sichtbar: daß der eindimensionale Mensch der Wirklichkeit gegenüber Grundvertrauen erweisen kann, er somit Wert, d.h. etwas von der anderen Dimension erfahren kann. Der Gottesglaube verdeutlicht nur das in jedem Menschen urangelegte Grundvertrauen. „Jesus ist Offenbarer und Verdeutlicher der Sache Gottes. Jesus ist nicht selbst und in seiner Person die Wahrheit, sondern er offenbart die schon vor ihm fertig gewesene Sache Gottes!" (138) „Die Geschichte ist die Offenbarung der ewigen Idee" (138)

Verf. meint, daß in Küngs – fast gnostisch anmutender – Christologie entsprechend die „Gottheit Christi" „funktional" gedeutet wird (118). Sie hat den Sinn, „daß sich Gott in ihm selbst offenbarte" (120). Die „Intention von Nizäa und Chalcedon" ist „funktionalistisch zu interpretieren" (120). Doch ich frage den Verf., ob es sich bei Küng wirklich um eine *Deutung* und nicht eine *Um*deutung der altkirchlichen Christologie handelt? Jesus Christus *ist* nicht (nach Küng) Gott, sondern „im Wirken und in der Person Jesu begegnet Gott" (Christ sein, dtv 541). Das christologische Bekenntnis des Konzils von Nizäa von der Wesenseinheit Christi mit Gott hat für Küng nur den Sinn „Gott in Jesus Christus" (Existiert Gott? 749), eine Formel, die Arius nie bestritten hätte. Jesus Christus ist nicht wesenhafter Sohn Gottes, sondern nur Adoptivsohn Gottes (ebenda 745). Gerade der Neoarianismus Küngs hätte die Grundthese des Verfassers vom idealistischen Uransatz Küngs stützen können. Das Buch ist gleichwohl ein entscheidender Beitrag zum Problem der Ideologisierung der Theologie.

Osnabrück *Horst G. Pöhlmann*

Papandreou Damaskinos, Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1986, 228 S., 49,80 DM.

„Wenn es uns möglich wäre, uns unter dem Kreuz Christi zu begegnen ... dann könnten wir – befreit von unseren persönlichen Leidenschaften, unserem Ehrgeiz und unserem Egoismus – entschieden zur Versöhnung und zum Frieden der Welt beitragen. Nur so könnten wir die Gewißheit haben, daß wir unterwegs sind zur einen Herde und zum einen Hirten" (S. 226). Dieser Schlußsatz des Buches ist bezeichnend und aufschlußreich nicht nur für den Inhalt dieses Buches, sondern auch für die Person und das kirchlich-theologische Anliegen des Verfassers schlechthin: Dienst an der Kirche, insbesondere Dienst an der Einheit auf allen Ebenen und somit an der Versöhnung und dem Frieden der ganzen Welt. Ebenfalls die Tatsache, daß der Band von dem bekannten lutherischen Theologen Wilhelm Schneemelcher herausgegeben wurde und Grußworte von Bischof Hermann Kunst und von Kardinal Joseph Ratzinger enthält,

unterstreicht den ökumenischen Rahmen dieser Veröffentlichung, aber auch des Werkes des Autors überhaupt. Dieses Werk ist geprägt durch die vielfältige jahrzehntelange Arbeit des Verfassers, des Metropoliten der Schweiz Damaskinos Papandreou, als Leiter des Sekretatiats der „Heiligen und Großen Synode" der orthodoxen Kirche und als Hauptgründer und Direktor des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy/Genf.

Der vorliegende Band legt Zeugnis über die schriftstellerische Arbeit des Metropoliten Damaskinos ab. Er beinhaltet zwanzig Aufsätze, die aus der Zeit von 1967 bis 1985 stammen und bis auf zwei bereits veröffentlicht waren (vgl. Nachweis der Veröffentlichungen S. 228). Dreizehn dieser Artikel sind in deutscher, fünf in französischer und je einer in englischer und italienischer Sprache. Inhaltlich reichen sie von der Frage des Ökumenismus-Problems in der Hl. Liturgie (S. 13–16) bis zur „Theologie" des Bischofsamtes aus Anlaß seiner Inthronisation als ersten Metropoliten der Schweiz (S. 219–226). Gewisse Schwerpunkte bilden Fragen der Christologie und Soteriologie (S. 58–70), der Antropologie (S. 94–110) und der Geschichte und Theologie der zwei ersten Ökumenischen Konzile (S. 115–125, 167–176). Zwar ist die Behandlung dieser Fragen systematisch und theologiegeschichtlich ausgerichtet, sie dient jedoch unmittelbar dem ökumenischen Dialog und der interkirchlichen Verständigung. Und gerade diesem Ziel dienen in verstärktem Maße Artikel, die konkret den Dialog der orthodoxen Kirche mit den anderen Kirchen zum Gegenstand haben. Hierbei fallen zunächst die allgemein einführenden Artikel „Der Stand der Ökumene aus orthodoxer Sicht" (S. 191–197) und „Les dialogues œcuméniques de l'Église orthodoxe hier et aujourd'hui" (S. 202–218) auf. Aber auch Aufsätze, die sich mit Fragen des Dialogs, z.B. mit der römisch-katholischen Kirche (S. 17–29 und bes. S. 131143: „Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt. Überlegungen aus orthodoxer Sicht"), dem Luthertum (S. 177–190) oder der armenischen Kirche befassen, stellen einen soliden und hilfreichen ökumenischen Beitrag dar. Nicht unerwähnt sollte schließlich der kurze Aufsatz „Das Christentum und das Judentum. Der Stand ihrer Beziehungen" (S. 126–130) bleiben, in dem der Verfasser für offizielle theologische Gespräche zwischen orthodoxen Christen und Juden eintritt.

Das ökumenische Engagement des Autors spürt der Leser durch das ganze Buch. Man muß jedoch hervorheben, daß es sich nicht um einen oberflächlichen, sondern um einen wahrheitsgemäßen Ökumenismus handelt, wie ihn die orthodoxe Kirche auf mannigfache Weise propagiert und praktiziert. Mit Überzeugung schreibt Metropolit Damaskinos: „Die Orthodoxie hat überhaupt keinen Grund, die Wahrheit bei den die Einheit betreffenden Streitfragen zu fürchten. Diese Wahrheit war und ist noch ihre eigentliche Ausrüstung im praktischen ökumenischen Dialog. Wir werden niemals die Wahrheit opfern, sondern im Gegenteil, wir werden alles der Wahrheit opfern" (S. 21).

Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgehen, daß der Band auch einige Wiederholungen enthält. Sieht man hiervon ab, zumal dies in einem solchen Sammelband schier unvermeidbar ist, so läßt sich abschließend sagen: Dieses Buch fördert in sachlicher und fundierter Weise die orthodoxe Theologie im Westen und stellt einen wertvollen und in manchen Einzelfragen bahnbrechenden ökumenischen Beitrag dar.

München *Theodor Nikolaou*

Schütte, Heinz: Ziel: Kirchengemeinschaft. Paderborn 1985, 207 S.

In diesem bahnbrechenden Buch gelingt es Schütte, echte Brücken der Verständigung zu schlagen, die dem konfessionellen Dialogpartner keinen Gesichtsverlust zumuten, wie etwa das im selben Jahr erschienene Einheitsdokument „Einheit vor uns". „Zum Ziel führt nicht Nivellierung, sondern Profilierung" (S. 19). Dabei öffnet sich Schüttes Konzept in einer Weise dem reformatorischen Denken, wie das bisher kaum geschehen ist – sieht man von römisch-katholischen Einheitskonzepten ab, die von ihrer eigenen Kirche nicht akzeptiert wurden. Ratzingers zustimmendes Geleitwort verdeutlicht, daß es sich nicht um ein Konzept eines Außenseiters, sondern um einen genuin römisch-

katholischen Beitrag handelt. Das Buch konstatiert einen „Fundamentalkonsens" zwischen den Kirchen im Nizäno-Konstantinopolitanum (S. 60) und im Augsburger Bekenntnis (S. 67), also in der Trinitätslehre, Christologie und Rechtfertigungslehre. Schütte meint, von diesem Fundamentalkonsens her sind die anderen, nicht fundamentalen Unterschiede unschwer zu überwinden.

Wenn man bedenkt, wie festgezurrt die Gegensätze immer noch in der Mariologie sind, überrascht das mariologische Kapitel (S. 171–189), in dem Schütte vom Vatikanum II her eine christozentrische Mariologie entfaltet, die in fast verblüffender Weise mit dem Konzept einer evangelischen Mariologie Luthers (Das Magnifikat) und der Apologie Melanchthons (Artikel XXI Bek.schr. S. 322) übereinstimmt. Maria bewirkt nicht das Heil mit, sie ist umgekehrt „der radikalste Fall wirklicher Erlösung ..." (S. 188 mit Rahner). Sicher bleiben hier noch viele Fragen offen wie die, daß die unfehlbaren mariologischen Dogmen von 1854 und 1950 nicht den Rang einer opinio privata haben sondern de fide, also für alle, auch die Protestanten, verpflichtend sind, ja daß sie nach ihrem Selbstverständnis heilsnotwendig (!) zu glauben sind. In der Definition der immaculata conceptio Mariens 1854 heißt es: Wer dieses Dogma bestreitet, „hat an seinem Glauben Schiffbruch erlitten" und „ist von der Einheit der Kirche abgefallen" (D 2804). In der Definition der assumptio Mariens 1950 wird ähnlich festgestellt, wer dieses Dogma leugnet, „ist vollständig vom göttlichen und katholischen Glauben abgefallen" (D 3904).

In der Amts- und Papstfrage ist die Situation ähnlich: Schütte schreibt im Anschluß an Ratzinger: „Das inhaltliche Verständnis" der successio apostolica, die Nachfolge in der *Lehre* der Apostel, sei „das Primäre", entscheidend sei die successio apostolica fidei (S. 147), nicht die successio apostolica ordinis im Sinn einer notwendigen Handauflegungskette von den ordinierenden Bischöfen zu den Aposteln. Für die offizielle römisch-katholische Lehre ist aber doch die successio apostolica primär, ja ausschließlich, eine successio apostolica *ordinis*. Man denke an die Apostolische Konstitution Pius XII. vom 30. 11. 1947, wo ausdrücklich bestimmt wird, daß die auf die Apostel zurückgehende Handauflegung unabdingbare „materia" des Ordinationssakraments sei, ähnlich wie das Wasser bei der Taufe, oder man denke an die Feststellung des Ökumenismusdekrets des 2. Vatikanischen Konzils, die Protestanten hätten „wegen des Fehlens des Weihesakramentes (propter sacramenti ordinis defectum) die ursprüngliche und volle Wirklichkeit (genuina atque integra substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt", m.a.W. sie haben keine Ordination und sie haben folglich kein Abendmahl im Vollsinn, dieses ist nur ein Wort- und Gebetsgottesdienst, dem das Wesen (substantia) der Abendmahlsfeier, Leib und Blut Christi, abgeht. Dieser Satz ist ein ökumenisches Ärgernis.

Auf dieselbe kontroverstheologische Nebelzone stoßen wir in der Primatsfrage. Schütte postuliert ein – übrigens exegetisch nicht nachweisbares – Petrusamt des Neuen Testaments, das als „Dienst an der Einheit und Freiheit" (S. 160) verstanden wird. Orthodoxe und Protestanten müßten lediglich einen Ehrenprimat anerkennen (S. 161 ff.), man könne – so mit Ratzinger – „vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde" (S. 161). Auch die lutherischen Bekenntnisschriften anerkennen ja einen nicht de iure divino, sondern de iure humano verstandenen Primat des Bischofs von Rom – so etwa die Schmalkaldischen Artikel (Teil II Art. IV und am Schluß Bek.schr. S. 463 f.). Doch nach dem päpstlichen Unfehlbarkeitsdogma gilt der Primat des Papstes de iure divino (D 3053–3064). In der Definition der Infallibilität des Papstes heißt es ausdrücklich: „Wer ... sich herausnehmen sollte, dieser unserer (endgültigen) Entscheidung ... zu widersprechen, ist ausgeschlossen (anathema)" (D 3075). Für alle Christen, nicht nur für die römisch-katholischen, sind also die unfehlbaren Entscheidungen des Papstes verpflichtend. Es wäre schön, wenn Schütte in weiteren Auflagen seines Buches auf dieses Problem des Selbstwiderspruches des Katholizismus eingehen würde.

Osnabrück *Horst Georg Pöhlmann*

Jakob Kavunkal, SVD: To Gather Them Into One. Evangelization in India today. A process of building community. Satprakashan Sanchar Kendra; Indore, M.P. India 1985. 226 S. (Studia Instituti Missiologici SVD, Nr. 37) kt. DM 29,50.

Der Vf. legt in dieser Studie einen Beitrag zur „Missiologie im nachkolonialen Zeitalter" vor. Der Titel bezieht sich auf Joh 17.20–21. Vf. nimmt seinen Ausgangspunkt von der „indischen Wirklichkeit, ein Volk getrennt, aber auf Einheit hin ausgerichtet" (1). „Gemeinschaft im Plan Gottes", Kap. 2, entfaltet die Bezugsgrößen Bund und Königreich. „Zur menschlichen Gemeinschaft", Kap. 3, handelt von sozialer Gerechtigkeit und Transformation, sowie vom „Ruf zum Dialog". „Zur christlichen Gemeinschaft", Kap. 4, setzt die Vorstellung von Bekehrung in Hindupraxis und Bibel auseinander und schließt mit theologischen Implikationen. „Zur apostolischen Gemeinschaft", Kap. 5, handelt von der Taufe als Verpflichtung zu Christus in der kirchlichen Gemeinschaft. Die Taufe Jesu und die Taufe des Christen werden interpretiert. Ein Schlußabschnitt mündet in die Vorstellung der Kirche als „universaler Familie Gottes in Christus". Die Kirche in Indien habe „ihre Brüder und Schwestern durch Gemeinschaft-bauen anzuerkennen". Dieser Vorgang wirke das Heil, die Mission, die ihr anvertraut sei. Die Gemeinschaft, die im Sohn eins sei, werde zum Zeichen und Zentrum für Einheit. Vielleicht sei es heute dringend, daß sich die Christen selbst ihrer Taufverpflichtung bewußt werden. „Die größte Notwendigkeit der Stunde ist die Evangelisation ad intra."

Wuppertal *Lothar Schreiner*

Georg Kirchberger, Neue Dienste und Gemeindestrukturen in der katholischen Kirche Indonesiens. Steyler-Verlag 1986, 255 S., kt. DM 49,50 (Veröffentlichungen des Missions-Priesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 35).

Die Katholische Kirche bildet etwa die Hälfte der Christen Indonesiens, die ihrerseits nur etwa 10% der Bevölkerung ausmachen. Ihre über den Archipel verstreuten 786 „Pfarreien" leiden keinen drückenden Priestermangel, wenn man berücksichtigt, daß auf je 2176 Katholiken ein Priester kommt. Aber die „Pfarreien" benötigen wegen ihrer geographischen Ausdehnung jeweils Außenstationen, insgesamt 12018. Diese Situation fordert die Kirche zu neuen Diensten und Gemeindestrukturen heraus, die Vf. zum Gegenstand seiner Doktordissertation (St. Augustin) gemacht hat. Vf. bringt für seine Untersuchung Kenntnisse und Erfahrungen aus seiner Tätigkeit als SVD-Missionar auf Flores sowie von verschiedenen Reisen im Archipel Indonesiens mit. Ausgehend von der *Lage der katholischen Kirche* in Indonesien (45S.) stellt er *Bemühungen um neue Gemeindestrukturen und Dienste* dar (69S.). Da 60% aller Sonntagsgottesdienste ohne Priester stattfinden, ist der Dienst von Laienpriestern und anderen Mitarbeitern dringend einzuführen. 1970 hat die Indonesische Bischofskonferenz die Priesterweihe für verheiratete Männer gefordert. Aber nicht nur die pastorale Notlage fordert die Kirche heraus, sondern auch die parochiale Eucharistiestruktur, die dem Volke Gottes an je seinem Ort nicht mehr gerecht wird. Die Übergangsriten in christlicher Interpretation müssen der Verwirklichung des Volkes Gottes zum Aufbau der Gemeinde dienen. Vf. räumt der *Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils* einen Schwerpunkt in seinen Untersuchungen ein (59S.). Daraufhin trägt er in eigener Reflexion *Probleme* und *Auswege* vor (25S.). Hier zieht er die Quersumme aus dem im zweiten Kapitel analysierten dokumentarichen Material. Allerdings stützt er sich stärker auf Stimmen europäischer Priester als es angesichts der Aussagedichte indonesischer Theologen gerechtfertigt erscheint. Insgesamt sehe ich eine dreifache Bedeutung der Arbeit. Sie vermittelt dem europäischen Leser Einblick in kirchliche Praxis und zielbewußten Gemeindeaufbau einer Minderheitskirche im Lande mit der stärksten Muslimbevölkerung. Sie verarbeitet Quellen und Thematik interdisziplinär, kirchengeschichtlich, systematisch-ekklesiologisch und praktisch-theologisch. Sie integriert Geschichte der katholischen Kirche in Südostasien in die Kirchengeschichte der universalen Weltkirche, so daß die eurozentrische Missionsperspektive überwunden werden kann.

Wuppertal *Lothar Schreiner*

Valdo Vinay: Storia dei Valdesi III. Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848–1978). Mit 106 Abb. und 5 Karten Torino (Editrice Claudiana) 1980. 527 S., kart.

Sechs Jahre nach den zur Achthundertjahrfeier der Waldenser 1974 erschienenen beiden ersten Bände der Storia dei Valdesi (A. Molnár: Von den Anfängen bis zum Anschluß an die Reformation; A. Armand Hugon: Von 1532 bis zur Emanzipation 1848) hat Valdo Vinay den Abschlußband, der im Umfang nahezu den der beiden ersten Bände zusammen erreicht, vorgelegt. Es ist der literarische Abschluß seines Lebenswerkes, dem mehrere Bücher zu Gestalten und Problemen des gleichen Zeitraums vorangegangen sind. Zu nennen sind besonders „Luigi Desanctis e il movimento evangelico fra gli Italiani durante il Risorgimento", Turin 1965, und „Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento", Turin 1961. Der Verfasser hat die Kompetenz für die ersten achtzig Jahre des behandelten Zeitraums als Forscher während vieler Jahre erworben. Für die letzten 50 Jahre ist er Zeitgenosse; er hat den theologischen Neuaufbruch der späten Zwanziger Jahre in der hiervon noch unberührten, damals aus den Traditionen von Erweckung und Liberalismus lebenden Theologischen Fakultät der Waldenserkirche beobachtet, ist in Bonn Karl Barth begegnet und von Ernst Wolf für die reformatorische Theologie besonders Luthers und die Kirchengeschichte gewonnen worden, war acht Jahre (1932–40) Pastor der Waldensergemeinde in Fiume (Triest) und von 1940 bis 1976 Professor für Kirchengeschichte und Praktische Theologie an der Waldenserfakultät. Mit ihm begann deren reformatorisch-theologische Neuorientierung, die dann neben ihm auch von dem älteren Giovanni Miegge (1900–1961) und Vittorio Subilia vertreten wurde. Der unermüdliche Prediger und Lehrer, der dem deutschen Protestantismus durch unzählige Besuche bei Veranstaltungen des Evangelischen Bundes und des Gustav-Adolf-Vereins, der vor- und besonders nachkonziliaren italienischen katholischen Theologenwelt durch ebenso unzählige Vorträge und Vorlesungen über die Theologie Luthers bekannt ist, ist ein großer Mann der italienischen Kirche und des europäischen Protestantismus des 20. Jahrhunderts geworden, in seiner dienenden Rolle für die Erneuerung des italienischen Katholizismus in den letzten 25 Jahren auch ein stiller ökumenischer Arbeiter, der viel Einfluß geübt hat.

Das vorliegende Buch zeichnet ohne Phrasen Ereignis für Ereignis, Ort für Ort, Person für Person die Geschichte der prozentual verschwindenden evangelischen Diaspora und vorab der Waldenserkirche in Italien seit dem Risorgimento nach. Es ist damit Basis und Ausgangspunkt für jede weitere Untersuchung. Für den nichtitalienischen Leser besteht die Notwendigkeit, sich vor der Lektüre mit den Hauptdaten und -personen der neueren italienischen Geschichte vertraut zu machen, auf die Bezug genommen wird. Arturo Carlo Jemolos Buch über Staat und Kirche seit dem 19. Jahrhundert mag dazu von Nutzen sein.

Die Quellengrundlage besteht vor allem aus dem Archiv der Tavola Valdese (des Leitungsorgans der Waldenserkirche) in Torre Pellice, den Synodalakten sowie der Fülle der evangelischen Zeischriften, die in dem Zeitraum entstanden und oft nach wenigen Jahren wieder eingegangen sind; die Schriften der beteiligten Hauptpersonen und eine nach jedem Kapitel verzeichnete ausführliche Literatur kommen hinzu.

Einleitend berichtet der Verfasser über die vom 17. bis 19. Jahrhundert existierenden protestantischen Ausländergemeinden, die im Schutz der Botschaften oder innerhalb derselben bestanden und den vereinzelten evangelischen Italienern besonders in Turin und Florenz Anschluß boten; in Florenz knüpfte der erste waldensische Versuch der Evangelisation hieran an. Von Bedeutung hierfür war die Verbindung zu liberalen Katholiken im Vormärz. Die Voraussetzung für die Entstehung eines auf Italien gerichteten missionarischen Bewußtseins in der über Jahrhunderte nur als kaum geduldete calvinistische Sondergemeinschaft in den piemontesischen Tälern in Verbindung mit dem französisch-schweizerischen Protestantismus existierenden Waldenserkirche war das Eindringen des Geistes der Erweckungsbewegung seit den zwanziger Jahren. Damit war aber zugleich eine Grenze gegeben, die den gesamten Verlauf der Evangelisation bestimmte, die dann nach der Gewährung der Bürgerrechte in Piemont 1848 parallel mit dem Risorgimento in den fünfziger Jahren an verschiedenen Orten in ganz Italien ein-

setzte: die Predigt war auf individuelle Weckung von Sündenbewußtsein und Bekehrung gerichtet, blieb aber politisch-kulturell zeitlos, soviel sich auch an Erziehungs- und Wohltätigkeitsarbeit unter den Armen in dem kulturell rückständigen, in den ersten Jahrzehnten zu 70–90% noch aus Analphabeten (mit Nord-Südgefälle) bestehenden Land damit verband. An die Stelle eines vom Evangelium bestimmten Kontakts mit den kulturell führenden Kreisen, der nicht gesucht wurde, trat das Bündnis mit dem liberalen und nationalen Antiklerikalismus; die Papstkirche galt als antichristliche Pseudokirche, die durch eine wahrhaft christliche italienische Kirche ersetzt werden müsse. Aber dies Bündnis erschöpfte sich bald, so daß schon in den siebziger Jahren die vielerorts entstandenen Gemeinden, die zunächst im Frühling der national-religiösen Begeisterung einen gewissen Zulauf gefunden hatten, auf einem minimalen Mitgliederbestand sich stabilisierten, der von der Umwelt als Sondergruppe toleriert und eingekapselt wurde. Die Rückständigkeit der wie ein erratischer Block auf dem Wege des nationalen, kulturellen und religiösen Fortschritts liegenden Papstkirche mit der doppelten Last der „römischen Frage" des Kirchenstaats und ihres erneuerten dogmatischen Anspruchs, die alleinige christliche Kirche zu sein, verschloß den Evangelischen in der Regel die Augen sowohl für deren Zugehörigkeit zur Kirche Christi wie für ihre tiefe Verwurzelung im Volk und in der Geschichte Italiens, woraus die Kräfte ihrer Erneuerung erwuchsen. Daß eine Reform in einer Kirche nicht importiert werden, sondern nur mit von außen gegebenen Impulsen von innen her wachsen kann, für diese Erkenntnis verschloß sich der Blick der Evangelischen; aber wie hätte das in dem polemischen Klima der Zeit und in der besonderen italienischen Situation des 19. Jahrhunderts anders sein sollen, hielten sie diese Kirche doch für unreformierbar und boten sich ihnen für dies Urteil doch nur die in der Erweckung repristinierten alten Kategorien einer wahren Kirche Christi und einer falschen antichristlichen Pseudokirche an.

Importiert schien auf die Dauer das ganze italienische Spektrum der Evangelischen, das noch dazu konfessionell und kulturell gespalten war: die französisch sprechende und nur mit Mühe italienische Missionsgemeinden sich anschließende calvinistisch-erweckte waldensische Kirchenorganisation der piemontesischen Täler und die ab etwa 1860 sich ausbreitende Mission englischer und amerikanischer Methodisten und Baptisten. Dazwischen stand die von Genf und danach Turin ausgehende Mission des vom freikirchlichen Ideal des Darbysmus bestimmten Comité Italien Suisse, die in enger Verbindung zu italienischen, aus dem Katholizismus ausgeschiedenen Personen stand und auf die Bildung einer christlichen italienischen Kirche zielte; sie wirkte auf die Waldenser als Konkurrenz, verstärkte aber damit zugleich deren allmähliche Öffnung nach Italien. In Genua und Turin kam es 1854 bereits zu einer Spaltung zwischen beiden Richtungen; 1870 konstituierte sich in Mailand eine (kongregationalistische) „freie christliche Kirche" Italiens mit etwa 30 Gemeinden. Unionsversuche von 1883 bis 1887 scheiterten an der Zurückhaltung der Waldenser, die ihren Namen für die neue Gesamtkirche Italiens erst aufzugeben bereit waren, wenn diese numerisch stärker geworden wäre oder sich auch mit den anderen evangelischen Konfessionen Italiens (Methodisten und Baptisten in jeweils doppelter Gestalt) vereinigen würde. Die „freie christliche Kirche" schwand bis zum 1. Weltkrieg dahin; andere ausländische Sekten und Gemeinschaften (Heilsarmee, Pfingstler, Adventisten u.a.) kamen hinzu.

Spannend ist in diesem allgemeinen Rahmen vor allem die Erzählung der lokalen Vorgänge. An vielen Stellen waren die mit Karren voll Bibeln und Traktaten umherziehenden Kolporteure der ausländischen Bibelgesellschaften, die dann auch italienische Zweige bildeten, die Anfänger einer evangelischen Zellbildung, an die sich die Mission und Gemeindebildung der Kirchen mit Entsendung von Pastoren oder Predigern anschloß. Noch am 20. September 1870 folgte den Bersaglieri, die durch die Porta Pia in Rom einzogen, ein Kolporteur, der mit seinem Hundekarren durch die Bresche in Rom einzog! Dabei gab es örtlich oft Wechsel und fließende Übergänge zwischen den „Konfessionen", die eine Grundstimmung biblischer bis biblizistischer, heilsindividualistischer Erweckungsfrömmigkeit ohnehin mehr oder weniger miteinander verband. Die eine Vereinigung oder dauerhafte Zusammenarbeit ausschließenden Differenzen waren auf höherer Ebene, in der Traditions- und Organisationsstruktur der jeweiligen

Kirchen, beheimatet. Dabei ist für die Waldenser neben dem Gewicht ihrer alten reformierten Kirchenstruktur auch die Mentalität einer protestantischen Königstreue und antirevolutionären (antisozialistischen) Gesinnung bemerkenswert; die Emanzipation der Waldenser in Piemont von 1848, die sich mit der „Piemontisierung" Italiens ab 1860 auf das neue Königreich erweiterte, hatte bei der ehemals unterdrückten Minderheit einen ähnlichen Effekt der Staatsloyalität und Identifizierung mit dem neuen Gemeinwesen wie in Deutschland Judenemanzipation und Teilnahme an den vaterländischen Kriegen auf Teile des assimilierten Judentums.

Der Eroberung von Rom 1870, von vielen illusorisch als Anfang des Falls der Papstkirche und der Bildung einer großen neuen christlichen Kirche Italiens erlebt, folgte aufgrund der angegebenen irrigen Voraussetzung bald die Abwendung der nationalen und liberalen gebildeten Italiener von den winzigen evangelischen Kirchen, die durch die sozial bedingte Emigration weiter geschwächt wurden. Die italienische Bevölkerung wuchs von 27 Millionen 1871 auf 36 Millionen 1911. Neben den etwa 10000 evangelischen Bewohnern der Waldensertäler bestand 1909 in Italien eine waldensische Diaspora von 6715 erwachsenen Mitgliedern (S. 283). Die Statistik von 1975 weist bei weiter gestiegener Gesamtbevölkerung in den Tälern eine waldensische Bevölkerung von 13000 (10500 kommunizierend) und in den übrigen Bezirken Italiens von 9000 aus (S. 409ff.). Für die Methodisten sind es 3000, Baptisten 4400.

In diesem Rahmen bewegt sich die Geschichte der Evangelischen Italiens nach dem Ende des risorgimentalen Frühlings, abgesehen von den im ganzen lediglich für ihre Nationsgenossen wirkenden kleinen Ausländergemeinden. Vinay verfolgt in eigenen Kapiteln die Entwicklung von Liturgie, Kirchenordnung, Bekenntnis, theologischer Bildung in der Waldenserkirche, insbesondere das Eindringen der liberalen Theologie des letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, die in der Waldenserkirche neben und über der fortwirkenden Erweckungsfrömmigkeit bis nach dem 1. Weltkrieg bestimmend blieb. Die theologischen Einflüsse aus dem außeritalienischen Protestantismus drangen stets mit einer Phasenverzögerung auch in Italien durch. Von Interesse ist der Blick auf den italienischen Altkatholizismus, der mit Ugo Janni (1865–1938) einen Vertreter einer neuartigen Konzeption einer indirekten Einwirkung auf die Stärkung reformerischer Tendenzen im römischen Katholizismus aufwies (S. 232ff., 338ff.).

Die „neue protestantische Theologie" der Zeit nach dem 1. Weltkrieg eröffnet das abschließende Kapitel über ein „eisernes Zeitalter", das bis zum Ende des 2. Weltkriegs (und für die Evangelischen zehn Jahre darüber hinaus unter der ersten christlich-demokratischen Regierung und dem Pontifikat Pius' XII.) währte und von übersteigerter Intransigenz im politischen, kirchlichen und theologischen Leben gekennzeichnet war (S. 347). Aus dem Überblick über die Geschichte unter dem Faschismus, der mit den Lateranverträgen und dem Gesetz über die zugelassenen Kulte von 1929/30 vor allem in der Praxis der restriktiven Durchführung, die sich zunächst unter den christlich-demokratischen Regierungen noch lange fortsetzte, eine wesentliche Einengung der Lebenssphäre der Evangelischen brachte, für die als Ordnungsfeinde von Klerus und Partei denunzierten Pfingstler sogar schwere Verfolgung, sei die differenzierte Darstellung der Haltung der Waldenser hervorgehoben. Auch bei ihnen erschien der Faschismus vielen zunächst als Ordnungsmacht, und die Leitung der Kirche verhielt sich zurückhaltend-lavierend und staatstreu, ähnlich wie viele Kirchenfürsten anderwärts. Bei der Einführung der Rassengesetze unter deutschem Druck empfahl die „Tavola" 1938 „prudenza, molta prudenza"; aber die Gemeinden verhielten sich oft mehr generös als „klug zurückhaltend" und gewährten vielen Juden Zuflucht – genau wie das ganze italienische Volk, die Priester nicht weniger als die evangelischen Pastoren (S. 382f.). Die Teilnahme einer ganzen Reihe besonders jüngerer Waldenser an den Partisanenkämpfen 1943–1945, die Solidarität der Gemeinden, die Vorsicht der Kirchenleitung wird geschildert. Ein jüngerer Theologenkreis stellte auf einer Tagung in einem alten Waldenserzentrum (Ciabás: die 1555 gebaute erste öffentliche Waldenserkirche) 1943 das alte Programm der strikten Trennung von Kirche und Staat neu auf, das sich die Synode zu eigen machte. Es ist das Programm des Schweizer Erweckungstheologen Alexandre Vinet, das im Grunde die Haltung der Waldenserkirche im ganzen 19. und 20. Jahrhun-

dert hinsichtlich der Beziehung zum Staat bestimmt hat und durch die Erfahrung der Allianz von Staat und katholischer Staatskirche 1929 bis etwa 1955, mit Weiterwirkung auch über diese Zeit hinaus, neue Aktualität gewonnen hatte. Niemand hätte sich 1870 die Rückkehr des Katholizismus nicht nur in seiner inneren Lebenskraft, wie sie sich 1874 („Opera dei Congressi") bis 1920 vollzog, sondern auch in eine öffentliche Machtposition, wie sie trotz der prinzipiellen ideologischen Gegnerschaft unter dem Faschismus und danach unter der Christlichen Demokratie sich vollzog, vorstellen können. Anzumerken ist auch hier jedoch die differenzierende Darstellung, mit der Vinay es vermeidet, Klerikalismus und Faschismus zu einem Gesamtsyndrom von „Klerikalfaschismus" zusammenzuziehen.

Die Säkularisierung und Schwächung des traditionellen kirchlichen Lebens in den Waldensertälern mit der Industrialisierung und „Pendler"- Existenz zu den Großstädten, die neuen Evangelisationsversuche nach dem 2. Weltkrieg, die aus der Auslandsarbeit sich ergebenden Probleme werden z.T. aus eigener Anschauung geschildert, ebenso die von 1953 bis 1979 sich hinziehende Entwicklung zur Vereinigung der Methodistenkirche mit den Waldensern (unter deren Namen, aber ohne Verschmelzung). Noch persönlicher gerät der Bericht über die zukunftweisenden Nachkriegsinitiativen des ökumenischen Zentrums von „Agape" in Prali in den Tälern 1947 und des „Servizio cristiano" von Riesi (Sizilien) 1961, beides Gründungen von Tullio Vinay, einem Bruder des Verfassers. Beide stellen Entwicklungen zu einer Auffassung der Kirche als Bruderschaft und Dienstgemeinschaft, auch im ökonomisch-sozialpolitischen Bereich, dar, die die alten Fehler des Heilsindividualismus der Erweckung überwinden, ohne sich von dem Leben der Gemeinden zu trennen; aber „Agape" wurde von einem vom Verfasser als im Grunde unkirchlich angesehen Geist politischer Solidaritätsbildung auf der Grundlage marxistischer Wirklichkeitsanalyse überfremdet (S. 438ff.). Negativ lautet auch das Urteil über die analoge Politisierung, die die Jugendbewegung zwischen 1965 und 1975 um 60% schrumpfen ließ (S. 443f.); die evangelikale Gegenbewegung erfährt wegen der Unzulänglichkeit der ihr fortwirkenden Erwekkungstraditionen keine Zustimmung (S. 445).

Die Zusammenarbeit mit anderen evangelischen Kirchen Italiens vollzieht sich seit 1967 in einer in diesem Jahr gegründeten „Federazione"; ihr gehören Waldenser, Methodisten (1979 vereinigt), Lutheraner, Baptisten u.a. an; die Heilsarmee ist assoziiert, während der fundamentalistische Flügel des italienischen Protestantismus, der zahlenmäßig weit stärker ist (u.a. Pfingstler, Adventisten), fernbleibt (S. 448).

Den Abschluß bilden die Seiten über die völlig veränderten Beziehungen zur Römischen Kirche, vorbereitet durch Theologengespräche schon unter Pius XII., zum Durchbruch gekommen durch die Entwicklungen seit Johannes XXIII. und dem 2. Vatikanischen Konzil. Die zögernde Öffnung der Waldenserkirche für Kontakte zur römischen Kirche, ihre Präferenz für den neuentstandenen nachkonziliaren „Cattolicesimo del dissenso" wird konstatiert, ebenso aber auch und mit größerer Anteilnahme die breite Veränderung des Katholizismus auch unter Duldung und Zustimmung von Bischöfen. „Wie viele Möglichkeiten zu Predigt und Unterricht sind in diesem Jahrzehnt waldensischen Pastoren und Theologen fast überall in Italien eingeräumt worden. Pfarrkirchen und Kathedralen, Konvente, Seminare und päpstliche Universitäten sind ihnen geöffnet worden" (S. 467). Außerhalb des Rahmens des 1980 erschienen Buches bleibt der 1984 unter der Koalitionsregierung des Sozialisten Craxi (mit mehrheitlicher Beteiligung der Christlichen Demokraten) erfolgte Abschluß der „Vereinbarung" („Intesa"), mit der die Grundsätze der Religionsfreiheit, die schon die Verfassung von 1948 enthielt, gesetzliche Wirklichkeit wurden; die Verhandlungen hatten 1977 begonnen (S. 431).

Berlin *Kurt-Victor Selge*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Privatdozent Dr. Gustav A. Krieg
Schießstraße 55
4000 Düsseldorf 1

Prof. Dr. Ulrich Bubenheimer
Peter Rosegger-Straße 155
7410 Reutlingen

UNTERSUCHUNGEN

Kardinalbischof Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templerordens

Von Rudolf Hiestand

Für Theodor Schieffer

Als letzte Legation eines römischen Kardinals nach Frankreich vor dem Schisma von 1130 hat vor rund fünfzig Jahren Theodor Schieffer die Reise und die Tätigkeit des Bischofs Matthäus von Albano nördlich der Alpen untersucht.[1] Langfristig das wichtigste Ereignis war ein Konzil in Troyes, auf dem die Regel der wenige Jahre vorher entstandenen Gemeinschaft der Templer geprüft und mit einer Reihe von Änderungen gebilligt wurde.[2] Noch konnte niemand ahnen, daß wenig später ein Schisma die römische Kirche in eine schwere Krise stürzen, alle Anwesenden vor schwierige Entscheidungen stellen, in Troyes vielleicht in Aussicht genommene Schritte zugunsten des neuen Ordens aufschieben und auch sonst keinen geringen Einfluß auf den weiteren Weg der Templer haben würde.

Die kirchenrechtliche Anerkennung des ersten geistlichen Ritterordens, zu dem noch im 12. Jahrhundert die Johanniter, die Ritter von Santiago, Alcantara und Calatrava, daneben der kurzlebige Orden von Mons Gaudii, kurz vor der Jahrhundertwende schließlich der Deutsche Orden kamen,[3] bildete

---

[1] Theodor Schieffer, Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Meersen (870) bis zum Schisma von 1130, Historische Studien 263, Berlin 1935, S. 229–33.

[2] Zum Konzil von Troyes vgl. vor allem Mansi XXI 357–372 (nur Wilhelm von Tyrus und Templerregel); Ch. Hefele-H. Leclercq, Histoire des Conciles V/1, Paris 1912, S. 668–671; Vacandard (wie Anm. 21) I 232–255 (einschließlich der Erörterung von Bernhards „De laude"); Schieffer S. 229; Melville, La vie (wie Anm. 5) S. 17–29; Bulst-Thiele (wie Anm. 5) S. 22. Die von Dailliez, Les Templiers. Gouvernement et institutions (vgl. Anm. 13) S. 22 als Quelle angeführten *Acta concilii Trecensis* sind inexistent.

[3] Zu den geistlichen Ritterorden vor allem Hans Prutz, Die geistlichen Ritterorden, Berlin 1908; Bruno Schumacher, Die Idee der geistlichen Ritterorden im Mittelalter, Altpreußische Forschungen 1924, Heft 2, S. 5–24; Josef Fleckenstein/Manfred Hellmann (Hg.), Die geistlichen Ritterorden Europas, Vorträge und Forschungen des Kon-

einen tiefen Einschnitt in der kirchlichen Verfassungsgeschichte und in der Militärgeschichte des Mittelalters. Während kirchlich zum ersten Mal ein Orden entstand, der nicht eine im üblichen Sinne religiöse, geschweige denn kontemplative Lebensweise, sondern mit dem Waffendienst zum Schutze von Pilgern und bald der Kreuzfahrerstaaten überhaupt eine Aufgabe annahm, die dem Klerus eigentlich *e principio* verschlossen war, entstand kriegsgeschichtlich seit Jahrhunderten zum ersten Mal wieder ein Heer, das nicht nur von Zeit zu Zeit unter Einhaltung einer wachsenden Zahl rechtlicher Beschränkungen aufgeboten werden konnte, sondern dauernd bereit und auch im Einsatz stand.[4]

Der Templerorden hat daher die Forschung stets besonders beschäftigt, ohne daß in den letzten Jahrzehnten grundlegend neue Ergebnisse über seine Entstehung erarbeitet worden wären.[5] Freilich ist das überlieferte Bild einer kontinuierlichen, problemlosen Entwicklung mindestens für die 1120er Jahre Korrekturen unterworfen worden. Die neuartige Lebensform, vielleicht der vorerst ausbleibende durchschlagende Erfolg ließen offenbar erhebliche Zweifel im Innern der jungen Gemeinschaft wach werden, die nur mühsam überwunden werden konnten.[6] Ebenso ist das Bild einer während

---

stanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte 26, Sigmaringen 1980; für die kleineren Institutionen immer noch Max Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Paderborn $^{2-3}$1907–1933. Auf die Nennung einzelner Titel sei hier bewußt verzichtet.

[4] Vgl. Charles W. C. Oman, History of the Art of War in the Middle Ages, Boston/New York ^{2}1923–1924; Ferdinand Lot, L'art militaire et les armées au moyen âge, Paris 1946; J. F. Verbruggen, The Art of Warfare in Western Europe during the Middle Ages, Amsterdam/New York/Oxford 1977; Philippe Contamine, La guerre au moyen âge, Paris 1980; R. C. Smail, Crusading Warfare 1097–1193, Cambridge 1956.

[5] Die wichtigsten Werke zu den Templern sind Hans Prutz, Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens, Berlin 1888; ders., Die geistlichen Ritterorden, passim; G. A. Campbell, The Knights Templars. Their Rise and Fall, London 1937; Marion Melville, La vie des Templiers, Paris 1951, ^{2}1974; Marie-Luise Bulst-Thiele, Sacrae domus militiae Templi Hierosolymitani magistri, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. Dritte Folge Nr. 86, Göttingen 1974. Dagegen ist John Charpentier, L'ordre des Templiers, Paris 1961 (deutsch: Die Templer, Stuttgart 1965), bereits weit jenseits der Schwelle zu einer Flut von populärwissenschaftlichen bis phantasierenden Werken: so wird z. B. der Patriarch Warmund stets als Garimond (S. 16 usw.) bezeichnet, Hugo de Payns geht 1096 mit Gottfried von Saint-Omer auf den Kreuzzug (S. 15), der fördernde Patriarch ist Theokletes (S. 16), die Boten Hugos an Honorius II. bringen einen Brief des Pater Chrysostomos an Bernhard von Clairvaux mit (S. 20) usw. Zu den Büchern von Dailliez vgl. unten.

[6] Patrice Cousin, Les débuts de l'ordre des Templiers et Saint-Bernard, Mélanges Saint Bernard, Dijon 1954, S. 41–52; Jean Leclercq, Un document sur les débuts des Templiers, Revue d'histoire ecclésiastique 52 (1957) 81–91; Clément Sclafert, Une lettre inédite de Hugues de Saint Victor aux Chevaliers du Temple, Revue d'ascétique et mystique 34 (1958) 275–299; Malcolm Barber, The origins of the Order of the Templars, Studia monastica 12 (1970) 219–240; Bulst-Thiele S. 22f. u. Anm. 13; Marion Melville, Les débuts de l'ordre des Templiers, in: Die geistlichen Ritterorden Europas S. 23–30. Zusammenfassend Josef Fleckenstein, Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift „De laude novae militiae" Bernhards von Clairvaux, ebd. S. 9–22. Zur mehrfach erörterten Frage eines Zusammenhangs zwischen den

fast zehn Jahren auf eine Gruppe von neun Rittern beschränkten Gemeinschaft wohl einer Idealisierung, wenn nicht gar einem frühen Mißverständnis entsprungen, da andere Angaben von rund 30 Rittern schon in den ersten Zeiten sprechen.[7] Insgesamt leidet die Frühgeschichte des Ordens freilich bis heute an einer Reihe von unbewiesenen und unbeweisbaren, aber hartnäckig wiederholten Hypothesen, die zum Teil auf einem in seiner Echtheit umstrittenen Brief Balduins II. an Bernhard von Clairvaux,[8] zum Teil auf der Faszination beruhen, die von der Gestalt des *doctor mellifluus* auch auf moderne Autoren ausgeht, von dem verhängnisvollen Einfluß sehr später Quellenzeugnisse ganz abgesehen.[9] Auffällig ist vor allem das große Schwanken der Sekundärliteratur in bezug auf das Entstehungsdatum der Templer.[10]

Noch weniger ist seit der Jahrhundertwende über die Templerregel gearbeitet worden. Nach den mit großer Akribie durchgeführten Untersuchungen von Schnürer zur Frage ihrer Entstehung, ihren chronologischen Schichten und den Vorbildern einzelner Bestimmungen bzw. den originalen Charakters anderer[11] sind trotz letzten Ausläufern der erbitterten Auseinandersetzung mit Prutz über die Privilegierung durch den Papst, die Autonomie des Ordens und die zeitliche Präzedenz der lateinischen oder der französischen Regel[12] die Ergebnisse Schnürers von den neueren Autoren wie Melville, Bulst-Thiele und Dailliez[13] meist stillschweigend zugrundegelegt worden und können im wesentlichen als *opinio communis* gelten. Am wichtigsten ist in diesem Bereich die in der neueren Forschung wiedergewonnene

---

Templern und zeitgenössischen islamischen Erscheinungen vgl. zuletzt Elena Lourie, The confraternity of Belchite, the ribāṭ and the Templars, Viator 13 (1982) 159–176.

[7] Michel le Syrien, Chronique, ed. J.-B. Chabot, Paris 1905, III 201–203; zu seinem Bericht vgl. Bulst-Thiele S. 23.

[8] Ed. Marquis d'Albon, Cartulaire général de l'Ordre du Temple. c. 1119–1150, Paris 1913, S. 1 Nr. 1. Vgl. dazu zuletzt Bulst-Thiele S. 22f.

[9] Vgl. z. B. die Vita Honorii II des Bernardus Guidonis, ed. Muratori III/2, pars I 422 und Schnürer, Templerregel S. 114f.

[10] Vgl. auch unten S. 313f.

[11] Gustav Schnürer, Die ursprüngliche Templerregel kritisch untersucht und herausgegeben, Freiburg 1903.

[12] Die wichtigsten Etappen sind: Hans Prutz, Forschungen zur Geschichte des Tempelherrenordens. 1: Die Templerregel, Königsberger Studien 1, Königsberg 1887, S. 145–180; J. Gmelin, Die Regel des Templerordens kritisch untersucht, MIÖG 14 (1893) 193ff.; K. Körner, Ist die lateinische oder die altfranzösische Fassungen der Templerregel als die ursprüngliche anzusehen?, Progr. Gotha 1901; Prutz, Entwicklung und Untergang (wie Anm. 5); Schnürer, Die ursprüngliche Templerregel; Prutz, Die Autonomie des Templerordens, Sitz.-Berichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 1905, S. 7–54; Schnürer, Zur ersten Organisation der Templer, Historisches Jahrbuch 32 (1911) 298–316, 511–546. Den französischen Text der Regel hatte schon Henri de Curzon, La règle du Temple, Paris 1886, veröffentlicht.

[13] Melville und Bulst-Thiele (beide wie Anm. 5); Laurent Dailliez, Les Templiers, ces inconnus, Paris 1972; ders., Les Templiers et les règles de l'ordre du Temple, Paris 1972; ders., La Règle des Templiers, Nice 1977; ders., Les Templiers, Gouvernement et institutions, Nice 1980.

Erkenntnis, daß die Templer nicht Mönche, sondern Regularkanoniker waren, wie dies genau genommen schon die Zeugnisse Wilhelms von Tyrus und Jakobs von Vitry besagten.[14]

Die weitgehende Abstinenz der Forschung gegenüber der Templerregel ist umso erstaunlicher, als nicht nur die neuen Orden des 12. Jahrhunderts in den letzten Jahrzehnten große Aufmerksamkeit gefunden haben, sondern Schnürer selbst im Jahre 1911, gefolgt von Poorter im folgenden Jahr und dann Jean Leclercq im Jahre 1958 auf weitere Handschriften mit dem lateinischen Text der Regel aufmerksam gemacht haben.[15] Eine umfassende Prüfung der neuen Texte erfolgte nicht,[16] wenn man von zwei Büchern von Dailliez absieht, deren äußere Ausstattung allerdings in keinem Verhältnis zum wissenschaftlichen Ertrag steht. Das wertvollste an ihnen ist die Faksimilewiedergabe der neuen Handschrift aus Nîmes.[17] während selbst die Übersetzung des (alt-)französischen Regeltextes in die moderne Sprache mit den wunderlichsten Fehlern behaftet ist.[18]

Fast ebenso seltsam ist die Forschungssituation zum Konzil von Troyes. Eine eingehende Untersuchung hat nach den knappen Angaben bei Hefele-Leclercq, die sich bereits auf Schnürer stützen konnten, nicht mehr stattgefunden. Über die Verhandlungen zur Templerregel – was sonst besprochen wurde, wissen wir nicht – unterrichtet in erster Linie das Vorwort der Regel. Es heißt dort, daß auf Bitten des *magister* Hugo die bestehenden Regelungen der ritterlichen Lebensweise einzeln geprüft und nach bestem Wissen und Gewissen, was gut und nützlich (*bonum et utile*) schien, gebilligt und was abwegig (*absurdum*) schien, abgelehnt wurde. Aufgrund ungenügender Kenntnisse habe man in einigen Punkten dem Papst und dem Patriarchen Stephan von Jerusalem, der die Verhältnisse und die Notwendigkeiten des

---

[14] Vgl. Ch. Dereine in der Rezension zu Melville, in: Le Moyen Age 59 (1953) S. 197: „les Templiers sont une sorte de tiers-ordre des chanoines réguliers du Saint-Sépulcre" und vor allem Guy de Valous, Quelques observations sur la toute primitive observance des Templiers et la Regula pauperum commilitonum Christi Templi Salomonici, rédigée par saint Bernard au concile de Troyes (1128), Mélanges Saint Bernard S. 32–40. Wilhelm von Tyrus, Chronicon XII 7, ed. R. B. C. Huygens, Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis 63/63 A, Turnholtii 1986, S. 553 und Jakob von Vitry, Historia orientalis c. 65, ed. Douai 1597, S. 115 sagen ausdrücklich, sie hätten anfänglich gelebt *more canonicorum regularium*.

[15] Vgl. Schnürer, Zur ersten Organisation S. 299–305 und A. de Poorter, Le texte original de la Règle des Templiers, Annales de la Société d'Émulation de Bruges 62 (1912) 193–198 zu Brügge, Stadtbiblioteek 131 und Leclercq, Un document S. 83 f. zu Nîmes, Bibliothèque municipale 37.

[16] Zu Brügge vgl. ein Verzeichnis einiger Varianten bei Schnürer, Zur ersten Organisation S. 303 f. Leclercq a. a. O. äußert sich nicht über die Textqualität der Handschrift in Nîmes.

[17] Dailliez, La Régle S. 20 ff., zusammen mit Varianten der Handschrift aus Brügge. Ebd. S. 12 f. verweist er ohne präzise Angaben auf zwei weitere im Privatbesitz befindliche Handschriften der lateinischen Regel in Bologna und in Spanien.

[18] Vgl. Rudolf Hiestand, Deutsches Archiv 34 (1978) 641.

Ostens besser kenne, und dem „gemeinsamen Kapitel der armen Mitstreiter Christi" die endgültige Entscheidung überlassen.[19]

Der hier genannte *magister* Hugo, *in quo predicta militia sumpsit exordium*, ist der bekannte Initiator und erste Leiter der Gemeinschaft, Hugo de Payns.[20] Er stammte aus der Champagne und gehörte vielleicht einer Seitenlinie der Grafen von Troyes an. Nach Jahren des Kampfes im Hl. Lande war er mit einigen Brüdern in den Westen gekommen und trug den versammelten Konzilsteilnehmern die bisher üblichen Vorschriften vor, um eine kirchenrechtliche Anerkennung zu erreichen.

Heftig umstritten ist bis heute der Umfang der Mitwirkung von Bernhard von Clairvaux an diesem Verfahren.[21] Denn im Vorwort der Regel heißt es in einem nicht sehr klar formulierten Satz: *non debemus silenter transire quibus videntibus et veras sententias proferentibus ego Iohannes Michaelensis presentis pagine iussu concilii ac venerabilis abbatis Clare vallis B(ernardi), cui creditum ac debitum hoc erat, humilis scriba esse divina gratia merui, nomina patrum in concilio residentium.*[22] Bernhard figuriert auch in der Teilnehmerliste. Andererseits ließ sich der berühmte Abt in einem Brief unter Verweis

---

[19] Schnürer S. 130f.: *Nos ergo cum omni gratulatione ac fraterna pietate precibusque magistri Hugonis ... modum et observantiam equestris ordinis per singula capitula ex ore ipsius predicti magistri Hugonis audire meruimus ac iuxta noticiam exiguitatis nostre scientie, quod nobis videbatur bonum et utile, collaudavimus, verum enimvero quod nobis videbatur absurdum, vitavimus.* Die Handschriften in Nîmes bringt keine entscheidenden Varianten zu den hier zu besprechenden Kapiteln. Im Gegensatz zu Dailliez, Les Templiers et les règles S. 11 enthält sie allerdings auch das Vorwort der Regel.

[20] Zu Hugo de Payns vgl. Victor Carrière, Les débuts de l'ordre du Temple en France, Le Moyen Age 18 (1914) 308–335; Alphonse Roserot, Dictionnaire historique de la Champagne méridionale II, Langres 1945, S. 1094ff.; Jean Richard, Le milieu familial, in: Bernard de Clairvaux, Paris 1953, S. 1–15; Barber S. 221–224; Bulst-Thiele S. 19–29.

[21] Scharf gegen eine Teilnahme Bernhards wandte sich Prutz, Forschungen S. 153, was Schnürer S. 46f. ebenso entschieden zurückwies. Melville, Les débuts S. 25f. erwägt sogar, ob der Name Bernhards nicht erst nachträglich in das Vorwort gekommen sei. Zum Verhältnis Bernhards von Clairvaux zu den Templern immer noch Abbé E. Vacandard, Vie de St-Bernard, abbé de Clairvaux, Paris ²1897, I 232ff. und jetzt vor allem Cousin und Fleckenstein (beide wie Anm. 6). Vgl. auch Adriaan H. Bredero, Bernhard von Clairvaux im Widerstreit der Historie, Wiesbaden 1966.

[22] Schnürer S. 131. Auf eine Herkunft des Ausdrucks *cui creditum ac debitum fuit* aus den Pandekten hat Melville, Débuts S. 26 hingewiesen. Freilich stellt sich die Frage, ob er seit Schnürer und entsprechend dem öfter fehlerhaft übersetzenden Schreiber der französischen Regel zu Recht auf Bernhard von Clairvaux bezogen worden ist – die Gedankenstriche bei Schnürer sind natürlich moderne Zutat – oder in Wirklichkeit auf den Schreiber Johannes Michaelensis geht, dem durch das Konzil und Bernhard die verantwortungsvolle Aufgabe übertragen worden war, die Beschlüsse des Konzils schriftlich festzuhalten. Daß Bernhard selber aus Groll es abgelehnt habe, die Regel zu schreiben, so Dailliez, Les Templiers, ces inconnus S. 29f. und ders., Les Templiers. Gouvernement et institutions S. 22f., ist dem Satz nicht zu entnehmen. Die Mutmaßungen von Melville, La vie S. 19f. über eine angeblich abwertende Bezeichnung des Bischofs Johannes von Orléans als *praesul* statt *episcopus* sind nicht haltbar, ebensowenig, daß er als offizieller Vertreter von König Ludwig VI. teilnahm, so Barber S. 227. Als Suffragan von Sens war er zur Teilnahme an einer Provinzialsynode verpflichtet.

auf seine angegriffene Gesundheit von einem Zusammentreffen mit den Legaten entschuldigen.[23] Doch die lange als selbstverständlich angenommene These, daß es hier um das Konzil von Troyes gehe, ist in der letzten Zeit auf erhebliche Zweifel gestoßen und läßt sich wohl nicht halten,[24] wie überhaupt die Templerforschung zu Unrecht die anderen Konzilien des Jahres 1128/29 übersehen hat. Wenn also kein zwingender Einwand gegen eine Anwesenheit Bernhards in Troyes vorgebracht worden ist, so war er dennoch nicht der Initiator des Konzils, weder gegenüber dem französischen Episkopat noch gegenüber dem Papst, oder gar der Vorsitzende.[25]

Besondere Beachtung fand, daß das Konzil einzelne Fragen dem Papst, dem Patriarchen von Jerusalem und dem Kapitel der Templer zur endgültigen Entscheidung überließ.[26] Dies ist freilich weniger erstaunlich als manchmal angenommen wurde. In kirchenrechtlichen Fragen war nach abendländischer Auffassung das Papsttum die höchste Instanz. Der Patriarch von Jerusalem dagegen war für eine im Königreich Jerusalem ansässige kirchliche Gemeinschaft ganz einfach der zuständige Ortsbischof, dem die Templer unterstellt waren, wie dies noch in der Regel selbst zum Ausdruck kommt.[27] Daß schließlich dem Ordenskapitel das Recht eingeräumt wurde, ggf. Änderungen zu den Regelungen der eigenen Lebensweise zu beschließen, stimmt gleichfalls mit den kirchenrechtlichen Gewohnheiten überein und hat nichts mit einer absoluten Exemtion der Gemeinschaft zu tun.[28] Auffällig ist nicht die Nennung des Patriarchen von Jerusalem, sondern – vor allem wenn man an den offensichtlich erfolglosen Versuch gerade im Jahre 1128 denkt, den lateinischen Patriarchen Bernhard von Antiochia zur Anerkennung des römischen Primats zu bringen[29] – der in

---

[23] S. Bernardi Epistolae, ed. J. Leclercq-H. Rochais, S. Bernardi Opera VII, Romae 1974, S. 71 Nr. 21.

[24] Barber S. 229 Anm. 59 bezieht den Brief noch auf Troyes. Schon Vacandard I 232 Anm. 1 zog aber eher Chalons als Troyes in Betracht. Es scheint jedoch um die Angelegenheit eines Bischofs zu gehen, vielleicht den Streit zwischen König Ludwig VI. und dem Bischof von Paris. In der neuesten Ausgabe (wie Anm. 23) S. 71 Anm. 1 wird ohne Bezug zu Troyes auf ca. August 1128 datiert. Melville, La vie S. 20, bezieht auch eine Stelle in Ep. 39 S. 97f. an den Grafen der Champagne: *sed et ipsi legato qui vos vestramque civitatem tanti celebratione concilii voluit honorare, per omnia ... assistatis,* auf das Konzil von Troyes, was ebenfalls unsicher ist.

[25] So auch Bulst-Thiele S. 22. Melville, La vie S. 23 läßt Bernhard beim Papst intervenieren.

[26] Dennoch handelt es sich nicht um eine „ungeordnete, der Schlußredaktion entbehrende Sammlung von Aufzeichnungen, die ... nur irrtümlicherweise ..., da es zur Abfassung einer eigentlichen Ordensregel nicht kam, als solche angesehen (worden sind)", wie Prutz, Geistliche Ritterorden S. 25 meint.

[27] Regel c. 47 S. 146, vgl. auch ders., Zur ersten Organisation S. 307f. und 514ff., und Regel c. 66 S. 151 über Disziplinarrecht.

[28] Zu diesem Fragenkomplex vgl. die in Anm. 10 angeführten Arbeiten von Prutz und Schnürer.

[29] Vgl. Rudolf Hiestand, Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande, Vorarbeiten zum Oriens pontificius III, Abhandlungen ... Göttingen. Dritte Folge Nr. 136, Göttingen 1985, S. 137 Nr. 29.

Jerusalem bereits erfolgte völlige Verlust der einstigen Autonomie der östlichen Patriarchate in disziplinären und organisatorischen Fragen zugunsten Roms.

Obwohl Papst Honorius II. namentlich genannt wurde und deshalb eine päpstliche Bestätigung der in Troyes gebilligten Regel für die nähere Zukunft zu erwarten gewesen wäre, erhielten die Templer nach unserer heutigen Kenntnis erst im Jahre 1139 ein feierliches Privileg der päpstlichen Kanzlei.[30] Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß das Ordenszentralarchiv seit dem Templerprozeß nicht mehr greifbar ist.[31] Die beiden heute im Kronarchiv in Barcelona liegenden Kopien des feierlichen Privilegs Innozenz' II. von 1139 sind daher die Zeugen für das älteste nachweisbare, aber keineswegs mit Sicherheit für das älteste in der Kanzlei ausgestellte feierliche Privileg für den Orden. Da schon auf dem Konzil von Pisa im Jahre 1135 unter dem Vorsitz des Papstes Beschlüsse zugunsten der Templer gefaßt wurden[32], setzt dies eigentlich eine vorausgehende Anerkennung der Gemeinschaft voraus. Dennoch bleibt zu beachten, daß in den feierlichen Privilegien die Erwähnung von Vorurkunden nicht über Alexander III. hinaus zurückgeht[33] und die zeitgenössischen Chroniken ebenfalls nichts über frühere Beziehungen zwischen dem Orden und der Kurie zu berichten wissen.[34] Trotz vieler Sonderrechte waren die Templer noch lange keineswegs so frei, wie man angenommen hat, sondern in einem nicht mehr völlig zu klärenden Geflecht von Bindungen an Patriarchat und Königtum,[35] wie auch erst nach dem dritten Laterankonzil in das feierliche Privileg die Formel *salva in omnibus sedis apostolicae auctoritate* aufgenommen wurde, die hier zugleich auf allzu

---

30 Ed. Rudolf Hiestand, Papsturkunden für Templer und Johanniter, Vorarbeiten I, Abhandlungen ... Göttingen. Dritte Folge Nr. 77, Göttingen 1972, S. 204 Nr. 3; ders., Papsturkunden für Templer und Johanniter. Neue Folge, Vorarbeiten ... II. Abhandlungen ... Göttingen. Dritte Folge Nr. 125, Göttingen 1984, S. 67–103 zur Entwicklung von „Omne datum optimum". Valous S. 39 gibt fälschlich das Datum 1139 Mai 1.

31 Rudolf Hiestand, Zum Problem des Templerzentralarchivs, Archivalische Zeitschrift 76 (1980) 17–38.

32 Dieter Girgensohn, Das Pisaner Konzil von 1135 in der Überlieferung des Pisaner Konzils von 1409, Festschrift für Hermann Heimpel II, Göttingen 1972, S. 1098 (§ 5): *Ibi etiam fraternitas cum Ierosolimitani Templi militibus ab omnibus prelatis ecclesiarum, qui aderant, facta est.* Vgl. Girgensohn S. 1090f. und Hiestand, Vorarbeiten II 141. Zugleich wurde den Templern wie den seit 1113 mit einem feierlichen Privileg ausgestatteten Johannitern (JL. 6341, ed. jetzt auch Vorarbeiten II 194 Nr. 1) ein Ablaß zugunsten ihrer Wohltäter zugestanden.

33 Die Nennung von Vorurkunden beginnt in Lucius III. von 1182 Januar 5 (JL. 14554), ed. Vorarbeiten I 337 Nr. 147 und II 95–103 im kritischen Apparat.

34 Das älteste nichturkundliche Zeugnis über die Beziehungen zwischen Templern und Papsttum scheint Anselm von Havelberg, Dialogi I 10, ed. Migne, PL 188 c. 1156 zu sein, wo allerdings behauptet wird, daß Urban II. den Orden auf dem Konzil von Clermont gegründet habe.

35 Vgl. die Biographien der Templermeister des 12. Jahrhunderts bei Bulst-Thiele. Prutz, Die geistlichen Ritterorden S. XI und 196f. plädierte für völlige Unabhängigkeit.

forsche Selbständigkeitsregelungen selbst gegenüber Rom zu reagieren scheint.[36]

Ein erstes Problem stellt das Datum des Konzils von Troyes dar. In der Einleitung der Regel wird datiert *in sollempnitate sancti Hilarii* – d.h. 13. Januar[37] – *anno millesimo centesimo vigesimo octavo ab incarnato dei filio.*[38] Im folgenden Satz wird der Patriarch von Jerusalem, dem das Recht zur Änderung der Regel übertragen wurde, Stephan genannt.[39] Es kann sich nur um den früheren Abt von St-Jean-en-Vallée in Chartres handeln, der erst im Spätsommer 1128 erhoben wurde und am 12. Juni 1130 starb.[40] Am 13. Januar 1128 war noch der aus der Picardie stammende Warmundus oder Gormundus im Amte, der am 27. Juli 1128 während eines Feldzuges König Balduins II. im Gebiet von Sidon starb.[41] Weder sein erst einige Monate später, anscheinend unvermutet eintretender Tod noch die Identität seines künftigen Nachfolgers waren im Januar 1128 vorhersehbar. Mit anderen Worten war am 13. Januar 1128 die Nennung des Patriarchen Stephan von Jerusalem nicht möglich. Schnürer kam daher zum Ergebnis, daß der vorliegende Text als Ganzes nicht die in Troyes verabschiedete Fassung darstellen könne. Mit großem Spürsinn versuchte er aufgrund inhaltlicher und vor allem sprachlicher Kriterien wie dem Wechsel von 3. Person Plural oder Singular und 1. Person Plural festzustellen, welche Kapitel der Regel bereits in Troyes vorlagen und genehmigt wurden und damit zu einer älteren Schicht gehören und welche dagegen der Patriarch von Jerusalem kraft der ihm verliehenen Aufsichtsgewalt nachher abgeändert bzw. neu eingefügt habe.[42] Der heute vorliegende Text stellte so, wie Bulst-Thiele die seither herrschende

---

[36] Vgl. Vorarbeiten II 89f. für die Ausfertigungen Nr. 6ff.

[37] Wenn z.B. bei Curzon, La règle S. 14 Anm. 2, Melville, La vie S. 18 und Barber S. 230 der 14. Januar gegeben wird, so beruht dies auf einem Versehen, da in Frankreich im Mittelalter außer in der Diöz. Cambrai der 13. Januar der Hilarius-Tag war, der erst in den modernen Martyrologien auf den 14. Januar verlegt wurde. Vgl. Hermann Grotefend, Die Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannover 1891–98, II/2 115f.

[38] Schnürer S. 130.

[39] S. 131: *Omne quod in presenti concilio nequivit nobis esse memorialiter relatum ac computatum, providentie et discretioni venerabilis patris Honorii ac incliti patriarche Ierosolimitani Stephani ... necnon pauperum commilitonum Christi consilio communis capituli commendavimus.*

[40] Zu Stephan vgl. Rudolf Hiestand, Chronologisches zur Geschichte des Königreiches Jerusalem um 1130, Deutsches Archiv 26 (1970) 228f. und ders., Chronologisches zur Geschichte des Königreiches Jerusalem im 12. Jahrhundert, ebd. 35 (1979) 542–535; Reinhold Röhricht, Syria sacra, Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins 10 (1887) S. 7 und Anm. 7; Giorgio Fedalto, La Chiesa latina in Oriente II, Verona 1976, S. 133 und ^{2}I, ebd. 1981, S. 126; Bernhard Hamilton, The Latin Church in the Crusaders States. The Secular Church, London 1980, S. 67f. Die Bezeichnung als Stephan de la Ferté beruht auf einem Mißverständnis des französischen Übersetzers der Regel, vgl. Hiestand, Chronologisches im 12. Jahrhundert S. 545 u. Anm. 20.

[41] Zu Warmund vgl. Hiestand, Chronologisches um 1130 S. 226–229; Röhricht, Syria sacra S. 7 und Anm. 6; Fedalto II 133 und ^{2}I 125f.; Hamilton S. 64–67.

[42] S. 44–128; Schnürer, Zur ersten Organisation S. 298–316 passim.

Forschungsmeinung zusammengefaßt hat,[43] eine vom Patriarchen Stephan überarbeitete Fassung der in Troyes besprochenen Regelungen dar, die wegen des Todes des Patriarchen am 12. Juni 1130 in der ersten Hälfte dieses Jahres entstanden sei.

Neben dem Vorwort der Regel selbst besitzt man eine Reihe chronikalischer Nachrichten zu den Anfängen der Templer. In seiner großen Chronik berichtet Wilhelm von Tyrus über die Vorgänge in Troyes das folgende:

„Novem autem annis post eorum institutionem in habitu fuerunt seculari, talibus utentibus vestimentis, quales pro remediis animarum suarum populus largiebatur. Tandem nono anno concilio in Francia apud Trecas habito, cui interfuerunt dominus Remensis et dominus Senonensis archiepiscopi cum suffraganeis suis, Albanensis quoque episcopus, apostolice sedis legatus (es folgen weitere Teilnehmer), *instituta est eis regula et habitus assignatus albus, uidelicet de mandato domini Honorii papae et domini Stephani Hierosolymitani patriarchae.“*[44]

offenbar

Ein Vergleich dieses Textes mit dem Vorwort der Regel zeigt, daß dieses dem Chronisten vorlag und nur stilistisch leicht umgeformt wurde. Neues über die schon dort angeführten Fakten hinaus erfährt man zu Troyes nicht, doch ist die dem Papst und dem Patriarchen vorbehaltene Möglichkeit zu Eingriffen zu einem wirklichen Eingriff beider mindestens in der Frage der Kleidung, eher jedoch für Regel und Kleidung erweitert.

Die Darstellung in der „Historia orientalis“ des Jakob von Vitry stellt ihrerseits nur eine z. T. leicht überarbeitete, z. T. etwas erweiterte Paraphrase der Chronik Wilhelms von Tyrus dar und kann trotz anderslautender Behauptungen keinen selbständigen Wert beanspruchen, auch wenn nun die Regelerstellung und das weiße Gewand eindeutig auf einen Befehl von Papst und Patriarch zurückgeführt wird:[45]

„Cum autem annis novem in hac professione et sancta paupertate communem vitam ducentes concorditer et quasi unius moris in domo permansissent, anno gratie millesimo centesimo vigesimo octavo de mandato domini papae Honorii et domini Stephani Hierosolymitani patriarche instituta est eis

---

[43] S. 21ff. Vgl. auch Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart [6]1985 S. 77. Die ältere Forschungsdiskussion bei Schnürer S. 2–4. Die Datierung auf 1131 bei Valous S. 38f. verbietet sich von selbst.

[44] Wilhelm von Tyrus, Chronicon XII 7 S. 553. Leclercq, Un document S. 81 bezeichnet Wilhelm von Tyrus als einziges chronikalisches Zeugnis des 12. Jahrhunderts. Er hat Richard von Poitou, MG SS XXVI 80, übersehen, der um 1153 schreibt und somit das älteste chronikalische Zeugnis für die Gründung ist, vgl. Bulst-Thiele S. 19 Anm. 2. Nur wenig jünger ist Anselm von Havelberg (vgl. Anm. 34).

[45] Jakob von Vitry, Historia orientalis c. 65 S. 115. Daß dieser Bericht nicht auf Wilhelm von Tyrus beruhe, wie Melville, La vie S. 24 behauptet, sondern ein eigener Bericht sei, läßt sich nicht halten, ebensowenig die enthusiastische Behauptung von Dailliez, Les Templiers, ces inconnus S. 25f., dies sei „le récit le plus complet, le plus objectif que nous ayons“. Der zur gleichen Zeit wie Jakob von Vitry schreibende Oliver Scholasticus berichtet nichts über die Frühzeit der Templer.

regula et albus habitus absque aliqua cruce assignatus. Hoc autem factum est in concilio generali apud Trecas civitatem Campaniae celebrato sub domino Albanense episcopo, apostolice sedis legato, praesentibus Remensi et Senonensi archiepiscopis (es folgen weitere Teilnehmer)."

Anders steht es mit dem dritten Bericht in der Chronik des jakobitischen Patriarchen Michael Syrus von Antiochia, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts schrieb und auf direkte Kontakte mit der lateinischen Kirche in Nordsyrien zurückgehen dürfte. Er weicht, was die Gründung betrifft, in wesentlichen Punkten von Wilhelm von Tyrus und Jakob von Vitry ab, doch auf das Konzil von Troyes geht er nicht ein.[46]

Alle drei Berichte sind erst Jahrzehnte später niedergeschrieben worden und müssen daher sorgfältig geprüft werden, falls sie gegen das Zeugnis des Vorwortes der Regel verwendet werden sollen. Die zeitliche Festlegung des Konzils von Troyes auf den 13. Januar 1128 stand für Schnürer, gestützt auf das Vorwort der Regel, fest.[47] Sie war der Ausgangspunkt für seine weiteren Erörterungen und ist in der Folge nie in Frage gestellt worden. Gegen diese allgemein anerkannte Auffassung hat erst Rudolf Hüls im Jahre 1977 von einer neuen Seite her einen schwerwiegenden Einwand erhoben. In einer Untersuchung des Kardinalkollegiums von 1049 bis 1130 fiel ihm auf, daß der päpstliche Legat Matthäus von Albano, um am 13. Januar in Troyes zu sein, im Winter 1127/28 anscheinend einzig für dieses Geschäft eine eigentliche Parforcereise nach Frankreich unternommen hätte, umgehend nach Rom zurückgekehrt und dann sogleich von neuem nach Frankreich aufgebrochen wäre.[48] Nun sind Unterbrechungen von Legationsreisen zu einer vorübergehenden Rückkehr an die Kurie durchaus möglich, doch werden hier die Vorbehalte sehr gewichtig.[49]

Matthäus von Albano war eines der hervorragendsten Mitglieder des Kardinalkollegiums in den 1120er Jahren.[50] Geboren in Frankreich um 1085,

---

[46] Wie Anm. 7. Daß die Übersetzung des Michael Syrus den Ausdruck ‚moine' verwendet, besagt nichts, da er einfach eine regulierte Lebensweise angibt im Gegensatz zu Laien.

[47] Schnürer S. 42ff.

[48] Rudolf Hüls, Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049–1130, Bibliothek des deutschen historischen Instituts in Rom 48, Tübingen 1977, S. 97 und Anm. 14 und 20.

[49] Schieffer S. 229 hatte die Unterbrechung der Legation wahrgenommen, aber die Frage der Reisegeschwindigkeit noch nicht einbezogen.

[50] Zu Matthäus von Albano vgl. Ursmer Berlière, Le cardinal Matthieu d'Albano (c. 1085–1135), Revue bénédictine 18 (1901) 113–140, 280–333; Johannes Matthias Brixius, Die Mitglieder des Kardinalkollegiums von 1130 bis 1181, Diss. Straßburg 1912, S. 37 Nr. 29; Barbara Zenker, Die Mitglieder des Kardinalkollegiums von 1130 bis 1159, Diss. Würzburg 1964, S. 32–34 Nr. 12 ohne das Konzil von Troyes zu erwähnen; Hüls S. 96–98. Gert Melville, Albanum in: Series episcoporum ecclesiae catholicae occidentalis ab initio usque ad annum 1198 I: Italis pars I, Stuttgart 1978, S. 11ff.; Werner Maleczek, Papst und Kardinalkolleg, Wien 1984, S. 220f. Eine recht umfangreiche biographische Skizze bei Petrus Venerabilis, De miraculis II 4–23, Migne, PL 189 c. 913–926, ohne das Konzil von Troyes zu erwähnen.

zuerst Kleriker, dann Mönch und seit 1117 Prior von St-Martin-des-Champs in Paris, war er im Jahre 1126 von Petrus Venerabilis wegen der Angelegenheit des Abtes Pontius von Cluny nach Rom entsandt worden. Nach erfolgreicher Beendigung seines Auftrages hielt ihn Honorius II. in Rom zurück und erhob ihn nach dem 20. Oktober 1126 zum Kardinalbischof von Albano. Bei der Doppelwahl im Jahre 1130 gehörte er zusammen mit Bischof Wilhelm von Praeneste zur Minderheit der Kardinalbischöfe, die sich für Innozenz II. entschieden, obwohl ihm eine konservative Haltung zugeschrieben wird,[51] starb freilich an Weihnachten 1135, ohne das Ende des Schismas erlebt zu haben.

In den hier erörterten Jahren unterschrieb Matthäus von Albano als Kardinalbischof im März 1127 eine stadtrömische Schlichtungsurkunde als Zeuge.[52] Im Sommer wurde er als Legat nach Monte Cassino entsandt, wo er am 12. Juli 1127 die Wahl des neuen Abtes Seniorectus leitete.[53] Er kehrte dann an die Kurie zurück, mit der er, wie seit längerem bekannt war, am 5. Dezember 1127 in Benevent weilte.[54] Als nächstes Datum in seinem Itinerar gilt das Konzil von Troyes am 13. Januar 1128, wo er den Vorsitz führte. Am 31. März 1128 nahm er dagegen wieder an Verhandlungen im Lateran teil.[55] Gut einen Monat später, am 4. Mai 1128, sandte ihm Honorius II., nachdem Matthäus die Kurie verlassen hatte, nach Frankreich ein Schreiben nach wegen eines Streites zwischen den Abteien Luxueil und St-Bénigne in Dijon.[56] Da Hüls für den Aufenthalt in Benevent einen weiteren Beleg vom 12. Dezember 1127 anführte, engte sich der Zeitraum für die Reise über die Alpen auf nur noch einen Monat ein. Die Kurie ihrerseits ging im Winter 1127/28 langsam von Benevent, wo sie vielleicht noch am 20. Dezember 1127 weilte, nach Rom zurück und traf am 30. Dezember, der nächsten bekannten Station, in Capua ein, wo am 7. Januar 1128 einige Urkunden ausgestellt wurden.[57]

---

[51] So H. E. J. Cowdrey, Abbot Pontius of Cluny (1109–22/26), Studi Gregoriani 11 (1978) S. 261ff. gegen Franz-Josef Schmale, Studien zum Schisma des Jahres 1130, Köln/Graz 1961, vgl. S. 221 Anm. 92.

[52] Italia pontificia I 72 Nr. 3.

[53] Italia pontificia VIII 173 Nr. *227; Chronica monasterii Casinensis IV 94, MG SS XXXIV 554f. und Hartmut Hoffmann, Die älteren Abtslisten von Montecassino, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 47 (1967) 224–354 S. 333f.

[54] Italia pontifica IX 213 Nr. 3, JL. –, ed. Kehr, Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1898, S. 76 Nr. 10 (Nachdruck in Kehr, Papsturkunden in Italien I, Acta Romanorum pontificum 1, Città del Vaticano 1977).

[55] JL. I p. 832, ed. Baluze-Mansi, Miscellanea, Lucae 1762, III 68f. Dies schließt eine in feierlichen Privilegien vereinzelt anzutreffende nachträgliche Unterschrift aus, die das Itinerar von Matthäus verfälschen würde. Zu diesem Problem vgl. eine im Archiv für Diplomatik 1987 erscheinende Untersuchung.

[56] JL. 7310, ed. Migne, PL 166 c. 1278.

[57] JL. 7291 und ebd. I p. 832; Johannes Ramackers, Papsturkunden in Frankreich. Neue Folge VI, Abhandlungen ... Göttingen. Dritte Folge Nr. 41, Göttingen 1958, S. 89 n. 33, 90 n. 34.

Zwar beruht das Datum „12. Dezember" auf einem Versehen,[58] doch auch in fünfeinhalb Wochen, vom 5. Dezember bis zum 13. Januar, war eine Reise von Benevent nach Troyes eigentlich nur möglich, falls man den Seeweg von Neapel nach Südfrankreich benutzte.[59] Üblicherweise vermied man dies in der Winterzeit, in der zudem die Schiffahrt wegen der ungünstigen Bedingungen weitgehend ruhte. Größte Schwierigkeiten gegen eine Festlegung des Konzils auf den Januar 1128 ergeben sich jedoch, wenn man die protokollarischen Fragen einbezieht. Ein Konzil mußte mit angemessener Frist angekündigt werden, und die entsprechenden Schreiben hätten noch im Herbst 1127 mit einer Tagesordnung ergehen müssen. Falls die Einladung zu der Versammlung, an der die beiden Erzbischöfe von Reims und Sens mit ihren Suffraganen teilnahmen,[60] aus Italien erfolgt wäre, so ist nicht einzusehen, weshalb der Legat nicht gleichzeitig seine Reise antrat, statt noch mehrere Monate mit der Kurie in Benevent zu verweilen, bis er nur unter günstigsten Bedingungen überhaupt rechtzeitig in Troyes eintreffen konnte. Für irgendwelche Vorgespräche, wie sie auch im Mittelalter üblich waren, hätte keine Zeit bestanden. Da es sich um ein Problem des Hl. Landes und eine allgemeine kirchenrechtliche Frage handelte und nicht um eine interne Frage der gallischen Kirche, ist, auch von der zeitlichen Frage abgesehen, nicht einzusehen, weshalb die Entscheidung von der Kurie einem französischen Konzil delegiert worden sein sollte.[61] Daß man den französischen Episkopat für viel besser informiert hielt, darf bezweifelt werden. Auch in Troyes mußte ja Hugo de Payns erst die besonderen Eigenarten seiner Gemeinschaft darlegen, und man sah sich mangels ausreichender Kenntnisse des Hl. Landes nicht imstande, in allen Punkten zu entscheiden, sondern übertrug endgültige Entscheidungen doch wieder dem Papst und dem Patriarchen von Jerusalem.[62] Auch ein anderer Erklärungsversuch für die sehr knappe Zeitspanne zwischen dem 5. Dezember 1127 und dem 13. Januar 1128, daß nämlich von französischer Seite wegen der Templerfrage ein Konzil in Troyes geplant und dann ein Vertreter Roms hinzugebeten worden wäre, jedoch unter zeitlich so engen Vorgaben, daß dessen Teilnahme äußerst fraglich wurde, befriedigt

[58] Hüls S. 97 und Anm. 13 bezieht sich auf die bereits Anm. 54 zu Dezember 5 angeführte Urkunde; bei Melville, La vie S. 12 ungeprüft übernommen.

[59] Daß Matthäus von Albano ‚au début de 1128' nach Frankreich geschickt worden sei, um dann am 13. Januar 1128 bereits in Troyes zu sein, so Valous S. 33, ist ausgeschlossen.

[60] Über die technischen Aspekte der Einberufung von Provinzialsynoden und Legatensynoden gibt es bisher keine Spezialuntersuchung. Einige Hinweise zum Zeremoniell vgl. Odette Pontal, Les statuts synodaux français du XIII[e] s. I, Paris 1971, Einleitung S. LIXff.

[61] Es gibt weder einen Beleg, daß Hugo auf seiner Reise in Rom weilte und die Angelegenheit dort anhängig gemacht worden war, noch dafür, daß Honorius II. seinem Legaten entsprechende Aufträge erteilt hätte, was gewiß im Vorwort erwähnt worden wäre.

[62] Schnürer S. 131: *providentie ... patriarche Ierosolimitani Stephani fertilitate ac necessitate non ignari orientalis regionis.*

sicher nicht. Es stellt sich vielmehr überhaupt die Frage, ob von Seiten Hugos und der Templer eine Beratung über die Regel auf einem Konzil oder an der Kurie von vorneherein angestrebt worden war oder nicht erst durch kritische Einwände während seiner Westreise und Fragen während der Werbereise sozusagen erzwungen wurde.

Wenn diese Fragen einer umfassenderen Untersuchung vorbehalten bleiben müssen, so ist doch in jedem Fall der zeitliche Ansatz für das Konzil in Troyes nochmals zu prüfen.[63] Es fällt vor allem auf, daß kein anderes Geschäft des Legaten aufgrund einer Urkunde oder einer chronikalischen Notiz zwingend in den Winter 1127/28 gehört. Was bisher in diese Monate gelegt worden ist,[64] leitete sich, ohne in den Quellen datiert zu sein, aus der Fixierung des Konzils auf den Januar 1128 ab, so daß man zu einem Zirkelschluß verleitet wurde. Wie Hüls zu Recht betont hat, ließe sich dagegen ein Aufenthalt des Legaten in Troyes ein Jahr später, im Januar 1129, mühelos, ja hervorragend in sein Itinerar einbauen.[65] In der Tat ist der Aufenthalt von Matthäus von Albano nördlich der Alpen von Sommer 1128 bis Frühjahr 1129 durch eine kontinuierliche Abfolge von Zeugnissen belegt. Ende Juni 1128 befand er sich in Chartres, im Sommer traf er in Janville bei Compiègne mit dem König zusammen, war dann am 1. August in Reims und im Oktober in Rouen. Von dort kehrte er in die Ile-de-France zurück, wo er Ende Oktober in Noyon und zu einem unbekannten Zeitpunkt – wohl in den letzten Monaten des Jahres 1128 – in St-Germain-des-Prés nachzuweisen ist, während ihn am 2. Februar 1129 in Chalons s/Marne deutsche Angelegenheiten beschäftigten[66]. Eine bisher auf Oktober 1129 gelegte Urkunde aus Noyon gehört vielleicht eher zum dortigen Aufenthalt im Oktober 1128.[67]

Hüls beschränkte sich auf die Formulierung einer Hypothese und ließ vor allem offen, wie eine Datierung auf 1129 von den vorhandenen Zeugnissen her gestützt werden könne. Genaugenommen hatte er freilich nur eine Frage wieder aufgegriffen, die auch Schnürer bewegt hatte. Der neue Datierungsvorschlag ist fast völlig unbeachtet geblieben, so daß auch in den neuesten

---

[63] Aus den Daten der vorangehenden Legation des Kardinaldiakons Petrus von S. Maria in Via lata können keine Schlüsse gezogen werden. Er unterschrieb ein einziges Mal am 28. März 1126 ein feierliches Privileg an der Kurie (JL. 7251), hielt am 26. Mai 1126 eine Synode in Lyon ab und befand sich im Juni 1126 in Speyer, im Jahre darauf folgte vermutlich im Bistum Toul eine weitere Synode. Zu Petrus vgl. Hüls S. 74 Nr. 109 und S. 239 (ohne die Synode im Bistum Toul); zur Legation Schieffer S. 226f.

[64] Vgl. z. B. Schieffer S. 229; Hüls S. 97f.

[65] Hüls S. 98 Anm. 20.

[66] Vgl. Schieffer S. 229–33 und unten Anhang über das Itinerar des Legaten.

[67] Ramackers, Papsturkunden in Frankreich. Neue Folge III, Abhandlungen ... Göttingen. Dritte Folge Nr. 23, Göttingen 1940, S. 57 Nr. 17 und Lohrmann, Papsturkunden in Frankreich. Neue Folge VII, Abhandlungen ... Göttingen. Dritte Folge Nr. 95, Göttingen 1976, S. 279 Nr. 37. Vgl. unten Anhang Anm. 6.

Werken das Jahr 1128 für das Konzil von Troyes und die Festlegung der Templerregel angenommen wird.[68]

Die entscheidende Stelle im Vorwort der Templerregel lautet: *„in sollempnitate sancti Hilarii anno millesimo centesimo vigesimo octavo ab incarnato Dei filio, ab inchoatione predicte militie nono."*[69] Die Möglichkeit einer unmittelbaren Kontrolle des Inkarnationsjahres durch Indiktionsangabe oder ähnliches fehlt. Auch andere Angaben, die eine absolute Datierung gestatten würden, sind nicht verfügbar, denn der Verweis auf das neunte Jahr des Bestehens der Templer ist, da deren Gründungsdatum nicht anderweitig feststeht, nur eine relative Angabe, die nicht weiterhilft.[70]

Schon Schieffer hatte anhand einer Urkunde des Legaten Matthäus für St-Corneille in Compiègne auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die sich wegen des unterschiedlichen Jahresanfangs für die Datierung von nordfranzösischen Urkunden dieser Zeit ergeben können.[71] Während die Papstkanzlei den Jahreswechsel im September vollzog, zeitweise nach pisanischem Stil im Frühjahr des vorangehenden Jahres, verwendete man in weiten Teilen Frankreichs seit Anfang des 12. Jahrhunderts, ausgehend von der kapetingischen Königskanzlei, wie auch Schnürer bewußt war,[72] den Annuntiationsstil, der den Jahreswechsel auf den 25. März des aus unserer Sicht folgenden Jahres legt.[73] Ein Datum *in sollempnitate sancti Hilarii anno millesimo centesimo vigesimo octavo* entspricht unter diesen Voraussetzungen in heutiger Zeitrechnung dem 13. Januar 1129. Was Schnürer aufgrund der Datierung kurz erwogen, dann aber energisch zur Seite geschoben hatte[74] und was Hüls mit Hilfe der prosopographischen Methode anhand der bekannten Daten über Matthäus von Albano als Hypothese formuliert hatte, wird so durch das entscheidende Quellenzeugnis über das Konzil von Troyes selbst bestätigt, und zwar ohne daß es der Annahme einer Textverderbnis bzw. einer Emendation bedürfte: das Konzil von Troyes, auf dem die Templerregel beraten und bestätigt wurde, fand am 13. Januar 1129 statt.

Das Jahr 1129 lassen auch die bekannten Daten über die Reise Hugos von

---

[68] Hamilton (wie Anm. 35) S. 68 behauptet, die Templer hätten laut Wilhelm von Tyrus „recognition as a religious order by Honorius II in 1128" bekommen; Mayer, Geschichte der Kreuzzüge S. 77, setzt auch Bernhards „De laude" auf 1128. Die einzigen Ausnahmen sind Melville (wie Anm. 50) S. 12 und Anm. 152 und Timothy Reuter, Die Anerkennung Papst Innozenz' II., Deutsches Archiv 39 (1983) 395–416, S. 414 Anm. 86.

[69] Schnürer S. 130.

[70] Vgl. unten.

[71] Schieffer S. 229 Anm. 3, vgl. unten Anhang Anm. 10.

[72] Schnürer S. 113 Anm. 3.

[73] Grotefend, Zeitrechnung (wie Anm. 32) I 88 und 141.

[74] Schnürer S. 113 Anm. 3 stützte sich auf eine Urkunde für Savigny, vgl. unten Anm. 87, auf die Einreihung von JL. 7314 zu 1128, vgl. Vorarbeiten III 141 Nr. 32 Anm. 83, und die Annahme, die Werbereise Hugos müsse nach dem Konzil liegen, wofür es keinen Beleg gibt.

Payns in den Westen zu.[75] Abgesehen vom Zeugnis im Vorwort der Templerregel, ist er seit dem Frühjahr 1128 in Frankreich nachzuweisen, wo er am Hofe Fulkos V. von Anjou weilte,[76] der seit seiner ersten Jerusalemfahrt im Jahre 1120 den Templern affiliiert war, Schenkungen entgegennahm und wohl an den Gesprächen des früheren Reichsverwesers Wilhelm von Buris und des Herrn von Beirut Walter beteiligt war, die zur Bestimmung Fulkos zum künftigen Gatten der Thronerbin Melisendis von Jerusalem und zu seiner Einsetzung zum Erben des Reiches führten.[77] Im September 1128 befand er sich in Cassel in Flandern,[78] vorher oder nachher liegt eine Reise nach England, vielleicht auch nach Schottland.[79] Zu einem unbekannten Zeitpunkt hielt sich Hugo in unmittelbarer Umgebung von Troyes auf, wo er eine Schenkung des Grafen von Troyes erhielt.[80] Diese Urkunde ist von d'Albon auf ca. Januar 1129 datiert worden, wohl weil er im Gegensatz zu der herrschenden Meinung das Konzil ebenfalls auf das Jahr 1129 legte, ohne daß in der Folge dieser Zusammenhang erkannt worden wäre, so daß heute in der Regel ein zweimaliger Aufenthalt Hugos in der Champagne im Januar 1128 für das Konzil und im Januar 1129 für die Entgegennahme der erwähnten Schenkung angenommen wird.[81] Offen bleiben muß dagegen, ob der Legat zweimal, im Oktober 1128 und im Oktober 1129, in Noyon weilte oder die beiden aus Noyon stammenden Urkunden ins gleiche Jahr gehören.[82]

Bei einem Zusammentritt des Konzils im Januar 1129 löst sich eine ganze Reihe von Fragen. Dies beginnt mit dem Zweck der Legation von Kardinalbischof Matthaeus von Albano, die nicht mehr der Templerfrage als wichtigstem Punkt gewidmet war, sondern eine allgemeine Legation a latere nach Frankreich darstellte. Wie gezeigt wird sogar fraglich, ob die Templerfrage schon vor der Abreise ein Gesprächsgegenstand war. Damit erübrigen sich auch die oft phantasievollen Versuche, einen mit vielen Details angereicherten Aufenthalt Hugos de Payns an der Kurie auf seiner Reise aus dem Hl. Land nach Frankreich zu rekonstruieren.[83] Auch die Ladung und die Festlegung der Tagesordnung des Konzils von Troyes bilden kein Problem mehr. Im Blick auf die für andere Synoden bekannten Ladungsfristen, etwa für das Konzil von Clermont im Jahre 1095 oder das Konzil von Reims im März

---

[75] Carrière S. 311–322, Barber S. 233ff. und Bulst-Thiele S. 24ff. zur Reise in den Westen. Vgl. die Urkunden über das Wirken Hugos im Westen bei d'Albon, Cartulaire S. 5ff. Nr. 8ff.

[76] D'Albon, Cartulaire S. 8–10 Nr. 12–15 zu Mai 1128. In Nr. 12 tritt Wilhelm de Buris als Zeugen auf. Eine Schenkung des Grafen Theobald von Blois vom 31. Oktober (1127) ed. d'Albon, Cartulaire S. 6 Nr. 9 nennt Hugo nicht, obwohl die Datierungsformel dessen Mitwirkung nahelegt, vgl. unten Anm. 112.

[77] Vgl. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge S. 81 und Anm. 43 mit weiterer Literatur.

[78] D'Albon, Cartularie S. 10 Nr. 16. (1128 September 13).

[79] Zur Englandreise vgl. Barber S. 235 und Bulst-Thiele S. 25.

[80] D'Albon, Cartulaire S. 16 Nr. 22.

[81] Vgl. z. B. Bulst-Thiele S. 25 und 29.

[82] Vgl. unten Anhang.

[83] So auch noch Valous S. 33.

1148, dürfte der Entschluß zu einer Zusammenkunft in Troyes spätestens im Oktober 1128 gefallen sein, vielleicht schon im Sommer, als in Janville und Reims die ersten Konzilien des Legaten auf französischem Boden stattfanden.[84] Daß der Legat und der Templermeister bereits vor der Synode zusammengetroffen waren, ist möglich, aber bisher nicht zu beweisen.

Keine neue Situation ergibt sich durch die Verschiebung 1128 auf 1129 für die Frage der Teilnahme Bernhards von Clairvaux,[85] da ein Itinerar Bernhards nicht vorliegt. Doch eine weitere Angabe im Vorwort zur Templerregel, die Schnürers Bedenken erregt hatte, rückt in ein neues Licht. Der Nennung des Abtes Rainald von Pontigny wird nämlich zugefügt: *„qui non multum post factus est Lugdunensis archiepiscopus ac sanctae Romane ecclesie legatus."*[86] Rainalds Vorgänger in Lyon, Humbald II., starb im Herbst 1128.[87] Rainald selbst wurde im März 1129 erhoben und starb schon kurz darauf – nach Ausweis der Lyoner Nekrologe am 7. August 1129.[88] Wenn auch bestehen bleibt, daß hier ein Zusatz vorliegt, der erst nach dem 13. Januar 1129 niedergeschrieben worden sein kann, aber vor dem 7. August 1129, Rainalds Todestag, so verringert sich doch der zeitliche Abstand zwischen den Konzilsverhandlungen und der Niederschrift des Vorwortes von weit über einem Jahr bei der bisherigen chronologischen Einordnung auf wenige Wochen. Hinfällig wird hingegen der kürzlich von Dailliez eingebrachte zweite Vorbehalt gegen die Teilnehmerliste, daß der Abt von Troisfontaines zur gleichen Zeit – gemeint im Januar 1128 – die Tochterabtei La Chalade in der Diözese Verdun gegründet habe und daher nicht in Troyes gewesen sein könne.[89]

---

[84] Die Ladung für das Konzil von Clermont, das Mitte November zusammentreten sollte, erfolgte am 15. August 1095 in Le Puy (JL. 5570; Brief an Bischof Lambert von Arras); im Jahre 1140 zum Konzil von Antiochia ungefähr Mitte/Ende August auf Ende November 1140, vgl. Wilhelm von Tyrus, Chronicon XV 15 S. 695 f.; zu dem im März 1148 in Reims stattfindenden Konzil im Oktober 1147 (JL. 9147 und 9149). Das erste Legatenkonzil von Matthäus trat rund zweieinhalb Monate nach seinem Eintreffen in Frankreich am 1. August 1128 zusammen. Es war nicht Bernhards Werk, daß in Troyes so viele Bischöfe zusammenkamen, wie Barber S. 227 meint, sondern kirchenrechtliche Pflicht.

[85] Vgl. oben.

[86] Schnürer S. 131.

[87] Obituaire de l'Église de Lyon, ed. Recueil des Historiens de France. Obituaires V/1, Paris 1933, S. 128 und 463; Gallia christiana, Paris 1728, IV 114: *3 non. nov.* Wegen der Urkunde für Savigny, Gallia christiana IV 115 mit *feria V primae hebdomadae quadragesimae, anno ab incarnatione domini 1128, indictione VI, epacta XVII, regnante in Francia piissimo rege Ludovico apud Lugdunum post Humbaldum archiepiscopum praesulem, clericis de archiepiscopatu contentiose vacillantibus* ist der Tod Humbalds vielleicht schon 1127 Oktober 30 anzusetzen. Es wäre dann eine sehr lange Vakanz eingetreten. Urkunden Rainalds mit der Jahresangabe 1128 sind nicht bekannt. Zu Lyon vgl. zuletzt Jacques Godille, Histoire du diocèse de Lyon, Paris 1983.

[88] Gallia christiana IV 114 f.; Obituaires S. 101, 344, 431 und 463. Dailliez, Les Templiers. Governement et institutions S. 20: ‚plusieurs années après' ist in jedem Fall unhaltbar.

[89] Dailliez a.a.O. ohne Beleg.

Zusammenfassend entfällt mit der Datierung des Konzils von Troyes auf den 13. Januar 1129 der einzige bisher zur Verfügung stehende Beweis für eine erste Reise des Kardinallegaten Matthäus von Albano nach Gallien im Winter 1127/28. Der Annahme, daß er nicht Mitte Dezember die Kurie in Benevent verlassen habe und Ende März in Rom wieder zu ihr gestoßen sei, sondern mit ihr von Benevent über Capua nach Rom zog, stehen auch keine Zeugnisse aus der päpstlichen Kanzlei entgegen. Für die Periode vom 5. Dezember 1127 bis zum 31. März 1128 besitzen wir keine Papsturkunden mit Unterschriftenlisten, sondern die wenigen feierlichen Privilegien dieser Monate tragen, wie damals durchaus noch möglich, nur die Unterschrift des Papstes,[90] so daß sich weder ein Indiz für Abwesenheit noch für Anwesenheit von Matthäus von Albano an der Kurie in den fraglichen Monaten gewinnen läßt.[91] Anders ist es vom ersten feierlichen Privileg mit Kardinalsunterschriften aus dem Jahr 1128 an, das am 7. Mai, also nur drei Tage nach dem von Honorius II. seinem Legaten nachgesandten Schreiben, ausgestellt wurde, denn bis zum Ende des Pontifikats Honorius II. fehlt nun in allen Unterschriftenlisten der Name von Matthäus von Albano, der in Frankreich weilte.[92]

Aus diesem Grunde erklärt sich auch das Ausbleiben einer Bestätigung der Konzilsbeschlüsse durch Honorius II. Sie hätte erst nach einem Bericht des Legaten erfolgen können, doch dieser ist an der Kurie zu Lebzeiten Honorius II. nicht mehr festzustellen. Zudem darf nicht übersehen werden, daß das Papsttum sich bei der Anerkennung neuer Orden fast immer erhebliche Zeit ließ. Von einem betonten Desinteresse Honorius' II. zu sprechen,[93] ist daher nicht zulässig.

Aus der neuen Datierung des Konzils von Troyes auf den 13. Januar 1129 ergeben sich beträchtliche Folgen für die Frühgeschichte des Ordens.[94] Dem Einwand von Schnürer gegen eine originale Überlieferung des Vorwortes der Templerregel wegen der Nennung des Patriarchen Stephan, die eine nachträgliche Einfügung statt des im ursprünglichen Text genannten Patriarchen Warmund bilde,[95] ist damit der Boden entzogen. Die Nachrichten von Warmunds Tod am 27. Juli 1128 und von der Wahl Stephans zum Nachfolger

[90] Vgl. Hüls S. 75ff. und zum formalen Problem allgemein Harry Bresslau, Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien, [2]Leipzig 1913–1960, I 76ff. und Thomas Frenz, Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit, Wiesbaden 1986, v. a. S. 19.

[91] Vgl. Hüls a.a.O.

[92] 1128 Mai 7 (JL. 7311), September 4 (JL. 7318), 1128 Dezember 9, ed. Holtzmann, Papsturkunden in England II, Abhandlungen ... Göttingen. Dritte Folge Nr. 14, Göttingen 1935, S. 147 Nr. 12; 1129 Februar 19 (JL. 7384); 1129 April 10 (JL. 7370).

[93] So Cousin S. 42 und Anm. 22.

[94] Es geht hier nur um eine knappe Darlegung der Probleme, die einer umfassenden Untersuchung vorbehalten bleiben müssen.

[95] Schnürer S. 113ff., vor allem S. 117 und ders., Zur ersten Organisation S. 309ff.

konnten ohne Mühe durch das *passagium* im Herbst 1128 in den Westen gelangt und am 13. Januar 1129 in Troyes bekannt sein. Der Name Stephans ist daher nicht nachträglich in den Text gekommen, sondern stand von Anfang an da. Er stützt gerade die neue Datierung des Konzils von Troyes, denn eine „Verbesserung" des Wortlautes eines Konzilsbeschlusses durch nachträgliche Abänderung des Namens der mit einem Recht betrauten Person wäre schon an sich ein bedenklicher Vorgang.[96]

Doch weit über die Frage hinaus, ob ein Austausch des Patriarchennamens stattgefunden hat, ist die ganze These Schnürers über eine Überarbeitung (nicht die nachträgliche Redaktion) des Vorwortes[97] und der Regel von Grund auf in Frage gestellt, erst recht die zeitliche Fixierung auf das Frühjahr 1130.[98] Die formalen und sachlichen Diskrepanzen, die von Schnürer aufgedeckt worden sind, bleiben zwar bestehen, doch gibt es keinen Beweis, wann sie in den Text gekommen sind.[99] Sie könnten zum Teil auch das Ergebnis der Diskussion auf dem Konzil selbst darstellen, als einige der von Hugo de Payns vorgetragenen Regelungen genehmigt, andere dagegen abgeändert wurden. Falls eine größere Überarbeitung der in Troyes beschlossenen Fassung stattgefunden hat, so läßt sie sich nicht mehr zeitlich fixieren, und daß sie durch den Patriarchen Stephan vorgenommen worden sei,[100] entbehrt ebensosehr jedes Belegs wie ihre inhaltliche Tendenz zugunsten einer kanonikalen Lebensform gegenüber einer benediktinischen in Troyes.[101] Erst recht unhaltbare Spekulation ist die angebliche Ablehnung dieser geänderten Regel durch die Templer und durch Balduin II., der daher den Papst angerufen habe,[102] und die daraus folgende Behauptung, die lateinische Regel sei

---

[96] Es handelt sich um etwas völlig anderes als der erwähnte Zusatz zum Namen des Abtes von Pontigny.

[97] Schnürer S. 48ff.

[98] Schnürer S. 117 und öfters. Die zeitliche Fixierung beruht auf der Tatsache, daß der Patriarch Stephan und der bereits im August 1129 verstorbene Erzbischof Rainald von Lyon noch nicht als *bone memorie* bezeichnet werden, vgl. ebd. S. 48. Terminus *post quem* ist für Schnürer die Niederlage von Damaskus am 5. Dezember 1129, auch dies ohne Beleg. Das weitere Argument Schnürers gegen eine Abfassung in Troyes, ebd. S. 53 und 81 und ders., Zur ersten Organisation S. 308–310, daß nämlich in § 63 (S. 150) *partes ultramarinas* (im Text S. 33 versehentlich *ultramontanas*), ebenso *ultramarine provincie* im Vorwort und *ultramontanis partibus* in c. 21 S. 140f. für das Abendland bzw. Frankreich steht, ist nicht zwingend, denn man wußte auf dem Konzil natürlich, daß man für Jerusalem schrieb.

[99] Es ist leider auch nicht richtig, daß „the rule states, where changes were made" (wie Barber S. 228 meint und 24 von Stephan eingefügte und 12 überarbeitete Kapitel zählt), was die Diskussion sehr erleichtert hätte.

[100] Schnürer S. 112f., 117ff., S. 124 wird Stephan als „Erlasser dieser Satzungen, als Revisor und definitiver Redaktor der Regel" bezeichnet. Die Behauptung von Prutz, Forschungen S. 154 und ders., Entwicklung und Untergang S. 10, die Regel habe in der päpstlichen Kanzlei ihre Form bekommen, bezeichnete schon Vacandard I 239 und Anm. 2 als ‚bien conjectural'!

[101] Schnürer S. 114f.

[102] Schnürer, Zur ersten Organisation S. 514f. und Valous S. 39.

de facto durch die päpstlichen Privilegien von 1139 und 1163 außer Kraft gesetzt worden.[103] Im feierlichen Privileg Innozenz' II. von 1139 heißt es nur, er bestätige *consuetudines ad vestrae religionis et officii observantiam a magistro et fratribus communiter institutas*, womit selbst die Beratungen in Troyes wegfallen.[104] Die Nennung Stephans in der Einleitung der Regel ist, wie bereits dargelegt,[105] diejenige des zum Zeitpunkt des Konzils amtierenden Patriarchen als des Diözesans am Sitz der Gemeinschaft, der zu einer Änderung der Regel potentiell berechtigt wurde, nicht die Nennung des Urhebers einer durchgeführten Überarbeitung, aber auch nicht diejenige des Auftraggebers für die Abfassung der Regel, wie dies wohl schon von Wilhelm von Tyrus, ganz eindeutig von Jakob von Vitry (miß-)verstanden worden ist,[106] denn in keinem Fall konnte der Patriarch einem französischen Provinzial- bzw. einem Legatenkonzil die Abfassung und Bestätigung einer Regel für die Templer „befehlen".

Über die konziliengeschichtliche Frage hinaus hängt mit der zeitlichen Festlegung des Konzils von Troyes aufs engste das Gründungsdatum der Templergemeinschaft zusammen. Die bisherigen Angaben schwanken erheblich und gehen von 1118, zum Teil noch in der Regierungszeit Balduins I. († 2. April 1118), bis 1120.[107] Die Zeit Balduins I. freilich fällt aus, denn nicht nur der späte Michael Syrus, sondern vor allem eine Urkunde von Wilhelm von St. Omer von 1137 nennen ausdrücklich den Patriarchen Warmund für die Gründungsepoche.[108] Sein Vorgänger Arnulf starb nach Balduin I.

---

103 Schnürer, Zur ersten Organisation S. 542f.

104 Ed. Vorarbeiten I S. 204 Nr. 3.

105 Vgl. oben S. 300.

106 Vgl. oben S. 303f. Daß Wilhelm von Tyrus diese Stelle mit seiner Formulierung *de mandato* mißverstanden hat, erkannte auch Schnürer S. 69f. in bezug auf das weiße Gewand.

107 Curzon S. 13 Anm. und Dailliez, Les Templiers, ces inconnus S. 23f. (anders S. 25, vgl. unten Anm. 115): 1118; Melville, La vie S. 22: ‚vers 1118'; Fleckenstein S. 11: 1118/1119; Vacandard S. 237 Anm. 2, Carrière S. 309, Hefele-Leclercq V/1 608f., Bulst-Thiele S. 19 und Barber S. 221: 1119; Melville, Les débuts S. 23: für das Gelübde an Warmund wohl „premier trimestre 1119"; Barber S. 224: „late in the year (1119)"; Schnürer S. 95 Anm. 2, Valous S. 34: Ende 1119/Anfang 1120; Schumacher S. 1112: „wohl 1120". Daß Schnürer S. 95 Anm. 2 trotz Festhaltens an 1128 für Troyes für die Gründung das Jahr 1121 annehme, wie Dailliez, Les Templiers. Gouvernement et institutions S. 13 behauptet, stimmt ebensowenig, wie daß im Chronicon Turonense, ed. Bouquet XII 470 die Gründung zu 1121 berichtet werde, sondern sie steht dort als letzte Aussage zu 1120.

108 D'Albon, Cartulaire S. 99 Nr. 14: *militibus Templi, quod divina providentia domni patriarche Warmundi baronumque consilio ad defensionem terre Ierusalem peregrinorumque custodiam deputavit.* Bei Wilhelm von Tyrus und Jakob von Vitry heißt es jeweils nur ‚der Patriarch' ohne Namen. Einziger Beleg für den frühen Ansatz ist der oft ungenaue oder verkürzende Alberich von Troisfontaines, Chronica, MG SS XXIII 819, wo es zu 1113 heißt: *sub eodem rege Balduino (I.) ordo militie Templi de novo institutus est.* Doch als Beleg folgt – wohl schon aus der Vorlage, der verlorenen Chronik des Guido von Chales (?) – der Bericht Wilhelms von Tyrus, Chronicon XII 7 S. 553ff.

Ende April 1118, und die Wahl Warmunds fällt in den Sommer/Herbst 1118.[109]

Ausgangspunkt für alle Berechnungen müssen die Angaben im Vorwort der Regel, bei Wilhelm von Tyrus und bei Jakob von Vitry sein. In der Regel und in der Chronik Wilhelms von Tryus heißt es, das Konzil von Troyes sei zusammengetreten *anno ... (ab inchoatione) nono* der Templergemeinschaft.[110] Johannes Michaelensis hat dabei nicht selber die Angabe von einem ihm bekannten Gründungsdatum aus berechnet,[111] sondern eine Angabe übernommen, die von Hugo de Payns auf dem Konzil gemacht wurde, die Jahresangabe dagegen nach der in Frankreich herrschenden Gewohnheit eingefügt. Daß es sich bei *anno nono* in der Tat um eine Angabe von Seiten der Templer handelt, beweist das Auftreten von ähnlichen Formeln in zwei Urkunden der Jahre 1127/1128. Am 31. Oktober 1127 heißt es in einer Schenkung Theobalds von Blois *anno octavo ab istitutione prenominatorum conmilitonum Xristi*, am 13. September 1128 *anno IX ab institucione comilitonum Xristi Templique Salomonis.*[112]

Alle Überlegungen zum Gründungszeitpunkt der Templer müssen vom Ausdruck *anno nono* im Vorwort der Regel ausgehen. Er belegt wie die beiden eben erwähnten Urkunden, daß es für Hugo und seine Gefährten ein genaues Datum gab, von dem aus sie rechneten. Vom 13. Januar 1129 aus wird durch *anno nono* die Entstehung der Gemeinschaft auf die Zeitspanne vom 14. Januar 1120 bis zum 13. Januar 1121 fixiert, während es nach der bisherigen Annahme die Zeit vom 14. Januar 1119 bis zum 13. Januar 1120 gewesen wäre. Die Formulierung *anno nono* ist dabei zu beachten, weil Wilhelm von Tyrus, der für seinen Bericht die Templerregel mit ihrem Vorwort vor sich hatte, zwar für das Konzil von *Troyes nono anno* schreibt, in der eigenen Darstellung der Frühgeschichte aber *annos novem*. Diese beiden Begriffe sind zwar ähnlich, aber keineswegs gleichwertig.[113] „Neun Jahre" heißt in einer weiten Auslegung „weniger als zehn und mehr als acht Jahre", was hier den Zeitraum vom 14. Januar 1119 bis zum 13. Januar 1121 bedeuten würde, enger zwischen achteinhalb und neuneinhalb Jahre, also Sommer 1119 bis Sommer 1120. Jakob von Vitry folgt mit *annis novem* nur Wilhelm

---

[109] Vgl. Hiestand, Chronologisches um 1130 S. 226ff.

[110] Schnürer S. 130; von der *inchoatio* ist im Vorwort nochmals S. 131f. die Rede. Zu Wilhelm von Tyrus vgl. Anm. 113.

[111] Dies scheint Hefele-Leclercq V/1 669 Anm. 2 anzunehmen, wo zum Ausdruck *anno nono* hinzugefügt wird: ‚c'est bien le sentiment de Jean Michel'! Hüls S. 98 Anm. 20 meint, daß die Datierung der Synode mit der Jahresangabe „1128" im Vorwort stehe oder falle, übersieht also die unterschiedlichen Jahresanfänge.

[112] D'Albon, Cartulaire S. 6 Nr. 9 und S. 10 Nr. 16. Zur ersten Urkunde vgl. auch Barber S. 225 Anm. 37.

[113] Wilhelm von Tyrus, Chronicon XII 7 S. 554 zwar zuerst *Novem autem annis post eorum institutionem in habitu fuerunt seculari* ... dann aber *tandem nono anno concilio in Francia apud Trecas habito*. Zu solchen Angaben und ihrer Wertung vgl. Hiestand, Chronologisches um 1130 S. 225f.

von Tyrus.[114] Den Angaben der beiden Geschichtsschreiber gegenüber verdient die Regel, die sie nur paraphrasieren, unbedingten Vorrang. Nimmt man die beiden Urkunden von 1127 und 1128 hinzu, so verengt sich der Zeitraum weiter auf die Spanne vom 14. Januar 1120 bis zum 13. September 1120.[115]

Diese chronologische Festlegung des Gründungsvorganges führt zu weiteren Überlegungen. Übereinstimmend berichten Wilhelm von Tyrus, Jakob von Vitry und Michael Syrus, daß die junge Gemeinschaft vom König und den Baronen und vom Patriarchen und dem Klerus mit Grundbesitz und anderen Einkünften ausgestattet worden sei.[116] Davon wurde nach Wilhelm von Tyrus manches auf ewig, manches aber nur auf Zeit gewährt (*quedam ad tempus, quedam in perpetuum*),[117] sei es aus Ungewißheit, ob die neue Institution sich bewähren werde, oder als eine Art Überbrückungshilfe, bis die Gemeinschaft sich anderweitig eine ausreichende Existenzbasis geschaffen haben werde. Nachweisen läßt sich eine solche Zuweisung *ad tempus* bisher nur für 150 Byzantiner, die die Templer jährlich vom Kapitel des Hl. Grabes erhalten sollten und um 1160 unter Tausch gegen drei Casalien in einen festen Besitz umgewandelt wurden.[118]

Wenn es sich auch um juristisch voneinander unabhängige Vorgänge handelte, so betraf die Begründung und Ausstattung des Templerordens im Gegensatz zu der Stiftung anderer geistlicher Institutionen auch das Verhältnis von Königtum und Kirche unmittelbar. Eine Gemeinschaft, die unter kanonischem Recht leben, andererseits militärische Aufgaben wahrnehmen wollte, war sowohl kirchlich als auch staatlich genauer zu regeln. Vom König mußte unter dem Gesichtspunkt des staatlichen Machtanspruches und der Führung des Heeres geklärt werden, welches die Rechte und Pflichten der Templer sein werden, damit nicht eine außerhalb seiner Gewalt stehende

---

[114] Vgl. oben S. 303f.

[115] Carrière (wie Anm. 20) S. 309, gefolgt von Cousin (wie Anm. 6) S. 42 u. Anm. 3 und Dailliez, Les Templiers, ces inconnus S. 25, errechnete ausgehend vom 13. Januar 1128 und der Urkunde vom 31. Oktober 1127, ed. D'Albon, Cartulaire S. 6 Nr. 9 die Zeitspanne 1. November 1119–12. Januar 1120.

[116] Wilhelm von Tyrus XII 7 S. 553f.: *Dominus autem rex cum suis proceribus, dominus quoque patriarcha cum prelatis ecclesiarum de propriis dominicalibus certa eis pro victu et vestimentis beneficia, quedam ad tempus, quedam in perpetuum contulerunt.* Jakob von Vitry, Historia orientalis c. 65 S. 116: *rex autem et eius milites ... una cum domino patriarcha de rebus propriis eos sustentabant, quaedam beneficia et possessiones eisdem postea ... conferentes.* Michel le Syrien, Chronique XV 12 S. 201: *Le roi leur donna la Maison de Salomon pour leur habitation et des villages pour leur subsistance. De mème le patriarche leur donna quelques-uns des villages de l'Église.*

[117] Vgl. vorangehende Anmerkung.

[118] Reinhold Röhricht, Regesta regni Hierosolymitani (= Reg. regni Hieros.), Oeniponti 1893; Additamentum 1904, Nr. 364, ed. Eugène de Rozière, Cartulaire de l'Église du Saint Sépulcre de Jérusalem, Paris 1849, S. 150 Nr. 75, ed. G. Bresc-Bautier, Le cartulaire du chapitre du Saint Sépulcre de Jérusalem, Documents relatifs à l'histoire des croisades 15, Paris 1984 S. 157 Nr. 63, Schnürer S. 98 Anm. 2 übersieht den zweiten Teil der Urkunde.

militärische Macht entstand.[119] Von Seiten der Kirche war von Anfang an zu entscheiden, ob eine Gemeinschaft, die sich zwar monastische Formen gab, aber militärisch handeln wollte, überhaupt als kirchliche Institution angesehen werden könne. Die Schenkungen durch weltliche und geistliche Große setzten die königliche und die kirchliche Zustimmung zu ihrer Lebensweise voraus. Sie könnte je für sich erfolgt sein. Dennoch ist ein Zusammenwirken der beiden, in den ersten Jahrzehnten des Königreichs Jerusalem eng verbundenen Gewalten in Betracht zu ziehen.[120]

Daß der König der neuen Idee seine Zustimmung erteilte, ist mit Blick auf die dauernde Gefährdung durch die Muslims leicht verständlich. Noch konnte niemand voraussehen, welch gewaltige, auch der königlichen Macht gefährlich werdende Institution im Laufe der nächsten Jahrzehnte sich aus der kleinen Gemeinschaft entwickeln würde, der Balduin II. leerstehende Teile des Templum Salomonis übergab. In jedem Fall ergab sich eine militärische Stärkung des Reiches, selbst wenn es sich vorerst nur um eine kleine Zahl von Rittern handelte. Seit Mayer vor kurzem aufgezeigt hat, daß in den letzten Jahren Balduins I. Selbständigkeitsregungen des Adels sowohl im Jahre 1117 bei der Scheidung von Adelasia von Sizilien als auch aus noch undurchsichtigen Gründen während des Ägyptenfeldzuges im Jahre 1118 erfolgten,[121] könnte die Entstehung einer militärischen Kraft, die nicht auf feudalem Recht beruhte, sogar eine besondere Attraktivität aufgewiesen haben, ohne angesichts der engen Zusammenarbeit zwischen König und Kirche eine Gefährdung darzustellen. In der Tat scheint das Königtum bis in das letzte Drittel des 12. Jahrhunderts massiven Einfluß auf die Besetzung der Meisterwürde der Templer genommen zu haben.[122]

---

[119] Zum Staatsrecht im Königreich Jerusalem vgl. Gaston Dodu, Histoire des institutions monarchiques dans le royaume latin de Jérusalem 1099–1291, Paris 1894; John L. La Monte, Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem. 1100 to 1291, Cambridge/Mass. 1932; Mayer, Geschichte S. 138ff.; Jean Richard, Le royaume latin de Jérusalem, Paris 1953, S. 61ff. (= The Latin Kingdom of Jerusalem I, Amsterdam/New York/Oxford 1979, S. 59ff.); zu den militärrechtlichen Aspekten vgl. auch Smail, Crusading Warfare (wie Anm. 4) S. 88ff.

[120] Vgl. für die ersten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts zuletzt Rudolf Hiestand, Die päpstlichen Legaten auf den Kreuzzügen und in den Kreuzfahrerstaaten 1095–1206, Habil.-Schrift (masch.schr.) Kiel 1972; John Gordon Rowe, Paschal II and the relation between the spiritual and the temporal powers in the kingdom of Jerusalem, Speculum 32 (1957) 470–501; Hans Eberhard Mayer, The Concordat of Nablus, Journal of Ecclesiastical History 33 (1982) 531–543; Hamilton S. 53ff.

[121] Mayer, Études S. 64ff., 88ff.; ders., Jérusalem et Antioche au temps de Baudouin II, Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1980 (ersch. 1981), S. 717–733 (= ders., Probleme des Königreichs Jerusalem, London 1983) für die Jahre 1119/1120. Zur starken Stellung des Königtums gegenüber dem Adel in der Frühzeit des Königreichs vgl. allgemein Richard, Le royaume latin S. 67ff. (engl. Ausgabe S. 83ff.); Joshua Prawer, Les premiers temps de la féodalité dans le royaume latin de Jérusalem, Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 22 (1954) 401–424; überarbeitet in: ders., Crusader Institutions, Oxford 1980, S. 3–19.

[122] Vgl. die einzelnen Biographien bei Bulst-Thiele. Zeugnis für das Interesse Bal-

Auf kirchlicher Seite wird eine einsame Entscheidung des Patriarchen durch die Formulierung *patriarcha cum prelatis ecclesiarum* ausdrücklich ausgeschlossen. Die Abweichung von den üblichen kirchenrechtlichen Normen war zu groß und damit auch die Gefahr, daß – sei es um der Sache selbst willen oder wie so oft in den vorangegangen Jahrzehnten als Mittel zum Zweck – bei einem nicht abgesicherten Vorgehen von irgendeiner Seite Appellationen nach Rom folgen würden.[123] Es war zwar daher der Patriarch, der als Diözesan das Gelübde der jungen Gemeinschaft entgegennahm, doch die prinzipielle Zustimmung mit dem Ablaß als Belohnung sprachen der Patriarch und die übrigen Bischöfe gemeinsam zu.[124]

Noch einmal: Gewiß könnte die Anerkennung und Ausstattung der jungen Gemeinschaft durch Patriarch und Bischöfe einerseits, durch König und Barone andererseits und die kirchliche Regelung der Lebensweise in getrennten Akten und zu verschiedenem Zeitpunkt je für sich erfolgt sein. Dennoch bleibt zu erwägen, ob die Zustimmung zu dem neuartigen Vorhaben Hugos de Payns und seiner Gefährten nicht in einem größeren Rahmen und in einem unmittelbaren Zusammenwirken von Königtum und Kirche geschah. Da der Gründungsvorgang in die Zeitspanne vom 14. Januar 1120 bis zum 13. September 1120 fällt, wird der Blick auf die Versammlung von Nablus im Januar 1120 gelenkt. Dies hatte einst auch Schnürer in Erwägung gezogen, dann aber wegen der chronologischen Schwierigkeiten, die sich bei der Festlegung des Konzils von Troyes auf den 13. Januar 1128 ergaben, nicht weiter betont, so daß der Gedanke in Vergessenheit geriet.[125] In einer eingehenden Untersuchung hat Hans Eberhard Mayer kürzlich die Bedeutung der Beschlüsse von Nablus aufgewiesen und gezeigt, daß hier zum ersten Mal für das Königreich Jerusalem entscheidende Punkte der kirchlichen Reformanliegen aus dem Investiturstreit wie etwa die Zehntenfrage umgesetzt wurden. Gegen die lange vorherrschende Bezeichnung als Konzil hat er die korrektere Bezeichnung als Reichsversammlung oder Kronrat vorgeschlagen, die Beschlüsse weniger als kirchliche Kanones denn als eine Art „Grundgesetz" charakterisiert und ihnen den Namen „Konkordat" zugelegt.[126] Nablus gehört damit in jene Reihe von Vereinbarungen zwischen Königtum und Kirche, die sich von der Lösung der Investiturfrage in Frankreich um 1106 bis zum Wormser Konkordat im Jahre 1122 hinzieht.

---

duins II. an den Templern könnte der Anm. 9 erwähnte Brief sein, wenn er echt und wirklich von Balduin ist.

123 Für das Patriarchat Jerusalem siehe zuletzt Hiestand. Die Legaten passim und Hamilton S. 55ff. zu den Prozessen gegen Daimbert, Ebremar und Arnulf in den Jahren 1100 bis 1116.

124 Wilhelm von Tyrus, Chronicon XII 7 S. 554: *Prima autem eorum professio quodque eis a domino patriarcha et reliquis episcopis in remissionem peccatorum iniunctum est.* Der Satz ist grammatikalisch in Unordnung.

125 Schnürer S. 95f.

126 Mayer, Concordat S. 542f.; vgl. auch Hefele-Leclercq V/1 592 und Reinhold Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem, Innsbruck 1898, S. 146f.

In Nablus waren, wie wir aus dem Verzeichnis der wichtigsten Teilnehmer in der Vorbemerkung zu den Beschlüssen und aus dem Bericht Wilhelms von Tyrus wissen, der auch hier den Text zur Abfassung seiner Chronik heranzog, die Spitzen der weltlichen und der kirchlichen Führungsschicht versammelt und darüber hinaus eine größere Zahl von Personen, deren Namen nicht überliefert wird.[127] Die Versammlungsbeschlüsse sind datiert auf den 23. Januar 1120. Nur wenige Tage später am 31. Januar 1120 wurden in Akkon dem Kloster S. Maria im Tale Josaphat die früheren Schenkungen des Königs, des Patriarchen und vieler weltlicher und kirchlicher Wohltäter bestätigt.[128] Gleichfalls im Jahre 1120, *indictione XIII*, also vor Ende August, hob Balduin II. in Jerusalem in einer Urkunde, die ohne Monat und Tagesdatum überliefert ist, auf Bitten des Patriarchen Zölle auf, die er bisher in der Stadt erhoben hatte. Eine dritte Urkunde vom 30. Dezember 1119 bestätigte dem Hospital die ihm von Balduin I. im Jahre 1112 verliehenen Rechte.[130]

Aus den Zeugenlisten der beiden erstgenannten Urkunden läßt sich gleichsam eine Bestätigung der Angaben des Versammlungsberichts über die teilnehmenden Großen ablesen.[131] Unter den fünf weltlichen und sechs kirchlichen Würdenträgern, die für Nablus namentlich aufgeführt werden, hatte Hugo de Payns als Anführer seiner wenigen Gefährten begreiflicherweise noch keinen Platz, und dies gilt auch für die Urkunden für die Abtei im Tale Josaphat und die Zollvergünstigung. Dagegen erscheint er als Hugo *de Peans* im Jahre 1123 als Zeuge in einer Urkunde des Patriarchen Warmund für S. Maria im Tale Josaphat, ohne Hinweis auf seine Stellung, doch zwischen Eustachius Granier und dem Vizegrafen Anschetin von Jerusalem und

---

[127] Die Beschlüsse bei Mansi XXI 261–266 aus Cod. Vat. lat. 1345 f. 1–3; vgl. Reg. regni Hieros. Nr. 89. Die Teilnehmerliste – völlig identisch bei Wilhelm von Tyrus, Chronicon XII 13 S. 563 f. – erwähnt an weltlichen Großen nur den königlichen Kanzler Paganus, die beiden späteren Reichsverweser Eustachius Granier und Wilhelm de Buris, den Konstabler Barisanus aus Jaffa und Balduin von Ramla, gefolgt von *et alii multi utriusque ordinis, quorum numerum vel nomina non tenemus.* Ob Hugo de Payns sich unter ihnen befand, ist eine müßige Frage, weil die weiteren Namen fehlen.

[128] Reg. regni Hieros. Nr. 90, ed. Henri-François Delaborde, Chartes de Terre Sainte provenant de l'Abbays de Notre-Dame de Josaphat, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 19, Paris 1880, S. 33 Nr. 8.

[129] Reg. regni Hieros. Nr. 91, ed. Rozière S. 83 Nr. 45; ed. Bresc-Bautier S. 88 Nr. 27, wo das Stück zu 1120 (April 24–August 31) gestellt wird (ebd. ist bei der Sigle Z statt F° 412–422 zu lesen F 41^b–42^b).

[130] Reg. regni Hieros. Nr. 90a, ed. Joseph Delaville le Roulx, Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de St-Jean de Jérusalem I, Paris 1894, S. 45 Nr. 53. Das Stück gehört wegen der Indiktion *XII* und der Tagesangabe *feria tertia* und *3 kal. ian.* zu 1119; vgl. auch Mayer, Jérusalem et Antioche S. 726 f.

[131] Vgl. Anm. 128 bis 130. In der Urkunde für das Hl. Grab erscheinen nur anstelle des Abtes von Mons Thabor derjenige von S. Maria Latina und zusätzlich der Prior vom Ölberg, während von den Laien Barisanus und Balduin de Rama wegfallen. Wesentlich größer sind die Abweichungen in der Urkunde für S. Maria im Tale Josaphat, wo nur vier geistliche (statt zehn), dafür zehn weltliche (statt fünf) Zeugen auftreten. In der Urkunde für das Hospital ist nur der Kanzler identisch.

somit in hervorgehobener Position, freilich unter den Laien.[132] Zwei Jahre später unterschrieb er die Bestätigung des Pactum Warmundi mit den Venezianern durch den aus der Gefangenschaft befreiten König Balduin II. als letzter der weltlichen Zeugen mit Hugo *de Pagano* (so statt *Sagano* zu lesen), jetzt allerdings mit Hinzufügung *magister militum Templi.*[133] Die junge Gemeinschaft der Templer war schon so wichtig geworden, daß ihr Anführer bei diesem Staatsakt miteinbezogen wurde. Dies allein dürfte die Angabe Wilhelms von Tyrus, es seien bis zum Konzil von Troyes nur neun Ritter gewesen, entscheidend in Frage stellen. Nicht sicher zu klären ist, ob mit dem Leiter der Gemeinschaft der Templer auch der am 30. Dezember 1119 in der Urkunde Balduins II. für die Johanniter unter den Laien aufgeführte Hugo *de Pazence* zu identifizieren ist,[134] der sich freilich mit einer anderen bekannten Persönlichkeit aus der Frühzeit des Königreichs Jerusalem bisher nicht gleichsetzen läßt.

In Nablus war in der zweiten Januarhälfte des Jahres 1120 sowohl die geistliche als auch die weltliche Führungsschicht zusammengetreten. Es wäre daher zu erwägen, ob die Anerkennung der Templer mit ihren außergewöhnlichen Regelungen und ihre Ausstattung mit Besitz durch König, Patriarch und weltliche und kirchliche Große nicht in den gleichen Zeitraum und somit neben die königlichen Verfügungen für den Patriarchen, das königliche Hauskloster und die Johanniter gehört. Chronologisch bestehen keine Bedenken, und der von Barber zur Diskussion gestellte Zusammenhang der Gründung der Templergemeinschaft mit einem Überfall auf Pilger an Ostern 1119 als auslösendes Moment würde sich bestens einfügen lassen.[135] Ein Niederschlag in den Beschlüssen der Versammlung ist schon deswegen nicht zu erwarten, weil es sich nicht um eine normative Regelung, sondern um einen einmaligen Rechtsakt, eine Privilegierung, handelte. Die Beschlüsse von Nablus sind weder als Beweis für die hier zur Diskussion gestellte These noch gegen sie zu verwenden.

---

132 Reg. regni Hieros. Nr. 101, ed. Delaborde S. 37 Nr. 12. Er wird aber nicht expressis verbis als Laie bezeichnet (*de laicis* o. ä.), wie Prutz, Geistliche Ritterorden S. 24 behauptet, sondern nur durch seine Einordnung diesen zugerechnet. Wegen der Datierung mit *anno III Balduini regis* muß das Stück ausgehend von der Krönung an Weihnachten 1119 zu 1122 gestellt werden, oder statt *anno III* ist – paläographisch leicht erklärbar – richtig *anno VI* zu lesen, was von der Einsetzung im April 1118 aus gerechnet auf 1123 (nach April) führen würde.

133 Reg. regni Hieros. Nr. 105, ed. G. L. F. Tafel – G. M. Thomas, Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig, Fontes rerum Austriacarum II 13, Wien 1856, I 90 Nr. 41.

134 Reg. regni Hieros. Nr. 90a (wie Anm. 130).

135 Albert von Aachen, Historia Hierosolymitana XII 33, Recueil des Historiens des Croisades. Historiens occidentaux IV, Paris 1879, S. 712. Eine andere Version gibt Walter Map, De nugis curialium I 18, ed. M. R. James, Oxford 1983, S. 54ff., wo Hugo de Payns bei einer Zisterne in der Nähe von Jerusalem Wache hält. Daß er und Gottfried von St-Omer dagegen ‚aux environs de 1110' ihre Tätigkeit zwischen Haifa und Caesarea begonnen hätten, wie Cousin S. 45 behauptet, ist völlige Spekulation.

Wie immer es sich damit verhält, erklären die neue zeitliche Festlegung des Gründungsvorganges und das Datum vom 13. Januar 1129 für das Konzil von Troyes, weshalb die beiden großen Chroniken für die ersten Jahrzehnte der Kreuzfahrerstaaten über die Templer schweigen. Denn wie bei Albert von Aachen, dessen Werk im Frühjahr 1119 abbricht, auch wenn er vielleicht erheblich später schrieb, weder die Gründung der Templer noch das Konzil von Nablus erscheinen können,[136] so berichtet Fulcher von Chartres, dessen letzte Nachricht eine große Mäuseplage im Jahre 1127, *indictione V*, d. h. wohl vor September 1127, bildet,[137] aus chronologischen Gründen weder über die Regelung der Nachfolge Balduins II., die im Herbst 1127 eingeleitet und im Jahre 1128 bei den Verhandlungen mit Fulko von Anjou festgelegt wurde, noch über das Konzil von Troyes, da beides jenseits seines Berichtszeitraums lag. Die Vorgänge des Jahres 1120, die Gründung der Templergemeinschaft und ihre erste Ausstattung, waren aus der Sicht von 1127 noch so unbedeutend, daß sie nicht aufgenommen wurde, wie selbst die Versammlung von Nablus bei Fulcher nicht erscheint.

Durch die neue Chronologie rücken auch Fulko von Anjou, der, wie erwähnt, seit seiner ersten Jerusalemfahrt im Jahre 1120 ein affiliiertes Mitglied der Gemeinschaft war,[138] und die Templer näher zusammen. Der künftige Herrscher von Jerusalem ging, wie Heinrich von Huntingdon und andere Chronisten berichten, zusammen mit Hugo de Payns und den von ihm angeworbenen neuen Templern und anderen Rittern in den Osten.[139] Es gibt gegenüber diesen Aussagen trotz sich wiederholender Behauptungen der modernen Literatur keinen einzigen Beleg, der Hugo de Payns nach dem Frühjahr 1129 im Westen nachweisen würde.[140] Bei der ersten militärischen Aktion Fulkos im Winter 1129/30 gegen Damaskus sind zugleich die Templer zum ersten Mal ein eigener Bestandteil der offensiv auftretenden Macht des Königreichs, nicht mehr nur Straßenpolizei zum Schutz von Pilgern und anderen christlichen Reisenden.[141] Das christliche Heer erlitt dabei

---

[136] Albert von Aachen, Historia Hierosolymitana a.a.O.; vgl. Peter Knoch, Studien zu Albert von Aachen, Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik I, Stuttgart 1966, S. 82ff. Zur Komposition von Buch XII auch Bernhard Kugler, Analekten zur Kritik Alberts von Aachen, Tübingen 1888, S. 14f.

[137] Fulcher von Chartes, Historia Hierosolymitana III 62, ed. H. Hagenmeyer, Heidelberg 1913, S. 822.

[138] Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica XII 29, ed. M. Chibnall, Oxford 1978, VI 310. Die Verlegung der Gründung von 1119 auf 1120 ändert daran nichts.

[139] Nach Heinrich von Huntingdon, Historia Anglorum VII 39, ed. Th. Arnold, Rolls Series 74, London 1879, S. 250, soll Fulko mit Hugo de Payns in den Osten gezogen sein: *Hugo de Pains, magister militum Templi, secum multos duxit Ierusalem, inter quos Gaufridus* (so falsch statt *Fulco*) *Andegavensis consul, rex futurus perrexit.* Fast wörtlich gleich bei Robert de Torigny, Chronique, ed. L. Delisle, Paris 1872–73, I 176. Vgl. auch Bulst-Thiele S. 25.

[140] Schenkungen *per manum Hugonis magistri*, vgl. d'Albon, Cartulaire S. 23ff. Nr. 30ff. und Bulst-Thiele S. 29, stellen eine juristische Formel dar, die keine Anwesenheit erfordert, wie dies noch Carrière S. 322 annahm.

große Verluste, von denen auch die von Hugo de Payns aus dem Westen herbeigeführten Ritter schwer betroffen waren. Spätere Chronisten erklärten rundweg, alle Templerritter seien getötet worden,[142] was übertrieben sein dürfte; doch vielleicht schon vorher in der jungen Gemeinschaft bestehende innere Zweifel mag dieser Rückschlag verstärkt haben, was dann Anstoß zu dem vor wenigen Jahren neu gefundenen Aufmunterungsschreiben an die Templer geführt haben könnte.[143] Andererseits galten die Templer von nun an als Ritter, die ihr Leben für die Sache der Kirche und der Kreuzfahrerstaaten einzusetzen bereit seien. Schon Innozenz II. nannte sie in dem feierlichen Privileg „Omne datum optimum" von 1139 *catholicae ecclesiae defensores et inimicorum crucis impugnatores.*[144] Daß die Verluste im Jahre 1129 groß gewesen sind, könnte auch die Tatsache andeuten, daß im Jahre 1135 auf dem Konzil von Pisa die Unterstützung der Templer zusammen mit derjenigen der Hospitaliter zu einem Anliegen der ganzen Kirche, wenn auch ohne expliziten aktuellen Bezug gemacht wurde[145] und das feierliche Privileg von 1139 ebenfalls die Zahl der von ihnen erbrachten Opfer betont.[146]

---

141 Die von d'Albon, Cartulaire S. 2 Nr. 4 zu ca. 1125 gestellte Urkunde, die von Bulst-Thiele S. 19 Anm. 2 daher als das älteste Zeugnis für die militärische Tätigkeit der Templer angesehen wird, ist erheblich später anzusetzen, da die entscheidenden Sätze wörtliches Zitat aus dem päpstlichen Gnadenbrief „Quam amabilis Deo" für die Johanniter bilden, vgl. die erste erhaltene Ausfertigung von (1140–43) Februar 13, Vorarbeiten II 136–162. Erste Zweifel gegen den Ansatz „1125" schon bei Carrière S. 313 Anm. 4 und Barber S. 227 wegen der Formulierung *quam gloriosa fama ubique terrarum patenter differt.*

142 Während es bei Heinrich von Huntingdon VII 40 S. 251 heißt *Eodem anno illis, quos Hugo de Paiens predictus secum duxerat ad Jerusalem, male contingit,* schreiben Matthäus Parisiensis, Chronica maiora, ed. Luard, Rolls Series 57, II 159 zu 1133 und Bartholomäus de Cotton (ca. 1298), Historia Anglicana, ed. Luard, Rolls Series 16, London 1859, S. 62: *Eodem anno interfecti sunt omnes* (sic) *milites Templi.* Wilhelm von Tyrus, Chronicon XIII 26 S. 620ff. und Robert de Torigny I 178 sprechen dagegen nur von der Teilnahme Hugos und vieler mit ihm in den Osten gekommenen Ritter und allgemein von einem großen Verlust der Christen: *a paucis paganis Christianorum multi devicti sunt.* Ähnlich Ibn al-Qalanisi, Damas de 1075 à 1154, übers. von R. Le Tourneau, Damas 1952, S. 184–87 zu A. H. 523.

143 Vgl. oben. Die von Barber S. 236 und Anm. 93 nach G. A. Quarti, I cavalieri del Santo Sepolcro di Gerusalemme, Milano 1939, S. 480–482, angeführte Urkunde Balduins II. von 1130 für Venedig mit einer Unterschrift Hugos ist diejenige von 1125, vgl. Anm. 105.

144 „Omne datum optimum"; ähnlich „Milites Templi Hierosolymitani", zuerst (1133–37) Februar 12 und oft wiederholt, vgl. Vorarbeiten I 203 n. 2, 213 Nr. 7 und 214 Nr. 8 mit Vorbemerkung.

145 Zu den Beschlüssen von Pisa vgl. oben. Eine Überarbeitung der Regel fand aber entgegen Dailliez, Les Templiers. Gouvernement et institutions S. 23f. in Pisa nicht statt, sondern der c. 74 der französischen Regel über die Festtage beruft sich nur auf allgemeines Kirchenrecht, das in diesem Fall auf einem in Pisa erlassenen Kanon beruht, wo aber die Templer nicht speziell angesprochen werden, wie auch noch Bulst-Thiele S. 38 Anm. 33 schreibt.

146 In „Omne datum optimum" wird allgemein auf Verluste der Templer verwiesen: *Quot et quanti in armis bellicis constituti pro testamento Dei et paternarum legum defensione suis temporibus fortiter dimicarunt atque manus suas in sanguine infidelium*

Ebenso ist zu beachten, daß die Templer im Hl. Lande erst beim Feldzug Fulkos gegen die Damaszener im Jahre 1137 wieder genannt werden, als nach Ordericus Vitalis der König mit nur 10 Rittern seines Gefolges und 17 Templern entweichen konnte.[147]

Ins allgemeine Blickfeld der gesamten christlichen Welt rückten die Templer beim zweiten Kreuzzug und der mißglückten Aktion gegen Damaskus, ernteten aber eine wenig vorteilhafte Kritik, da man sie beschuldigte, am Mißerfolg des ganzen Unternehmens die eigentliche Schuld zu tragen.[148] Fünf Jahre später wirkten sie bei der Belagerung von Askalon mit, wo ihr Meister selber im Kampfe fiel, aber die Gemeinschaft wieder scharfen Tadel wegen eigennützigen Verhaltens einstecken mußte.[149] Die große Zeit der Templer als eigentliches stehendes Heer des Königreichs Jerusalem und der anderen Kreuzfahrerstaaten begann erst in den 1160er Jahren, freilich nun in nicht mehr zu übersehender Konkurrenz zu den in der Zwischenzeit aus einer rein karitativen Organisation gleichfalls zu einem geistlichen Ritterorden mit militärischen Aufgaben gewordenen Johannitern.[150]

Das Konzil von Troyes mit der Festlegung der Templerregel unter dem Vorsitz eines päpstlichen Legaten hatte bedeutende Auswirkungen nicht nur für das innere Leben der Gemeinschaft. Die Templerregel ebenso wie der Bericht Wilhelms von Tyrus und der ihm folgende Jakobs von Vitry, mit einigen erheblichen Abweichungen auch derjenige des jakobitischen Patriarchen Michael Syrus betonen, daß die Templer anfänglich *in habitu seculari*, nämlich den ihnen von Gläubigen geschenkten Kleidern, gewirkt hatten.[151] In Troyes erhielten sie nun ihren charakteristischen weißen Mantel, wenn auch noch ohne das Kreuz, das ihnen erst Eugen III. anläßlich eines Generalkapitels des Ordens in Paris im Jahre 1147 verlieh.[152] Diese Änderung der Kleidung stellte keine Nebensache dar. Es dürfte für die versammelten Konzilsteilnehmer in Troyes das Tragen weltlicher Kleidung ein Stein des Anstoßes gewesen sein, als sie bisherige Regelungen als *quod absurdum, vita-*

---

domino consecrantes post bellicos sudores eterne vite bravium sunt adepti? Ein frühes chronikalisches Lob der Templer findet sich bei Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica XII 29, ed. Chibnall VI 310 aus Anlaß von Fulcos Assoziation an die Templer im Jahre 1120: *Sic venerandis militibus, quorum vita corpore et mente Deo militat et contemptis omnibus mundanis sese martirio cotidie preparat.*

147 Ordericus Vitalis XIII 33, ed. Chibnall VI 496.

148 Vgl. Bulst-Thiele S. 36f. Klagen über die Templer, die sich angeblich bestechen ließen, z. B. beim Annalisten von Würzburg a. 1148, MG SS XVI 7f.; Johannes von Würzburg c. 5, in: Titus Tobler, Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV, Leipzig 1874, S. 130; Johannes von Salisbury, Historia pontificalis c. 9, ed. M. Chibnall, Oxford 1956, S. 57.

149 Wilhelm von Tyrus XVII 27 S. 798f. Vgl. Melville, La vie S. 76ff.; Bulst-Thiele S. 54f.

150 Zu den Johannitern vgl. Rudolf Hiestand, Die Anfänge der Johanniter, in: Die geistlichen Ritterorden Europas S. 31–80. Vgl. auch Smail S. 95ff. vor allem S. 116.

151 So zu Recht schon Vacandard S. 236 Anm. 4 (comme laïque), was aber spätere Autoren wieder vergaßen.

152 Vgl. Bulst-Thiele S. 38.

vimus bezeichneten, denn das Wesen einer geistlichen Gemeinschaft, die auf Gelübden aufbaute, verlangte, daß sie sich auch äußerlich von der Umwelt abhob. Freilich mußte eine Lösung gefunden werden, die der gewählten Aufgabe angemessen war, und man könnte sich leicht vorstellen, daß gerade in diesem Punkte eine Unsicherheit der Versammlung über die angemessene Lösung bestehen blieb, die man Ortskundigeren überlassen wollte. Erst nach der Festsetzung einer kirchenrechtlich abgesicherten Regel und mit der Einkleidung in eine äußere Erscheinungsform, die den geistlichen Charakter sichtbar machte, waren die Templer aus einer Laiengemeinschaft wirklich zu einem kirchlichen Orden geworden. Den Beweis für die erst jetzt, nicht schon im Jahre 1120 erfolgte Änderung des Rechtsstatus zeigen die Urkunden und offiziellen Akte. Wenn Hugo de Payns unter Balduin II. in Königsurkunden erscheint, so immer unter den Laien, ob an hervorgehobener Stelle oder ganz am Schluß.[153] Von 1129 an tritt im Hl. Land der Templermeister, zuerst im Jahre 1148, zwar nach den Erzbischöfen, Bischöfen, Äbten und Prioren, aber vor den Laien auf, mögen sie einen noch so hohen Rang einnehmen.[154] Die Templer zählten nun zum Klerus und nicht mehr zu den weltlichen Einwohnern des Königreichs.

Nachtrag zu S. 317 Mitte:

Der bisher vernachlässigte Bericht in der Chronique d'Ernoul, ed. L. de Mas Latrie, Paris 1871, S. 7ff., erwähnt ausdrücklich, der König habe bei der Gründung den Patriarchen, die Erzbischöfe, Bischöfe und Barone zusammengerufen *pour consel prendre*, worauf er den Templern *tiere et castiaus et villes* gab. Den Patriarchen und die Barone nennt auch die Urkunde von 1137, vgl. S. 313 Anm. 108.

153 Vgl. oben.
154 Reg. regni Hieros. Nr. 250; Wilhelm von Tyrus, Chronicon XVII 1 S. 760f.

Itinerar des Kardinallegaten Matthaeus von Albano 1128/1129

(25. Juni 1128)	St. Martin-au-Val bei Chartres[1]
(ca. Juli 1128)	Janville bei Compiègne[2]
1. August 1128)	Reims[3]
(nach 1. August) 1128	Reims[4]
Oktober 1128	Rouen[5]
30. Oktober 1128	Noyon[6]
Oktober 1128, ind. VI	Noyon[7]
(Herbst/Winter 1128)	St. Germain-des-Prés[8]

[1] Ramackers, Papsturkunden in Frankreich VI, Abhandlungen Nr. 41, Göttingen 1958, S. 90 Nr. 35.

[2] Vgl. Depoin, Recueil des chartes et documents de St-Martin-des-Champs, monastère parisien (Archives de la France monastique 13), Paris 1912, S. 302 Nr. 189. A. Luchaire, Louis VI le Gros. Annales de sa vie et de son règne 1081–1137, Paris 1890, S. 195 Nr. 419; Reuter, Die Anerkennung (wie oben S. 308 Anm. 68) S. 414 zu etwa Juli 1128. Es handelt sich um eine Zusammenkunft des Legaten mit dem König und einer Anzahl Bischöfe. Das Datum muß der Angabe des 20. Regierungsjahres Ludwigs VI. zufolge vor 1128 August 3 liegen.

[3] Bouquet XV 286 Nr. 22.

[4] Ramackers, Papsturkunden in Frankreich. Neue Folge IV, Abhandlungen Nr. 27, Göttingen 1942, S. 52 und Anm. 6 aus Coll. Picardie vol. 268 f. 25, ed. Bouquet XV 370 Anm. c. Ramackers a.a.O. weist darauf hin, daß die bisherigen Editionen die Datierung *Datum Remis M.C.XXVIII* nicht wiedergeben.

[5] Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica XII 47, ed. Chibnall, Oxford 1978, VI 390; Regesta regum Anglo-Normannorum II. Regesta Henrici primi 1100–1135, ed. Ch. Johnson-H. A. Cronne, Oxford 1956, Nr. 1549 Anm., wo das Datum 1127 Oktober für die Zusammenkunft angegeben wird. Bei Helene Tillmann, Die päpstlichen Legaten in England bis zur Legation Gualas (1216), Berlin 1926, wird die Legation von Matthäus nicht erwähnt.

[6] Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich VII, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1913, Beiheft (Neudruck in Acta Romanorum pontificum 8, Città del Vaticano 1985), S. 52 Nr. 16 und Ramackers, Papsturkunden in Frankreich. Neue Folge III, Abhandlungen Nr. 23, Göttingen 1940, S. 57 Nr. 17; Lohrmann, Papsturkunden in Frankreich. Neue Folge VII, Abhandlungen Nr. 95, Göttingen 1976, S. 279 Nr. 37, wie schon Ramackers a.a.O. S. 58, weist darauf hin, daß es sich um St-Léger-aux-Bois und nicht, wie bei Wiederhold a.a.O. und bei Schieffer S. 233 angenommen, um St-Léger in Soissons handelt. Das Datum lautet *anno ab inc. M° C° XXVIII°, 3 kal. nov.* (bei Schieffer S. 233 versehentlich zu Oktober 29). Schieffer und Lohrmann stellen beide das Stück zu 1129; Prof. Lohrmann teilt auf briefliche Anfrage mit, daß er an der Datierung 1129 festhalten möchte. Man hat dann freilich keinen genau fixierten Termin für den Aufenthalt von Matthäus zwischen Februar 1129 und Ende Oktober 1129, und die Rückreise wäre in den gerne gemiedenen Wintermonaten erfolgt, während für Oktober 1128 ein anderer Beleg einen Aufenthalt in Noyon bezeugt vgl. unten.

[7] Zitiert bei Chanoine E. Morel, Cartulaire de l'abbaye de Saint-Corneille de Compiègne I, Compiègne 1894, S. 97 in der Vorbemerkung zu Nr. 49 aus einer Handschrift in der Stadtbibliothek von Compiègne: Bertheau, Histoire de la Ville de Compiègne f. 105 als Verfügung für St-Eloi. Bei Lohrmann, Frankreich VII nicht erwähnt, doch durch die Angabe, Matthäus sei *1128, ind VI,* in Noyon gewesen, wichtig.

[8] Mansi XXI 379; Bouquet XV 268 Anm. b; Luchaire, Annales S. 199 Nr. 431; ed. René Poupardin, Recueil des chartes de l'abbaye de St-Germain-des-Prés I, Paris 1909,

1128	ohne Ort[9]
(1128/29)	(Reims/Troyes)[10]
(1128/29)	ohne Ort[11]
(1128/1129)	ohne Ort[12]
13. Januar 1129	Troyes
2. Februar 1129	Chalons s/Marne[13]
(1129)	Montiérender[14]
1129	Thérouanne[15]

S. 132 Nr. 86 zu März 1129, vgl. Schieffer S. 232. Die bisherigen Datierungen schwanken, geben aber alle das Jahr 1129: Hefele-Leclercq V/1 673: Anfang 1129; Luchaire a.a.O.: vor 1129 April 14; Schieffer S. 231 zu Ende März/Anfang April 1129; Melville S. 12: paulo ante apr. 14; Reuter, Die Anerkennung S. 414 Anm. 88 und 400 Anm. 24 zu 1129 Ende Febr./Anf. März wegen JL. 7370. Da jedoch Honorius II. bereits am 23. April 1129 (JL. 7372) die Entscheidung bestätigt, liegt diese sicher erheblich früher, wie der Vergleich mit der Verfügung vom 25. Juni 1128 zeigt, die erst am 13. November 1128 (Ramackers VI 91 Nr. 36) vom Papst bestätigt wird; die päpstliche Bestätigung der Legatenurkunde von 1128 August 1 (s. oben) erfolgt sogar erst 1130 November 4 durch Innozenz II. (JL. 7428). Die Einordnung kann auch vor den Stücken aus Noyon liegen. Zwei weitere Urkunden für St-Germain-des-Prés, an denen Matthäus mitwirkt, vgl. René Poupardin, Recueil des chartes de l'abbaye de St-Germain-des-Prés 1, Paris 1909, S. 132.

[9] L. Jacquemin, Annales de la vie de Joscelin de Vierzi, 57e évêque de Soissons, Paris 1905, S. 14 Nr. 16 für Celles zu 1128 vor Oktober, aber die Eingrenzung ist nicht begründet.

[10] Lohrmann, Frankreich VII 276 Nr. 34 zu 1128 Januar oder August. Die Urkunde ist wegen der Anwesenheit der Erzbischöfe von Sens und Reims wohl anläßlich eines Konzils ausgestellt, doch kann es sich um Reims (August 1128) oder Troyes (Januar 1129) handeln. Das Stück betrifft einen Streit zwischen St-Corneille in Compiègne und St-Etienne in Chalons s/Marne. Morel, St-Corneille I 90 Nr. 45 zu 1125. Das überlieferte Datum *Trecis a. inc. d. a. MCXV* ist nicht nur verderbt, was schon Morel zu einer Emendation „1125" statt „1115" bewog, sondern wie Lohrmann, Frankreich VII 276 Nr. 34 gezeigt hat, rundweg erfunden. Schieffer S. 229 Anm. 3 zu 1127 oder 1128 mit Hinweis auf die Unsicherheit beim Jahresanfang.

[11] Lohrmann, Frankreich VII 277 Nr. 35 betreffend St-Corneille in Compiègne und Elincourt-Ste Marguerite.

[12] Ramackers, Papsturkunden in Frankreich. Neue Folge III, Abhandlungen Nr. 23, Göttingen 1940, S. 57 Nr. 17 zu (Herbst 1129). Die zeitliche Einreihung erfolgte wegen Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich VII, Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1913, S. 42 Nr. 16 (vgl. oben), doch ist ein direkter Zusammenhang der beiden Stücke nicht ersichtlich. Die Verfügung betrifft Avesnes de Bapaume. Der Brief von Matthäus an eine Versammlung von Benediktineräbten in Reims, ed. Ursmer Berlière, Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique I, Maredsous 1894, S. 93, stammt nicht aus der Legatenzeit, sondern ist wohl von der Kurie aus geschrieben.

[13] Laurentii Gesta episcoporum Virdunensium c. 27, MG SS X 506; Alberich von Troisfontaines, Chronica, Mon. Germ. Scr. XXIII 848. Der Vorgang betrifft Deutschland, vgl. Schieffer S. 231.

[14] Meinert, Papsturkunden in Frankreich. Neue Folge I, Abhandlungen Nr. 4, Göttingen 1933, S. 208 Nr. 25 mit *anno ab inc. 1124, ind. VII*, d. h. wohl 1129, mit Bischof Hatto von Troyes.

[15] Johannes Iperius, Chronica s. Bertini, Bouquet XIII 467; Martène-Durand, Thesaurus novus anecdotorum III, Paris 1717, c. 629f.

Bürgerliche Bildungsreligion? Zur Stellung Adolf von Harnacks in der protestantischen Frömmigkeitsgeschichte der Moderne

Von Kurt Nowak

Der Name Adolf von Harnack (1851–1930) steht in der protestantischen Frömmigkeitsgeschichte für einen seit dem Zeitalter der Reformorthodoxie lebendigen Grundkonflikt. Er resultiert aus der Spannung zwischen individueller Frömmigkeit und den dogmatischen, kirchenrechtlichen, konfessionellen Ansprüchen des kirchlichen Christentums. Die Streitfälle entlang der Lebensbahn des weltberühmten Kirchenhistorikers sprechen für sich. Auf der anderen Seite war Harnack Symbolgestalt einer theologischen Epoche, ein zu hohen und höchsten Ehren emporgestiegener Historiograph und Denker des Glaubens. In seinen ohne Manuskriptvorbereitung gehaltenen Vorlesungen über das „Wesen des Christentums (1899/1900), die nach Harnacks späterer Einsicht besser „Einführung in das Christentum" genannt worden wären, hat sich eine große Zahl von Zeitgenossen in ihren Bedürfnissen verstanden gesehen. Die Buchausgabe der Vorlesungen wurde zum Bestseller.[1]

Längst ist Harnack kein geistig-religiöser Meinungsführer mehr. Er war Kulturprotestant. Heftiger noch als die Theologie der Aufklärung ist der Kulturprotestantismus nach dem ersten Weltkrieg und seither bis an die Schwelle der Gegenwart in das Museum der theologischen Verirrungen gestellt worden. Eine Wende zeichnet sich erst in jüngster Zeit ab.[2] Erstaun-

[1] Zu den verschiedenen Auflagen und Übersetzungen Friedrich Smend: Adolf von Harnack. Verzeichnis seiner Schriften. Leipzig 1927; Adolf von Harnack. Verzeichnis seiner Schriften 1927–1930 und Verzeichnis der ihm gewidmeten Schriften von Axel von Harnack. Leipzig 1931; außerdem die Neuausgaben des „Wesens des Christentums" 1950 und 1964 (mit Geleitwort von Rudolf Bultmann) sowie von 1976 (1985^2) (mit Geleitwort von Wolfgang Trillhaas). Gütersloh (Siebenstern-Taschenbuch 27).

[2] Neben dem Aufschwung der Forschungen zu Ernst Troeltsch im Rahmen der 1981/82 gegründeten Ernst-Troeltsch-Gesellschaft (Präsident Trutz Rendtorff/München) und der Einrichtung der „Troeltsch-Studien" (hg. von Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf 1982ff.), den Forschungen zu Martin Rade, Otto Baumgarten, Hermann Mulert u. a. ist als signifikantes Indiz auch das Bad Homburger Projekt zur „Phänomenologie des Kulturprotestantismus" unter Leitung von Hans Martin Müller (Tübingen) zu nennen. – Bemerkt sei noch, daß wegen der systematisch-konzeptionellen Inter-

licherweise ist Harnack, unbeschadet des relativ ausgiebigen Angebots an Sekundärliteratur in allerdings stark divergenten Perspektiven,[3] noch kaum

essen des vorliegenden Beitrags die Eintragung von Harnacks Denken auf der Zeitskala seiner Entwicklung von den Anfängen bis ins hohe Alter, desgleichen die Differenzierung der Textgenera (wissenschaftlicher Text, populärer Text, persönliche Äußerung etc.) nicht in puristischer Art betrieben wird. Die Texte hermeneutisch auseinanderzudividieren, ist ohnehin nur in Grenzen sinnvoll. Im übrigen kann für die Bedürfnisse genetischer Rekonstruktion auf einige der in Anm. 3 chronologisch aufgeführten Titel hingewiesen werden.

[3] Vgl. u. a. Erhard Pachaly: Adolf von Harnack als Politiker und Wissenschaftsorganisator des deutschen Imperialismus in der Zeit von 1914–1920. Diss. phil. Berlin (DDR) 1964 (stark ideologiekritisch); Klauspeter Blaser: Geschichte – Kirchengeschichte – Dogmengeschichte in Adolf von Harnacks Denken. Mainz 1964; G. W. Glick: The Reality of Christianity. A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian. New York/Evanston/London 1967. – William Pauck: Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians. New York 1968. – Claus-Jürgen Kaltenborn: Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers. Berlin 1973 (Theologische Arbeiten 31). – Hermann-Josef Schmitz: Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolf Sohm und Ernst Käsemann. Düsseldorf 1977 (Themen und Thesen der Theologie). – Karl H. Neufeld: Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche. ‚Tertium genus ecclesiae'. Paderborn 1977 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLI). – Ders.: Adolf von Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum ‚Wesen des Christentums'. Innsbruck/Wien/München 1979 (Innsbrucker theologische Studien 4). – E. P. Mejering: Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschls Einfluß auf Harnack. Leiden 1978 (Beiheft der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XX). – Ders.: Der ‚ganze' und der ‚wahre' Luther. Hintergrund und Bedeutung der Lutherinterpretation Adolf von Harnacks. Amsterdam/Oxford/New York 1983 (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, AFD. Letterkunde, Niewe Reeks, Deel 46 – N° 3). – Ders.: Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks. Amsterdam/Oxford/New York 1985 (Medelingen ..., AFD. Letterkunde, Niewe Reeks, Deel 128). – Winfried Döbertin: Adolf von Harnack. Theologe, Pädagoge, Wissenschaftspolitiker. Frankfurt/M./Bern/New York 1985 (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII/258).

Aus der Fülle der Aufsatzliteratur, teilweise im Zusammenhang mit A. von Harnacks 100. Geburtstag im Jahre 1951 vorgelegt, sei genannt: Kurt Aland u. a.: Adolf von Harnack. In: ThLZ 76 (1951), 245–250. – Walter Elliger: Adolf von Harnack als Kirchengeschichtler. In: Adolf von Harnack in memoriam. Berlin 1951, 19–30. – Wilhelm Schneemelcher: Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnacks. In: ZThK 48 (1951), 63–89. – Ders.: Christentum als Kulturmacht. In: Ev Th 10 (1950/51), 527–546. – Ders.: ‚Christliche Welt'. Das Problem des ‚Freien Protestantismus'. In: Ev Th 15 (1955), 255–281. – Karl G. Steck: Dogma und Dogmengeschichte in der Theologie des 19. Jahrhunderts. In: Das Erbe des 19. Jahrhunderts. Referate vom Deutschen Evangelischen Theologentag, hg. von Wilhelm Schneemelcher. Berlin 1960, 21–66. – Peter Rassow: Adolf von Harnack. In: Die geschichtliche Einheit des Abendlandes. Reden und Aufsätze. Köln 1960, 442–463. – Ernst Bammel: Der historische Jesus in der Theologie Adolf von Harnacks. In: Tutzinger Texte 1. München 1968, 71–97. – Trutz Rendtorff: Adolf von Harnack. In: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. von Hans-Jürgen Schulz. Berlin/Stuttgart/Olten/Freiburg 1966, 44–49. – Gottfried Maron: Harnack und der römische Katholizismus. In: ZKG 80 (1969), 176–193. – Ernst Wilhelm Kohls: Das Bild der Reformation bei Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch. In: NZSTh 11 (1969), 169–191. – Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Adolf von Harnack und Theodor von Zahn. Geschichte und Bedeutung einer gelehrten Freundschaft. In: ZKG

in den Kreis dieses neuerwachten Interesses hineingezogen worden. Sachliche Rekonstruktion der kulturprotestantischen Glaubens- und Frömmigkeitswelt entspricht den Bedürfnissen historischer Redlichkeit und der Überzeugung, daß Religion in der Moderne ohne den Beitrag des Kulturprotestantismus nicht zulänglich verstehbar ist. Die christentums- und religionsgeschichtliche Signatur der Moderne, deren nähere Bestimmung ein erstrangiges Forschungsdesiderium darstellt, müßte ohne den Kulturprotestantismus, seine Vorbereitung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und seine Ausstrahlungen bis tief in das 20. Jahrhundert, Fragment bleiben. Harnacks Werk ist durch Reichtum und Widerspruch gekennzeichnet. Der Interpret unterliegt im Gegenüber mit dem großen Gelehrten einem embarras de richesse. Sich mit Harnack zu befassen heißt, den Reichtum nicht arm, den Widerspruch nicht gegenstandslos zu machen.

1. Der idealistische Hintergrund

In seiner Topologie des Harnackschen Kosmos aus Anlaß des 70. Geburtstages des kirchenhistorischen Universitätskollegen im Jahre 1921 (sie ist von dem Geehrten übrigens als zutreffend approbiert worden), hat Ernst Troeltsch die idealistische Bindung Harnacks mit folgenden Worten charakterisiert: man empfinde „einen starken Anklang an die Idee einer allgemeinen Entwicklung des Geistes, ja fast an die Dialektik Hegels, in welche die Entwicklung der christlichen Institutionen und des christlichen Geistes eingebettet wird".[4] Unter etwas veränderten Prämissen hat Erich Seeberg, 1927 auf den Lehrstuhl Karl Holls an der Berliner Theologischen Fakultät berufen, ähnliches gesehen. Er spürte hinter den Gedanken des Historiographen „eine stille Liebe zu der geächteten rationalen Metaphysik". Sie habe dem historischen Konzept Harnacks den entscheidenden Auftrieb gegeben.[5]

---

83 (1972), 226–244. – D. F. Tobler: Scholar Between Worlds. Adolf von Harnack and the Weimar Republic. In: ZRGG 28 (1976), 193–222. – Jürgen Dummer: Zum Geleit! In: Adolf von Harnack. Kleine Schriften zur Alten Kirche. Berliner Akademieschriften 1890–1907. Zentralantiquariat Leipzig 1980, VII–XXXI (Opuscula IX,1). – Johannes Irmscher: Adolf von Harnack und der Fortschritt in der Altertumswissenschaft. Zu seinem 50. Todestag. Berlin 1981 (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR. Gesellschaftswissenschaften Nr. 10/G). – Kurt Nowak: Kulturprotestantismus und Judenfrage in der Weimarer Republik. Wolfenbüttel 1988 (als „Lessing-Heft" im Druck). – Weitere Hinweise bei Friedrich-Wilhelm Kantzenbach: Art. Harnack, Adolf von. In: TRE XIV (1985), 450–458.

[4] Ernst Troeltsch: Adolf von Harnack und Ferd. Christ. v. Baur. In: Festgabe von Fachgenossen und Freunden Adolf von Harnacks zum siebzigsten Geburtstag dargebracht. Tübingen 1921, 282–291; hier 283.

[5] Erich Seeberg: Gedächtnisrede. In: Adolf von Harnack. Erinnerungsworte, gesprochen in der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 12. Juli 1930 von Erhard Schmidt, Rektor der Universität. Tübingen 1930, 17 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft 150).

Von Harnack und das ihm geistesverwandte protestantische Umfeld haben in einer Zeit, da der Historismus bereits dem positivistischen Pathos zu verfallen begann, das Erbe des älteren, idealistischen Historismus festgehalten. Geschichte war geistdurchwirkt und ging nicht im pragmatischen Zusammenhang ihrer Faktizitäten auf. Der Rekurs auf den Geist sicherte der Geschichte ihren Sinn und öffnete den Weg zu Gott. „Von hier aus versteht man es, warum Harnack der Idee der gewollten Begrenzung Gottes in der Geschichte, ohne welche Offenbarung im strengen Sinn nicht zu denken ist, zutiefst fremd gegenüberstand und warum ihm das kirchliche Christentum als Beschränkung des unbegrenzten Gottes, seiner unendlichen Macht und Liebe erschienen ist."[6] Das Geistprinzip der Geschichte ist durch Harnack nicht zu einer Geschichtsphilosophie im strengen Sinne ausgebildet worden. Troeltschs Hinweis auf Hegel leitet in die Irre, wenn er nicht in einem weiten, fast metaphorischen Sinn verstanden wird. Nur mit Vorsicht hat Harnack geschichtsphilosophische Theoreme entwickelt, am deutlichsten in Anlehnung an morphologische Gedankengänge des verehrten Goethe. Sehr sprechend für diese Zurückhaltung ist ein Text – er stammt aus dem letzten Lebensjahr – über die „Stufen wissenschaftlicher Erkenntnis". Harnack verfolgt hier den Weg der „Erkenntnis des Wirklichen". Er führt vom Feststellen, Analysieren, Ordnen (erste Stufe) über die Erforschung des ursächlichen Zusammenhangs der Dinge (zweite Stufe) hin zur Erforschung der Lebenswelt oder besser der Lebenswelten (dritte Stufe), schließlich zur Erkenntnis des Menschen (vierte Stufe). Auf der vierten Stufe ist die Wissenschaft von der Geschichte gegeben. Die geschichtliche Erkenntnis mündet in die Philosophie, die jedoch, wie Harnack unterstreicht, keine Wissenschaft im Sinne der von ihm gegebenen Definition von Wissenschaft ist, „Erkenntnis des Wirklichen zu zweckvollem Handeln". Der Überschlag von der Wirklichkeitserkenntnis zur Philosophie, in Harnacks Worten von der „Physik zur Metaphysik, von der Historie zur Methistorie, von der Ethik zur Metethik", war gewiß notwendig. Die Menschheit fand ihren nach aufwärts gerichteten Weg stets nur unter gedanklicher Führung derer, die den Mut zum Schritt über die Grenze besaßen. Aber der Vorbehalt des Historikers blieb unüberhörbar. „Es ist nicht jedermanns Sache, Philosophie zu treiben, und man muß den Standpunkt dessen respektieren, der sie ablehnt."[7]

---

[6] Ebenda, 15.

[7] Adolf von Harnack: Stufen wissenschaftlicher Erkenntnis (1930). In: Ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten. Als Abschluß seiner Reden und Aufsätze hg. von Axel von Harnack. Gießen 1930, 202–205. – Allerdings muten manche andere Äußerungen, die dann Troeltschs Urteil zu untermauern scheinen, ganz als Ineinssetzung von christentumsgeschichtlichem Prozeß und spekulativer Philosophie an. „Gott ist nun als der absolute und immanente Geist offenbar und erkannt. Die Bildungs- und Entwicklungsgeschichte des christlichen Dogmas ist die eigentliche Geschichte der christlichen Religion, und zwar sind im Dogma die spekulativen Aussagen, namentlich die über Trinität und Christologie, die wichtigsten; denn in ihnen kommt teils klar und deutlich, teils nur noch leicht verhüllt, die reine pantheistische Gotteserkenntnis zum

Harnacks geschichtsphilosophische Vorbehalte gründeten in der Eigenart der Geschichte. Geschichte war Leben von Einzel- wie von Kollektivindividuen. Leben lag allen Denkoperationen und Begriffen voraus und wurde sich selbst zur Idee. Geschichte war Anschauung, nicht Begriff. Ein zweiter Vorbehalt, nunmehr des Theologen: die Eigenart der Religion. Als Phänomen sui generis blieb sie dem begrifflichen Denken unerschwinglich. Das Christentum als Selbstentfaltung und -bewegung der christlichen Idee zu fassen und so in eine spekulative Geschichtstheologie und -philosophie einzumünden, war dem Historiker unmöglich. Die Wahrheit war im Fleisch, nicht im Begriff gegenwärtig.

Geschichtsphilosophisches bei Harnack hält sich in Grenzen, die es verhindern, daß die lebendige Anschauung unter der Wucht von Begriffen zerdrückt wird. Vor allem handelt es sich um die Überzeugung von der geistlich-sittlichen Aufwärtsbewegung der Geschichte, an der alle Einzel- und Kollektivindividuen entsprechend ihrer Eigentümlichkeit teilnehmen. Moralischer Aktivismus, gestützt durch Rationalität, ist darin unverkennbar. Ein geschichtsphilosophisches Theorem ist auch das Voranschreiten der Geschichte in Stufen, schließlich das organologische Credo des allseitigen Zusammenhangs.

Wenn das Geistprinzip bei Harnack nur sehr bedingt geschichtsphilosophische, begriffliche Entsprechungen besitzt, ist zu fragen, worin seine eigentliche und in der Tat große Bedeutung besteht? Die Wirklichkeit des Geistes ist bei Harnack in aller Regel ein vorreflexives Innewerden des Sinn- und Liebesgrundes der Welt. Die geistes- und theologiegeschichtlichen Traditionsspuren dieses Verständnisses von Geist, gebrochen und angereichert durch Idealismus und Goetheschen Pantheismus, in ihre Details aufzulösen, ist bei der assimilierenden Art Harnacks nahezu unmöglich. Im Erleben bleibt die Vergewisserung über die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Erlebens nebensächlich. Der Historiker hat unbekümmert in den Fundus der abendländischen Theologie- und Philosophiegeschichte gegriffen, wenn er das Innewerden sprachlich-begrifflich darstellte. Weite und Unschärfe sind bestimmend. Er hat keinen Anstand genommen, die Religiosität Augustins und die Weltanschauung des Dichterphilosophen Goethe miteinander in Einklang zu bringen. Augustinus war ein Goethescher Gott- und Wahrheitssucher. Sein Streben nach himmlischer Erlösung war in Versen von „Faust.

Ausdruck. Somit sind, richtig verstanden, die Geschichte der Philosophie und die höhere, speziell die christliche Religionsgeschichte identisch, ja es stellt sich in ihrer Identität nicht nur die eigentliche Geschichte des menschlichen Geistes, sondern auch die Geschichte Gottes selbst dar: der absolute Geist ist in dieser Geschichte zu sich selbst gekommen!" Vgl. Adolf von Harnack: Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte (1904). In: Ders.: Aus Wissenschaft und Leben. Zweiter Band. Gießen 1911, 43–62; hier 55 (Reden und Aufsätze. Neue Folge. Zweiter Band. [Fortan RANF II]). Troeltschs spezielle Wahrnehmungsfähigkeit für solche Momente der Harnackschen Gedankenwelt ist hermeneutisch in seine eigene Position zurückzuvermitteln.

Zweiter Teil" angeblich gültig ausgedrückt.[8] Der hier akkumulierte Ideenbestand enthält neuplatonische Gedanken über die Welt als Ort der Irrung und des Scheins, das Liebesevangelium antiorthodoxer testes veritatis der Aufklärung, den Pantheismus. In anderen Zusammenhängen waren der moralische Gottesbeweis Kants willkommen oder auch physikotheologische Demonstrationen in Verbindung mit einem anthropologischen Gottesbeweis. Der alte Harnack belehrte seine Nichte: „Wenn ich aus Auge und Ohr eines versteinerten Tieres schließe, daß es damals Töne und Licht gegeben hat, die Sonne schien und der Wind brauste, so schließe ich mit demselben Recht aus unserer Anlage auf Gott und das Ewige, daß es ein Wirkliches gibt, das ihr entspricht."[9]

Gläubige Andacht zum Geist, die Harnack mit vielen Zeitgenossen teilte, kann als Element bürgerlicher Bildungsreligiosität verstanden werden. Ihre Intensität blieb über alles Glück und Unglück des religiösen Bewußtseins in der Moderne erhaben. Noch in seinem letzten Lebensjahrzehnt, inmitten des Weltanschauungspluralismus der Weimarer Republik, sprach Harnack über das kommende Zeitalter des Geistes. Die Gesinnungen der exakten Wissenschaft und Technik, der Maschinenepoche galten ihm als Phänomen eines bloßen Übergangs. Ob geistiges oder geistliches Innewerden, diese Differenz wurde vor der Majestät des Geistes fast bedeutungslos. Nach Harnack brachte die Sprache gerade durch ihre sublime Unterscheidung von geistig und geistlich die „tiefe Verwandtschaft zwischen dem religiösen Idealismus und der Religion zum Ausdruck".[10]

Zur Erklärung der Harnackschen Geistesandacht, eine der Hauptangriffsflächen gegen ihn und den Kulturprotestantismus von seiten späterer Offenbarungstheologen, muß noch auf eine Dialektik der historischen Denkform hingewiesen werden. Historismus war, pointiert gesprochen, eine zweite Welle der Aufklärung, womöglich noch tiefgreifender als die Aufklärungsbewegungen des 17./18. Jahrhunderts. Harnack hat ihre methodischen Prämissen geteilt und die Sonde historischer Kritik tief in den Körper des Christentums hineingestoßen. Der Harnack-Feind Adolf Stoecker hat das so ins Bild gebracht: „Bekenntnis, Bibelautorität, zuletzt Geschichte und Persönlichkeit Christi werden in den Hexenkessel überschäumender Kritik geworfen."[11] Durch historische Kritik, durch Rekonstruktion der Entstehung des Kanons, des Dogmas, des Kultus, der Kirchenverfassung stellte

---

[8] Adolf von Harnack: Augustins Konfessionen. Ein Vortrag. Gießen 1903[3], 17. – Zur Gesamteinordnung Augustins in den kirchen-, theologie- und dogmenhistorischen Prozeß ders.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I–III. 4. Aufl. Tübingen 1909/10 (Sammlung Theologischer Lehrbücher). Bd. III, 59–236.

[9] Harnack an seine Nichte, Frau Prof. Voßler, vom 25. November 1918. Druck: Grüne Blätter 32 (1930), H. 3, 163.

[10] Adolf von Harnack: Das kommende Zeitalter des Geistes und der Geist unserer Zeit (1924). In: Ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, a.a.O., 165–171; hier 171.

[11] Zit. nach Agnes von Zahn-Harnack: Adolf von Harnack. Berlin-Tempelhof 1936, 202 (2. Aufl. 1951).

sich der durch Geschichte besser belehrte Christ seinem Herkommen und seinen Traditionen frei gegenüber.[12] Die emanzipatorischen Früchte historischer Erkenntnis wurden mit Ungeborgenheit, mit Wertezersetzung und Relativismus bezahlt. In das positivistische Angebot zur Sinnstiftung, Grund der Geschichte sei die Geschichte selber, konnte das religiöse Individuum nicht einwilligen. Es scheint, als stehe die Intensität von Harnacks Geistesandacht in einem korrespondenten Verhältnis zur Historisierung der Wirklichkeit. Historisierung ging einher mit metahistorischer Exposition eines geistig-religiösen Grunderlebnisses: Verbindung des vorreflexiven Bewußtseins mit seinem Grund, Einschmelzung der Seele in Gott. So vermochte das animal metahistoricum das animal historicum in seiner Ungeborgenheit und Werteskepsis zu neutralisieren. Das animal historicum erlebte eine Neubildung aus der Kraft des Geistes. „Wir sahen", erklärte Harnack auf dem wissenschaftlichen Weltkongreß des Jahres 1904 in St. Louis, „daß es keine doppelte Geschichte gibt und daß alles, was geschieht, in den *einen* Strom des Geschehens eintritt. Aber es gibt *ein* inneres Erlebnis, das ein jeder erleben kann, das für jeden, der es erlebt, wie ein Wunder ist, und dessen Entstehung sich nicht einfach ableiten läßt. Das ist die Tatsache, welche die christliche Religion als ‚Wiedergeburt' bezeichnet, jene innere sittliche Neuschöpfung, die alle Werte umwertet und aus Sklaven des Zwangs Kinder der Freiheit macht". Das Licht des im Innern erfaßten Geistes warf seinen Strahl in die Geschichte zurück. Es ließ den Beschauer ahnen, „daß die Kräfte der Geschichte nicht in den natürlichen Kräften des Erdreichs und der Hand und des Kopfes erschöpft sind".[13]

Ein blinder, nach allen Seiten affizierbarer Geistesschwärmer war Harnack nicht. Seine Geistesandacht, die sich auf Kultur-, Erkenntnis- und Moralentwicklung der Menschheit stützte (man vergleiche in diesem Zusammenhang auch seine 7. Frage an die „Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen"[14]), war gesteuert und eingehegt durch den Geist des Humanismus. Dieser wiederum hatte seinen theologischen Anhalt an der Harnackschen Gleichsetzung von Gottes- und Menschenliebe. Aus diesem Grund hat Harnack auch eine bemerkenswerte Resistenz gegen die aus dem Unterboden der Kultur aufsteigenden Geistesdämpfe völkisch-germanischer Geistkünder entwickelt. Es hatte nichts zu tun mit Julius Langbehn und Paul de Lagarde,

---

[12] Zum „gebildeten Christsein" vgl. paradigmatisch Harnacks Stellungnahme in neun Punkten zur „Anerkennung des Apostolikums in seiner wörtlichen Fassung". Zuerst gedruckt in: Christliche Welt vom 18. August 1892, dann auch in Adolf von Harnack: RANF I (Gießen 1911), 219ff.

[13] Adolf von Harnack: Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte, a.a.O., 61f.

[14] Adolf von Harnack: Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen (1923). In: Ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, a.a.O., 51–54; hier 52 („Wenn Gott alles das schlechthin nicht ist, was aus *der Entwicklung der Kultur und ihrer Erkenntnis und Moral* von ihm ausgesagt wird, wie kann man diese Kultur und wie kann man auf die Dauer sich selbst vor dem Atheismus schützen?").

viel aber mit Erasmus und Leibniz, mit denen er von Zeitgenossen verglichen wurde. An diesem Punkte unterschied er sich selbst noch von Ernst Troeltschs gelegentlichen germanischen Liebeleien.[15]

2. Bauelemente des Christlichen

(1) Das Evangelium Jesu. – Herzstück von Harnacks Theologie und Frömmigkeit war das Evangelium Jesu. Seinen Inhalt hat er im „Wesen des Christentums" in drei Kreisen geordnet, von denen jeder die gesamte Jesusverkündigung enthielt: 1. „Das Reich Gottes und sein Kommen". 2. „Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele". 3. „Die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe".[16] Dem Evangelium Jesu stand das Evangelium von Jesus an der Seite als „die Predigt, daß der Gottessohn vom Himmel herabgestiegen, als Mensch erfunden worden ist, durch seinen Tod und Auferstehung den Gläubigen die Erlösung von Sünde, Tod und Teufel gebracht und somit den ewigen Heilsratschluß Gottes verwirklicht hat. Auch hier ist das Evangelium die Botschaft vom Reiche Gottes; aber sie erscheint in der Verkündigung von Jesus Christus vollkommen beschlossen; denn nur durch den Glauben an ihn als den Gekreuzigten und Auferstandenen kann man die Reichsgüter gewinnen".[17]

Die scheinbare Eindeutigkeit und Plausibilität der Harnackschen Rede vom doppelten Evangelium ist trügerisch. Tatsächlich gehört die Interpretation der Konstitutionsfaktoren für das Evangelium Jesu in den durch Harnack präsentierten Bestimmungen zu den schwierigen Themen der Forschung. Es handelt sich um ein gleichermaßen die Exegeten, die Kirchen- und Theologiehistoriker und noch die Kulturphilosophen angehendes Problem. Am ungünstigsten scheint die Lage im exegetischen Problemfeld. Harnacks Gesamtleistung als Exeget des Neuen Testaments ist unbeschadet der Rezipierung von Einzelerkenntnissen, z. B. bei der Rekonstruktion der Logienquelle, bisher nahezu unbeachtet geblieben, ein Defizit, das

---

[15] Zum Problemkreis Kurt Nowak: Kulturprotestantismus und Judenfrage in der Weimarer Republik, a.a.O.

[16] Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Leipzig 1901[4], 33. – Die „Dogmengeschichte" (Bd. I, 69) enthält im zweiten Kreis statt des Wortes vom „unendlichen Wert der Menschenseele" den Begriff „Sündenvergebung".

[17] So die zusammenfassende Formulierung bei Adolf von Harnack: Das doppelte Evangelium im Neuen Testament (1910). In: RANF II, 211–224; hier 215f. – Neufeld: Adolf von Harnacks Konflikt, a.a.O., 15 u. ö. begreift das „Wesen des Christentums" als Schlußpunkt einer Denk- und Lebensetappe, zu deren Verständnis die „Wegstationen" noch wichtiger seien als das Ergebnis. Neufelds Vorschlag, dem „Wesen des Christentums" mit dem Begriff „Anpassungsversuch" gerecht werden zu können, ist diskussionsbedürftig.

neuerlich von außertheologischer Seite (sic!) mehrfach eingeklagt worden ist.[18]

Soll für die sogenannte „originale Religion Jesu" gelten, daß sie „bestenfalls einen Ursprungsmythus in systematischer Absicht darstellt, sich jedenfalls nach den kritischen Standards einer nicht dogmatisch gesteuerten historischen Forschung überhaupt nicht eruieren läßt"?[19] Folgt man dieser Auffassung, läge in Harnacks Verständnis des Evangelium Jesu die enthistorisierte Exposition einer bestimmten Religiosität vor, für welche dann die Verkündigung Jesu in Anspruch genommen wird. Auch wenn es so ist, müßte Harnacks Evangelium Jesu wiederum als Produkt eines historischen Prozesses begriffen und in die Geschichte (des Protestantismus) zurückgestellt werden. Bei der Aufklärung der Motive und Bedingungen für die Harnacksche Fassung des Evangelium Jesu bzw. der These vom doppelten Evangelium ist von einer Gemengelage auszugehen. Exegetische Befunde, gewonnen aus dem Erkenntisbestand damaliger historisch-kritischer Forschung, und systematische wie theologiepositionelle Interessen schießen komplex ineinander. Im Blick auf den exegetischen Diskurs am Ausgang des 19. Jahrhunderts zum historischen Jesus und seiner Verkündigung ist zunächst auf das Bedürfnis der neutestamentlichen Forschung hinzuweisen, die bis zur Ermüdung betriebenen Operationen an der synoptischen und johanneischen Überlieferung in klaren Konturen zusammenzufassen. Wilhelm Bousset hat 1892 die Herausarbeitung einer „scharf gemeißelten Gestalt lebendiger Wahrheit" gefordert, „an der in wenigen wirklich großen Zügen das Originale, Urkräftige, Persönliche klar hervortritt".[20] Harnacks Rekurs auf das Evangelium Jesu ist wohl auch im Zusammenhang mit der durch William Wrede (1859–1906) seinerzeit stark ins Gespräch gebrachten These zu sehen, Paulus sei der Stifter einer zweiten christlichen Religion, die gegenüber der jesuani-

[18] Dummer: Zum Geleit!, a.a.O., XXIX, Anm. 87 mit Verweis auf die peripheren Äußerungen bei Werner Georg Kümmel: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Freiburg/München 1955, 82.86.170 (Orbis Academicus III,3). Ältere Arbeiten dürften die Lücken kaum aufzufüllen geeignet sein, z. B. Adolf Hilgenfeld: Das Urchristentum und seine neuesten Bearbeitungen durch G. V. Lechler und A. Harnack: In: ZWTh 29 (1886), 385–441; W. Köppel: Der Zahn-Harnacksche Streit über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons. In: ThStK 64 (1891), 102–157; Michael Hetzenauer: De recognitione principiorum criticae textus Novi Testamenti secundum Adolfum de Harnack. Regensburg 1921. – Vgl. auch noch Jürgen Dummer: Adolf von Harnack und das Neue Testament. In: Irmscher: Adolf von Harnack, a.a.O., 22–26; hier 22: mit Harnacks Studien zum Neuen Testament sei „ein Arbeitsgebiet berührt, das heute für die Beurteilung der Lebensleistung Adolf von Harnacks, um es vorsichtig auszudrücken, nur selten und dann mit einer nicht zu übersehenden Zurückhaltung in Anschlag gebracht wird".

[19] Friedrich-Wilhelm Graf: Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie. Gütersloh 1987, 134.

[20] Zit. nach Albert Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1906, 240 mit Bezug auf Wilhelm Bousset: Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. Göttingen 1892.

schen Verkündigung etwas völlig Neues gebracht habe.[21] Harnack war freilich geschichtsbewußt genug, nicht in schroffen Antithesen zu denken: hier das einfache, dem Herzen und dem Verstande gleichermaßen nahestehende Evangelium Jesu, dort das Evangelium von Jesus, welches zum Unterboden der Kirche, der Dogmatik und aller kultischen und organisatorischen Weiterungen wurde. Entgegen der Auffassung Wredes über die paulinische Initialzündung zum zweiten Evangelium hat Harnack auf die Übernahme von Theologumena hingewiesen, die der Apostel in der Tradition bereits vorfand (stellvertretender Sühnetod, Auferstehung). Das Problem des zweiten Evangeliums war von Paulus bis zu den ersten Jüngern zurückzuschieben. Die „älteste Verkündigung des Reiches Gottes" und die paulinische Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen rückten wesentlich enger zusammen, als Wrede es wahrhaben wollte. Ähnlich klar hat sich Harnack gegen die simplifizierende Meinung gewendet, das zweite Evangelium, das dann allen weiteren dogmatischen Entwicklungen vorgearbeitet habe, sei das allein kirchlich rezipierte geworden, während das Evangelium Jesu in Vergessenheit geriet. „Nicht nur in den Herzen aller, die es mit der christlichen Religion ernst nehmen, lebt das ‚erste Evangelium', sondern auch in der Dogmatik der Kirche fehlt es nicht, ja es ist ein entscheidender Richtpunkt in ihnen". Harnack sprach von zwei Strömen, welche durch die Kirchengeschichte liefen. Beide waren voneinander unterscheidbar, aber nicht zu trennen. Das Evangelium Jesu brachte die Wahrheit, das Evangelium von Jesus den Weg, und beide zusammen das Leben.[22] Diese Auskunft Harnacks ist vorab aller Indizien, die auf die Präferenzen des Gelehrten für das Evangelium Jesu und die Folgen bei der Beurteilung der Kirchen- und Dogmengeschichte hinweisen, ernst zu nehmen, um die Komplexität des Problems nicht zu unterbieten.

Der von Wrede herausgestellte Dualismus zwischen jesuanischer Verkündigung und paulinischer Theologie und der Harnacksche Dual Evangelium Jesu/Evangelium von Jesus können als eine Art Extrakt dogmenkritischer Theologie und ihres Herkommens aus dem 18. Jahrhundert aufgefaßt werden. Allerdings sind die Traditionen, die sich in antidogmatischer Kehre mit dem Evangelium Jesu als dem „Ursprünglichen" (ein Lieblingsausdruck Harnacks) verbinden, sorgfältig zu erurieren. Wenn etwa die dogmenkritische neologische Bibelwissenschaft des 18. Jahrhunderts (Ernesti, Michaelis, Semler u. v. a.) die Texte der Bibel auch als norma normans begriff, bedeutete das keineswegs schon eine Bejahung des Ursprünglichkeitstheorems im Sinne unüberbietbarer Vollkommenheit. Semler hat die im Pietismus vertretene Lehre von der Reinheit des Urchristentums abgelehnt, weil nach seiner Denkart die Vollkommenheit nur am Ende, nicht am Anfang liegen konnte.

Den systematisch-theologischen Unterboden der Jesu-Zentrik Harnacks bildete die Theologie Albrecht Ritschls. Über die Intensität der theologi-

[21] Vgl. dazu Harnacks Bemerkungen in: Das doppelte Evangelium im Neuen Testament, a.a.O., 211f.

[22] Zahn-Harnack: Adolf von Harnack, a.a.O., 246.

schen Adeptenschaft Harnacks zu dem Göttinger Theologen gehen in der Forschung die Meinungen auseinander, als Grundtatsache ist sie unstrittig.[23] Harnack war, widersprüchlich genug in Anbetracht seiner Neigungen zum religiösen Idealismus, der Antimetaphysik Ritschls verpflichtet. Trillhaas hat Ritschl als einen „Positivisten eigener Art" charakterisiert, als Biblizisten aus Gründen des Kantianismus, der sich dem Nachspüren des Dinges „an sich" verweigerte und auf das Gegebensein des Gottes der Bibel beschränkte.[24] Gott offenbarte sich allein durch Jesus Christus. Gekennzeichnet war der biblische Gott als Liebe, geistige Person, „Schöpfer des Weltganzen als der sich selbst und alles auf sich hin bestimmende Wille".[25] Die Christologie entfiel. Daß Harnacks Stellung zu Ritschl schwankend anmutet, mag darin begründet liegen, daß bei ihm vom Gott der biblischen Offenbarung der Bogen zu seinem weiträumigen Geistprinzip und von dort wieder zurück zum biblischen Gott geschlagen wurde. So gingen „Antimetaphysik" und „Metaphysik" ineinander. Entscheidend war ein kritischer Reduktionismus, der den Anspruch erhob, den christlichen Glauben unter Ausscheidung aller spekulativen Überfremdungen auf sich selbst zu stellen. Verbunden mit diesem antispekulativ-positiven Ansatz war die Neigung zur Etablierung verbindlicher Instanzen des christlichen Bewußtseins (jesuanische Verkündigung, Reformation Luthers) bei gleichzeitiger Abweisung von Gestalten des Christlichen, die dem kritischen Reduktionismus zuwiderliefen (Dogmen, mittelalterlicher Katholizismus, katholisierender Protestantismus). Harnack hat gemeint, das Evangelium Jesu als historisch verifizierbares Phänomen, ausgemittelt nach den Regeln der Textkritik und historischer Forschung, ergriffen zu haben. Dieser Anspruch mußte bereits unter den Zeitgenossen strittig sein. Man vergegenwärtige sich nur die unterschiedlichen Fassungen des eschatologischen Horizonts der Predigt Jesu bei Johannes Weiß (Eschatologie als kritisch-destruktives Prinzip im Jetzt und Dann) und bei Harnack. Die Auffassungsdivergenzen ließen sich durch alle übrigen Bestimmungen

[23] Neufeld: Harnacks Konflikt mit der Kirche, a.a.O., 183 meint, erst mit Hilfe der zwischen Harnack und Ritschl gewechselten Briefe „dürfte sich genau sagen lassen, wie Harnacks Abhängigkeit von der Ritschlschen Theologie zu bewerten ist. Das bisherige Urteil war sicher zu global und hat den Einfluß Ritschls höchstwahrscheinlich stark überschätzt ... Eine Lehrer-Schüler-Beziehung war es sicher nicht". Mejering: Theologische Urteile, a.a.O., der Ritschls Einfluß auf die „Dogmengeschichte" im konzeptionellen Ansatz wie im Detail zu prüfen versucht, meint: „Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Harnacks Grundanschauung vom christlichen Glauben typisch Ritschlscher Prägung ist" (60). Der Unterschied zwischen beiden bestehe darin, daß Harnack, obwohl er zu den „Links-Ritschlianern" zähle, konservativer als Ritschl sei, und zwar in der mild-nuancierenden Abwägung seiner Urteile über Dogma und Christentumsgeschichte (61). Beherzigenswert ist Mejerings Forderung, Harnacks Konzeption im Vergleich mit den Positionen großer Dogmenhistoriker des 18. Jahrhunderts zu erörtern (63).

[24] Wolfgang Trillhaas: Albrecht Ritschl. In: Martin Greschat (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte 9,2. Die neueste Zeit II. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985, 185–195; hier 190.

[25] Albrecht Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion. Bonn 1895[5], § 11.

des Harnackschen Evangelium Jesu aufweisen: vom Glauben an den Vatergott bis hin zur angeblich jesuanischen Verkündigung des unendlichen Werts der Menschenseele. In einem systematischen Vergleich auf der Basis des Erkenntnisstandes damaliger neutestamentlicher Exegese würden wohl mit großer Schärfe die Übereinstimmungen und die Differenzen, damit aber auch das von Harnack in die Predigt Jesu eingetragene religiöse und sittliche Sondergut hervortreten. Zu beachten ist, daß Harnack im „Wesen des Christentums" hinsichtlich des Evangeliums Jesu Darlegungen rekapituliert, die sich schon im ersten Band seiner „Dogmengeschichte" (1885) finden. Harnacks eigene und dann allerdings sehr weit ausgreifende Bemühungen um die Exegese des Neuen Testaments liegen später. Er „mußte im Konflikt um das ‚Wesen des Christentums' einsehen, daß er den Maßstab des Evangeliums weiter vertiefen müsse. Er gab sich bis in den Ersten Weltkrieg daran, intensiv die neutestamentliche Welt zu studieren".[26]

Bei der Emporbringung des Evangelium Jesu in der zeitgenössischen Geisteswelt hat Harnack meinen können, die Umstände dafür seien eher ungünstig. Er fragte sich, ob dem spekulativ fortgeschrittenen Denken der Gegenwart das Evangelium von Jesus mit seinen Verlockungen, aus ihm ein System zu bauen, nicht viel näherläge als die in drei Kreise zusammenziehbare Predigt Jesu.[27] Derlei ursprungsmythisches Skrupulantentum war den Ansprüchen spekulativ-liberaler Geschichtstheologie geschuldet, die einem evolutionären Vollendungsmodell auf der Basis der Totalität des Geschichtlichen huldigte. Eine Querlage zum Geist der Zeit schien auch im Blick auf evolutionistische Philosophiekonzepte zu bestehen. So sah sich der Autor des „Wesens des Christentums" durch Eduard von Hartmann eines atavistischen Rückfalls geziehen: „Rückschrittlich ist nicht bloß derjenige, der uns zum 16. Jahrhundert zurückführen will; in noch höherem Maße ist es derjenige, der uns zumutet, uns wieder in die Weltanschauung des 11. Jahrhunderts oder gar in die des 6. Jahrhunderts hineinzufinden ... Rückschrittlicher aber als alle diese ist der, welcher uns in das erste Jahrhundert, die Zeit der urchristlichen Gemeinden zurückversetzen will".[28] Durch die Resonanz des ganz auf Jesu Evangelium gebauten „Wesen des Christentums" waren Harnacks Skrupel widerlegt. Offenbar lag der Zeit der historische Jesus näher als der kirchlich-dogmatische Christus. Ein von „allen Schlacken gereinigtes Urchristentum", welches die „befreiende Religion" werden sollte, hat zu jener Zeit auch dem Dichter Gerhart Hauptmann vorgeschwebt. Hauptmann betrieb um 1885 auf 300 Manuskriptblättern Jesus-Studien, die in der Handschrift seiner ersten Ehefrau erhalten sind. „Überraschend schnell, deutlich und fest umrissen setzte sich die Persönlichkeit Jesu vor meinem Geiste zusammen".[29] Erfassung Jesu nicht metaphysisch von oben her, sondern in

---

[26] Neufeld: Harnacks Konflikt mit der Kirche, a.a.O., 151.
[27] Harnack: Das doppelte Evangelium, a.a.O., 222f.
[28] Zit. nach Zahn-Harnack: Adolf von Harnack, a.a.O., 246.
[29] Adalbert von Hanstein: Gerhart Hauptmann. Leipzig 1898, 8. Das Zitat aus dem Manuskript bei Kurt Lothar Tank: Gerhard Hauptmann in Selbstzeugnissen und Bild-

historischer Arbeit und im Glaubensweg von unten her, ansetzend beim Menschen Jesus, zählte offenbar zu den Bedürfnissen eines postdogmatischen und nachmetaphysischen Zeitalters.

Die kritische Reduktion des Christlichen auf das Evangelium Jesu war nicht gemeint als Eliminierung all jener Bestandteile von Theologie, Glauben und Frömmigkeit, die sich im christentumsgeschichtlichen Prozeß gleichsam verkrustend um den Kern gelegt hatten. Harnack war Historiker und ließ das Geschichtliche gelten, ohne es theologischen Wünschbarkeiten aufopfern zu wollen. Gleichwohl lag dem Historiker das Interesse des homo religiosus zur Exposition eines bestimmten Theologie- und Glaubensmodells im Wege. Harnacks Christlichkeit war bestimmt von der vermeintlichen Authentizität der Predigt Jesu.

(2) Reformatorischer Fiduzialglaube. – Analog dem Evangelium Jesu, welches dem Evangelium von Jesus gegenüber das „Ursprüngliche" offenlegte, verbürgte Luther dem Kirchenhistoriker eine Straffung der christlichen Religion und die Wiedergewinnung des Eigentlichen: des lebendigen, gnädigen Gottes, des Reiches, der Erlösung, des getrosten Stehens in der Welt. Wie schon in Harnacks Jesusbild finden sich auch in seinem Lutherbild zahlreiche Elemente des eigenen Selbstverständnisses. Aber verlangte es unter den Zeitgenossen jemanden, Luther wirklich zu kennen? So lautete eine Frage des jungen Harnack zum Lutherjubiläum von 1883. Man wollte ihn verehren, wie man ihn sich wünschte: als Träger des eigenen Ideals.[30] Das war zwecks Vorbeugung eigener Verkennungsleistungen gesprochen. Doch die zwischen Ironie und Ernst verankerte Bemerkung war mehr als eine hermeneutische Selbstermahnung. Sie wußte nur zu gut um die Oszillation zwischen historischem und gegenwärtigem Interesse. In späteren Jahren war solches Wissen geglättet in einem genuin neuprotestantischen Bild von Luther und der religionsgeschichtlichen Bedeutung der Reformation.

Nach Harnack zog Luther die Religion mutig auf einen Punkt zusammen – deus et fides. Er „stieß ihre ganze Peripherie, d. h. ihre Projektionen in das Gewebe und in die Substanz des Irdischen als Täuschung ab". Die Reduktion ging gleichermaßen ins Äußere wie ins Innere. Das regnum externum der Kirche fiel dahin, ihre Organisation, ihr Autoritäts- und Buchstabenglaube, ihr sakramentales Wesen. Allein das Wort, mit sakramentalen Zeichen verbunden, blieb übrig. Zurückgeführt auf seinen Kern wurden der komplizierte Gottesbegriff, die religiösen Stimmungen und Gefühle als nichtig entlarvt. Sie hatten vor dem in Wort und Glaube gegenwärtigen Gott keinen Platz mehr. So ging es weiter in der Vernichtung des asketischen Vollkom-

dokumenten. Hamburg 1959, 154f. – Näheres bei F. W. Heuser: Early influences on the intellectual development of Gerhart Hauptmann. In: German Review 5 (1930), 38–57.

[30] Adolf Harnack: Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und Bildung. Festrede gehalten am 10. November 1883 in der großen Aula der Ludwigs-Universität. Gießen 1883, 4.

menheitsideals und des religiösen Bestrebens, einen Kosmos des Gott-Menschlichen auf Erden zu erschaffen.[31] Die Grundgedanken Troeltschs zu Luthers Reformation – Abschaffung der Sakramentsreligion, Auflösung der Askese durch das Motiv der Liebe Gottes, Gesinnungsethik, Individualität versus kirchliche Autoritätsreligion – begegnen auch bei Harnack, unterstrichen durch die These, Luther markiere eine neue Stufe der Religionsgeschichte.

Entrümpelung der religiösen Landschaft und Ankunft des in Gottes Liebe geborgenen Menschen im Alltag, der von einem neuen Licht erwärmt und erhellt ist, das war die Summe von Luthers reformatorischer Tat in der Sicht Harnacks. Ästhetisches und Romantisches, das Zwielicht religiöser Sinnlichkeit sind geschwunden. Zurück bleibt ein schmuckloser, gleichsam nackter Fiduzialglaube. Auf Gefahren solcher Ernüchterung, der Verwandlung des mittelalterlichen Menschen in den neuzeitlichen Bürger, hat Harnack aufmerksam gemacht. Dem Glauben waren Trivialisierung und Verwahrlosung benachbart, weil ja alles „Heilige" als seelenschädigend zurückgewiesen wurde.[32] Was an Harnacks Luther ausgeschlossen blieb oder als Inkonsequenz galt – die Bejahung des trinitarischen und christologischen Dogmas, die Sakramentslehre –, macht deutlich, wie Luthers kopernikanische Wende der Christentumsgeschichte in Harnacks Fassung zugleich die liberale Reduktion des Reformators gewesen ist. Dieses Verfahren entsprach dem Postulat Wilhelm Herrmanns, dem Fakultätskollegen Harnacks aus den Marburger Jahren, und vieler weiterer Gesinnungsgenossen. „Wir sollen uns zwar an Luther, den evangelischen Christen, anschließen, aber nicht an den Scholastiker Luther."[33] Um die angeblichen Widersprüche bei Luther zu bereinigen, hat Harnack sich des interpretatorischen Kunstgriffs bedient, den Luther der Jahre 1519–1523 abzusetzen von dem in Halbheiten und Zersplitterung seines ursprünglichen Impulses verwickelten späteren Luther.[34] Der theologische Rahmen von Luthers deus et fides wurde als mittelalterlich abgestreift. Der Schritt vom evangelischen Luther zum Evangelium Jesu war klein, weil beide nahezu auf den gleichen Punkt gestellt worden sind.

Zu Harnacks Bild von Luther und der Reformation läßt sich ähnliches sagen wie zu den Konstitutionsbedingungen des Evangelium Jesu. Der Kirchenhistoriker versuchte, die Genese des Theologie- und Glaubensmodells Luthers im geschichtlichen Prozeß aufzuweisen, sodann auch dessen religionsgeschichtliche Auswirkungen zu beschreiben. Aber wiederum war

---

[31] Adolf von Harnack: Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Reformation Luthers (1926). In: Ders.: Aus der Werkstatt des Vollendeten, a.a.O., 86–99; hier 92. – Näheres zu Harnacks Lutherbild in den verschiedenen Auflagen der „Dogmengeschichte" bei Mejering: Der ‚ganze' und der ‚wahre' Luther, a.a.O., passim.

[32] Harnack: Die religionsgeschichtliche Bedeutung, a.a.O., 98.

[33] Wilhelm Herrmann: Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie. Freiburg 1887, 13.

[34] Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. III, 820ff., bes. 863ff. („Die von Luther in und neben seinem Christentum festgehaltenen katholischen Elemente").

eine Überhöhung zum „Ursprünglichen" wirksam. Die historische Denkform hinterging sich partiell; denn im Lichte Luthers erschien die dogmen- und kirchengeschichtliche Entwicklung zwischen jesuanischer Verkündigung und Reformation nunmehr in Kategorien der Vorbereitung ihres Endes. Die Dogmengeschichte endete mit dem Tod des Dogmas. Auf der anderen Seite war Harnack vermöge seines idealistisch-evolutionären Hintergrundes ein Fortschrittstheoretiker. Im methodologischen und theologischen Grundgewebe dieser Konzeption liefen offenbar verschiedene Linien ineinander. Geschichte, verstanden als Anschauung des Wirklichen, hielt die Spannungen im Gleichgewicht. Die historische Entwicklung des Christentums konnte als geschichtliche Notwendigkeit und bestimmungsgemäße Evolution betrachtet werden.[35] Gleichwohl blieb das Verfallstheorem gegenwärtig. Erst durch Luthers Tat wurde es historisch aufgefangen. Sie öffnete dann endgültig der im Evangelium Jesu beschlossenen Aufstiegsgeschichte den Weg. Sub specie reformationis wird die Befreiung der Religion von kirchlicher Autorität, von Tradition, Ritus und Gesetz zum eigentlichen Sinn der Christentumsgeschichte.

Das Ineinander von Verfall und Fortschritt der Geschichte war für Harnacks Frömmigkeitskonzept von grundlegender Bedeutung. Wenn lediglich das „Ursprüngliche" (Evangelium Jesu, reformatorischer Fiduzialglaube) zur verbindlichen Instanz des christlichen Bewußtseins avancierte, blieben weitere Realisierungsformen christlicher Religion existenziell ausgeschlossen und waren nur noch der historischen Würdigung zugänglich. Zum Verfallstheorem findet sich bei Harnack relativ früh eine aufschlußreiche briefliche Äußerung an seinen Dorpater Lehrer, den Kirchenhistoriker Baron von Engelhardt. Harnack meinte, „daß aller Geschichtsfluß zu allen Zeiten und in Anschluß an alle geschichtlichen Größen rationalisierend, nivellierend und verschlechternd, um es sehr roh auszudrücken, gewirkt hat, so daß die *Tradition*, der großen Menge geläufig, sicherlich überall vom wahren Gedächtnis sehr weit entfernt ist. Ich kann mich aber nicht davon überzeugen, daß Gott seiner Kirche eine besondere und anders geartete, rein bewahrte Tradition gesichert hat".[36]

Das Verfallstheorem ist von Harnacks geheimem Dogma vom undogmatischen Christentum nicht ablösbar. Ist es durch Ritschl stimuliert, mit dessen „Entstehung der Altkatholischen Kirche" der künftige Stern am Historikerhimmel seine theologische Arbeit begonnen hatte? Ritschl hatte den Katholizismus weit vom Urchristentum abgerückt und sah, je deutlicher er sich von F. C. Baur fortentwickelte, das katholische, metaphysische Wesen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts anfangen und bis in die Reihen eines katholisierenden Protestantismus triumphieren. Schneemelcher meint, Harnack

[35] Auch Schmitz: Frühkatholizismus, a.a.O., 205ff. spricht sich mit Hinweis auf Harnacks Abwehr des Verdachts, er stelle die Christentumsgeschichte bis zur Reformation als „pathologischen Prozeß" dar, gegen die einseitige Subsumierung Harnacks unter die Verfallstheoretiker aus.

[36] Zit. nach Zahn-Harnack: Adolf von Harnack, a.a.O., 95f.

sei mit seinem Verfallstheorem, dem dann die Restitutio in der Reformation Luthers entspricht, dem Pietismus verpflichtet.[37] Dieses Urteil bedarf angesichts der Spannbreite des Pietismus erheblicher Differenzierung! Über die bereits genannten Zusammenhänge hinaus bieten sich weitere Erklärungen für das Verfallstheorem und dessen Kombination mit dem evolutionistischen Perfektibilitätsdenken an. Je nach Weite des analytischen Anspruchs kann der Erklärungsansatz enger oder weiter gefaßt werden (bis zurück zum spätmittelalterlichen Korruptionsdenken oder gar zum christlichen Grundschema von Schöpfung – Sündenfall – Erlösung). Ein Erklärungsmodell von mittlerer Reichweite stellt sich im Hinweis auf die klassizistische Dekadenztheorie des 18. Jahrhunderts her. Ihr Einfluß auf die Formierung protestantischer Geschichtsmethodologie und -theologie der Neuzeit ist nach meinem Einblick bisher kaum behandelt worden.

Die Dekadenztheorie gehört in die unterschiedlichen Positionen der Querelle des Anciens et des Modernes, ausgelöst durch das panegyrische Gedicht Charles Perraults von 1687 auf den Monarchen, in dem er zu schreiben gewagt hatte, das „siècle de Louis" übertreffe selbst die Blütezeiten der Antike. Die strengen Antikeverehrer sagten nach den Höhepunkten der Geschichte Verfall voraus und antworteten mit der Zyklentheorie des Auf- und Abstiegs der Kulturen. Perrault selber arbeitete mit einer Kombination von Zyklen- und Fortschrittstheorie.[38] Trotz des Eintretens von Rückschlägen und finsteren Zwischenzeiten ergäbe sich in den Zyklen ein Fortschritt. Einen neuen Ansatz stellte die von Fontanelle entwickelte Fortschrittstheorie dar. Sie löste sich aus dem zyklischen Denkmodell, weil in ihm eine langfristig-optimistische Zukunftsprognose nicht mehr möglich war.[39] Von vielen späteren Aufklärern ist die Perraultsche Kombination von Zyklen- und Fortschrittstheorie aufgenommen worden.[40] Die Christentumsgeschichte in Jesus

---

[37] Wilhelm Schneemelcher: Adolf von Harnack. In: Martin Greschat (Hg.): Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. 2 Bde. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978. Bd. 1, 198–212; vorher schon ders.: Das Problem der Dogmengeschichte, a.a.O.

[38] Vgl. Jochen Schlobach: Die klassisch-humanistische Zyklentheorie und ihre Anfechtung durch das Fortschrittsbewußtsein der französischen Frühaufklärung. In: Karl-Georg Faber/Christian Meier (Hg.): Historische Prozesse. München 1978, 127–142 (Beiträge zur Historik 2). Dort finden sich auch die entsprechenden Verweise auf Perraults: Le Siècle de Louis le Grand. Paris 1687 und andere Quellen.

[39] Ebenda, 133.

[40] Dazu noch einmal Jochen Schlobach: Pessimisme des philosophes? La théorie cyclique de l'histoire au 18e siècle. Studies on Voltaire and the eighteenth century 155 (1976). – Der Hinweis auf den strukturellen Zusammenhang zwischen der kirchenhistorisch-theologischen Denkfigur Ursprung – Verfall – Erneuerung und der „Querelle" versteht sich als These, die noch der näheren Qualifizierung bedarf. Bei Luther spielte das humanistische ad fontes eine bedeutende Rolle. Ansonsten waren die geschichtstheologischen Perspektiven des Reformators eher vom permanenten Kampfgeschehen zwischen Gott und Satan und seinen Schauplätzen (Welt, Mensch) bestimmt, das in außerweltliche Dimensionen verweist. Frühaufklärung und Pietismus über die „Querelle" hinweg in das Verfalls- und Restitutionsdenken von Renaissance und Humanismus zu vermitteln, trägt nur dem größeren Traditionshintergrund Rechnung,

als goldenem Ursprung, die Geschichte vor Luther als Verfall, Luthers Reformation als Erneuerung und die seitherige Geschichte als Fortschritt zu begreifen, ist strukturell mit der Perraultschen Kombination verwandt. Einer bestimmten Spielart des Neuprotestantismus, zu der auch Harnack zählt, schien jene Kombination so geläufig, daß ihre methodologischen Prämissen und Konklusionen offenbar außerhalb kritischer Selbstreflexion standen. Nach Hans Blumenberg vollzog sich in der Ablösung zyklischer Geschichtsbilder eine Loslösung von der „Biologie der Geschichte" zugunsten ihrer Rationalität. Zyklische Metaphern werden durch andere Metaphern, die dem fortschrittstheoretischen Konzept entsprechen, ersetzt. Ein geschichtstheoretischer Primärbegriff Harnacks wie Metamorphose ließe sich als Ausdruck der Kombination von Zyklen- und Fortschrittstheorie erschließen.[41] Einer Semantik der theologischen Sprache wäre zur Aufklärung des geschichtstheoretischen Unterbodens bei Harnack und weiteren Repräsentanten des Neuprotestantismus ein reiches Betätigungsfeld eröffnet.

Es dient der Anreicherung der Widersprüche, Risse und Spannungen unter der glatt scheinenden Oberfläche, wenn festgestellt wird, daß Harnack noch in einem weiteren Aspekt ursprungshaft-ahistorische Inklinationen besaß: in seiner Vorliebe für authentische Gottsucher, in denen das Prinzip Gott und die Seele – die Seele und Gott (Augustinus) überzeugungskräftig hervortritt und das religiöse Individuum vor und jenseits aller geschichtlichen Vermittlungen zur Erfüllung kommen läßt.

(3) Das Natürliche der Religion. – Schließlich fußte Harnacks Glaubens- und Frömmigkeitsverständnis noch in einem anthropologischen und religionstheoretischen Axiom. Der Mensch war zur Religion begabt und bestimmt. Zu Harnacks Lieblingszitaten aus der theologischen Tradition gehörte das Wort aus den „Confessiones": „... inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (Conf. Liber primus. I. 1). Der Mensch war nach Harnacks Überzeugung ein Gottsucher und auf der unablässigen Suche nach dem Guten. „Es ist nicht wahr, daß die große Mehrzahl der Menschen so in das gewöhnliche, sinnliche und selbstsüchtige Treiben versunken ist, daß sie nicht nur das Heilige und Reine selbst, sondern auch das Gefühl für dasselbe und die Sehnsucht nach ihm verloren haben. Es ist auch nicht wahr, daß irgendeine Wissenschaft und Welterkenntnis dies Gefühl ertöten könnte. Gewiß, man muß zugeben, daß die moderne Entwicklung die Gefahr mit

in dem die „Querelle" selber steht. Den näheren Zusammenhang zwischen theologisch-protestantischem Geschichtsdenken und „Querelle" im 17./18. Jahrhundert zu rekonstruieren, ist als Problem und Aufgabe deshalb noch nicht suspendiert.

[41] Vgl. z. B. Harnack: Wesen des Christentums, a.a.O., 8. „Die Kirchengeschichte zeigt bereits in ihren Anfängen, daß das ‚Urchristentum' untergehen mußte, damit das Christentum bliebe; so ist auch später noch eine Metamorphose auf die andere gefolgt. Von Anfang an galt es, Formeln abzustreifen, Hoffnungen zu korrigieren und Empfindungsweisen zu ändern, und dieser Prozeß kommt niemals zur Ruhe." – Anregend Alexander Demandt: Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken. München 1978.

sich heraufgeführt hat, das Innenleben zu unterschätzen und durch den Nachweis des Ursprungs unserer sittlichen Empfindungen ihren Wert aufzulösen. Allein dieser Erfolg kann nur ein vorübergehender sein".[42] Es kam nur darauf an, das rechte lösende Wort zu sprechen, damit die irrende und suchende Seele ihren Weg zu Gott und dem Guten fand. Harnacks Menschenbild war mit dem Pathos der Freiheit ausgestattet. Als gesetzgebendes und nachschaffendes Wesen, das in stufenweiser Entwicklung analog der Raupe zum Schmetterling Metamorphosen durchmachte, war der Mensch in ein Freiheitsschicksal gestellt; gerade diese Freiheit befähigte ihn zur Freiheit in Gott und zur Freiheit des Guten.

Man findet bei Harnack den Gedanken Schleiermachers von den religiösen Menschheitsführern aus den Reden „Über die Religion".[43] Der Mensch war ausgestattet mit einer religiösen Anlage, doch nur wenige Menschen waren fähig, ohne fremde Hilfe Gott zu finden. Sie bedurften der religiösen Mittler, die als „Propheten" galten. Durch die Propheten wurde die Religion jenseits fetischistischer und naturreligiöser Haltungen zu einem „Bestandteil des inneren Lebens", eine ganz Schleiermachersche Wendung, von der die Ergänzung dann wiederum in höchst charakteristischer Form abwich: „und mit der Moral verbunden". Die höchste Stufe der prophetischen Vermittlung, die das Christentum zur Religion der Religionen machte, stellte Jesus Christus dar. „Jesus Christus war ein Prophet. Wer ihm nahekommen will, muß mit der Betrachtung seiner Person und seines Werkes beginnen."[44]

In der Verkündigung Jesu war die vollkommene Erkenntnis Gottes beschlossen, die Gottsuche des Menschen zur Wahrheit und Eindeutigkeit gebracht. Das Natürliche des Menschen stellte sich unter Abstreifung aller Verzerrungen im Ergreifen Jesu und seiner Verkündigung her. Der Mensch wurde zum „Gotteskind". Gottes Zorn war in der Religion der Liebe und des Guten aufgehoben. Er erschien gleichsam nur noch in verwandelter Form, und zwar auf der anthropologischen Ebene als die Erfahrung des Selbstzweifels und der Zerrissenheit. Überwunden wurde der anthropologische Zwiespalt wiederum durch die Liebe Gottes. Den „tiefsten und reifsten Christen" erschien Jesus nicht nur als Prophet, sondern als Erlöser und Versöhner.[45] Ähnlich wie in dem Harnackschen Bogenschlag zwischen religiösem Idealismus und antimetaphysischem Biblizismus in der Bahn Ritschls schlossen sich die religiöse Anlage des Menschen und seine durch Jesus ins Eindeutige geführte Bestimmung zum Natürlichen der Religion zusammen. Als Mensch vor Gott war der Mensch Gotteskind.

Als Ausdruck der Bestimmungen Harnacks von Christlichkeit ist noch auf deren Auffüllung mit lebensphilosophischen Begrifflichkeiten hinzuweisen. Nachgerade programmatisch war der Satz Harnacks, Jesus habe keine neue

[42] Adolf von Harnack: Christus als Erlöser. In: RANF II, 81–93; hier 84.
[43] [Friedrich Schleiermacher:] Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799, 11–13.
[44] Harnack: Christus als Erlöser, a.a.O., 88.89.
[45] Ebenda, 93.

Lehre gebracht, sondern er habe ein heiliges Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person dargestellt.[46] Die zündende und befreiende Wirkung dieses theologischen Credo unter den Zeitgenossen ist bezeugt. Für Johannes Müller, den religiösen Außenseiter auf Schloß Elmau, auf dem Harnack seit Ende August 1919 mit Unterbrechungen ungefähr ein Jahr seines Lebens zugebracht hat, war dieser Satz ein „elementares Ereignis".[47] Leben, Erleben, Kraft, Innerlichkeit, Gewißheit, Quelle, das Ursprüngliche, solche und ähnliche Begriffe gehören zur semantischen Grundausstattung des Christlichen bei Harnack.

3. Frömmigkeit als Kulturpraxis

Bei der Betrachtung dieses Aspekts ist zunächst eine kritische Vorverständigung notwendig. Der Glaubens- und Frömmigkeitswelt des Kulturprotestantismus haftet der hartnäckige Vorwurf an, in ihr werde das extra nos der Offenbarung in eine anthropozentrische und kulturselige Bildungsreligion verschleudert, die den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch unerkennbar werden lasse. Dieses Urteil, von den Protagonisten der theologischen Revolution nach dem Ersten Weltkrieg epidemisch verbreitet, wenn auch von ganz anderen Kräften vorbereitet, unter anderem von Vertretern des Konfessionsluthertums der wilhelminischen Epoche,[48] ist nicht allein theologisch, sondern auch theologiepolitisch zu verstehen. Im kulturprotestantischen Kosmos war Religion Integral der Kultur, aber Kultur nicht das Integral der Religion. In seiner berühmten Rektoratsrede von 1901 über die „Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte" hat Harnack Religion als „ein elementares Grundverhältnis" definiert. Sie lag ihren sinnlichen Erscheinungen voraus. Diesen erkenntniskritischen Vorbehalt hat Harnack stets festgehalten. Um etwas über die Religion zu erfahren, d. h. sie dem Erkenntnisvermögen des Menschen zugänglich zu machen, mußte man den Weg „erschöpfender Induktion" gehen und allen Verbindungen nachspüren, in die sie einging.[49] Religion selbst blieb Arcanum. Die Geschichte hatte nicht das letzte Wort, wenn es um Religion ging, wohl aber entsprechend dem primären Erkenntnisweg des neuzeitlich-

[46] Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I, a.a.O., 48.

[47] Johannes Müller: Adolf von Harnack auf Schloß Elmau. In: Grüne Blätter 32 (1930), H. 3, 137–163; hier 149.

[48] Nachweise bei Friedrich Wilhelm Graf: Kulturprotestantismus. In: Archiv für Begriffsgeschichte 28 (1984), 214–268.

[49] Adolf von Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Rektoratsrede gehalten am 3. August 1901 (Berlin), 7.8. – Eine weitere Definition: „Die Religion ist eine Bestimmtheit des Gefühls und des Willens, sich gründend auf inneren und geschichtlichen Erfahrungen; sie bleibt das auch auf den höchsten Stufen, und deshalb ist das intellektuelle Moment in ihr stets ein sekundäres, wenn auch ein notwendiges" (Harnack: Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte, a.a.O., 56).

modernen Menschen überall das erste. Harnacks Arcanum war das reformatorische extra nos. In diesem Betracht rückt das kulturprotestantische Anliegen, die weltüberlegene Dimension in der Religion festzuhalten, mit dem Grundimpuls der theologischen Gegner, die Exklusivität des Offenbarungsgeschehens in und durch Gott zum Ausgangspunkt der Theologie zu machen, wesentlich enger zusammen als es das landläufige theologiepolitisch besetzte Urteil wahrhaben möchte. Die Differenz liegt in der unterschiedlichen Beurteilung der Beanlagung des Menschen für das seinem Vermögen gleichwohl unerschwingliche Religiöse bzw. für Gott. Die Suche nach dem Absoluten und nach dem Guten war bei Harnack eine Form des testimonium spiritu sancti internum.

Religion war kulturüberlegen, weil weltüberlegen. Dementsprechend war der Christ nach seinen äußeren Umständen animal historicum, nach seinen inneren Umständen animal metahistoricum, theologisch gesprochen Bürger des Himmelreichs. Das lutherische Denkmodell von den beiden Reichen ist bei dem Lutheraner Harnack gegenwärtig. Die seiner Theologie eigentümlichen Formulierungen aus der Begriffssprache einer anderen Zeit lassen nicht darüber hinwegsehen, wie sorgsam Harnack den Unterschied und die Zusammengehörigkeit beider Reiche festgehalten hat. Die Linien beider Reiche treffen sich im Menschen, dem einen unteilbaren Wesen. Harnacks zahlreiche Polemiken, auf der einen Seite gerichtet gegen Weltflucht, ausgedrückt im monastisch-mittelalterlichen Ideal des Katholizismus, auf der anderen Seite gegen Weltverfallenheit, die der transzendenten Bestimmung des Menschen zuwiderlief, sind dechiffrierbar als Ausdruck seiner Verwurzelung im Zwei-Reiche-Modell.

Der Kulturüberlegenheit der Religion entsprach ihre kritische Funktion der Kultur gegenüber. Kulturelle Fehlhaltungen, nach Harnack primo loco Materialismus und Atheismus, traten in diesem kulturkritischen Scheidungsprozeß ebenso hervor wie zu absoluten Ansprüchen tendierende Verdinglichungen der Religion sowie auf sittlicher Ebene die Differenz zwischen dem in Gott Guten und den Gütern der Welt. Auf der Ebene der religionskritischen Urteile hat sich Harnack sehr stark gegen die angebliche Verkrustung der alttestamentlichen Frömmigkeit im „Spätjudentum" gewandt. Seine Favorisierung Marcions und die aus Marcions Stellung zum Alten Testament abgeleiteten Schlußfolgerungen für die Geltung des Alten Testaments als kanonisches Buch der Christenheit haben das den Zeitgenossen in freilich mißverständlicher Weise vor Augen geführt. Hier rächte sich Harnacks mangelnde Offenheit für die Forschungen der Religionsgeschichtlichen Schule, die im Blick auf das „Spätjudentum", insbesondere auf den Pharisäismus, den der Kirchenhistoriker völlig unzureichend wahrnahm, längst zu anderen Ergebnissen gekommen war. Eine Kombination von religions- und kulturkritischen Urteilen begegnete in Harnacks zahlreichen Auseinandersetzungen mit der römisch-katholischen Kirche der Vergangenheit und dem zeitgenössischen Katholizismus. Entgegen intransigenten protestantischen Kontroverstheologen hat Harnack zwar selbst noch in den schwierigen

Jahren des Dekrets „Lamentabili", der Enzyklika „Pascendi" (1907) und des Antimodernisteneides (1910) auf das Näherkommen der homines bonae voluntatis in beiden Kirchen gesetzt. Doch dieser Irenik stand der substantiell kritische Blick auf die katholische Kirche als Institution der „Wahrheit", auf die Verdammung moderner Wissenschaftlichkeit als Emanzipationspotential und den politischen Katholizismus gegenüber. Im antimodernistischen Katholizismus war für Harnack nicht nur ein Festklammern an überholten Positionen manifest, die dem intellektuellen und sittlichen Gewissen der Gegenwart widersprachen, sondern auch und vor allem das mangelnde kritische Bewußtsein der Distanz zwischen religiöser Verdinglichung (theologisch, ekklesiologisch, ethisch-sittlich, politisch) und dem Arcanum der Religion. Die Schärfe seines Urteils über den Gegenwartskatholizismus hat Harnack durch zwei Gedankenelemente abgemildert. Zum einen hat er alle „Gesetzesreligionen", die eine äußere Autorität in Wirksamkeit setzten, „mögen sie nun Glaubensgesetze oder Sittengesetze oder beides verkündigen", als eine bestimmte Stufe der Religionsgeschichte angesehen und auf diese Weise historisch gerechtfertigt. Zum anderen hat er auch den Protestantismus von gesetzesreligiösen Elementen nicht freigesprochen.[50]

Die kirchen- und kulturkritische Kraft der Religion zeigte sich schließlich auch in der für Harnacks Religionsverständnis verbindlichen Verschmelzung von Gott und dem Guten. An diesem Punkt lief sein Religionsverständnis gemäß der neuprotestantischen Versittlichung des Gottesbegriffs aus der Linie Schleiermachers hinaus.[51] Auf der Ebene des Sittlichen transformierte sich die kulturkritische Kraft der Religion in die Kritik der unterkulturellen Dimensionen der Kultur und all dessen, was den Menschen nicht zum Menschen werden ließ.

Gesehen werden sollte neben den kritischen Funktionen der Religion auch der in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg so exklusiv exponierte Gedanke von der Gotteswirklichkeit als Krise der Kultur. Auch der Krisengedanke fehlt bei Harnack nicht. Allerdings ist er weit entfernt von dem nach 1918 so charakteristischen Junktim von Theologie und Kulturpessimismus. Religion als Krise der Kultur ist bei Harnack das eher leise Innewerden des Arcanum,

---

[50] Adolf von Harnack: Die päpstliche Enzyklika von 1907, nebst zwei Nachworten (1908). In: Ders.: RANF I, 251–265; hier 257.259. – Zum Ineinander von Irenik und Polemik Maron: Harnack und der römische Katholizismus, a.a.O., bes. 178ff. Maron urteilt: „Harnack war einer der ersten in unserem Jahrhundert, der die Meinung vertrat, daß wesentliche Gegensätze zwischen Protestantismus und Katholizismus durch die geschichtliche Entwicklung bereits überwunden seien. Dazu rechnete er die Frage der Rechtfertigung, die Kontroverse über Schrift und Tradition und den Streit über die Anfänge des Primats" (179).

[51] Schleiermacher war denkerisch weiträumig genug gewesen, in seiner Trennung von Moral und Religion selbst noch in den „Gefäßen der Unehre" den Abdruck des Göttlichen zu ehren. Näheres bei Kurt Nowak: Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Weimar und Göttingen 1986, 178ff.

das Innehalten im weltüberlegenen Unaussprechlichen, vor dem sich die Wirklichkeit als Flitterwerk enthüllt. Das Erleben des Arcanum führt den Menschen in der Entdeckung Gottes wieder vertrauensvoll in die Wirklichkeit zurück.

Nach neuerer Definition ist Frömmigkeit die „Lebenspraxis des Glaubens".[52] Wenn Religion das Integral der Kultur bildet, ist sie nicht auf einen inneren Zustand und auch nicht auf ihre kirchlichen Ausdrucksformen zu beschränken. Harnack wehrte sich dagegen, „in wunderlicher Einseitigkeit nur gewisse Excentricitäten einer echauffierten Frömmigkeit für Religion zu halten".[53] Religion und religiöse Praxis waren in das Netz des Wirklichen eingewoben. Das aber bedeutete, Religion hatte „zahllose geschichtliche, philosophische und moralische Objekte", an denen die Wissenschaft auch sonst Anteil nahm.[54] In diesem Sinne war die Beschäftigung mit dem Christentum und der Lebenspraxis der Christen als eine historische und aktuelle Kulturwissenschaft verstehbar. Einer solchen Auffassung kam die dem Christentum innewohnende Eigenart auch selbst entgegen. Denn, so Harnacks historisches Urteil, im Gegensatz zu anderen Religionen habe das Christentum von Anbeginn erstaunliche Konsumptions-, Assimilations-, Produktions- und Organisationskräfte entbunden. Ihm war eine Hineinziehung, Anverwandlung und Umformung der Wirklichkeit eigen.[55]

Der Mensch kam zur „Essenz" im Arcanum, zu seiner Existenz als Glaubender im Eingehen in die Bezüge der Wirklichkeit. Zur sachangemessenen Erfassung der Wirklichkeit bedurfte es der Bildung. Der Christ war gehalten, sich durch Geschichtserkenntnis den Stoff des Wirklichen zu ordnen, ihn zu durchdringen, um auf diese Weise befähigt zu werden und daran mitzuarbeiten, die religiösen Vorstellungsinhalte im Gleichschritt mit der Kultur zu halten. Sank die Religion „hinter den Fortschritt der Gesamtentwicklung zurück, (war) sie ein Theil der öffentlichen Religion somit bloß ‚superstitio' und blosses Ritual".[56] Mit der kulturellen Gesamtentwicklung der Menschheit verbunden, durchliefen in Harnacks Perspektive die religiösen Manifestationen alle Stufen: vom barbarischen Volkskultus bis zur Innerlichkeitsreligion der alttestamentlichen Propheten hin zur vollkommenen Religion der Liebe und Erlösung, dem Christentum. Integral moderner Kultur mit den Prinzipien Freiheit und Persönlichkeit vermochte die christliche Religion im

---

[52] Friedrich Wintzer: Art. Frömmigkeit III. In: TRE IX (1983), 686.

[53] Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten, a.a.O., 15. – Als Typen christlicher Frömmigkeit unterschied von Harnack 1. die „wundersüchtige Frömmigkeit von Lourdes", 2. den Geist des evangelischen Pfarrhauses, in dem Luthers und Schleiermachers Überlieferungen regierten, 3. die Frömmigkeit des russischen Volkes, wie Tolstoi sie in den Dorfgeschichten zeigte, 4. die Frömmigkeit der puritanischen Christen Amerikas und der Heilsarmee (15f.).

[54] Adolf von Harnack: Religiöser Glaube und freie Forschung (1908). In: Ders.: RANF I, 267–276; hier 272.

[55] Adolf von Harnack: Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen. Gotha 1927, 18f.

[56] Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten, a.a.O., 10.

vollen Sinne nur zu sein, wenn sie selber modern, d. h. freiheitlich und persönlichkeitsgeleitet war.

Indem die religiösen Vorstellungsinhalte der Wirklichkeit insgesamt eingewoben waren, gab es keine heiligen und profanen Bezirke. Frömmigkeit blieb nicht auf jene Formelemente beschränkt, die als Charakteristica evangelischer Frömmigkeit geltend gemacht worden sind (Gottesdienst, Taufe, Beichte, Abendmahl, Seelsorge, Lied, Lesung, Gebet, Katechismus).[57] Sie war die Lebenspraxis des Christen schlechthin. Harnacks überaus reiche Beziehungen zur wissenschaftlichen, sozialen, zur künstlerischen Lebenswelt seiner Zeit stehen im Zeichen eines solchen extensiven Frömmigkeitsverständnisses. Wenn man will, gewinnt der oft pejorativ auf den Kulturprotestantismus gemünzte Begriff der „Weltfrömmigkeit" in diesem Licht seinen schlagenden positiven Sinn. Die mit der Reformation in die Profanität entlassene Wirklichkeit bleibt ihrem Grund vermittelt. Harnack leistete die Vermittlung von Christentum und Kultur in der Doppelung von historisch-genetischer Perspektive und in der Dimension des Erlebens. Über die kulturbildende Kraft des Christentums in den verschiedenen Epochen der Geschichte, die selbst noch die kirchen- und christentumsdistanzierte Moderne durchpulst, hat sich Harnack vielfach geäußert und auf diese Weise einen Beitrag zur neuzeitlichen Säkularisierungsthematik geleistet. Die Stärke dieses Beitrags liegt in der Auffüllung durch das historische Detail.

Gut paßt zur weltgerichteten Frömmigkeit Harnacks, daß in der Geschichte der Worte fromm (ahdt. vrum, frumb) und Frömmigkeit (ahdt. fruma) der profane Sinn (förderlich, nützlich, brauchbar; Nutzen) am Anfang steht. Erst im Sprachgebrauch des Pietismus sind sie dann entweltlicht und religiös-emotional besetzt worden.[58] Gleichwohl ging Harnacks Frömmigkeit nicht in kulturpraktischem Wirken auf. Der Christ war sich ihrer zentrierend-uneinholbaren Mitte stets bewußt. Das ist auch lebensgeschichtlich bezeugt, beispielsweise durch die Andachten im Hause Harnack und durch Harnacks intime Kenntnis des evangelischen Kirchenliedes als verbaler und musikalischer Platzhalter einer bestimmten Gestaltwerdung des Religiösen.[59]

Der Schritt von einem kulturtheoretisch-integralistischen Religionsverständnis zur „Zivilreligion" ist je nach Bewußtheit der Differenz zwischen Arcanum und Weltwirklichkeit, je nach Bewußtheit auch der Differenz zwischen vorgestelltem sittlichem Ideal und faktischem Kulturzustand größer

---

[57] Manfred Seitz: Frömmigkeit II. In: TRE IX (1983), 678.

[58] Ebenda, 676.

[59] Einen Eindruck dieses Harnackschen Wesenszuges vermittelt neben der Biographie Agnes von Zahn-Harnacks auch das von Johannes Müller gezeichnete Bild des „einzigen Freundes" von Schloß Elmau „unter den repräsentativen Deutschen unserer Kultur". Gerade auch in (partieller) Berührung und (fundamentalem) Gegensatz zwischen Müller und Harnack, zwischen dem „Antitheologen" und dem christlichen Kirchenhistoriker, tritt Harnacks gelebtes Christsein klar hervor. (Müller: Adolf von Harnack, a.a.O., 137).

oder kleiner. Die Welt des freien Protestantismus ist in ihrer außerordentlichen Heterogenität eine Demonstration für die Spielmöglichkeiten innerhalb dieser Pole.[60] Zivilreligiöse Häresien liegen gleichsam in der Natur der Sache. Auch bei Harnack findet eine ideologiekritisch aufgeklärte Theologie- und Gesellschaftsgeschichtsschreibung dafür Anhaltspunkte in der Verbindung von kaiserzeitlichen Kulturidealen und Theologieprogramm.

4. Religiöse Individualität und Glaubensgemeinschaft

Harnack war, wie Wilhelm Dilthey zu Graf Paul York von Wartenburg bemerkte, eine „unbequeme Existenz".[61] Repräsentanten verfaßter Kirchlichkeit im eher liberalen Berliner Oberkirchenrat haben seiner Berufung in die Nachfolge Semischs auf den Berliner Lehrstuhl für Kirchengeschichte Steine in den Weg zu legen gesucht. Mitglied des Konsistoriums ist Harnack nicht geworden, von den theologischen Examina blieb er ausgeschlossen. Nach Erscheinen des „Wesens des Christentums" beantragte eine Mecklenburger Pastoralkonferenz die förmliche Verfluchung des akademischen Lehrers nach Gal. 1,7–9.[62] Der Konflikt war fundamental. Das um Weite und kulturelles Lagebewußtsein bemühte Christentumsverständnis Harnacks stellte sich in den Augen der kirchlich-orthodoxen Gegner als irregeleitete Subjektivitätsreligion dar. Noch einmal Adolf Stoecker: „... keinen Respekt vor der Geschichte, keine Ehrfurcht vor dem Bekenntnis, keine Rücksicht auf Kirche und Gemeinde. Hypothesen, oft recht windige Hypothesen von Kollegen sind ihnen (scil. Harnack und seinen Freunden) größere Realitäten als die Grundlagen der Kirche."[63]

Die Trennlinie ging durch nahezu alle theologischen loci hindurch. Was Harnack aus der Kraft kritischer Erkenntnis und eigener Glaubensüberzeugung als etwas Objektives meinte, war in den Augen derer, die auf anderen theologischen Positionen standen, subjektive Willkür und vice versa. Fest-

---

60 Vgl. dazu neuerdings Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs. Gütersloh 1987 (Troeltsch-Studien 4); Wolfgang Steck (Hg.): Otto Baumgarten. Neumünster 1987.

61 Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg 1877–1897. Halle 1923, 231. – Auf dieses Urteil weist auf dem Hintergrund universitätsgeschichtlicher Perspektiven auch der Berliner Kirchenhistoriker Hans-Dieter Döpmann hin: Die Geschichte des Berliner Lehrstuhls für Kirchengeschichte. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe (Zur Geschichte der Theologischen Fakultät Berlins) XXIV (1985), 544–553; hier 548.

62 Zahn-Harnack: Adolf von Harnack, a.a.O., 245f. – Zu den Schwierigkeiten um Harnacks Berufung nach Berlin Walter Wendland: Die Berufung Adolf von Harnacks nach Berlin im Jahre 1888 (auf Grund der Akten des evangelischen Ober-Kirchenrats). In: JBBBKG 29 (1934), 103–121; Neufeld: Harnacks Konflikt mit der Kirche, a.a.O., 89ff.

63 Zahn-Harnack: Adolf von Harnack, a.a.O., 202.

zuhalten in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, daß die Bereitschaft zur Vermittlung der Positionen eher auf seiten Harnacks lag als bei seinen orthodoxen Gegnern, die gegen ihn gezielte Ausgrenzungsstrategien in Anwendung brachten. Selbst Schmähgedichte und Spottverse fehlten nicht. Wahrheitsverdreher, schamloser Heide, Pseudoheiland mit der falschen Lichtfackel in der Hand, all dies begegnete neben dem breit ausufernden seriösen Diskurs zum „Wesen des Christentums" in der protestantischen, römisch-katholischen, jüdischen, sozialdemokratischen Welt auch.[64] In gesellschaftsgeschichtlicher Hinsicht waren die kulturtheoretischen Weiterungen der Kontroverse noch wichtiger als die binnenkirchliche rabies theologorum. Hier lief die Trennlinie zwischen zwei verschiedenen Fassungen vom Weltbezug des Glaubens hindurch. Auf der einen Seite stand eine integralistische Kulturtheorie, auf der anderen Seite der segmentierende Anspruch auf eine von der Welt abhebbare Kirchenkultur.

Analog der Forderung, sich beim Problem der konfessionellen Spaltung zwischen Protestantismus und Katholizismus „hoch über die augenblickliche kirchenpolitische Lage zu erheben", hat Harnack auch innerhalb des Protestantismus Befriedung und Vermittlung gesucht. Es gehörte zu den „unveräußerlichen Elementen der christlichen Religion ..., daß sie Einheit unter ihren Bekennern fordert und stiften will – eine Einheit, so umfassend wie das menschliche Leben und so tief wie die menschliche Not".[65] Wenn man in der Religion nur die Religion gelten ließ, sich also unter historischer Relativierung und Abstreifung der Schalen dem im Evangelium Jesu freigelegten Kern zuwandte, waren Annäherung und Gemeinschaft möglich. Das konstitutiv treibende Moment in diesem Vorgang hieß Verinnerlichung. Ihr wiederum war Freiheit benachbart oder anders gesprochen, das Bewußtsein der Differenz zwischen Christlichkeit und Kirchlichkeit. Ein solches Konzept außerhalb der eigenen Glaubens- und Überzeugungsgruppe durchzusetzen, war außerordentlich schwierig.[66] Eine kirchlich nicht mehr zu befriedende Christlichkeit schuf sich ihre eigene christliche Kultur. Sie wanderte in das kirchliche Vereinswesen aus oder schritt zu eigenen Vereinsgründungen. Darüber hinaus war protestantische Vereinskultur, sofern sie sich wie z. B.

---

[64] Eine Dokumentation zum zeitgenössischen Diskurs um das „Wesen des Christentums" befindet sich in der Verantwortung von Dr. Detlef Pollack (Leipzig) in der Vorbereitungsphase. Die Studie von Gottfried Voigt: Gespräch mit Harnack. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem ‚Wesen des Christentums'. Berlin 1954 folgt systematisch-theologischen Interessen und trägt deshalb wenig zur Aufhellung des zeitgenössischen Hintergrundes bei. („Unsere Arbeit wollte nur immer wieder auf das letzte Entweder-Oder hinweisen, an dem sich Harnacks und unsere Wege trennen". – S. 106).

[65] Adolf von Harnack: Protestantismus und Katholizismus in Deutschland. In: Ders.: RANF I, 225–250; hier 229.

[66] Die Geschichte des im 19. Jahrhundert aufblühenden protestantischen Vereinswesens bietet für diesen Sachverhalt viele Belege, bezieht man sie auf die nicht selten mißtrauische Haltung der Kirchenbehörden (vgl. etwa EZA Berlin [West] – Kons. Brandenburg Gen. J IX Nr. 65).

im „Evangelisch-Sozialen Kongreß" konstruktiv in den Kultur- und Sozialaufgaben der Zeit zu engagieren versuchte, ein programmatisches Gegengewicht gegen bloße Ritualisierungen bestimmter kirchlicher Lebenspraktiken. Aus kulturprotestantischer Sicht standen solche ritualisierten Lebensformen des Glaubens lediglich in Segmenten auf dem Boden der Wirklichkeit. Vom eigenen Selbstverständnis nicht mehr einholbare Wirklichkeitsbereiche, dies schien die unausweichliche Konsequenz zu sein, wurden entweder einer theologischen damnatio überantwortet oder man stand ihnen unberaten und hilflos gegenüber.

Manche Äußerungen Harnacks weisen auf ein Christentum fern aller Institutionen und auch noch von Ersatzformen in Bünden und Vereinen hin.[67] So provokant es in den Ohren von Vertretern des kirchlichen Christentums klingen mochte, die Konsequenz solcher Aussagen auf der Linie des Gedankens von der „Natürlichkeit" der Religion liegt auf der Hand. Harnacks Affinität zu Schloß Elmau bei im übrigen ganz anderen, teilweise konträren Ansichten Johannes Müllers über das Gott-Mensch-Verhältnis, namentlich im Blick auf den sittlichen Aktivismus des glaubenden Menschen,[68] bewegte sich innerhalb des Motivkreises von der natürlich gewordenen Religion.

Die theologie- und religionsgeschichtliche Aufarbeitung von Harnacks Christentumsmodell und seiner kulturtheologischen Konsequenzen (weniger kirchenintegriert als kulturintegriert), seine sachgerechte Bewertung im Horizont der Zeit darf nicht allein in die Betrachtung des Gegensatzes oder doch der erheblichen Spannung zum kirchlichen Christentum einmünden. Die nicht minder wichtige Kontrastfolie war die vagabundierende Religion des Wilhelminischen Zeitalters mit ihren explosionsartigen Zersplitterungen am Beginn des 20. Jahrhunderts. Im Widereinander von kirchlichem Christentum und seinen Bemühungen um konfessionelle, dogmatische und lebenspraktische Identität auf der einen, frei vagabundierender Religiosität auf der anderen Seite,[69] stellt sich Harnack als ein Mann der Mitte dar. Die

---

[67] In seinem Briefwechsel mit Erik Peterson schrieb von Harnack 1928, er sei „der Meinung, daß wirkliche religiöse Gemeinschaft in der Christenheit zu allen Zeiten ausschließlich durch die ‚Unverbindlichkeit einer moralischen Paränese' zustandegekommen ist, d. h. durch das Erfahrungs- und Glaubenszeugnis erweckter Personen, das Resonanz und Licht in anderen Personen hervorruft". Harnack begrüßte Entwicklungen, die „immer mehr zum Independentismus und der reinen Gesinnungsgemeinschaft" führten. (Vgl. Erik Peterson: Theologische Traktate. München 1951, 293–321; hier 298.305.)

[68] Dazu die Selbstdarstellung Müllers in: Grüne Blätter, a.a.O.

[69] Beleuchtend für den Aufbruch religiöser Bedürfnisse die Beobachtungen von Hermann Bahr: Der Antisemitismus. Ein internationales Interview. Berlin 1894, 53f. „Es melden sich allerhand Zeichen, als ob die Menschheit wieder religiös werden sollte. Vielleicht ist es eine rasche Mode, wie damals der hastige Stoß der Romantiker gegen die Aufklärung; vielleicht mag es dauern. Sekten bilden sich wie die Heilsarmee; der Ruf des Tolstoi zum Glauben findet Jünger; die theosophische Bewegung wächst; die Spiritisten mehren die Gemeinden; in Frankreich kommt ein neuer Katholizismus und die Deutschen erneuern den Protestantismus. Der Jugend genügen die billigen Phrasen der naturwissenschaftlichen Rationalisten nicht mehr, und sie spottet auf Büchner und

einen sollten von der Stufe der Ritualisierung des Religiösen in die Freiheit der Gotteskinder, die anderen zu Gott und Jesus gerufen werden. Was den kirchlichen Raum angeht, so ist Harnack der „Anwalt der Weltkinder im Raum der Kirche" genannt worden.[70]

Harnacks Welt des religiösen Bewußtseins markiert eine vergangene Phase der evangelischen Christentumsgeschichte. Sie unterliegt jener Historisierung der geschichtlichen Wirklichkeit, die er selber praktizierte. Ob Harnacks Religionsverständnis der „Aporie des religiösen Bewußtseins" unterliegt, von einem absoluten Grund abzuhängen, der durch das religiöse Bewußtsein selbst bedingt ist, mithin das Absolute trotz seiner behaupteten Unbedingtheit bedingt bleibt, hängt von einer theologischen Prinzipienentscheidung ab. Wer dieser Aporie zu entkommen vermeint, indem er sich gegen Harnack auf die Seite strenger Offenbarungstheologen stellt, muß das von Falk Wagner aufgeworfene Problem beachten, ob nicht auch er das Absolute als das sich schlechthin Selbstbestimmende aus seinen eigenen Vorstellungen zu bestimmen sucht.[71] Harnacks Konzeption bleibt m. E. wichtig als konsequente Auslegung des Glaubens auf das religiöse Subjekt. Nicht traditions- und autoritätsgeleitete Kirchlichkeit ist bestimmend, sondern die Verweisung des religiösen Subjekts auf seinen im Evangelium Jesu erkannten und in Luthers Reformation neu aufgedeckten Ursprung. Das geschieht im Versuch des Aushaltens und Aufbietens aller kritisch-rationalen Denkoperationen, die dem Menschen der Moderne bei seiner Selbst- und Gottesaufklärung nur irgend zur Verfügung stehen. Die Tragfähigkeit des uneinholbaren Grundes bleibt Voraussetzung. Dieser uneinholbare Grund ist es auch, welcher den religiösen Teilkulturen und den aus ihnen erwachsenden lebenspraktischen Konzepten einen letzten Zusammenhalt sichert. Keine religiös-theologische Teilkultur kann und darf sich unterwinden, mit letztverbindlichen Sinnsetzungen aufzuwarten. Das Partikulare sichert das Arcanum, das Arcanum das Partikulare. Das Individuum ist zu dieser Sicherung berufen und verurteilt zugleich. Harnacks tendenzielle Neigung, das Arcanum durch Beschreibung in sittlich-teleologischen Gottesbegriffen aufzubrechen bzw. aus seiner religiös-theologischen Teilkultur einen universalen Geltungsanspruch abzuleiten, ist abgefangen im Credo der Individualität.

Religions- und kirchenpraktisch bedeutete diese Haltung Toleranz bis in den nichtchristlichen Bereich. Harnacks Konzeption eröffnete sehr viel

---

Vogt. ‚Gegen den Materialismus' heißt eine Gesellschaft in München, und in Berlin ist eine ‚Ethische Gesellschaft'. Nach Gefühlen drängen sie und wollen Ethos. Man wendet sich vom kalten Verstande ... Es ist wahrscheinlich nur eine Mode; aber es könnte wohl auch der große Wechsel im Geist sein, der Abschied von diesem Jahrhundert und die erste Verkündigung des neuen."

[70] So W. Trillhaas in seinem Geleitwort zum „Wesen des Christentums" (vgl. Anm. 1).

[71] Falk Wagner: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1986. Wagner hält es für notwendig, die nach seiner Auffassung allesamt am Problem der Religionsbegründung scheiternden Religionstheorien in einer „Theorie des Absoluten" zu verankern.

leichter als andere Modelle den Zugang zur Integration unterschiedlicher theologischer und gesellschaftlicher Ausprägungen des Christlichen: des kirchlichen Christentums, des öffentlichen Christentums und des privaten Christentums. Christentum wird begreifbar als vielschichtiges System in der Gesellschaft mit verschiedenen Wirkweisen und Ansprüchen. Natürlich hat Harnack versucht wie andere Kulturprotestanten auch, seine neuprotestantische Christlichkeit in den Rang der Leitkultur der Moderne schlechthin zu erheben. Andererseits war er individualitäts- und freiheitsbewußt genug, seine Freiheit nicht einfach zur Freiheit der anderen zu erklären und sie damit in Zwang zu verwandeln.[72]

[Grundgedanken dieses Aufsatzes wurden in Gastvorlesungen an den Universitäten Halle/S., München und Augsburg vorgetragen.]

[72] „... und wie im Hause des Vaters viele Wohnungen sind, so führen durch das Tor des Lebens auch verschiedene Gleise, die der Einzelne nicht zu übersehen vermag. Diesen ‚Relativismus' lassen wir offen; ein Jeder aber soll den Weg mit Ernst betreiben und den Anderen vorführen, den er geführt worden ist und kennt" (von Harnack an J. Müller vom 26. März 1930. In: Grüne Blätter, a.a.O., 189).

Das von Hans von Dohnanyi geführte Diensttagebuch des Reichsjustizministers 1934–1938 Eine noch unausgeschöpfte Quelle für die Erforschung des Kirchenkampfes[1]

Von Christoph Strohm

Im Gegensatz zu Dietrich Bonhoeffer ist Leben und Wirken seines Schwagers und Freundes Hans von Dohnanyi bisher weitgehend im dunkeln geblieben. Dies verwundert, da er als Zivilist in Admiral Canaris' militärischer Abwehr in den Umsturzvorbereitungen der Jahre 1939 bis 1943 eine zentrale Rolle gespielt hat.[2] In der jüngsten Diskussion um eine angemessene Beurteilung des Widerstands gegen Hitler wird er zwar in vielen Zusammenhängen erwähnt, bisher gibt es jedoch keine auch nur annähernd befriedigende Darstellung seines Lebens und Wirkens.[3]

Schon vor seiner Tätigkeit im Amt Ausland/Abwehr beim Oberkommando der Wehrmacht hatte Dohnanyi in seiner beruflichen Stellung als persönlicher Referent des Reichsjustizministers Einblick in die Hintergründe der Politik des Dritten Reiches, wie ihn nur wenige andere besaßen. Nach

---

[1] Die folgenden Überlegungen wurden im Rahmen eines von der Stiftung Volkswagenwerk finanzierten und von Heinz Eduard Tödt und Ernst-Albert Scharffenorth geleiteten Forschungsprojektes zum „Widerstand des Dohnanyi-Bonhoeffer-Kreises gegen Hitler" erarbeitet. Eberhard Bethge verdanke ich den Text des Diensttagebuches in Gestalt dreier Mikrofilmrollen (vgl. unten Anm. 13).

[2] Ein Grund für die Unterbewertung Dohnanyis ist seine frühe Verhaftung am 6. April 1943, also über ein Jahr vor dem Attentat des 20. Juli 1944; vgl. bes. die kurz nach dem Krieg niedergeschriebenen Bemerkungen zu Dohnanyis Rolle im Widerstand gegen Hitler bei O. John, Männer im Kampf gegen Hitler. VII: Hans von Dohnanyi, in: Blick in die Welt 2 (1947), 16f u. F. von Schlabrendorff, Offiziere gegen Hitler, erweit. Ausg. von W. Bussmann, Berlin 1984, 75ff u. 147ff.

[3] In Ansätzen bietet Eberhard Bethges große Bonhoeffer-Biographie einen Eindruck von Dohnanyis Wirken während des Dritten Reiches (vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse, 5. Aufl., München [1967] 1985, bes. 702ff, 754ff, 838ff, 866ff, 875ff, 906ff, 920ff, 1006 u. 1047ff). Peter Möser arbeitet im Rahmen des obengenannten Forschungsprojektes an einer Biographie Hans von Dohnanyis. Zu Dohnanyis Tätigkeit im Reichsjustizministerium von 1929–1938 vgl. Ch. Strohm, Theologische Ethik des Politischen in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Dietrich Bonhoeffers Weg in den Widerstand im Gespräch mit seinen als Juristen tätigen Schwägern, Diss. theol., Heidelberg 1986, 243–306 u. 310–318.

den Berichten seiner Frau begann er schon im Jahre 1933 im Reichsjustizministerium eintreffende Informationen über Verbrechen führender Nationalsozialisten zu sammeln.[4] Seit dem Herbst 1934 tat er dies als Leiter des Ministerbüros in großem Umfang, indem er ein offizielles Diensttagebuch schreiben ließ. Bevor dessen Bedeutung für die Erforschung des Kirchenkampfes genauer untersucht werden kann, sind einige Bemerkungen zu Dohnanyis beruflicher Tätigkeit zu machen.

I. Dohnanyis berufliche Stellung als persönlicher Referent des Reichsjustizministers

Im Dezember 1928 von dem damaligen Reichsjustizminister und Vorsitzenden der Deutschen Demokratischen Partei, Erich Koch-Weser, als persönlicher Referent in das Reichsjustizministerium berufen, diente er bis Ende März 1932 nach dessen Rücktritt unter den letzten Justizministern des Kabinetts Brüning, Bredt und Joel.[5] Kurz vor Brünings Sturz am 30. Mai 1932 kehrte Dohnanyi in den hamburgischen Justizdienst zurück, dem er bereits vor seinem Ruf in das Reichsjustizministerium angehört hatte. Sein politischer Standort ist wie auch der Gerhard Leibholz', eines weiteren als Juristen tätigen Schwagers Dietrich Bonhoeffers, im Bereich der Deutschen Demokratischen Partei zu suchen. Beide sahen in der Gründung der Staatspartei für kurze Zeit einen hoffnungsvollen Versuch, die antirepublikanische Welle von rechts aufzuhalten.[6] Eine Woche nach der Machtergreifung, am 8. Februar 1933, trat Dohnanyi eine Stelle als Adjutant des Reichsgerichtspräsidenten

[4] Vgl. Christine von Dohnanyi, Fassung B) des Berichts über die politische Tätigkeit H. v. D.s (Nachlaß von Dohnanyi, Ordner 26/Nr. 14 und Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß D. Bonhoeffer, Fiche A 87/1–2,3), S. 5 u. dies., Aufzeichnungen über das Schicksal der Dokumentensammlung meines Mannes (NL von Dohnanyi, 26/18; abgedr. als Anhang in: E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 1047ff); vgl. zum Folgenden auch Ch. von Dohnanyi, Fassung A) des Berichts über die politische Tätigkeit H. v. D.s (NL von Dohnanyi, 26/12 u. Bundesarchiv Koblenz, Fiche A 87/1–2,3) sowie die Akte „v. Dohnanyi", Institut für Zeitgeschichte, München, Zs 603.

[5] Vgl. zum Folgenden die informativen Berichte Ch. von Dohnanyis, bes. Fassung A) und Fassung B) des Berichtes über die politische Tätigkeit H. v. D.s

[6] Schon Anfang der zwanziger Jahre hatte Dohnanyi das Treiben der Rechten als sehr gefährlich für die junge Republik betrachtet. Seine republikanische Gesinnung ist in einem Brief an seine spätere Frau Christine Bonhoeffer wenige Tage nach dem Attentat auf den Außenminister Rathenau am 22. Juni 1922 dokumentiert: „... wenn Rathenaus Tod einen Sinn gehabt hat, so ist es jedenfalls der der Erkenntnis, daß die bestehende Staatsform in Gefahr ist. Die Polizei hat ganze Mordlisten zutage gefördert" (Brief vom 1. Juli 1922, NL von Dohnanyi, 3/50; vgl. ähnlich auch Christine Bonhoeffer in einem Brief vom 29. Juni 1922 an Hans von Dohnanyi, NL Dohnanyi, 3/49). Er verurteilte jedoch nicht nur die reaktionären und teilweise kriminellen Kampfmethoden der äußersten Rechten, sondern auch den Opportunismus der Deutschnationalen (vgl. Brief H. von Dohnanyis an Christine Bonhoeffer vom 1. Juli 1922, NL von Dohnanyi, 3/50).

Erwin Bumke an.[7] Er war der zuständige Referent für die Angelegenheiten des Staatsgerichtshofes und hatte in dieser Funktion den nach dem sogenannten Preußenputsch vom 20. Juli 1932 laufenden Prozeß Preußens gegen das Reich zu bearbeiten.[8] Kurze Zeit später, am 1. Juni 1933, wurde er in die Abteilung II des Reichsjustizministeriums gerufen, um an der geplanten Strafrechtsreform mitzuarbeiten. Zugleich zog ihn der deutschnationale Reichsjustizminister Franz Gürtner aufgrund seiner früheren Arbeit im Reichsjustizministerium zur besonderen Verwendung heran und sandte ihn als seinen persönlich beauftragten Beobachter zum Reichtagsbrand-Prozeß nach Leipzig.[9] Am 1. März 1934 zum Oberregierungsrat befördert, wurde Dohnanyi im Zuge der Auflösung der Landesjustizministerien Leiter des Ministerbüros, nachdem er Gürtner schon seit dem Sommer 1933 mehrfach bei Besuchen Hitlers auf dem Obersalzberg begleitet hatte. Nach den Morden im Zusammenhang des sogenannten Röhm-Putsches riet Dohnanyi, wie seine Frau glaubhaft bezeugt hat, seinem Minister zurückzutreten. Auch er selbst empfand starke Konflikte im Zuge seiner beruflichen Tätigkeit, sah jedoch darin eine Rechtfertigung seiner Mitarbeit an zentraler Stelle im Dritten Reich, daß sie die Möglichkeit bot, „einerseits den nationalsozialistischen Wahnsinn zu sabotieren, andererseits den Geschädigten durch seine Machtmittel zu helfen".[10] Als Dohnanyi im Jahre 1935 einen Ruf als Ordinarius für Straf- und Strafprozeßrecht an der Universität Leipzig annehmen wollte, bat Gürtner ihn, im Reichsjustizministerium zu bleiben. Er sah es als Fahnenflucht vor dem Feind an, wenn ein Mann von Dohnanyis Einstellung und Fähigkeiten in der derzeitigen Situation den Justizdienst verlasse.[11] Als es Gürtner nicht mehr möglich war, seinen Referenten gegen die wachsenden Angriffe nationalsozialistischer Kreise in Schutz zu nehmen, beförderte er ihn am 16. September 1938 als Reichsgerichtsrat an das Reichsgericht nach Leipzig, wo Dohnanyi am 1. Oktober 1938 seinen Dienst antrat.[12]

---

[7] Vgl. den Bericht Dr. Carl Kirchners, ehemals Reichsanwalt beim Reichsgericht in Leipzig, o. D. (NL von Dohnanyi, 24/11) u. den Bericht Dr. Karl Schneidewins, ehemals Reichsanwalt beim Reichsgericht in Leipzig, vom 22. Januar 1947 (NL von Dohnanyi, 24/10).

[8] Vgl. ebd.

[9] Die Geschäftsverteilungspläne des Reichsjustizministeriums belegen, daß Dohnanyis Tätigkeit als Ministerreferent bald zu seiner Hauptaufgabe wurde (vgl. Bundesarchiv Koblenz, R 22/4223, f. 3, 10, 122 u. 44, S. 3, 16 u. 51; vgl. auch R 22/4223, f. 25, 26 u. 70).

[10] Ch. von Dohnanyi, Fassung B) des Berichtes über die politische Tätigkeit H. v. D.s, 4.

[11] Vgl. Ch. von Dohnanyi, Eidesstattliche Erklärung (betr. Gürtner), NL von Dohnanyi, 25/10, 1; vgl. auch die diesbezüglichen Schreiben des sächsischen Justizministers Thierack an den sächsischen Minister für Volksbildung und an Gürtner vom 2. Januar 1935 sowie Gürtners Antwortschreiben vom 3. Januar 1935 (Bundesarchiv Koblenz, R 22/4146, f. 38–40).

[12] Der Vorgang ist, wie Peter Möser entdeckt hat, in den vom Institut für Zeitgeschichte herausgegebenen Akten der Parteikanzlei der NSDAP gut dokumentiert (vgl. Bd. I, f. 10118508ff).

II. Hintergrund und inhaltliche Charakteristika des Diensttagebuchs des Reichsjustizministers

In den Akten des Reichsjustizministeriums ist ein umfangreiches, sich über mehrere Jahre erstreckendes Verzeichnis der im Ministerbüro eingetroffenen Korrespondenz mit teilweise ausführlichen Beschreibungen des Inhalts erhalten.[13] Es wurde in den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen vom 14. November 1945 bis 1. Oktober 1946 als Beweismaterial verwendet, dort aber nicht ganz korrekt als „Tagebuch Gürtners" bezeichnet.[14] Aus zahlreichen handschriftlichen Zusätzen und Verbesserungen geht hervor, daß Dohnanyi der Autor dieser detaillierten Chronik verschiedenster Vorgänge, mit denen der Reichsjustizminister befaßt war, gewesen ist.[15]

Nach den Berichten seiner Frau hat Dohnanyi seit dem Jahre 1933 Material über Willkür und Verbrechen führender Nationalsozialisten sowie die Zerstörung des Rechtsstaats durch ein teilweise ungehemmtes Walten der Parteigliederungen gesammelt.[16] Die Aufzeichnungen, die im Falle eines Niedergangs der nationalsozialistischen Herrschaft oder eines Umsturzes als Beweismaterial gegen die nationalsozialistische Führungsclique dienen sollten, spielten später in den Ermittlungen gegen die Verschwörergruppe in der militärischen Abwehr um Dohnanyi und General Oster eine wichtige Rolle.[17] Ch. von Dohnanyi berichtet ferner, die Aufzeichnungen ihres

---

[13] Das Material ist unter verschiedenen Archivnummern in den Akten des Reichsjustizministeriums (R 22) aufbewahrt. Mir liegt das Tagebuch in Gestalt dreier Microfilme vor, die in den National Archives of the USA (Washington) hergestellt und E. Bethge im Jahre 1977 zur Identifikation der handschriftlichen Eintragungen Dohnanyis übersandt wurden. Christiane Wilke hat im Münchener Institut für Zeitgeschichte ein Personen- und Sachregister erstellt (jeweils Teil I: 5.10.1934 bis 31.3.1937 u. Teil II: 1.4.1937 bis 24.12.1938; vgl. Bundesarchiv Koblenz, R 22/4352 u. 4353).

[14] Vgl. Nürnberger Prozesse. Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof. Nürnberg, 14.11.1945–1.10.1946, Nürnberg 1947–1949, Bd. 33, 56.

[15] Ferner finden sich handschriftliche Bemerkungen von Gürtner (vgl. z. B. am 1.12. 1934, am 7.3.1935 u. am 14.12.1936) und von Dohnanyis Mitarbeiter Bodo Richter. Der Eintragung vom 11. November 1936 ist ein Zettel beigelegt, auf dem Richter einige handschriftliche Zeilen mit seinen Initialen „B.R." unterzeichnet hat. Richter war ursprünglich Mitarbeiter Dohnanyis in der Abteilung II des Reichsjustizministeriums. Im Dezember 1937 schied er aus der Abteilung aus und wurde auf Antrag Dohnanyis im Hauptgeschäftsverteilungsplan des Ministeriums schließlich als dessen Mitarbeiter im Ministerbüro geführt (vgl. Bundesarchiv Koblenz, R 22/4223, f. 25, 26 u. 70). Bestimmte Schreibfehler zeigen, daß das Diensttagebuch von Schreibkräften des Ministerbüros getippt wurde (z. B. ist der Name des Staatssekretärs im Kirchenministerium Muhs in Eintragung 1. am 12.2.1937 „Muss" geschrieben).

[16] Von der Existenz dieser sogenannten Skandalchronik hätte nur der Minister gewußt. Er habe sie ebenso wie eine von Dohnanyi angelegte Kartothek über die kriminellen Vergehen führender Nationalsozialisten diesem 1938 bei seinem Ausscheiden aus dem Reichsjustizministerium übergeben (vgl. Ch. von Dohnanyi, Fassung B) des Berichtes über die politische Tätigkeit H. v. D.s, 5 u. dies., Aufzeichnung über das Schicksal der Dokumentensammlung, 3).

[17] Vgl. ebd.

Mannes seien diesem bei seinem Ausscheiden aus dem Reichsjustizministerium von Gürtner übergeben worden.[18] Das deutet darauf hin, daß es sich in der Skandalchronik nicht um rein private Aufzeichnungen, sondern eine Abschrift oder einen Ausschnitt aus dem offiziellen Diensttagebuch handelt.[19] So ist anzunehmen, daß Dohnanyis sogenannte Skandalchronik im wesentlichen das in dem Diensttagebuch festgehaltene Material bietet und eine wohl um Unwichtiges gekürzte Abschrift desselben darstellt.[20]

Die weit über 1000 Seiten umfassenden Aufzeichnungen beginnen am 5. Oktober 1934 und enden am 24. Dezember 1938.[21] Wahrscheinlich waren zwei Gründe ausschlaggebend, im Oktober 1934 mit der Führung eines offiziellen Diensttagebuches, das an Umfang und Detailliertheit die üblichen Auflistungen der Korrespondenz bei weitem übertraf, zu beginnen. Zum einen war im Herbst 1934 die Eingliederung der Landesjustizministerien, insbesondere des preußischen, in das Reichsjustizministerium weitgehend abgeschlossen und Dohnanyis Stellung als persönlicher Referent und Leiter

[18] Vgl. ebd.

[19] Ein Fund Gerold Guensbergs in den National Archives beweist, daß es zumindest bruchstückhafte handschriftliche Kopien des Diensttagebuchs gegeben hat. In einem Brief vom 30. November 1977 an E. Bethge berichtet G. Guensberg, er habe innerhalb des OKW-Materials, das sich hauptsächlich mit Wehrwirtschaft und Rüstung, für die General Thomas zuständig war, befaßt, ungefähr fünfzig handgeschriebene Seiten aus der Zeit 1937/38 gefunden. Sie enthielten Notizen und Berichte über Vergehen der NSDAP und ihrer Gliederungen. Typische Überschriften seien: Kampf gegen die evangelische Kirche, Selbstmorde von Schutzhäftlingen, Kampf gegen den Katholizismus usw. Unter den Überschriften erscheine eine kurze Beschreibung von Fällen und danach ein Datum. Guensberg hat durch einen Vergleich mit dem Diensttagebuch festgestellt, daß jeder in den handgeschriebenen Seiten festgehaltene Vorfall auch dort beschrieben ist. Ich konnte das mit Hilfe einiger Kopien der handschriftlichen Seiten überprüfen.

[20] In einer Eintragung am 11. Dezember 1936 hat Dohnanyi das Diensttagebuch selbst als „Chronik" bezeichnet. Die von Ch. von Dohnanyi erwähnte, namentlich geordnete Kartothek, in der die Verbrechen führender Nationalsozialisten aufgezeichnet waren, dürfte eine zweite Sammlung neben der sogenannten Skandalchronik gewesen sein.

[21] Zwar wurde das Tagebuch nach Dohnanyis Dienstantritt am Reichsgericht in Leipzig am 1. Oktober 1938 noch kurze Zeit weitergeführt, aber die Eintragungen gingen ab Oktober stark zurück. Es findet sich lediglich ein Bruchteil der vorangegangenen Zahl an Eintragungen. Während bis September 1938 fast täglich Berichte gegeben wurden, verging nun zwischen den einzelnen Eintragungen meist mehr als eine Woche. Inhalte mit politischer Brisanz fehlen jetzt fast völlig. Die letzte handschriftliche Notiz, die mit Sicherheit von Dohnanyi stammt, findet sich am 19. September 1938, auch noch am 20. September scheint Dohnanyi einen Vermerk an den Rand geschrieben zu haben. Am 22. und 23. September sind die Eintragungen außergewöhnlich kurz, die nächste folgt im Abstand von über drei Wochen erst wieder am 15. Oktober 1938. Alle diese Beobachtungen können als Belege für eine persönliche Verantwortung Dohnanyis für das Tagebuch gewertet werden.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit stammen einige Zusätze nach Dohnanyis Weggang aus dem Reichsjustizministerium im September 1938 von Richters Hand (vgl. Eintr. am 4. 11. 1938, am 22. 11. 1938 u. am 9. 12. 1938). So ist zu vermuten, daß Richter in den Monaten Oktober bis Dezember 1938 das freilich an Umfang und Bedeutung verminderte Diensttagebuch weitergeführt hat.

des Ministerbüros neu geklärt. Zum anderen rechnete Dohnanyi nach den Ereignissen des Sommers 1934 nicht mehr mit einem raschen Niedergang der Nationalsozialisten.[22] Die chronologisch gegliederten Akten enthalten Eintragungen mit inhaltlichen Angaben über die Korrespondenz des Reichsjustizministers mit nachgeordneten Justizbehörden und Dienststellen des Staates, der NSDAP, der SS und anderer nationalsozialistischer Organisationen. Behandelt werden die verschiedensten Vorgänge, neben Personalsachen, Schutzhaftfällen und Angelegenheiten der Rechtsanwaltschaft Ermittlungs- und Gerichtsverfahren, die vor allem Straftaten von Angehörigen der NS-Bewegung, antijüdische Aktionen und den Kirchenkampf betreffen.[23]

Die häufigen Eintragungen, die von Anfragen der Justizverwaltung, wie man sich gegenüber den zahlreichen gewichtigen Vergehen von Partei- oder SA-Führern zu verhalten habe, berichten fast immer den gleichen Ablauf: Durch eine Anzeige oder auch eine Privatklage wurden Gerichte mit hemmungslosen Bereicherungen, Vergehen gegen den Paragraphen 175 StGB, teilweise grausamen Mißhandlungen, offener Willkür oder irgendwelchen Perversitäten konfrontiert. Sobald die Ermittlungen anliefen oder gar eine Gerichtsverhandlung und Verurteilung in Sicht waren, begannen Terrorakte verschiedenster Art gegen die beteiligten Richter und Staatsanwälte. Von öffentlicher Verleumdung und Versetzung durch nationalsozialistische Vorgesetzte bis hin zu brachialer Gewalt gegen Hab und Gut oder gar Leib und Leben war den betroffenen Nationalsozialisten kein Mittel unbillig.

Ein weiteres, sich ständig wiederholendes Thema des Tagebuchs waren die dauernden schweren Mißhandlungen von KZ-Insassen, Schutzhäftlingen und politischen Gefangenen, oft mit Todesfolge. Die Mißhandlungen geschahen gleichermaßen durch Angehörige des SA, der Gestapo und in wachsendem Maße der SS. War es allgemein üblich, der Justiz eine Strafverfolgung zu erschweren oder unmöglich zu machen, so taten sich besonders Himmler und sein Stellvertreter Heydrich dabei hervor, die Mißhandlungen an Gefangenen gegenüber dem Reichsjustizminister zu verteidigen.[24] In viel-

[22] Durch die Morde des 30. Juni und 1. Juli 1934 sowie die Übernahme des Reichspräsidentenamtes durch Hitler mit der unmittelbar darauf erfolgten Vereidigung der Armee auf die Person des Führers war neben einzelnen Hitler-Gegnern die Armee als Korrektiv praktisch ausgeschaltet. Dohnanyi war über zahlreiche Details und geheime Hintergründe dieser Vorgänge informiert [vgl. Ch. von Dohnanyi, Fassung B) des Berichtes über die politische Tätigkeit H. v. D.s, 7ff].

[23] So ist zum Beispiel in Eintragungen am 18. Juli und am 11. September 1935 ein Vergehen des Reichsministers für Ernährung und Landwirtschaft Darré dokumentiert. Darré hatte am 20. Juni 1935 Fahrer und Beifahrer eines Lastkraftwagens mit einer Lederpeitsche geschlagen, nachdem ein Fahrzeug aus der Begleitung des Ministers mehrmals vergeblich versucht hatte, den Lkw zu überholen. Dohnanyi hat den Akten die vollständige Abschrift eines streng geheimen, persönlichen Briefes, den Gürtner am 4. Juli 1935 an Hitler mit einer detaillierten Schilderung des Vorfalls schrieb, beigelegt (vgl. Eintr. am 11. 9. 1935).

[24] Vgl. z. B. Eintr. am 2. 4. 1935 u. 27. 7. 1935.

facher Weise spiegeln die Berichte den wachsenden Druck wider, der von der SS auf den Reichsjustizminister ausgeübt wurde und dem er nur wenig entgegenzusetzen hatte. Zahlreiche Schreiben werden im Auszug zitiert, in Einzelfällen auch als vollständige Abschrift wiedergegeben. Die Tatsache, daß die Eintragungen zum großen Teil solche Eingänge umfassen, die sich auf illegale Eingriffe in das Justizwesen beziehen, bestätigt die Vermutung, daß Beweismaterial gesammelt werden sollte. Zwar lassen die Aufzeichnungen nur in den seltensten Fällen die Reaktion des Ministers erkennen, aber sie vermitteln ein detailliertes Bild der Zerstörung geordneter Gerichtsbarkeit und Justizverwaltung.

III. Das Material über den Kirchenkampf der Jahre 1934/35

Ein großer Teil der Eintragungen, besonders in den Jahren 1934 und 1935, befaßt sich mit dem Konflikt der evangelischen und katholischen Kirche sowie anderer religiöser Vereinigungen wie zum Beispiel der Bibelforscher mit Partei und Staat.[25] Dennoch ist das Diensttagebuch, soweit ich sehe, in der Kirchenkampfforschung bisher nicht beachtet worden.[26] Im folgenden soll ein Überblick über die in der Chronik von ihrem Beginn im Oktober 1934 bis einschließlich Juni 1935 festgehaltenen Geschehnisse aus dem Bereich des Kirchenkampfes gegeben werden. Die Eintragungen zeigen die einschneidende Wirkung einer Verordnung, die der Reichsinnenminister Frick am 26. Juni 1935 wenige Wochen vor der Übertragung der kirchlichen Angelegenheiten auf den Minister ohne Geschäftsbereich Hans Kerrl erließ, auf den weiteren Verlauf des Kirchenkampfes. Dadurch, daß er die Bildung einer Beschlußstelle beim Reichsinnenministerium anordnete, wurde die Rechtsprechung in kirchlichen Angelegenheiten praktisch den Gerichten entzogen und dem Staat übertragen.[27] Seit Juli 1935 ging dementsprechend die

[25] Damit bestätigt das Diensttagebuch den Bericht Christine von Dohnanyis, daß die ersten Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft für ihren Mann „stark unter dem Zeichen des Kirchenkampfes" gestanden hätten [Ch. von Dohnanyi, Fassung B) über die politische Tätigkeit, 5].

[26] Lediglich W. Koch zitiert in seiner Autobiographie „Sollen wir K. weiter beobachten?. Ein Leben im Widerstand" (Stuttgart 1982) auf S. 22 aus einer ihn betreffenden Eintragung am 13. Juli 1937.

[27] Bonhoeffers Einschätzung der gefährlichen Wirkungen der Verordnung war mit hoher Wahrscheinlichkeit durch Dohnanyis Kenntnis der Materie mitbedingt. In der Vorläufigen Kirchenleitung verkannte man die Bedeutung der Verordnung für die weitere Entwicklung des Kirchenkampfes völlig und versäumte es, dagegen zu protestieren oder auch nur eine öffentliche Erklärung abzugeben. Anfänglich glaubten die Mitglieder der VKL, daß das Gesetz als „Versuch einer Rechtshilfe" zu betrachten sei. Es brauche nicht als verhängnisvoll angesehen zu werden, „wenn Männer, die für das kirchliche Leben Verständnis haben, in die Stelle berufen werden" (J. Schmidt, Martin Niemöller im Kirchenkampf, Hamburg 1971, 497 Anm. 357; mit Zitaten aus dem Protokoll der VKL-Sitzung am 1. Juli 1935). Bonhoeffer hingegen notierte auf einem im Nachlaß erhaltenen Zettel: „Beschlußstelle – damit Anrufung der Gerichte für die Kirche unmöglich" (D. Bonhoeffer, Von Barmen nach Oeynhausen. Stichwort-Manu-

Zahl der Eintragungen in der Chronik, die sich mit dem Kirchenkampf befassen, stark zurück. Von nun an werden vornehmlich Auseinandersetzungen zwischen dem Staat oder nationalsozialistischen Parteigliederungen und der katholischen Kirche behandelt.

In dem angegebenen Zeitraum haben insgesamt einundsechzig Berichte Geschehnisse aus dem Bereich des evangelischen Kirchenkampfes zum Thema, fünfundzwanzig den Konflikt der katholischen Kirche mit dem Nationalsozialismus und drei Strafsachen gegen Bibelforscher.[28] Eine freilich schematische Untergliederung der den Kirchenkampf betreffenden Eintragungen könnte wie folgt aussehen: Neben drei verschiedenen Kategorien von Rechtsstreitigkeiten sind Appellationen der Vorläufigen Kirchenleitung an den Reichsjustizminister, Informationen über Hintergründe nationalsozialistischer Kirchenpolitik und Berichte über Vorgänge aus dem Bereich der katholischen Kirche zu unterscheiden. Dabei beziehen sich die Appellationen der Vorläufigen Kirchenleitung meist auf eine Gruppe von Rechtsstreitigkeiten, nämlich Strafverfahren gegen Anhänger der Bekennenden Kirche, die freilich teilweise lediglich unrechtmäßige Willkürmaßnahmen waren. Im Zusammenhang damit stehen auch mehrere der Berichte über Hintergründe nationalsozialistischer Kirchenpolitik.

a) Die größte und wichtigste Gruppe unter den Eintragungen, die sich mit dem evangelischen Kirchenkampf befassen, bilden dreißig Berichte zumeist von Gerichten oder Staatsanwaltschaften über direkte Streitigkeiten zwischen Angehörigen oder Instanzen der Bekennenden Kirche und Deutschen Christen, besonders deutsch-christlichen Kirchenleitungen.

Viele dieser Berichte haben Anfragen verschiedener Instanzen der Justizverwaltung zum Thema, wenn politisch brisante Fälle oder eine nach der „nationalen Revolution" ungeklärte Rechtslage gegeben waren. Der Reichsjustizminister hat sich aber wahrscheinlich von seinen Beauftragten in den Ländern, die mit der Verreichlichung der Justiz im Jahre 1934 eingesetzt wurden, auch systematisch über den Kirchenkampf unterrichten lassen. Am 5. Februar 1935 ist in der Chronik vermerkt: „Beauftragter Württemberg-Baden übermittelt *auf Grund mündlicher Anordnung des Herrn Ministers* die im Zusammenhang mit dem evangelischen Kirchenstreit in Württemberg anhängig gewordenen Strafverfahren."[29]

Häufig gingen die Gerichtsverfahren von der Bekennenden Kirche aus und wurden von ihr auch großenteils gewonnen. So hielt Dohnanyi am

skript vom 10. Januar 1936, hg. mit einem Nachwort von E. Bethge, in: G. van Norden [Hg.], Zwischen Bekenntnis und Anpassung. Aufsätze zum Kirchenkampf in rheinischen Gemeinden, in Kirche und Gesellschaft, Köln 1985, 91–96).

[28] Da das Geschehen des Kirchenkampfes eine schwer definierbare Größe darstellt, können die Zahlenangaben selbstverständlich nur ungefähre Gültigkeit beanspruchen. Strafsachen gegen Bibelforscher sind in Eintragung 4. am 28. 5. 1935, Eintr. 1. am 17. 6. 1935 und Eintr. 1. am 29. 6. 1935 verzeichnet.

[29] Eintr. 1. am 5. 2. 1935 (Hervorheb. hinzugef., CS).

20. November 1934 eine einstweilige Verfügung fest, die das Landgericht Stuttgart auf Ersuchen des Landesbischofs Wurm am 14. November 1934 aufgrund des Paragraphen 944 der Zivilprozeßordnung erlassen hatte. Hiernach wurde dem staatlichen Kirchenkommissar August Jäger bei Androhung einer Geldstrafe das Betreten der Gebäude des Evangelischen Oberkirchenrats in Stuttgart verboten.[30]

Ein typisches Beispiel für die Unterstützung der Bekennenden Kirche durch Organe der Justizverwaltung ist ein Urteil des Oberlandesgerichts Hamm vom 7. Januar 1935, das der Oberlandesgerichtspräsident dem Reichsjustizminister zugesandt hatte.[31] Die Presbyterien einer Kirchengemeinde hatten durch Beschluß vom 20. März 1934 erklärt, daß sie das Gesetz über die Leitung der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union vom 2. März 1934[31a] nicht anerkennen könnten, da dadurch die presbyterial-synodale Ordnung des westfälischen Kirchentums zerstört werde. Hierauf wurden die Presbyterien durch das deutsch-christliche Konsistorium der Provinz Westfalen für aufgelöst erklärt. Ferner ergingen an die Führer der Gemeinde und deren Hauswarte unter Androhung fristloser Entlassung Anweisungen hinsichtlich der Benutzung der Gemeindehäuser. Die Presbyterien der Kirchengemeinde wiederum versuchten ein gerichtliches Urteil gegen die Vertreter der Kirchenleitung zu erlangen, daß diese sich jeden Eingriffs in das Eigentumsrecht zu enthalten hätten. Zwar wies das Landgericht die Klage mit der Begründung ab, daß die für die klagende Gemeinde auftretenden Personen nicht legitimiert seien. Das Oberlandesgericht jedoch kam zu dem Urteil, daß das Gesetz vom 2. März 1934, mit dem der Reichsbischof fast uneingeschränkte Leitungsbefugnis über die Evangelische Kirche der ApU erhalten sollte, rechtsungültig sei.

Aus dem Gebiet der Evangelischen Kirche von Nassau-Hessen berichtet die Chronik sogar von einem offenen Konflikt zwischen dem deutsch-christlichen Landesbischof Dietrich und der Frankfurter Justiz. Am 17. Mai 1935 hatte der Reichsjustizminister von Dietrich ein Schreiben erhalten, in dem dieser gegen verschiedene Gerichtsurteile protestierte.[32] In drei Fällen hätten Pfarrer, die der Bekenntnisfront angehörten und auf ein Gesetz vom 10. Februar 1934 hin in den Ruhestand versetzt worden seien, Klage auf Zahlung ihres vollen Gehaltes erhoben und seien in der ersten Instanz durchgedrungen. Dietrich war der Meinung, daß diese Klagen unzweifelhaft aus reaktionärer oder partikularistischer Haltung heraus erhoben worden seien, um das nationalsozialistische Zusammenschlußwerk innerhalb der Kirche zu zertrümmern. Die Bekenntnisfront gebe nur vor, daß das Bekenntnis in

[30] Eintr. 5. am 20. 11. 1934.

[31] Vgl. Eintr. 8. am 5. 3. 1935.

[31a] Paragraph 1 Abs. 1 des Gesetzes lautete: „Die Deutsche Evangelische Kirche übernimmt unter Führung des Reichsbischofs als Landesbischof durch ihre Organe die Leitung der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union" (Gesetzblatt der DEK 1934, Nr. 6 vom 3. 3. 1934, 12).

[32] Eintr. 2. am 22. 5. 1935.

Gefahr sei. Dietrich wandte sich gegen eine Rechtsprechung, von der er meinte, daß sie zugunsten eines reinen Formalprinzips anstelle eines echten, wahren Lebensrechtes sich vollziehe. Folge der Gerichtsurteile müsse ein Zustand der Rechtsunsicherheit sein, der völlig untragbar sei. Die Rechtsgültigkeit der Kirchengesetze könne von den Gerichten nicht nachgeprüft werden, weil es im Dritten Reich ein richterliches Nachprüfungsrecht nicht gebe. Dietrich berichtet, daß er dem Minister des Inneren ein Reichsgesetz vorgeschlagen habe, durch das mit rückwirkender Kraft vom 15. September 1933 ab die hessischen Kirchengesetze bestätigt werden sollten.

Dietrichs Eingabe lag ein weiteres Urteil der 4. Zivilkammer des Landgerichts in Frankfurt bei, an dem dieser starken Anstoß genommen hatte. Die Frankfurter Richter sahen ein vom Landeskirchenrat erlassenes Gesetz als nicht rechtswirksam an, da man bei der Berufung der Synode und bei der Bestellung der Kirchenleitung die grundlegenden Bestimmungen der Verfassung über die Beteiligung des synodalen Elements an der Kirchenregierung nicht eingehalten habe. Zudem sei das Vorschlagsrecht der Synode nicht beachtet worden und daher der Landeskirchenrat nicht verfassungsmäßig gebildet gewesen. Zum richterlichen Nachprüfungsrecht nimmt das Urteil eine der Auffassung Dietrichs entgegengesetzte Haltung ein. Aus der Beseitigung des Grundsatzes der Gewaltenteilung folge nicht die Beseitigung des richterlichen Nachprüfungsrechts. Die nationalsozialistische Staats- und Rechtsauffassung berechtige vielmehr zu dem umgekehrten Schluß. Der Totalitätsanspruch des Staates fordere geradezu, daß die Rechtmäßigkeit der Handlungen öffentlich-rechtlicher Körperschaften nachgeprüft werden könnte.[33]

Am 12. Juni 1935 vermerkt die Chronik eine Bitte des Oberlandesgerichtspräsidenten in Frankfurt an den Reichsjustizminister um Maßnahmen zum Schutz der Rechtspflege.[34] Der Oberlandesgerichtspräsident sah sich dazu veranlaßt, weil das Landgericht wegen eines der zitierten Urteile in einer Verlautbarung der Landeskirchenkanzlei, die das Gesetz- und Verordnungsblatt der evangelischen Landeskirche Nassau-Hessen vom 17. Mai abgedruckt hatte, öffentlich angegriffen worden war. Unter der Überschrift „Betrifft Rechtslage. An die Pfarrämter" habe es dort geheißen: „Das Urteil wurde verkündet, ohne daß seine Begründung vorlag. Die jetzt bekannt gewordene Begründung geht in jeder Hinsicht fehl." Aufgrund dieser Verlautbarung wurde gebeten, „im Interesse der Rechtspflege und zum Schutz der beteiligten Richter die erforderlichen Maßnahmen in die Wege zu leiten."[35] Weiter

[33] Ebd.

[34] Vgl. Eintr. 4. am 12. 6. 1935.

[35] „Der erste Satz der zitierten Stelle der Verlautbarung ist inhaltlich unrichtig, Satz zwei geht nach Auffassung des LG. (Landgerichts-, CS) Präsidenten in der Form fehl und bedeutet einen Eingriff in ein schwebendes Verfahren. Der Gen. StA. (Generalstaatsanwalt, CS) weist darauf hin, daß der dem Gericht gemachte Vorwurf um so schwerwiegender sei, als der Präsident der Landeskirchenkanzlei, *Kipper*, der ihn erhebt, bis dahin AGR. (Amtsgerichtsrat, CS) in Wiesbaden war" (Eintr. 3. am 12. 6. 1935).

teilte der Oberlandesgerichtspräsident mit, der Generalstaatsanwalt sei wegen der Angelegenheit mit dem Landesbischof nicht in Verbindung getreten und stelle die erforderlichen Maßnahmen dem Reichsjustizminister anheim.

Dieser wandte sich daraufhin an die Kirchenleitung der Evangelischen Landeskirche in Nassau-Hessen und erhielt am 11. Juni 1935 eine Stellungnahme.[36] In ihr wurde betont, die im Gesetz- und Verordnungsblatt abgedruckte Erklärung sei lediglich zur Abwehr der von der Bekenntnisfront mit dem Urteil betriebenen Propaganda bestimmt gewesen und sollte sich selbstverständlich nicht gegen die Richter der 4. Zivilkammer richten. Im übrigen wurde Beschwerde darüber geführt, daß der Berichterstatter und Urteilsverfasser Heimann ein tätiges Mitglied der Bekenntnisfront sei. In einem analogen Prozeß vor der 4. Zivilkammer habe man ihn daher wegen Befangenheit ablehnen müssen. Schließlich schlug der Oberlandesgerichtspräsident in Frankfurt dem Reichsjustizminister vor, ihn in der Angelegenheit zu ermächtigen, im persönlichen Einvernehmen mit dem Präsidenten der Landeskirchenkanzlei Kipper und, soweit nötig, mit Landesbischof Dietrich die Sache „in einer angemessenen Weise" zur Erledigung zu bringen.[37]

Während die meisten Prozesse, die von Vertretern der Bekennenden Kirche initiiert wurden, den Zweck hatten, die Unrechtmäßigkeit der Handlungen und Verordnungen des neuen Kirchenregiments zu bestätigen, wollten die deutsch-christlichen Kirchenführer mit ihren Klagen dem Anspruch der Organe der Bekennenden Kirche, die einzig legitime Kirchenleitung zu sein, Einhalt gebieten. So ist am 7. März 1935 die Mitteilung eines Kammergerichtspräsidenten festgehalten, daß am 11. März vor der 7. Zivilkammer des Landgerichts in Berlin ein Rechtsstreit des Reichsbischofs Müller gegen die Mitglieder der Vorläufigen Kirchenleitung Marahrens, Koch, Breit, Humburg und Fiedler anstehe. Müller habe eine einstweilige Verfügung beantragt, „den Antragsgegnern zu untersagen, sich künftig als vorläufige Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche, vorläufige Kirchenregierung, vorläufiges Kirchenregiment oder in einem ähnlichen Sinne zu bezeichnen, der den Anschein einer Organstellung in der Deutschen Evangelischen Kirche erweckt."[38]

Auch gegen einzelne Pfarrer meinten die deutsch-christlichen Kirchenleitungen mit Hilfe von Strafanträgen vorgehen zu müssen. Am 31. Mai 1935 vermerkt die Chronik den Bericht des Oberstaatsanwalts beim Landgericht Königsberg über ein Strafverfahren gegen den Pfarrer Paul Kaufmann und andere Personen aus Königsberg wegen Beleidigung des deutsch-christlichen Provinzialbischofs Fritz Kessel in Ostpreußen.[39] Dieser war kraft seines Amtes Vorsitzender eines Vereins geworden, der zwei Heime für Theologie-

[36] Eintr. 2. am 17. 6. 1935.
[37] Vgl. Eintr. 3. am 17. 6. 1935.
[38] Eintr. 4. am 7. 3. 1935.
[39] Vgl. Eintr. 4. am 31. 5. 1935.

studierende unterhielt. Um die Unterstützung der Bekennenden Kirche durch den Verein zu beenden, stellte Kessel am 15. Dezember 1934 gegen den Willen einer Mitgliederversammlung unter dem Vorsitz Kaufmanns den Antrag, Konkurs über das Vermögen des Vereins zu eröffnen. In einer Mitgliederversammlung am 20. Februar 1935 wurde mit 423 gegen 5 Stimmen ein Antrag angenommen, wonach die Versammlung in dem Verhalten des Bischofs eine Untreue gegen den Verein sehe. Wegen dieses Vorwurfs erstattete Kessel Strafantrag gegen Kaufmann und einige andere. Bezeichnend ist nun die Haltung der Justiz zu dem Vorgang. Der Oberstaatsanwalt hielt ein Einschreiten für aussichtslos, „da mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß der Beschuldigte Kaufmann den Wahrheitsbeweis dafür erbringen könnte, daß Bischof Kessel sich bei seinem Verhalten weniger von dem Bestreben habe leiten lassen, den Verein zu erhalten und seine Interessen wahrzunehmen, als vielmehr von kirchenpolitischen Rücksichten ... Gleiches gelte von den anderen Beschuldigten. Generalstaatsanwalt tritt bei."[40] Schon einige Monate vorher, im Februar 1935, hatte Kessel den Reichsjustizminister darum gebeten, für die Wiederaufnahme zweier von ihm in Gang gesetzter Strafverfahren gegen Anhänger der Bekennenden Kirche zu sorgen, die die Staatsanwaltschaft eingestellt hatte.[41]

Gerade in den Prozessen der deutsch-christlichen Kirchenführer gegen die Bekennende Kirche wurde von den Justizbehörden häufig das Argument gebraucht, daß ein Gericht in innerkirchlichen Dingen nicht entscheiden könne.[42] Nachdem die Dahlemer Reichsbekenntnissynode vom Oktober 1934 ausdrücklich ein eigenes kirchliches Notrecht und ein selbständiges Kirchenregiment im Gegensatz zu dem offiziellen der Deutschen Christen aufgerichtet hatte, verbreitete sich diese Argumentation innerhalb der Justizbehörden. Als Beispiel sei eine Chronikeintragung vom 8. Januar 1935, die den diesbezüglichen Bericht des Frankfurter Oberstaatsanwalts enthält, wiedergegeben.[43]

Es handelte sich dabei um die Vorgänge, die durch einen Strafantrag von Landesbischof Dietrich in Darmstadt und Reichsbischof Müller gegen die Mitglieder des Landesbruderrats der Evangelischen Bekenntnisgemeinschaft für Nassau-Hessen wegen eines offenen Briefes an den Landesbischof vom 8. November 1934 entstanden waren. Der Oberstaatsanwalt hielt es für in hohem Maße bedenklich, wenn in einem gerichtlichen Verfahren über den Kirchenstreit entschieden werden müßte, und regte an, auf eine Zurücknahme der Anträge durch die Antragsteller hinzuwirken.

Die nächste Eintragung zu dem Vorgang findet sich am 20. Juni 1935.[44] Das Sekretariat des Landesbischofs reichte die Vorgänge in der Strafsache gegen die Mitglieder des Landesbruderrats mit dem Bemerken zurück, daß

[40] Ebd.
[41] Vgl. Eintr. 4. am 15. 2. 1935.
[42] Vgl. z. B. Eintr. 2. am 8. 1. 1935.
[43] Vgl. ebd.
[44] Vgl. Eintr. 6. am 20. 6. 1935.

der Landesbischof sich nicht zur Zurücknahme des Strafantrags entschließen könne, da er nach den vorliegenden Umständen den Tatbestand der üblen Nachrede, Verleumdung und Beleidigung nach dem Strafgesetzbuch für erfüllt halte und deswegen die Entscheidung der Staatsanwaltschaft anheim stellen müsse. Er sei jedoch damit einverstanden, daß die Behandlung der ganzen Angelegenheit bis zur Klärung der kirchlichen Lage zurückgestellt werde.[45] Am 12. November 1934, also kurz nach der Erklärung eines kirchlichen Notrechts der Bekennenden Kirche durch die Dahlemer Reichsbekenntnissynode,ist festgehalten, daß sogar der Reichsjustizminister Gürtner selbst die Rechtmäßigkeit der von der Reichskirchenregierung unter Ludwig Müller getroffenen Anordnungen in Frage stellte. „Inzwischen hat der Herr RJM. in einem persönlichen Vortrag beim Führer weitergehende Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit der Kirchengesetze vorgetragen; eine neue ausdrückliche Entscheidung des Führers ist aber nicht erfolgt."[46]

b) Eine zweite Rubrik von Eintragungen, die den evangelischen Kirchenkampf betreffen, handelt von Strafanträgen exponierter Vertreter der Bekennenden Kirche wegen übler Nachrede und Beleidigung oder gar Bedrohung.

Neben fünf diesbezüglichen Eintragungen in der Zeit zwischen Oktober 1934 und Juni 1935 ziehen sich die Prozesse, die Martin Niemöller und Otto Dibelius führten, über mehrere Jahre hin.[47] Insgesamt neun Eintragungen gehen auf ein Privatklageverfahren ein, das Dibelius im Frühjahr 1935 gegen einen nationalsozialistischen Pfarrer angestrengt hatte.[48] Pfarrer Falkenberg aus Neuruppin, der Dibelius als Hoch- und Landesverräter sowie als Pazifist bezeichnet hatte, wurde in erster Instanz zu 1000, in zweiter Instanz zu 600 Reichsmark Strafe verurteilt.[49] Diese Urteile wurden Anlaß zu heftigen Angriffen des Gauleiters und Oberpräsidenten der Provinz Brandenburg, Wilhelm Kube, gegen die verantwortlichen Richter.

Dohnanyi hielt diese Angriffe in der Chronik fest und übernahm dabei ganze Abschnitte im wörtlichen Zitat. Dem Vorsitzenden Richter habe Kube

---

[45] Vgl. ebd.

[46] Eintr. 9. am 12. 11. 1934.

[47] Bevorzugte Objekte von Schmähungen verschiedenster Art waren ferner die Landesbischöfe Bayerns und Württembergs, Meiser und Wurm (vgl. Eintr. 1. am 26. 1. 1935, Eintr. 12. am 10. 5. 1935 u. Eintr. 3. am 27. 5. 1935). Am 9. Januar 1935 stellte Hans Asmussen Strafantrag gegen den Reichsleiter der Deutschen Christen, Dr. Kinder, wegen übler Nachrede. Der Generalstaatsanwalt am Kammergericht vermochte der Einstellung des Verfahrens nicht zuzustimmen und richtete eine diesbezügliche Anfrage an das Reichsjustizministerium (vgl. Eintr. 10. am 22. 5. 1935).

[48] Eintr. 1. am 11. 5. 1935, Eintr. 3. am 14. 5. 1935, Eintr. 7.a) u. b) am 18. 5. 1935, Eintr. 7. am 29. 5. 1935, Eintr. 4. am 20. 6. 1935, Eintr. 12. am 27. 6. 1935, Eintr. 6. am 15. 7. 1935, Eintr. 4. am 17. 8. 1935 u. Eintr. 5. am 13. 9. 1935; vgl. auch O. Dibelius, Ein Christ ist immer im Dienst. Erlebnisse und Erfahrungen in einer Zeitenwende, Stuttgart 1961, 185–189.

[49] Falckenberg bezog sich bei dem Vorwurf des Pazifismus auf Dibelius' im Jahre 1930 erschienenes Buch „Friede auf Erden".

öffentlich gedroht.[50] Ferner habe er mehrmals die Anhänger der Bekennenden Kirche als „kirchlich getarnte politische Dunkelmänner, Wühlmäuse und Lumpen" bezeichnet. Von Dibelius sprach er als einem „hergelaufenen Generalsuperintendenten".[51] Das Urteil habe in nationalsozialistischen Kreisen größtes Ärgernis erregt, so daß er in seiner Stellung als Gauleiter dem Stellvertreter des Führers Bericht erstatten mußte. Da die Angriffe noch vor der Berufungsverhandlung stattfanden, befürchtete Dibelius eine Beeinträchtigung der richterlichen Unabhängigkeit durch Kubes Äußerungen. Bezeichnenderweise sandte Dibelius am 12. und 13. Mai 1935 zwei *persönliche* Briefe an Dohnanyi, in denen er um die Möglichkeit zum Vortrag bei Gürtner bat. Dohnanyi gab die Briefe in den Geschäftsgang des Reichsjustizministeriums und antwortete, daß er den Minister zunächst über den Sachverhalt aufklären werde.[52]

Die Gerichtsverfahren wegen Beleidigung von Repräsentanten der Bekennenden Kirche stellten durchaus eine Unterstützung ihres „Rechtskampfes" dar. Zwar war die vorherrschende Tendenz, die Verfahren einzustellen oder zumindest zu verschleppen, aber es gab auch einzelne couragierte Richter, die Strafanträge gegen führende Nationalsozialisten verfolgten.

c) In einer dritten Rubrik lassen sich schließlich ungefähr zwanzig Eintragungen zusammenfassen, die über Maßnahmen gegen Vertreter der Bekennenden Kirche aufgrund seit dem 30. Januar 1933 erlassener Gesetze und Verordnungen berichten.

Hier gelangten an das Reichsjustizministerium vor allem Fälle, die in der Öffentlichkeit Aufsehen erregten oder aus anderen Gründen nur schwer abzuschließen waren. Zumeist handelte es sich um Verfahren gegen Pfarrer, aber auch gegen einen bekenntnistreuen Organisten, dem Störung des Gottesdienstes vorgeworfen wurde,[53] oder gegen Kirchenangestellte, die wegen Untreue angeklagt wurden, weil sie im Auftrag bekenntnistreuer Presby-

---

[50] Vgl. Eintr. 7. am 18. 5. 1935.

[51] Ebd.

[52] Am 14. Mai 1935 (Eintr. 3.) vermerkt das Diensttagebuch: „persönliche Briefe an mich in den Geschäftsgang ..." Am Rand der Eintragung notierte Dohnanyi handschriftlich: „Vortrag (Sachverhalt?) Dibelius habe ich geantwortet, daß Herr Min. (Minister, CS) sich zunächst den Sachverhalt werde vortragen lassen."

Es ist zu vermuten, daß die ungewöhnliche persönliche Kontaktaufnahme unter Umgehung des Dienstwegs durch Dietrich Bonhoeffers Vermittlung zustande gekommen ist. Dibelius kannte Bonhoeffer schon seit Anfang der dreißiger Jahre gut und schätzte ihn sehr (vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 207). In seiner Autobiographie aus dem Jahre 1961 berichtet Dibelius über Kontakte mit dem Berliner Stadtkommandanten und Verwandten Bonhoeffers, General Paul von Hase, sowie Admiral Canaris, die durch Bonhoeffer ermöglicht worden waren. Auch an anderen Stellen des Buches finden sich Hinweise auf Bonhoeffers Vermittlungstätigkeit zu führenden Männern des Staates und der Wehrmacht, wohl meist mit Dohnanyis Hilfe: „Dietrich Bonhoeffer war uns dabei der nie versagende Vermittler" (Ein Christ ist immer im Dienst, 204; Kursivdruck des Namens aufgehoben, CS).

[53] Vgl. Eintr. 10. am 6. 5. 1935.

terien Gelder der Kirchengemeinden auf private Konten überwiesen hatten.[54] Unter dem Datum des 8. November 1934 ist der Bericht des Oberstaatsanwaltes aus Dortmund über eine Strafsache gegen zwei Pfarrer wegen Beleidigung des ehemaligen Kirchenkommissars für die Altpreußische Union und Rechtswalters der DEK, August Jäger, verzeichnet.[55] Am 18. April 1935 berichtete Dohnanyi über den bekannten Strafantrag des Reichsministers des Innern Frick gegen die für die Kanzelabkündigung wider die Abgötterei vom 17. und 24. März Verantwortlichen.[56]

Grundlage der Strafverfahren gegen Mitglieder der Bekennenden Kirche waren zumeist der Paragraph 130a des Strafgesetzbuches, der die Erörterung staatlicher Angelegenheiten durch Geistliche in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise unter Strafe stellte, sowie das Gesetz gegen heimtückische Angriffe auf Staat und Partei vom 20. Dezember 1934. Nicht selten war die Basis der Anklage aber so schwach, daß sich die Ober- oder Generalstaatsanwälte mit der Bitte um Klärung an den Reichsjustizminister wandten. So berichtete der Magdeburger Oberstaatsanwalt am 30. März 1935 über das Ermittlungsverfahren gegen einen Pfarrer wegen Paragraph 130a StGB, weil dieser die Kundgebung der Bekenntnissynode vom 5. März am Heldengedenktag von der Kanzel verlesen hatte. Sein Kommentar lautete: „Keine Aussicht auf Erfolg der Strafverfolgung."[57] Einen ähnlichen Inhalt hatte eine Anfrage des Oberstaatsanwaltes beim Landgericht Kempten vom 26. Mai 1935. Im Strafverfahren gegen den Lindauer Stadtpfarrer Kühn, der von Strafmaßnahmen betroffene Geistliche in die Fürbitte einbezogen hatte, hielt man die Basis der Anklage für zweifelhaft. „Beschuldigter beruft sich darauf, daß er auf Anweisung seiner vorgesetzten Behörde gehandelt habe. OstA (Oberstaatsanwalt, CS) hält es für zweifelhaft, ob Paragraph 130a vorliegt, da sich Beschuldigter nur mit Angelegenheiten der Kirche befaßt habe."[58]

Ein weiteres Problem, um dessentwillen sich die Justizbehörden an den Reichsjustizminister wandten, war die öffentliche Erregung, die oft mit der

---

[54] Vgl. Eintr. 2. am 5. 2. 1935.

[55] Vgl. Eintr. 3. am 8. 11. 1934; Dohnanyi fügte dem Bericht die Abschrift einer eidesstattlichen Versicherung der geschiedenen Frau Jäger bei, die vernichtende Informationen über Jäger enthielt: „Jäger war 10 Tage im Felde, aus dem er wegen eines angeblichen rheumatischen Leidens zurückkehrte, von da ab ständig in der Etappe. Wenn es richtig ist, daß J. Verwundetenabzeichen trägt, so zu Unrecht. Im Referendarexamen ist J. durchgefallen, Assessorexamen notdürftige drei. Daher auch alle Beförderungsgesuche abschlägig beschieden, bis zum Umsturz Mitglied der Deutschnationalen Partei, zwischendurch Fühlungnahme beim Zentrum. Schwere Zusammenstöße mit seiner Frau, da Mitglied der NSDAP. J. erklärt, nur Verbrechernaturen kommen zur NSDAP (August Jäger trat erst später, am 1. März 1933, in die NSDAP ein, CS). J. schuldig geschieden, mehrfacher Ehebruch, Mißhandlungen der geschiedenen Frau, die hinter diese Ehebrüche kam."

[56] Als Angezeigte genannt werden Präses Koch und Dahlemer Pfarrer (vgl. Eintr. 5. am 18. 4. 1935).

[57] Eintr. 2. am 9. 4. 1935.

[58] Eintr. 5. am 29. 5. 1935.

drohenden oder vollzogenen Verhaftung eines Bekenntnisgeistlichen verbunden war. Gemeindeglieder zogen vor die Pfarrhäuser der betroffenen Geistlichen und sangen Kirchenlieder.[59] Am 16. April 1935 wandte sich der Direktor der evangelisch-lutherischen Mission Leipzig an das Reichsjustizministerium „als oberster Stelle des Deutschen Reiches, der die Hütung des Rechts anvertraut ist," um gegen die Verbringung eines Pfarrers in ein Konzentrationslager zu protestieren. Als Hauptargument brachte er vor, daß die Erregung in der Bevölkerung darüber anwachse.[60]

Bevorzugt wurde der Reichsjustizminister auch mit Fällen konfrontiert, in denen kein ordnungsgemäßes Verfahren stattgefunden hatte und die betroffenen Pfarrer vielmehr von der Gestapo in die sogenannte Schutzhaft in ein Konzentrationslager gebracht wurden. Am 11. April 1935 teilte der Generalstaatsanwalt in Darmstadt dem Reichsjustizminister mit, daß er von der Gestapo über die Angelegenheit einer Anzahl nach Dachau gebrachter hessischer Pfarrer informiert worden sei. Die Pfarrer seien auf Anordnung des Reichsstatthalters in Hessen in Schutzhaft genommen worden und auf die Dauer von drei Monaten in ein Konzentrationslager eingewiesen worden. „Grund: Widersetzlichkeit gegen staatliche Anordnungen, Störung der öffentlichen Ruhe, Sicherheit und Ordnung, gegensätzliche Einstellung zum nationalsozialistischen Staat. Einleitung eines Strafverfahrens nicht beabsichtigt."[61] Ferner verzeichnet das Diensttagebuch mehrere Beschwerden und Eingaben zugunsten von Pfarrern, die unter unklaren Bedingungen im KZ festgehalten wurden.[62]

d) Eine vierte Gruppe von Eintragungen in der Chronik, die den Kirchenkampf betreffen, stellen acht Berichte der Vorläufigen Kirchenleitung in der Zeit von Oktober 1934 bis Juni 1935 dar.

Am 22. und 26. Februar 1935 teilte die VKL mit, die bekenntnistreue Einstweilige Kirchenleitung habe vom Landgericht Kassel die Befugnis zur Leitung der Evangelischen Landeskirche Kurhessen-Waldeck zugesprochen bekommen. Zudem sei man mit einer Räumungsklage gegen die deutschchristliche Kirchenregierung durchgedrungen.[63] Der Bericht ist verbunden mit der Bitte an das Reichsjustizministerium, einer unzulässigen Beeinflussung des Gerichts durch den Gauleiter Weinrich entgegenzutreten.

Unter dem Datum des 6. April 1935 wird ein drastischer Bericht der VKL über die Zustände in Nassau-Hessen wiedergegeben. „Im Gebiet der Landeskirche von Nassau-Hessen, und zwar im besonderen im Gebiete des Freistaates Hessen, herrschen Zustände, die in Deutschland seit mehreren hun-

[59] Vgl. Eintr. 2. am 14. 5. 1935, Eintr. 6. am 15. 5. 1935 u. Eintr. 7. am 10. 5. 1935.
[60] Vgl. Eintr. 6. am 29. 5. 1935.
[61] Eintr. 7. am 18. 4. 1935.
[62] Vgl. Eintr. 2. am 30. 4. 1935 u. Eintr. 2. am 24. 5. 1935.
[63] Vgl. Eintr. 7. am 28. 2. 1935; vgl. dazu auch K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden, Bd. 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe", 2. Aufl., Göttingen 1984, 298f.

dert Jahren in dieser Form unbekannt sind."[64] Bekenntnistreue Kreise schienen vogelfrei zu sein.[65] Zwei Monate später sandte die VKL dem Reichsjustizminister ein Urteil des Landgerichts Darmstadt zu, in dem dem deutsch-christlichen Landeskirchenrat in Nassau-Hessen die Rechtmäßigkeit abgesprochen wird.[66]

Am 4. April 1935 ist ein Bericht der VKL über die unrechtmäßige Verhaftung des Lübecker Hauptpastors Dr. Jannasch verzeichnet, der seine vorzeitige Pensionierung durch das deutsch-christliche Kirchenregiment nicht akzeptiert hatte.[67] Wegen der sich seit Anfang des Jahres häufenden Verhaftungen von bekenntnistreuen Pfarrern nahm die VKL am 24. April 1935 in einer Eingabe an den Reichsjustizminister ausführlich zu den in letzter Zeit getroffenen verschiedenen Schutzhaftanordnungen gegenüber Geistlichen der Bekenntnisfront Stellung.[68] Am 18. Mai 1935 überreichte die VKL im Reichsjustizministerium die Abschrift eines Berichtes, den ein Pfarrvikar über seine Schutzhaft erstattet hatte.[69] Die Begründung für seine Festnahme lautete: „Der pp. ist aufgrund von Paragraph 1 der VO. d. RPräs. (Verordnung des Reichspräsidenten, CS) zum Schutz von Volk und Staat vom 28. 2. 1933 in Schutzhaft zu nehmen. Störung der öffentlichen Ruhe und Ordnung." Die Vorläufige Leitung wiederholte mit der Übersendung des Berichtes die Bitte, „von autarkischer Stelle würdig zu erkennen, daß die VO. v. 28. 2. 33 auf die kirchlichen Auseinandersetzungen nicht anwendbar sei."[70]

e) Eine fünfte Gruppe von Eintragungen, die den Kirchenkampf betreffen, bietet Informationen über Hintergründe nationalsozialistischer Kirchenpolitik. Zwar sind sie zum Teil den Berichten über Rechtsstreitigkeiten der bereits beschriebenen Art angehängt; aufgrund ihres Umfangs erhalten sie jedoch durchaus ein Eigengewicht. Dohnanyi hat mehrere Dokumente abschriftlich festgehalten, in denen der Kirchenminister Kerrl beziehungsweise sein Staatssekretär Muhs sich – anders als in der Öffentlichkeit – als ausgemachte Scharfmacher gegen die Bekennende Kirche offenbaren. So heftete Dohnanyi unter dem Datum des 11. Dezember 1936 ein von Muhs gezeichnetes, vertrauliches Schreiben des Kirchenministers vom 8. Dezember 1936 ab. In ihm wird zu den Bestimmungen des neuen Strafgesetzbuch-

[64] Eintr. 5. am 6. 4. 1935.

[65] Nochmals wird um Aufhebung der gegen die Geistlichen Brunner, Ruhland, Wolf, Hickel und Schäfer verhängten Haft gebeten, die sich angeblich im Konzentrationslager in Dachau befänden (ebd.; vgl. Anm. 61).

[66] Vgl. Eintr. 1. am 20. 6. 1935.

[67] Vgl. Eintr. 1. am 4. 4. 1935.

[68] Vgl. Eintr. 3. am 26. 4. 1935.

[69] Vgl. Eintr. 7. am 22. 5. 1935.

[70] Ebd. Zu erwähnen ist auch eine am 28. 6. 1935 (Eintr. 4.) vermerkte Aufsichtsbeschwerde gegen einen Amtsgerichtsrat Arnold in Eisleben, der in einer einstweiligen Verfügung einem bekenntniskirchlich orientierten Pfarrer die Abhaltung von Gottesdiensten untersagt hatte.

entwurfes über Angriffe auf die Religion Stellung genommen. Im Gegensatz zur Strafrechtskommission wollte der Kirchenminister beziehungsweise Staatssekretär Muhs den Paragraphen 231 über die Beschimpfung einer Religionsgesellschaft getilgt haben. „Er unterstreicht den Schutz der Religionsgesellschaft in einer Weise, die mir viel zu weit zu gehen scheint."[71] Eine Zusatzbestimmung zum Paragraphen 230 über die Verletzung des religiösen Empfindens wäre völlig ausreichend, wobei die Religionsgesellschaften jedoch nicht den Gemeinschaftsehrenschutz erhalten dürften. Ferner begrüßte er den ausdrücklichen Hinweis darauf, daß „unter Gott kein irgendwie dogmatisch festgelegter Begriff" verstanden werde.[72] Ist schon dieser Satz bezeichnend für das „positive Christentum" des Kirchenministers und seines Staatssekretärs, so offenbart der abschließende Satz des Schreibens die wahren Grundlagen der Zusammenarbeit mit den Kirchenausschüssen. Es sei nicht beabsichtigt, die Bestimmungen über Angriffe auf die Religion dem Reichskirchenausschuß zur Stellungnahme zuzuleiten. Denn angesichts der kirchenpolitischen Lage und der bisherigen Haltung der Kirchen sei ihre Beteiligung an einem so grundlegenden Staatsgesetz nicht wünschenswert.

Mehrmals wandte sich Kerrl an den Reichsjustizminister, um ein schärferes Durchgreifen der Justiz gegen Aktivitäten der Bekennenden Kirche zu erreichen;[73] auch ein härteres Vorgehen gegen Niemöller mahnte Kerrl an.[74] Als Ende November 1937 eine Verschärfung des Heimtückegesetzes vom 20. Dezember 1934 zur Debatte stand, konnte sich Kerrl nicht den Bedenken, die der Stellvertreter des Führers Heß und der Reichsminister Frank dagegen vorgebracht hatten, anschließen.[75] Er sei im Gegenteil der Auffassung, daß durch den Neuentwurf des Reichsjustizministers noch nicht alle strafwürdigen und im öffentlichen Interesse notwendig strafbaren Fälle erfaßt würden. Drei Monate später betonte Muhs in einem vertraulichen Schnellbrief, er könne die Auffassung des Reichsjustizministers nicht teilen, daß die Umgestaltung der Materie des Heimtückegesetzes zweckmäßig der allgemeinen Strafrechtserneuerung überlassen bleiben solle. Gerade an dem „Fehlurteil" gegen Niemöller habe sich die dringende Notwendigkeit, die erheblichen Mängel des Heimtückegesetzes baldmöglichst zu beheben, deutlich gezeigt.[76]

g) Als sechste Gruppe unter den Eintragungen, die sich auf den Kirchenkampf beziehen, könnte man schließlich die Berichte über Vorgänge aus dem Bereich der katholischen Kirche nennen. Mehrere davon haben Verfahren gegen katholische Pfarrer, die in Predigten Alfred Rosenbergs „Mythos des

[71] Eintr. 9. am 11. 12. 1936.
[72] Ebd.
[73] Vgl. z. B. Eintr. 1. am 1. 4. 1937 u. Eintr. 1. am 30. 3. 1937.
[74] Vgl. Eintr. 6. am 21. 4. 1937.
[75] Vgl. Eintr. 2. am 29. 11. 1937.
[76] Vgl. Eintr. 1. am 5. 3. 1938.

20. Jahrhunderts" kritisiert hatten, zum Thema.[77] Vier Eintragungen zwischen Oktober 1934 und Juni 1935 geben scharfe Proteste führender Repräsentanten der katholischen Kirche wieder, die sich gegen die Praxis der Zwangssterilisierung, Vorarbeiten zu einer Neugestaltung des Eherechts und eine vermeintlich geplante gesetzliche Zulassung der Schwangerschaftsunterbrechung aus eugenischen Gründen richten.[78] Viermal wird über Konflikte der Hitlerjugend mit der katholischen Kirche berichtet[79] sowie mehrere massive Störungen des kirchlichen Lebens.[80]

Unter den übrigen geschilderten Vorfällen finden sich nur drei, die sich in charakteristischer Weise von den Berichten über den evangelischen Kirchenkampf unterscheiden: zum einen ein Prozeß wegen Devisenvergehen[81] und zum anderen zwei Prozesse gegen katholische Geistliche, die sich über die unklaren Todesumstände der im Zusammenhang der Morde des 30. Juni und 1. Juli 1934 umgekommenen Katholiken Erich Klausener und Adalbert Probst geäußert und sie als Märtyrer der katholischen Kirche bezeichnet hatten.[82]

III. Die Bedeutung des Diensttagebuches für verschiedene Forschungsbereiche

Der Überblick über das in Dohnanyis Chronik gesammelte Material weist auf dessen Relevanz für verschiedene Fragestellungen hin. Zuerst einmal bietet die Klärung der Entstehung und Autorenschaft des Diensttagebuches eine für die Widerstandsforschung interessante Erkenntnis. Es scheint nicht abwegig zu vermuten, daß Dohnanyis Kenntnis des Verbrechertums der Nationalsozialisten die Umsturzpläne der Militärs um Oster und Beck beschleunigt hat. Durch den Kontakt Oberst Osters und Generaloberst Becks mit Dohnanyi fiel ein Problem fort, das sich bislang hemmend auf die Umsturzplanungen ausgewirkt hatte: Wie sollte nach einem Putsch der Wehrmacht gegen Hitler das Volk für den Umsturz gewonnen werden und damit dieser erst wirklich Erfolg haben? Dohnanyis Chronik konnte hier unschätzbare Dienste leisten.[83]

---

[77] Vgl. Eintr. 2. am 21. 1. 1935, Eintr. 3. am 5. 2. 1935 u. Eintr. 1. am 27. 5. 1935.

[78] Vgl. Eintr. 1. am 28. 11. 1934, Eintr. 2. am 7. 12. 1934, Eintr. 3. am 18. 12. 1934 u. Eintr. 2. am 26. 3. 1935.

[79] Vgl. Eintr. 8. am 24. 5. 1935, Eintr. 5. am 25. 6. 1935, Eintr. 4. am 12. 6. 1935 u. Eintr. 9. am 27. 6. 1935.

[80] Vgl. z. B. Eintr. 3. am 16. 3. 1935.

[81] Vgl. Eintr. 3. am 16. 3. 1935.

[82] Vgl. Eintr. 2. am 22. 2. 1935 u. Eintr. 2. am 15. 3. 1935; vgl. auch Eintr. 3. am 15. 11. 1934 u. Eintr. 1. am 25. 9. 1935.

[83] Nachdem Dohnanyi im Zuge der sogenannten Fritsch-Krise Anfang 1938 Oberst Oster, Admiral Canaris und Generaloberst Beck kennengelernt hatte, wurde vereinbart, daß er im Falle des erwarteten Kriegsausbruchs sogleich in den persönlichen Stab

Sodann ergibt sich in der Erforschung der Biographie und Theologie Dietrich Bonhoeffers ein wichtiger neuer Horizont. Die Erkenntnis der außerordentlichen Kompetenz Dohnanyis, der jenem in den Jahren des Dritten Reiches ein freundschaftlich vertrauter Gesprächspartner war, macht Bonhoeffers hellsichtige Haltung im Kirchenkampf verständlich.[84] Auch für die Interpretation der theologischen und ethischen Entwürfe Bonhoeffers ergeben sich neue Gesichtspunkte.[85] Seine entschiedene Ablehnung des Nationalsozialismus kann nur angemessen erklärt werden, wenn man das ständige Gespräch mit den seit Ende der zwanziger Jahre an wichtiger Stelle in Wissenschaft und Verwaltung tätigen Juristen des Geschwister- und Schwägerkreises berücksichtigt. Hier sind zuerst Gerhard Leibholz' geistesgeschichtliche und politologische Analysen des Nationalsozialismus und des italienischen Faschismus, von denen er zweifellos profitiert hat, zu nennen.[86] Mit dem Beginn des Dritten Reiches und dem bald anhebenden Kirchenkampf gewann die Kommunikation mit dem seit 1929 mit kurzen Unterbrechungen im Reichsjustizministerium tätigen Hans von Dohnanyi eine wachsende Bedeutung für Bonhoeffers weitere kirchliche und politische Tätigkeit.

Weiterhin kann die Erforschung des Kirchenkampfes in verschiedenster Hinsicht von dem Material, das in Dohnanyis Diensttagebuch festgehalten ist, profitieren. Zahlreiche Details des Kirchenkampfes in den verschiedenen Landeskirchen wie auch der Verhältnisse im Bereich der katholischen Kirche sind in dem Diensttagebuch festgehalten. Auch für einzelne Biographien findet sich wertvolles Material. So werden die frühe Gefährdung Martin

---

des Admirals eingezogen werde. Der junge Oberregierungsrat aus dem Reichsjustizministerium war für die Verschwörer von großer Bedeutung. Seine Vertrauensstellung beim Reichsjustizminister verschaffte ihm einen Überblick über das Ausmaß der kriminellen Vergehen der nationalsozialistischen Führungsclique und die fortgeschrittene Zerstörung des Rechtsstaates wie staatlicher Autorität überhaupt, wie ihn selbst der in seiner innenpolitischen Kompetenz stark beschränkte militärische Geheimdienst unter Canaris kaum besessen haben dürfte (vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 823 u. H. Höhne, Krieg im Dunkeln. Macht und Einfluss des russischen und deutschen Geheimdienstes, München 1985). Einen ersten Beweis dafür hatte Dohnanyi im Zuge der Fritsch-Krise erbracht, als er der ahnungslos in die Falle tappenden Wehrmachtsführung aus seiner Kenntnis geheimster Akten, die Hitler Gürtner persönlich übergeben hatte, wichtige Informationen über Görings und Himmlers Rolle in der Affäre zuspielte [vgl. Ch. von Dohnanyi, Fassung A) des Berichts über die politische Tätigkeit, 4f; zur „Blomberg-Fritsch-Affäre" vgl. H. C. Deutsch, Das Komplott der Generale, o. O. 1974 u. J. Schmädeke, Die Blomberg-Fritsch-Krise: Vom Widerspruch zum Widerstand, in: ders. u. P. Steinbach (Hg.), Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler, München/Zürich 1985, 368–382, dort auch weitere Literatur].

[84] Zwar ist der Nachweis dieser naturgemäß nur im Verborgenen möglichen Kommunikation über das Geschehen des Kirchenkampfes schwierig, jedoch lassen sich auch konkrete Beispiele für einen Informationsaustausch aufzeigen (vgl. Ch. Strohm, Theologische Ethik des Politischen, 261ff u. 310ff).

[85] Vgl. z. B. a.a.O., 337ff.

[86] Vgl. zum Ganzen Ch. Strohm, Theologische Ethik des Politischen, 52ff.

Niemöllers[87] sowie die Hintergründe seiner Verhaftung im Juli 1937 deutlicher als bisher sichtbar.[88] Sein Prozeß gegen die Gemeinde Dahlem im Herbst 1934 – mit dem Ziel, die Unrechtmäßigkeit der neuen Kirchengesetze feststellen zu lassen –, die dauernden Versuche Kerrls beziehungsweise Muhs' und Goebbels', Niemöller wegen Verstoßes gegen den Paragraphen 130a StGB anzuklagen, und schließlich die anhaltende Unruhe in den Gemeinden nach der Verhaftung sind in der Chronik dokumentiert. Sogar Gestapo-Mitschriften von Predigten Niemöllers hat Dohnanyi beigefügt.[89] Die negative Rolle, die dem Reichsjustizminister im Prozeß gegen Niemöller attestiert wird,[90] muß aufgrund der Aufzeichnungen in der Chronik revidiert werden.[91]

Von besonderer Bedeutung aber ist, daß der bisher wenig erforschte „Rechtskampf" der Bekennenden Kirche in dem Diensttagebuch wie in kaum einem zweiten Dokument sichtbar wird.[92] Die Chronik zeigt, daß die Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit deutsch-christlichen Kirchen-

---

[87] Die zahlreichen Informationen über die Sache Martin Niemöllers in der Chronik machen dessen wachsende Gefährdung bereits lange vor der Verhaftung im Juli 1937 deutlich. Anfang 1936 wurde Niemöller in einem Strafverfahren gegen einen Vikar als Zeuge vernommen, da jener sich auf Äußerungen Niemöllers über ein Gespräch mit dem preußischen Ministerpräsidenten Göring berief. Niemöller habe unter anderem den Ausspruch Görings: „Dieser 2000-jährige Aberglaube an den Jesus von Nazareth, der muß verschwinden!" berichtet. Dohnanyi schloß den Bericht über die Angelegenheit mit dem Hinweis: „Ministerpräsident hat seinen Strafantrag gegen S. (Vikar Schulze, CS) zurückgenommen und sich weitere Maßnahmen gegen Niemöller vorbehalten" (Eintr. 2. am 26. 2. 1936).

[88] Vgl. Eintr. 2. am 26. 2. 1936, Eintr. 5. am 14. 3. 1936, Eintr. 5. am 11. 5. 1936, Eintr. 2. am 18. 12. 1936, Eintr. 1. am 12. 2. 1937, Eintr. 6. am 21. 4. 1937, Eintr. 1. am 13. 5. 1937, Eintr. 3. am 21. 5. 1937 u. Eintr. 5. am 23. 6. 1937. Vgl. dagegen die diesbezüglichen Mutmaßungen bei J. Schmidt, Martin Niemöller im Kirchenkampf, Hamburg 1977, 430f.

[89] Vgl. Eintr. 2. am 18. 12. 1936.

[90] Vgl. die Darstellung bei J. Schmidt, Martin Niemöller im Kirchenkampf, 431ff u. W. Niemöller, Macht geht vor Recht. Der Prozeß Martin Niemöllers, München 1952, 29.

[91] Auch einige Stücke im Nachlaß Hans und Christine von Dohnanyis zeigen, wie unmittelbar Gürtner an dem Schicksal Martin Niemöllers Anteil nahm. Die Forderungen von seiten Kerrls, Goebbels' und der Gestapo nach einer baldigen Verhaftung und Aburteilung gingen Gürtner persönlich sehr nahe. Dohnanyi schrieb am 4. Mai 1937 aus Bad Schwalbach, wohin er den Minister zu einer Tagung der Strafprozeßkommission begleitet hatte, an seine Frau: „Nach Tisch war ich bei G. (Gürtner, CS). Die Sache N. (Niemöller, CS) [über die er auf der Herfahrt mit Schw.-Kr. (Reichsfinanzminister Schwerin von Krosigk, CS), der auch im Zug war, gesprochen hatte] drückt ihn sehr" [Nachlaß von Dohnanyi, Ordner 7/Nr. 24; vgl. auch Ch. von Dohnanyi, Fassung B) des Berichts über die politische Tätigkeit, 5f].

[92] Vgl. die frühe Arbeit von P. Haller, Der Rechtskampf der Bekennenden Kirche und ihre Juristen, Diss. jur., Freiburg i. Br. 1963; Kl. Scholder hat diesen Aspekt des Kirchenkampfes im zweiten Band seiner Kirchenkampfgeschichte zum ersten Mal größere Aufmerksamkeit gewidmet, indem er die Bedeutung der Arbeit von Juristen wie Eberhard Fiedler und Wilhelm Flor für die Bekennende Kirche hervorhebt (Die Kirchen und das Dritte Reich, Band 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom, Berlin 1985, 42ff, 98f, 171ff, 203ff u. 350f).

leitungen oder Maßnahmen der Partei beziehungsweise des Staates vor unabhängigen Gerichten in den ersten Jahren des Kirchenkampfes entscheidend für ihre Entstehung und ihren Fortbestand war. Die Vertreter der Bekennenden Kirche gewannen einen Großteil der Prozesse gegen die neu eingesetzten Kirchenleitungen. Auch im Falle von Privatklagen von Mitgliedern der Bekennenden Kirche wegen Angriffen auf ihre Person konnten Gerichte manchmal hemmend gegen die nationalsozialistische Gewaltherrschaft wirken. Selbst in den Fällen, in denen Angehörige der Bekennenden Kirche aufgrund neugeschaffener Gesetze wie dem Gesetz gegen heimtückische Angriffe auf Staat und Partei vom 20. Dezember 1934 verurteilt werden sollten, stellten Richter oder Staatsanwälte nicht selten mangelnde Aussicht auf Erfolg der Strafverfolgung fest. Die Eintragungen des Diensttagebuches zeigen, welch' zentrale Rolle die Inanspruchnahme von Rechtspositionen und der Versuch ihrer Durchsetzung mit Hilfe ordentlicher Gerichte bei der Entstehung und überhaupt für die Existenz der Bekennenden Kirche spielte.

Ebenso geht aus Dohnanyis Aufzeichnungen die Bedeutung des Kirchenkampfes für die Verteidigung der Reste des Rechtsstaates gegen die nationalsozialistische Willkürherrschaft hervor. Die von Vertretern und Organen der Bekennenden Kirche initiierten Prozesse gaben den Gerichten die Möglichkeit, ihre Unabhängigkeit gegenüber den Manipulationsversuchen von Partei und Staat zu behaupten, wie sie kaum bei anderen Prozessen gegeben war. Viele Gerichte leisteten faktisch Widerstand gegen die Verwirklichung der nationalsozialistischen Gleichschaltungspolitik, indem sie gegen deutschchristliche Kirchenleitungen entschieden oder es ablehnten, in innerkirchlichen Streitigkeiten ein Urteil zu fällen. Gerade weil die Bekennende Kirche jeden Verdacht mangelnder Loyalität gegenüber dem neuen Staat zu vermeiden bestrebt war, konnten Richter zu ihren Gunsten gegen die Deutschen Christen entscheiden, ohne sich aufs schwerste zu gefährden. Die Tatsache, daß die nationalsozialistische Gleichschaltungspolitik in den Kirchen auf stärkere und länger anhaltende Widerstände stieß als in anderen Bereichen der Gesellschaft, wirkte sich unterstützend auf die dem Nationalsozialismus widerstrebenden Kräfte innerhalb der Justiz aus. Die von Vertretern der Bekennenden Kirche geführten Prozesse stellten in den Jahren 1933 bis 1935 ein wichtiges Mittel dar, mit dessen Hilfe sich viele Gerichte einen Rest von Unabhängigkeit gegenüber dem Druck von seiten der Partei und des Staates bewahrten.

KRITISCHE MISZELLE

Zur Echtheit der Briefe Papst Gregors II. an Kaiser Leon III.

Von Helmut Michels

Seit dem 7. Jahrhundert ist „ein langsamer und doch unaufhaltsamer Prozeß der allmählichen Entfremdung von Papsttum und Kaisertum" zu beobachten.[1] Diese für die Entstehung des abendländischen Mittelalters epochale Entwicklung, in deren Verlauf die Päpste und die germanischen Völker des Westens sich schrittweise einander näherten und an deren Ende Roms Bund mit den Franken und die Neubegründung eines westlichen Kaisertums standen, trat in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts in ihr entscheidendes Stadium. Der Pontifikat Gregors II. (715–731) gilt als wichtiger Markstein.[2] E. Caspar apostrophierte Gregor „als den größten Papst des achten Jahrhunderts, als den Moses, welcher das neue Land erschaute, das erst die kleineren Nachfolger betreten sollten".[3]

Das Urteil über Gregors II. Politik und Bedeutung ruht nicht zuletzt auf dessen angeblichen Briefen an Kaiser Leon III.[4] Aus ihnen spricht der grund-

---

[1] *H. Zimmermann*, Das Papsttum im Mittelalter. Eine Papstgeschichte im Spiegel der Historiographie, Stuttgart 1981, S. 42.

[2] Siehe etwa *B. Schimmelpfennig*, Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance, Darmstadt 1984, S. 59; *P. Classen*, Italien zwischen Byzanz und dem Frankenreich, in: Nascità dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare, Bd. 2 (SSCI 27,2), 1979, Spoleto 1981, S. 919–967 (Ndr. in: ders., Ausgewählte Aufsätze, hrsg. von J. Fleckenstein, Sigmaringen 1983, S. 85–115, S. 89ff.); *O. Köhler*, Abendland, in: TRE, Bd. 1, 1976, Berlin/New York 1977, S. 17–43, S. 20.

[3] *E. Caspar*, Geschichte des Papsttums. Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, Bd. 2, Tübingen 1933, S. 661. Ihm folgt wörtlich: *G. Haendler*, Die lateinische Kirche im Zeitalter der Karolinger, Berlin (Ost) 1985, S. 47.

[4] Vgl. *E. Stein*, La période byzantine de la papauté, Catholic Historical Review 21 (1935/36), S. 129–163 (Ndr. in: ders., Opera minora selecta, Amsterdam 1968, S. 501–535, S. 527). Siehe die Bemerkungen von *E. Caspar*, Geschichte II S. 660, und *ders.*, Papst Gregor II. und der Bilderstreit, ZKG 52 (1933), S. 29–89, S. 68. – Es handelt sich um die Briefe JE 2180 und JE 2182. Zitiert wird im folgenden nach der Edition von *J. Gouillard*, Aux origines de l'iconoclasme: Le témoignage de Grégoire II?, in: Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines. Travaux et Mémoires, Bd. 3, Paris 1968, S. 243–307, die Texte Z. 1ff. (S. 276–307).

sätzliche Konflikt zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt.[5] Desgleichen dienen sie als kaum entbehrliche Stütze für die These, Gregor II. habe mit dem byzantinischen Reich brechen wollen.[6]

Während der Lösung Roms von Byzanz unterstützten die Päpste die angelsächsische Missionsarbeit östlich des Rheins und die Reform der fränkischen Kirche durch Bonifatius, dessen Wirken zur Annäherung von Franken und Papsttum Entscheidendes beitrug. Hängen diese beiden historischen Ereignisse zusammen? Haben die bonifatianischen Erfolge dem Papst im Kampf mit dem Kaiser den Rücken gestärkt und ihm seinen Abschied aus dem byzantinischen Reich erleichtert?[7]

Auch auf diese Fragen versprechen die genannten Texte Antwort. Mit stolzen Worten legt ihr Autor dar, daß das ganze Abendland auf den heiligen Petrus blicke.[8] „Wenn Du es wagen solltest, das zu erproben [die Vernichtung der Bilder, H. M.], so sind wahrlich die Leute des Westens willens, Recht zu schaffen denen des Ostens."[9] Er aber sei unschuldig am dann vergossenen Blut.[10]

Aus den zwei Briefen ergäbe sich also klar, daß der Papst die Arbeit des Bonifatius bei den Germanen als Rückendeckung gegen den Kaiser benutzte und auf wirksame Barbarenhilfe hoffte.[11] Freilich ist die Echtheit der Schriftstücke bis heute umstritten. Seit der Kardinal Fronton du Duc sie 1590 aufgefunden hatte,[12] galten sie als echt. Erst am Ende des 19. Jahrhunderts sahen

---

[5] Eine Interpretation in diesem Sinne z. B. bei *L. M. Hartmann*, Geschichte Italiens im Mittelalter, Bd. II 2, Gotha 1903, S. 94; *E. Caspar*, Geschichte II S. 653 ff.; *H. v. Schubert*, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Ein Handbuch, Tübingen 1921, S. 248; *W. Ullmann*, Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Berlin/New York 1978, S. 65; *F. X. Seppelt*, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, Bd. 2, München ^{2}1955, S. 93; *L. Knabe*, Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits, Berlin 1936, S. 26 ff.

[6] So *H. v. Schubert*, Geschichte S. 248; *D. H. Miller*, The Roman Revolution of the Eighth Century: A Study of the Ideological Background of the Papal Separation from Byzantium and Alliance with the Franks, Med. Studies 36 (1974), S. 79–133, S. 101 ff., bes. S. 107 A. 70 und 107 f.; *W. Ullmann*, Kurze Geschichte S. 65.

[7] Dies z. B. bei *E. Caspar*, Geschichte II S. 660 ff.; *P. Classen*, Italien S. 91: In Italien kam es Anfang der zwanziger Jahre zu einem Boykott aller Abgaben. War es ein Zufall, daß Bonifatius 722 den römischen Bischofseid schwören mußte?; *D. H. Miller*, The Roman Revolution S. 117 f.: von 726–754 betrieben die Päpste eine aktive Politik, um von ihrer unhaltbar gewordenen Stellung im byzantinischen Reich wegzukommen; ähnlich *W. Norden*, Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453), Berlin 1903, S. 4.

[8] *J. Gouillard*, Aux origines, Z. 257 ff.

[9] So übersetzt *E. Caspar*, Geschichte II S. 660 (*J. Gouillard*, Aux origines, Z. 261 ff.).

[10] *J. Gouillard*, Aux origines, Z. 270 ff.

[11] Mit dieser Deutung *E. Caspar*, Geschichte II S. 658; *D. H. Miller*, The Roman Revolution S. 108.

[12] Vgl. *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 30; *J. Gouillard*, Aux origines S. 253; *H. Grotz*, Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III., AHP 18 (1980), S. 9–40, S. 9.

verschiedene Mediävisten und Byzantinisten die Dokumente als apokryph an.[13] Dieser damals vorherrschenden Auffassung hielt L. M. Hartmann eine eigene These entgegen: Ein Fälscher habe das erste Schreiben (JE 2180), dessen Original schon damals nicht mehr vorhanden gewesen sei, aus dem zweiten, echten Brief (JE 2182) rekonstruiert.[14] H. Leclercq widersprach und beharrte auf der Unechtheit beider Schriftstücke.[15] Mit dem Beginn der dreißiger Jahre schien eine Wende in der Forschung gekommen. Gleich zwei namhafte Historiker verfochten die Authentizität der Briefe.[16] Allerdings gaben E. Caspar und G. Ostrogorsky Einschübe und Korrekturen späterer Interpolatoren zu.[17] Ohne Widerspruch blieben diese Arbeiten nicht. F. Dölger, H. Grégoire und E. Stein, nicht weniger bedeutende Vertreter ihrer Zunft, äußerten sich in ihren Rezensionen skeptisch über die Thesen Caspars und Ostrogorskys.[18] Diesem Forschungsstand entsprechend divergierten die Meinungen der im Anschluß erschienenen Literatur. Die Mehrzahl der Gelehrten, vor allem die Bearbeiter der entsprechenden Kapitel in den Handbüchern, plädierte für die Echtheit.[19]

---

[13] Als Beispiele seien genannt: *K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit, Leipzig 1890, S. 113ff.; *L. Duchesne*, Le Liber Pontificalis, Bd. 1, Paris 1886, S. 413f.; *L. Guérard*, Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien, Mélanges d'archéologie et d'histoire 10 (1890), S. 44–60, S. 52ff. Für einen ausführlicheren Überblick über die Forschungsgeschichte verweise ich auf: *L. Guérard*, Les lettres S. 44f.; *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 29ff.; *G. Ostrogorsky*, Geschichte des byzantinischen Staates, München ^{3}1963, S. 126 A. 3; *J. Gouillard*, Aux origines S. 259; *H. Grotz*, Beobachtungen S. 9ff.; am ausführlichsten *P. Conte*, Le tre lettere di Gregorio II relative all'iconoclasmo, in: ders., Regesto delle lettere dei papi del secolo VIII. Saggi, Mailand 1984, S. 46–76, S. 49ff.

[14] *L. M. Hartmann*, Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien (540–750), Leipzig 1889, S. 131ff.; *ders.*, Geschichte Italiens II 2 S. 118 A. 20 u. 22; ihm folgt *H. v. Schubert*, Geschichte S. 248 A. 1.

[15] *C. J. v. Hefele / H. Leclercq*, Histoire des conciles d'après les documents originaux, Bd. III 2, Paris 1910, S. 659ff. A. 3.

[16] *G. Ostrogorsky*, Les débuts de la Querelle des Images, in: Mélanges Ch. Diehl, Bd. 1, Paris 1930, S. 235–255, S. 244ff.; *E. Caspar*, Papst Gregor II. passim.

[17] *G. Ostrogorsky*, Les débuts S. 247ff.; *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 42ff.

[18] *F. Dölger*, Byz. Zs. 31 (1931), S. 458–461; *H. Grégoire*, Byzantion 8 (1933), S. 761–764; *E. Stein*, La période byzantine S. 527f.

[19] *L. Knabe*, Die gelasianische Zweigewaltentheorie S. 25 A. 37; *H. Löwe*, Bonifatius und die bayerisch-fränkische Spannung. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen dem Papsttum und den Karolingern, Jb. f. fränk. Landesforsch. 15 (1955), S. 85–127, S. 102 A. 93; *F. Dvornik*, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966, S. 109f.; *ders.*, in: The Cambridge Medieval History, Bd. IV 1, Cambridge 1966, S. 443; *M. V. Anastos*, in: ebd. S. 71; *G. Haendler*, Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission, Göttingen 1961, S. 41 A. 17; *F. X. Seppelt*, Geschichte der Päpste II S. 93; *W. Ullmann*, The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power, London ^{3}1970, S. 46; *G. Ostrogorsky*, Geschichte S. 126 u. 136 mit A. 2; *E. Ewig*, in: H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III 1, Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 9 u. A. 3; *L. Bréhier*, in: A. Fliche/V. Martin (Hrsgg.), Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours, Bd. 5, Paris 1947, S. 452; *J. Kollwitz*, Bild III (christlich), in: RAC, Bd. 2, Stuttgart

J. Gouillard hat 1968 die Quellen und die Argumente der wissenschaftlichen Diskussion erneut geprüft. Sein Ergebnis ähnelte dem Hartmanns: JE 2180 sei von einem Fälscher aus dem zweiten Schreiben rekonstruiert worden. Auch in diesem fänden sich Interpolationen, unverfälschte Abschnitte seien jedoch nicht auszuschließen.[20] Die Herstellungszeit falle in die erste Phase des Bilderstreites,[21] als Entstehungsort habe Byzanz zu gelten.[22] Seit der fundierten Untersuchung Gouillards begegneten die meisten Historiker den Briefen mit Skepsis.[23] Auch weiterhin wurde allerdings die Ansicht vertreten, die Schreiben seien im großen und ganzen echt.[24] Am ausführlich-

---

1954, Sp. 318–342, Sp. 333; *P. Rabikauskas*, Gregorio II., in: Bibliotheca Sanctorum, Bd. 7, Rom 1966, Sp. 287–290, Sp. 288.

Für „plumpe Fälschungen" hielt die Briefe *J. Haller*, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit, Bd. 1, Urach/Stuttgart ^{2}1950, S. 548; *W. Mohr*, Die karolingische Reichsidee, Münster 1962, S. 9: die Briefe wurden nicht von Gregor II. verfaßt.

[20] *J. Gouillard*, Aux origines S. 253ff., hier S. 274f.

[21] Ebd. S. 275.

[22] Ebd. S. 275f.

[23] *G. Dumeige*, Nicée II, Paris 1978, S. 75; *S. Gero*, Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century, Byzantion 44 (1974), S. 23–42, S. 27f.; *ders.*, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources, Louvain 1973, S. 58 A. 33 u. S. 96 A. 12, S. 110; *C. Mango*, La culture grecque et l'occident au VIII^{e} siècle, in: I problemi dell'occidente nel secolo VIII, Bd. 2 (SSCI 20,2), 1972, Spoleto 1973, S. 683–721, S. 708f.; *M. V. Anastos*, Leo III's Edict against the Images in the Year 726–27 and Italo-Byzantine Relations between 726 and 730, Byz. Forsch. 3 (1968), S. 5–41, S. 41; *L. Lamza*, Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715–730). Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen, Würzburg 1975, S. 2 u. 4; *H.-G. Beck*, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen 1980, S. 72 u. A. 15; *ders.*, Byz. Zs. 62 (1969), S. 178; *D. Stein*, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts, München 1980, S. 156 u. 269.

J. M. Hussey, The Orthodox Church in the Byzantine Empire, Oxford 1986, S. 34ff., *A. Guillou*, Byzantinisches Reich. B, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 2, München/Zürich 1983, Sp. 1238–1266, Sp. 1248, *H. M. Biedermann*, Bilderstreit, in: ebd. Sp. 150–151, und *P. Llewellyn*, The Roman Church on the Outbreak of Iconoclasm, in: A. Bryer/J. Herrin (Hrsgg.), Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham 1977, S. 29–34, S. 32ff., nehmen in der Echtheitsfrage nicht explizit Stellung, verwenden die Briefe aber nicht als Quelle für den Beginn des Bilderstreites. Ähnlich *J. Richards*, The Popes and the Papacy in the Middle Ages 476–752, London 1979, S. 386 A. 4.

W. v. Loewenich, Bilder. V/2, in: TRE, Bd. 6, Berlin/New York 1980, S. 540–546, S. 540 u. 545, *P. Partner*, The Lands of St Peter. The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance, Berkeley/Los Angeles 1972, S. 15, *H.-J. Schulz*, Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich, in: Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. 1, Düsseldorf 1984, S. 49–132, S. 77, und *J. Karayannopulos/G. Weiss*, Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453), 2. Halbbd., 4. Hauptteil, Wiesbaden 1982, Nr. 187 S. 329 (die Forschung über die Briefe sei noch lange nicht abgeschlossen), lassen die Frage unentschieden.

[24] So von *D. H. Miller*, The Roman Revolution S. 107f.; *J. T. Hallenbeck*, The Roman-Byzantine reconciliation of 728: Genesis and significances, Byz. Zs. 74 (1981), S. 29–41, S. 30 u. A. 12; *ders.*, Pavia and Rome. The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century, Philadelphia 1982, S. 22 u. A. 12; *G. Schwaiger*, Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte,

sten hat H. Grotz die Thesen Gouillards bestritten.[25] Zwar behauptete auch er nicht mehr die gänzliche Originalität,[26] erklärte aber beide Schriftstücke in ihren entscheidenden Passagen für authentisch.[27] Jüngst hat Grotz, angeregt durch kritische Anmerkungen von P. Conte,[28] „weitere Beobachtungen zu den zwei Briefen" vorgelegt und resümiert: „Überhaupt wird man sich schwer dem Eindruck entziehen können, daß sich die Indizien für die Echtheit der Briefe Gregors II. an Kaiser Leo III. [...] vermehrt und verstärkt haben, während von wirklich stichhaltigen Argumenten dagegen nicht mehr viel übrigbleibt."[29]

Im Gegensatz zur bisherigen von der Echtheit überzeugten Forschung betont Grotz, die vorliegenden Texte seien keine Übersetzungen der im Original lateinisch geschriebenen Briefe,[30] sondern von ihrem Autor griechisch abgefaßt worden.[31] Dies spreche nicht gegen Gregor II. als Autor, da im Patriarchium damals genügend Mitarbeiter mit griechischen Sprachkenntnissen vorhanden gewesen seien.[32] Gregor II. habe seinen Vorgänger auf dessen Reise nach Konstantinopel begleitet und dort mit dem Kaiser dispu-

---

München/Paderborn/Wien 1977, S. 76f.; *J.N.D. Kelly*, The Oxford Dictionary of Popes, Oxford/New York 1986, S. 86–87, S. 87; *K. Wessel*, in: C. Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1, Göttingen 1982, S. 288 u. 292; *G. Haendler*, Kirchenpolitische Rückwirkungen des byzantinischen Bilderstreites auf das Papsttum bis zur Frankfurter Synode 794, in: J. Irmscher (Hrsg.), Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkungen, Leipzig 1980, S. 130–148, S. 130ff.; *ders.*, Die lateinische Kirche S. 46f.

[25] *H. Grotz*, Beobachtungen passim. Ihm folgt *Th.F.X. Noble*, The Republic of St Peter. The birth of the papal state, 680–825, Philadelphia 1984, S. 33 u. A. 89; *ders.*, The Declining Knowledge of Greek in Eighth- and Ninth-Century Papal Rome, Byz. Zs. 78 (1985), S. 56–62, S. 57 u. A. 10; *P. Llewellyn*, The Popes and the Constitution in the Eighth Century, EHR 101 (1986), S. 42–67, S. 53: „certainly containing a substratum of Roman material". Vorbehalte gegen Gouillards Thesen auch bei *G. Arnaldi*, Il papato e l'ideologia del potere imperiale, in: Nascità dell'Europa ed Europa carolingia, Bd. 1 (SSCI 27,1) S. 341–407, S. 373ff., und *G. Haendler*, Die lateinische Kirche S. 46f., *ders.*, Kirchenpolitische Rückwirkungen S. 131.

[26] Die Interpolationen: *H. Grotz*, Beobachtungen S. 22ff.

[27] Ebd. S. 39. Ähnlich *G. Haendler*, Kirchenpolitische Rückwirkungen S. 136, und *G. Arnaldi*, Il papato S. 373ff. Hiervon scheint auch auszugehen *A. Angenendt*, Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte, Berlin/New York 1984, S. 154f.

[28] *P. Conte*, Le tre lettere S. 59ff. Nicht akzeptiert haben die Ansicht von Grotz: *H.H. Anton*, Von der byzantinischen Vorherrschaft zum Bund mit den Franken, von Sabinian bis Paul I., in: M. Greschat/G. Schwaiger (Hrsgg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 11, Stuttgart 1985, S. 100–114, S. 107, und *H. Guillou*, in: Storia d'Italia, Bd. 3, Turin 1983, S. 184 A. 4. *J. Herrin*, The Formation of Christendom, Oxford 1987, S. 336 u. A. 87, hat sich nicht festgelegt und referiert die Kontroverse, JE 2182 „may be a forgery".

[29] *H. Grotz*, Weitere Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III., AHP 24 (1986), S. 365–375, Zitat S. 375.

[30] So *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 29, und *G. Ostrogorsky*, Les débuts S. 244ff.

[31] *H. Grotz*, Beobachtungen S. 14ff.

[32] Ebd. S. 18.

tiert.[33] Mit großer Wahrscheinlichkeit habe Gregor selbst also das Griechische beherrscht.[34] Eine Entstehung in Rom werde überdies von „eine(r) Anzahl von lateinischen Wörtern" in den Texten belegt.[35]

In JE 2180 heißt es, der Papst habe ἀπὸ τῆς ἐσωτέρας δύσεως, τοῦ λεγομένου Σεπτέτου ein Taufgesuch erhalten.[36] Die Erklärung des Wortes Σεπτέτου bereitete den Vertretern der Echtheit der Schreiben nicht geringe Schwierigkeiten. Caspar vermutet, ein Glossator habe das spanische Septetum (= Ceuta) in den Text eingefügt, um den Brief „aufputzen zu können".[37] Dagegen wertet Gouillard den Ausdruck als Argument für die Unechtheit der Schriftstücke.[38] H. Grotz lehnt beide Deutungsversuche ab. Vielmehr handele es sich um einen „simple(n) Abschreibefehler".[39] Im Text müsse es nicht σεπτετου, sondern εσπεριου heißen.[40] Dieses Wort finde sich auch in anderen Papstbriefen des 8. Jahrhunderts.[41]

Mehrmals hat man gegen den Quellenwert der Briefe eingewandt, sie würden von keinem äußeren Zeugnis bestätigt – besonders nicht von den Akten des VII. Ökumenischen Konzils.[42] Grotz zieht für sein Gegenargument den *Liber Pontificalis* heran. Das Papstbuch erwähne Schreiben Gregors an den Kaiser zwar erst nach der Absetzung des Germanos, der Biograph habe damit jedoch keine zeitliche Reihenfolge ausdrücken wollen. Der Bericht von den Ermahnungen an den Kaiser stehe vielmehr „im Kontext einer letzten Bestandsaufnahme" von Gregors Pontifikat.[43] Außer JE 2180 und 2182 seien von diesem Papst keine Schreiben an Leon III. überliefert; so zeuge der *Liber Pontificalis* für deren Authentizität.[44]

Den in den Schriftstücken erwähnten Plan einer Missionsreise ins innere Abendland hält Grotz für glaubhaft.[45] Gregor II. habe sich stark in der Germanenmission engagiert und eine herzliche Verbindung zu ihr gehabt.[46]

---

[33] Ebd.
[34] Ebd.
[35] Ebd.
[36] *J. Gouillard*, Aux origines, Z. 272ff.
[37] *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 44.
[38] *J. Gouillard*, Aux origines S. 270, der (A. 157) auf eine Stelle bei Theophanes verweist: Chronographia, ed. K. de Boor, 2 Bde., Leipzig 1883/85, Bd. 1, S. 198. Siehe zusätzlich ebd. S. 426: τὸ λεγόμενον Σεπταὶ.
[39] *H. Grotz*, Beobachtungen S. 22.
[40] Ebd. S. 21; *ders.*, Weitere Beobachtungen S. 367f.
[41] Belege s. u. A. 56.
[42] So *L. Duchesne*, Le Liber Pontificalis I S. 413 A. 45, und *K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit S. 116. Gegen diese: *G. Ostrogorsky*, Les débuts S. 246; *J. Gouillard*, Aux origines S. 261; *H. Grotz*, Beobachtungen S. 28f.
[43] *H. Grotz*, Beobachtungen S. 30.
[44] Ebd.
[45] *L. Duchesne*, Le Liber Pontificalis I S. 414 A. 45, und *J. Gouillard*, Aux origines S. 270f., nehmen dies als Beleg für die Unechtheit.
[46] *H. Grotz*, Beobachtungen S. 31. Dem Plan einer Reise nach Norden schenken auch Glauben: *G. Haendler*, Geschichte des Frühmittelalters S. 39; *F. X. Seppelt*, Geschichte der Päpste II S. 101; *W. Ullmann*, The Growth of Papal Government S. 48; *E. Caspar*, Geschichte II S. 661; *ders.*, Papst Gregor II. S. 64.

Oft wurde der ausnehmend scharfe Ton gegen die These von der Echtheit ins Feld geführt.[47] Grotz macht hiergegen geltend, dies sei nicht ohne Beispiel in der Korrespondenz zwischen Päpsten und Kaisern. Symmachus und Nikolaus I. hätten in ähnlicher Weise nach Byzanz geschrieben.[48] In Rom sei man wegen der Steuererhöhungen aufgebracht gewesen, und die Verbindungen mit den Germanen hätten dem Papst Selbstsicherheit gegeben. Der Ton der Briefe sei also durchaus verständlich.[49]

Ein Einwand gegen die umstrittenen Zeugnisse war auch ihre Form; es fehlt die sonst übliche Adresse an den Kaiser.[50] Grotz erklärt dies damit, daß beide Briefe „schon früh als liturgische oder klösterliche Lesung in Gebrauch" gekommen seien. Die Kopisten hätten die ursprüngliche Adresse bald weggelassen. Im zweiten Schreiben sprengten Anlaß und Inhalt die sonst übliche Form.[51]

Die Argumente, die Grotz für das Griechische als Originalsprache der überlieferten Schriftstücke anführt, scheinen einleuchtend,[52] und griechische Sprachkenntnisse Gregors II. sind nicht grundsätzlich unmöglich.[53] Lateinische Wörter in einem griechisch abgefaßten Text müssen dagegen nicht auf dessen römischen Ursprung hindeuten.[54]

---

[47] *J. Haller*, Das Papsttum I S. 548; *J. Gouillard*, Aux origines S. 271f.; *H. Grégoire*, Byzantion 8 (1933), S. 762; *K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit S. 117f.; *H. Leclercq*, in: C. J. v. Hefele/H. Leclercq, Histoire des conciles III 2 S. 661; *L. Guérard*, Les lettres S. 57f.

[48] *H. Grotz*, Beobachtungen S. 32.

[49] Ebd. S. 33. *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 56: dies sei die „Sprache der siegesgewissen Revolution".

[50] *H. Leclercq*, in: C. J. v. Hefele/H. Leclercq, Histoire des conciles III 2 S. 663; *E. Stein* (zitiert nach *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 59 A. 78; ebd.: dieses Argument „wäre in der Tat der erheblichste Einwand gegen die Echtheit der Briefe, wenn man diese nach der Kanzleinorm beurteilen müßte."); *L. Guérard*, Les lettres S. 56.

[51] *H. Grotz*, Beobachtungen S. 34.

[52] Zustimmend *Th. F. X. Noble*, The Declining Knowledge S. 57.

[53] Grotz' Vermutung pflichtet *Th. F. X. Noble*, ebd. S. 59, bei. Vgl. *H. Steinacker*, Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters, MIÖG 62 (1954), S. 28–66, S. 58: „Das unleugbare Vorhandensein griechischer Sprachkenntnisse in Rom während des 7., 8. und 9. Jahrhunderts scheint sich fast ganz auf die griechische Kolonie beschränkt zu haben, die durch die römische Gastfreundschaft gegen die aus dem Orient vertriebenen Mönche entstanden war und während des Bildersturms immer neuen Zugang bekam." *W. Berschin*, Abendland und Byzanz. A, in: Reallexikon der Byzantinistik, Bd. 1, Amsterdam 1968, Sp. 227–304, Sp. 254f.: schon im 7. Jahrhundert war die zweisprachige Bildung in Italien selten; die Ausnahme war Rom, wo seit den theologischen Streitigkeiten des 7. Jahrhunderts mehrere griechische Klöster entstanden, die Zufluchtsort der Mönche aus dem Osten wurden. Siehe auch *ders.*, Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues, Bern/München 1980, S. 113ff.; *J.-M. Sansterre*, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^{e}-fin du IX^{e} s.), 2 Bde., Brüssel 1983, Bd. 1, S. 76.

[54] Alle von Grotz genannten Wörter (βούλλα, σήκρητον, λαυρᾶτον, φούρκα / φουρκίζω) finden sich auch bei Theophanes (außer βούλλα, vgl. die Liste der „Verba latina et graeco-latina" bei Theophanes, Chronographia, Bd. 2, S. 782ff.) und anderen

Σεπτέτου könnte durchaus eine Verschreibung von Ἑσπερίου sein.[55] Eine Entstehung in der päpstlichen Kanzlei bewiese dies nicht. Dort kannte man das Wort zwar,[56] fügte aber im Gegensatz zu im Osten entstandenen Quellen, die das Wort ebenfalls verwenden,[57] als offensichtlich feststehendes Beiwort stets ein *pars (partis, partibus)* hinzu.[58] Grotz und Caspar beziehen das ἐσωτέρα δύσις auf das Missionsgebiet des Bonifatius.[59] Dies ist m. E. jedoch nicht unbedingt zwingend. An einer Stelle nämlich rechnet der Autor bzw. Interpolator[60] der Briefe den gesamten westlichen Mittelmeerraum zum „inneren Westen".[61]

Ebensowenig erweist der *Liber Pontificalis* die Echtheit der Briefe.[62] Die Behauptung von Grotz, der Bericht über die Korrespondenz Gregors II. mit Leon stehe „im Kontext einer letzten Bestandsaufnahme", kann kaum aufrechterhalten werden. In der *Vita Gregorii* heißt es:

Eodem tempore Germanus patriarcha a propria expulsus est sede imperatoris nequitia, sibique conplicem Anastasium presbiterum in eius loco constituit. Qui missa synodica dum talius erroris eum consentientem apostolicus repperiret vir, non censuit fratrem aut consacerdotem, sed scriptis commonitoriis, nisi ad catholicam convinceret fidem, etiam extorrem a sacerdotali

---

aus dem Osten stammenden Quellen des 6.–9. Jahrhunderts (vgl. *G. W. H. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, S. 303, 1230, 794, 1489; Reallexikon der Byzantinistik I Sp. 611, 627, 633).

[55] Als möglich akzeptiert von *G. Arnaldi*, Il papato S. 377 A. 71.

[56] Vgl. *H. Grotz*, Beobachtungen S. 21; *ders.*, Weitere Beobachtungen S. 368: Gregor II.: Bonifatius, Epistola Nr. 24, MGH Epp. sel. I, ed. M. Tangl, Berlin 1916, S. 42: „in partibus Esperiarum". – Gregor III.: Bonifatius, Epistola Nr. 45, ebd., S. 72: „in illis partibus Speriis", und S. 73: „in illis Speriis partibus". – Hadrian I.: Codex Carolinus, ed. W. Gundlach, MGH Epp. III, Berlin 1892, S. 469–657, Nr. 60, S. 587: „in his Hesperiae partibus". – Liber Pontificalis, Bd. 1, S. 416: „istius Sperie partis".

[57] Theophanes, Chronographia, Bd. 2, s. v. ἑσπέρα. Weitere Belegstellen: *H. G. Liddell/R. Scott*, A Greek-English Lexicon, Oxford ^{9}1940, S. 697; *G. W. H. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon S. 551; *H. Stephan*, Thesaurus Graecae Linguae, 9 Bde., o. O. ^{2}1839–65, Bd. 4, Sp. 2093 f.

[58] S. o. A. 56.

[59] *E. Caspar*, Geschichte II S. 661; *H. Grotz*, Weitere Beobachtungen S. 369, nach dessen Konjektur (ἑσπερίου statt σεπτέτου) die Phrase ἀπὸ τῆς ἐσωτέρας δύσεως, τοῦ λεγομένου Σεπτέτου zumindest mißverständlich wird: ebd. S. 368: „‚aus dem inneren Bereich des Abendlandes, das [nämlich das Abendland, H. M.] man Hesperien nennt'". Wäre, da der „innere Westen" doch *einen* Begriff bildet, nicht ebenso möglich, ja naheliegender: aus dem inneren Bereich des Abendlandes, den (nämlich den Bereich) man Hesperien nennt (oder: aus dem inneren Westen, den man Hesperien nennt). Bei dieser Deutung wäre das ostrheinische Missionsgebiet des Bonifatius als Abendland bezeichnet worden. Wenn mit ἐσωτέρα δύσις der gesamte Westen gemeint ist, würde die Benennung ἑσπερίου zutreffen.

[60] Als Interpolation wird die Stelle gedeutet von *H. Grotz*, Beobachtungen S. 25 f.; *ders.*, Weitere Beobachtungen S. 369 f.

[61] *J. Gouillard*, Aux origines, Z. 226–228.

[62] So auch *K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit S. 115 f.; *H. Leclercq*, in: C. J. v. Hefele/H. Leclercq, Histoire des conciles III 2 S. 661; *J. Gouillard*, Aux origines S. 260.

officio esse mandavit. Imperatori quoque suadens salutaria ut a tali execrabili miseria declinaret scriptis commonuit.[63]

Die drei Sätze bilden von Grammatik und Wortwahl her eine Einheit: durch den relativischen Satzanschluß ist der zweite mit dem ersten und durch das *quoque* der dritte mit dem zweiten Satz verbunden. Auch inhaltlich sind die drei Sätze miteinander verklammert und ergeben eine Folge von *Aktion* des Kaisers und *Reaktion* des Papstes: Germanos wird abgesetzt und Anastasios neuer Patriarch, der Papst verweigert die Anerkennung und schickt an Anastasios und ebenso an Leon (*imperatori quoque*) Boten mit seiner Ablehnung.[64] Genau dies berichtet auch Theophanes.[65] Das Argument, außer JE 2180 und 2182 seien keine anderen Briefe überliefert, wird man nicht gelten lassen dürfen.[66]

An anderer Stelle wird erwähnt, Gregor II. habe den Kaiser ermahnt, er möge sich von der *execrabilis miseria* abwenden (*declinaret*),[67] und ihn flehentlich darum gebeten (ἐδυσώπησαν), die Bilder neu aufzurichten (*in pristino statu restitueret*).[68] Mit diesen Formulierungen wird man die herausfordernde Sprache der uns vorliegenden Gregorbriefe schwerlich in Einklang bringen können.

Im ersten Schreiben heißt es, Leon habe gedroht, er werde Gregor II. abführen lassen, wie dies einst Kaiser Konstans mit Papst Martin getan habe.[69] Dies würde einen vorangegangenen, aber von den Schriftstücken selbst nicht berichteten Briefwechsel zwischen Rom und Konstantinopel voraussetzen, in dem Leon dem Papst seine Wendung gegen die Bilder und Gregor dem Basileus seine ikonodule Haltung mitteilte.[70] Denn warum sollte der Kaiser dem Bischof von Rom, dessen Ansicht in dieser Frage er noch

---

[63] Liber Pontificalis, Bd. 1, S. 409 (1. Fassung der Vita).

[64] In dieser Reihenfolge auch *J. Gouillard*, Aux origines S. 260.

[65] Theophanes, Chronographia a. 6221, Bd. 1, S. 409.

[66] Auch *E. Caspar*, Geschichte II S. 664, nimmt eine päpstlich-kaiserliche Korrespondenz nach 730 an.

[67] Liber Pontificalis, Bd. 1, S. 409.

[68] Hadrian I., Epistolae, PL 96, ed. J.-P. Migne, Paris 1851, Sp. 1203–1242, Sp. 1221/22. Zur Bedeutung des δυσωπέω (lateinische Fassung: *deprecari*): *H. G. Liddell/R. Scott*, A Greek-English Lexicon S. 462 (zur Bedeutung im Aorist): „put out of countenance, abash, shame; entreat, to be importunate"; *G. W. H. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon S. 394: „1. importune, win over; pray, beg 2. convince, persuade 3. reverence, aspect."

[69] *J. Gouillard*, Aux origines, Z. 236ff.

[70] Der angeblich von Gregor II. stammende Brief an Germanos von Konstantinopel (JE 2181), den noch *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 31, als echt ansah, kommt als Informationsquelle für den Kaiser nicht in Frage. Ihn sieht als Fälschung an: *J. Gouillard*, Aux origines S. 244ff.; zustimmend *H.-G. Beck*, Byz. Zs. 62 (1969), S. 178. – Umstritten ist, wer der Fälscher war. *J. Gouillard*, Aux origines S. 244ff.: Patriarch Germanos; *D. Stein*, Die Anfänge S. 128ff.: Papst Zacharias I.; *P. Speck*, Artabasdos. Der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehre, Bonn 1981, S. 155ff.: Gregor II., der Mittelteil, der die Bilderfrage behandelt, sei im 9. Jahrhundert hinzugefügt worden. S. u. A. 98.

nicht kennen konnte und den er für seine neue Politik zu gewinnen hoffte,[71] ohne Not eine solche Drohung schicken?

Im Gegensatz zu Grotz scheint mir auch der Bericht von einer geplanten Reise des Papstes zu den Fürsten, die sich nicht von den Missionaren, sondern nur von Gregor selbst taufen lassen wollten,[72] eher gegen die Echtheit zu sprechen. Denn welcher noch ungetaufte (!) Fürst des „innersten Landes des Westens"[73] wäre für eine solche Einladung in Frage gekommen? E. Caspar denkt an thüringische Adlige.[74] Diese Vermutung dürfte kaum zutreffen. Das Schreiben spricht ausdrücklich von einer *Tauf*bitte. Zudem: Konnten thüringische Adlige Gregor im Kampf mit Konstantinopel unterstützen? Und ferner: Hätte eine derart sensationelle Absicht des Papstes nicht in anderen Quellen Niederschlag gefunden?[75] Schon die gesuchte Begründung für die Reise scheint mir absurd.

Das Argument des ungebührlichen, bisweilen unverschämten Tones vermag Grotz nicht zu entkräften. Symmachus und Nikolaus I., die ostgotischen bzw. fränkischen Schutz genossen, drohten im Gegensatz zu Gregor II. keine kaiserlichen Sanktionen. Caspar hat mit Recht bemerkt, daß der Briefschreiber innerlich schon Abschied genommen habe vom Imperium.[76] Der hochfahrende Ton paßt kaum zur Politik Gregors II., der letztlich dem Kaiser gegenüber loyal geblieben sein dürfte.[77]

Das Festhalten an der Originalität der Schreiben ist m. E. mit einem unlösbaren chronologischen Problem verknüpft. Die Erwähnung von Papstbriefen im *Liber Pontificalis* und in der Chronographie des Theophanes *nach* der Absetzung des Germanos und die Tatsache, daß der eigentliche Bilderstreit erst mit dem Edikt Leons III. begann,[78] zwingen zu einer Datierung *beider* Briefe auf 730/31. Dem steht aber der hochfahrende Ton entgegen, der nicht so sehr von der Germanenmission, als von der Unterstützung durch den Langobardenkönig am Ende der zwanziger Jahre hätte bedingt gewesen sein können. Zudem ist von einer Absetzung des Germanos noch keine Rede.[79] Dies aber würde eine Datierung *beider* Texte auf *vor* 730 unvermeidlich machen.

---

[71] Vgl. *E. Caspar*, Geschichte II S. 651f.; *J. Haller*, Das Papsttum I S. 352.

[72] *J. Gouillard*, Aux origines, Z. 388–393.

[73] Nach *E. Caspar*, Geschichte II S. 661, „ist nicht zu bezweifeln", daß mit dieser Wendung das rechtsrheinische Germanien gemeint ist. So auch *H. Grotz*, Weitere Beobachtungen S. 369. Siehe dazu oben S. 383.

[74] *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 44f. u. A. 38.

[75] Ähnlich *J. Gouillard*, Aux origines S. 270.

[76] *E. Caspar*, Geschichte II S. 660f., und *ders.*, Papst Gregor II. S. 64.

[77] Vgl. *L. Duchesne*, Les premiers temps de l'état pontifical, Paris ^{3}1911, S. 8; *G. Ostrogorsky*, Les débuts S. 253f.; *ders.*, Geschichte S. 136; *H.H. Anton*, Von der byzantinischen Vorherrschaft S. 107; *J. Herrin*, The Formation S. 342 u. 347.

[78] Zur Streitfrage, ob Leon III. ein oder zwei Bilderedikte erließ, zuletzt *P. Conte*, Il tre lettere S. 77.

[79] Vgl. *G. Ostrogorsky*, Les débuts S. 252; *L. Guérard*, Les lettres S. 55. Mit anderem Ergebnis in der Datierungsfrage *P. Conte*, Le tre lettere S. 65.

Letzte Gewißheit über Echtheit oder Unechtheit der Schriftstücke kann das Abwägen inhaltlicher Kriterien allein nicht bringen. Ein Vergleich der Briefform[80] mit Papstschreiben der annähernd gleichen Epoche muß die Frage entscheiden. E. Caspar hat dies abgelehnt,[81] jedoch ist sein Urteil auf harschen, von der Forschung zu wenig beachteten Widerspruch gestoßen: „Daß die Grundregeln der Urkundenkritik in diesem Fall nicht gelten sollen, ist mir unverständlich, noch unverständlicher, daß man nach jahrelanger Beschäftigung mit Papstbriefen die Unechtheit dieser nach Form und Inhalt gleich unmöglichen Machwerke nicht auf den ersten Blick erkennt." (J. Haller)[82] Die Berechtigung eines Formularvergleichs muß bei der Urkundenkritik außer Zweifel stehen. F.-J. Schmale hat für die Abfassung von Briefen im frühen Mittelalter „weitgehende Formgebundenheit" konstatiert, „Formen und Formeln wird doch erhebliche Bedeutung zugemessen".[83]

Grotz hat, um das Argument der unüblichen Adresse zu entkräften, eine Gegenüberstellung mit in lateinischer Sprache abgefaßten Papstbriefen abgelehnt und gefordert, die umstrittenen Dokumente mit Schreiben der Päpste an Kaiser in griechischer Sprache zu vergleichen.[84]

Soweit ich sehe, sind vom Tod Gregors I. bis zum Tod Hadrians I. fünf solcher Briefe überliefert.[85] Der erste stammt von Papst Martin I. und hat folgenden Anfang:

Δεσπότῃ εὐσεβεστάτῳ καὶ γαληνοτάτῳ νικητῇ τροπαιούχῳ υἱῷ ἀγαπῶντι τὸν Θεὸν καὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν Κωνσταντίνῳ Αὐγούστῳ Μαρτῖνος ἐπίσκοπος δοῦλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ [...][86]

Daß Martin seinen Brief mit einer Adresse versieht, vermag das Argument von Grotz zu entkräften, seine Erregung habe Gregor II. alle Form vergessen lassen. Denn die Auseinandersetzung Martins mit dem Kaiser war

---

[80] Zur äußeren Form des Briefes im Frühmittelalter *H. Hoffmann*, Zur mittelalterlichen Brieftechnik, in: Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach zum 10. April 1964, Münster 1964, S. 141–170, S. 147ff.; *F.-J. Schmale*, Brief, Briefliteratur, Briefsammlungen. IV., in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 2, München/Zürich 1983, Sp. 652–659, Sp. 652; *H. Fichtenau*, Adressen von Urkunden und Briefen, in: ders., Beiträge zur Mediävistik. Ausgewählte Aufsätze, Bd. 3, Stuttgart 1986, S. 149–166, S. 149ff. *H. Grotz*, Beobachtungen S. 35: im Vergleich der Formulare der Papstbriefe sei „die einzig gültige Antwort zu suchen".

[81] *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 59 u. A. 78. – S. o. A. 50 u. 100.

[82] *J. Haller*, Das Papsttum I S. 548.

[83] *F.-J. Schmale*, Brief Sp. 655.

[84] *H. Grotz*, Beobachtungen S. 35 u. 40. Wir folgen diesem Vorschlag. Allerdings änderte sich das Ergebnis unserer Untersuchung nicht, wenn man Schriftstücke in lateinischer Sprache hinzuzöge. Die Frage, ob die uns in Griechisch überlieferten Schreiben nur Übersetzungen oder Originale sind (s. u. A. 91), kann bei einer Formaluntersuchung außer Acht bleiben.

[85] Siehe die Zusammenstellung der Briefe bei *G. Rösch*, ΟΝΟΜΑ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit, Wien 1978, S. 153f.

[86] JE 2062 = PL 87, ed. J.-P. Migne, Paris 1851, Sp. 137–146, Sp. 137.

kaum weniger heftig als der Streit um die Bilder zwischen Leon und Gregor II.[87] Weiter sind auf uns gekommen zwei Schreiben Papst Agathos an Konstantin IV.:

Τοῖς εὐσεβεστάτοις δεσπόταις, καὶ γαληνοτάτοις νικηταῖς καὶ τροπαιούχοις, προσφιλεστάτοις τέκνοις [...] τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Κωνσταντίνῳ μεγάλῳ βασιλεῖ, Ἡρακλείῳ, καὶ Τιβερίῳ Αὐγούστοις, Ἀγάθων ἐπίσκ. δοῦλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ.[88]

Τοῖς εὐσεβεστάτοις δεσπόταις καὶ γαληνοτάτοις νικηταῖς καὶ τροπαιούχοις, ποθητοῖς τέκνοις τοῦ Θεοῦ καὶ Δεσπότου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Κωνσταντίνῳ μεγάλῳ βασιλεῖ, Ἡρακλείῳ καὶ Τιβερίῳ Αὐγούστοις, Ἀγάθων ἐπίσκοπος δοῦλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ [...][89]

Der vierte überlieferte Brief ist der Leos II. an Konstantin IV.:

Τῷ εὐσεβεστάτῳ καὶ γαληνοτάτῳ δεσπότῃ, νικητῇ καὶ τροπαιούχῳ, τέκνῳ ἀγαπητῷ τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Κωνσταντίνῳ βασιλεῖ Λέων ἐπίσκοπος δοῦλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ.[90]

Und schließlich Hadrian I. an Konstantin VI. und Irene:

Δεσπόταις εὐσεβεστάτοις καὶ γαληνοτάτοις, νικηταῖς, τροπαιούχοις, τέκνοις ἠγαπημένοις [ἐν] τῷ Θεῷ καὶ Κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, Κωνσταντίνῳ καὶ Εἰρήνῃ Αὐγούστοις Ἀδριανὸς δοῦλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ.[91]

Zum Vergleich sei der Anfang eines päpstlichen Schreibens an einen Kaiser in lateinischer Sprache zitiert. Leo III. an Karl d. Gr.:

„Domino piissimo et serenissimo, victori ac triumphatori, filio amatori Dei et Domini nostri Iesu Christi, Karolo Augusto Leo episcopus servus servorum Dei".[92]

---

[87] Siehe schon *L. Guérard*, Les lettres S. 57.

[88] JE 2109 = PL 87, Sp. 1161–1186, Sp. 1162.

[89] JE 2110 = PL 87, Sp. 1215–1230, Sp. 1215.

[90] JE 2118 = PL 96, ed. J.-P. Migne, Paris 1851, Sp. 399–412, Sp. 399.

[91] JE 2448 = PL 96, Sp. 1215–1234, Sp. 1215. *G. Ostrogorsky*, Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung (Papst Hadrian I. und das VII. Ökumenische Konzil von Nikäa), Seminarium Kondakovianum 6 (1933), S. 73–87, S. 74: der lateinische Originaltext des Briefes wurde den Konzilsteilnehmern in griechischer Übersetzung vorgelegt.

[92] Leo III. an Karl d. Gr., ed. K. Hampe, MGH Epp. V, Berlin 1898/99, S. 87–88. *H. Wolfram*, Lateinische Herrschertitel im neunten und zehnten Jahrhundert, in: ders. (Hrsg.), Intitulatio II: Lateinische Herrscher- und Fürstentitel im neunten und zehnten Jahrhundert, Wien/Köln/Graz 1973, S. 19–178, S. 31: die offizielle päpstliche Anrede Karls d. Gr. entsprach der schon lange feststehenden Adresse der Briefe an den Basileus.

Im Gegensatz zu JE 2180 und JE 2182 entspricht die Adresse aller sechs Briefe dem Formular des *Liber diurnus*.[93] Auch fehlt beiden Schreiben die sonst übliche Subskriptionsformel.[94]

Daß Anfang und Ende der Schriftstücke mithin nicht der Form anderer Papstbriefe entsprechen, beweist nicht ihre *gänzliche* Unechtheit: der ursprüngliche Wortlaut könnte von einem Kopisten weggelassen oder durch die überlieferten Formen ersetzt worden sein.[95] Andere Indizien sprechen indessen sicher *gegen* eine Entstehung der angefochtenen Zeugnisse in der päpstlichen Kanzlei oder in der Nähe des päpstlichen Hofes.[96] Die Anrede des Kaisers als ἀδελφότητος,[97] die aus Papstbriefen an Bischöfe bekannt ist,[98] wurde schon früher als gewichtiges Argument gegen die Echtheit der

---

[93] Liber diurnus I 1, ed. Th. E. v. Sickel, Wien 1889, S. 1 = ed. H. Foerster, Bern 1958, Codex Vaticanus S. 77, Codex Claromontanus S. 181. *G. Rösch*, ONOMA ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ S. 143: seit der Zeit Martins I. wurde dieses Formular „regelmäßig verwendet".

[94] Liber diurnus I 1, S. 1 = Codex Claromontanus S. 181: „Piissimum domini imperium gratia superna custodiat eique omnium gentium colla substernat." Die schon oben zitierten Briefe Martins I. (A. 86), Agathos I. (A. 89) und Leos II. (A. 90) haben diese oder eine ähnliche Formel. Siehe zur Entwicklung der päpstlichen Subskriptionsformel *L. Saupe*, Die Unterfertigung der lateinischen Urkunden aus den Nachfolgestaaten des Weströmischen Reiches. Vorkommen und Bedeutung, von den Anfängen bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte der Unterfertigung im Mittelalter, Kallmüntz 1983, S. 144ff.

[95] So *J. Gouillard*, Aux origines S. 261; *H. Grotz*, Beobachtungen S. 34. Bei den Briefen Agathos I. (s. o. A. 88) und Hadrians I. (A. 91) fehlt eine Subskriptionsformel.

[96] Anders *H. Grotz*, Beobachtungen S. 40; *ders.*, Weitere Beobachtungen passim, der ebd. mit neuen Belegstellen der in den Schreiben vorkommenden bzw. erschlossenen Wörter ἑσπερίου (S. 367ff.) und συλλαβή (S. 370ff.) in Papstbriefen des 8. Jahrhunderts seine These von einer Entstehung in Rom zu erhärten versucht. Hieran denkt auch *C. Mango*, La culture grecque S. 708f. u. A. 111.

[97] *J. Gouillard*, Aux origines, Brief 1: Z. 3 (siehe auch Z. 110); Brief 2: Z. 284.

[98] Vgl. *J. Gouillard*, Aux origines S. 271. Siehe Liber diurnus I 10; XXI; CV, S. 2; 16; 138 = Codex Claromontanus S. 181; Codex Vaticanus S. 188, Codex Ambrosianus S. 279; Codex Claromontanus S. 269, Codex Ambrosianus S. 422. Siehe auch Bonifatiusbriefe: Bonifatius, Epistolae Nr. 24, S. 42 Z. 1f.; Nr. 28, S. 49 Z. 19f.; Nr. 45, S. 72 Z. 1; Nr. 51, S. 86 Z. 14; Nr. 57, S. 103 Z. 7; Nr. 58, S. 106 Z. 3; Nr. 60, S. 120 Z. 21; Nr. 68, S. 141 Z. 5; Nr. 87, S. 195 Z. 8. Auch im angeblichen Schreiben Gregors II. an Germanos wird der Briefpartner vom Autor mit ἀδελφός angeredet: *J. D. Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 13, Florenz o. J., Paris ^{2}1902, Sp. 92–100, Sp. 92D. Hier fehlt, wie im gesamten Text, das Beiwort *dilectissimus*, das dem Patriarchen nach der *superscriptio* und *subscriptio* im *Liber diurnus* zugestanden hätte (Liber diurnus I 7). Stattdessen: „sanctissimus" (Sp. 93B, 100A), umfassender Sp. 97D. Vgl. die genaue Abstufung der Epithete in den Formularen des Liber diurnus I 7–11, S. 2 = Codex Claromontanus S. 181. Das Fehlen der entsprechenden Anredeformeln, der *superscriptio* und der *subscriptio* spricht gegen eine Entstehung von JE 2181 in der päpstlichen Kanzlei. Ein endgültiges Urteil kann erst nach einem eingehenden formalen Vergleich mit anderen Papstbriefen an Patriarchen (auch mit JE 2180 und 2182) gefällt werden.

Schreiben angesehen.[99] Die bisherigen Versuche, diese Auffälligkeit zu erklären, überzeugen nicht.[100] Anderes kommt hinzu. Die Anrede βασιλεῦ,[101] der Gebrauch der Pronomina der zweiten Person *Singular* für den Kaiser und die Wendungen „*du* hast gesagt", „*du* hast geschrieben" usw.[102] sind für aus dem frühen 8. Jahrhundert stammende Papstbriefe an den Kaiser undenkbar.[103] Bisweilen weicht der Verfasser gar vom *pluralis maiestatis* ab und spricht von sich selbst in der ersten Person Singular.[104] In vergleichbaren Schriftstücken des 7. und 8. Jahrhunderts tritt die Anrede βασιλεῦ niemals allein auf, immer ist ein dem Kaiser zustehendes Epitheton hinzugefügt.[105] Bei Verben und Pronomina ist die Pluralform selbstverständlich,[106] nicht selten wird die kaiserliche εὐσέβεια, φιλανθρωπία, ἡμερότη,

---

[99] So von *J. Gouillard*, Aux origines S. 271: „diplomatiquement inadmissible de pape à empereur", und *P. Conte*, Le tre lettere S. 59f. Auch *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 78 A. 59, und *H. Grotz*, Beobachtungen S. 40, erkennen das Gewicht dieses Argumentes an.

[100] *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 59: „Sondercharakter eines belehrenden Hirtenbriefs", „Appell von Mensch zu Mensch und Christ zu Christ." – Wenn dies der Zweck des Briefes war, hätte der Papst sich erst recht im Ton mäßigen und das übliche Formular beachten müssen. Für *H. Grotz*, Beobachtungen S. 40, bleibt dies „ein Problem, das es, wenn möglich, noch weiter zu klären gälte."

[101] *J. Gouillard*, Aux origines, Brief 1: Z. 98, 122, 131, 167, 192; Brief 2: Z. 316, 332, 334, 345, 348, 355, 371, 378. Die Anrede Z. 33f. (ὡς βασιλεύς καὶ κεφαλὴ τῶν χριστιανῶν) bleibt singulär.

[102] Die möglichen Belege sind so zahlreich, daß auf Einzelverweise verzichtet werden kann: *J. Gouillard*, Aux origines, Z. 1ff. passim. *F.-J. Schmale*, Brief Sp. 653: „Die Anrede des Höher- und der Gleichgestellten erfolgt in der 2. Pers. Pl., die des Niedriggestellten und Vertrauten in der 2. Pers. Sgl." Die Anrede des Kaisers in der 2. Person Singular (außer *J. Gouillard*, Aux origines, Z. 3 u. 284) begegnet – ähnlich dem Gruß *fraternitas tua* – in Briefen der Päpste an Bischöfe. Z. B. Vitalian I.: PL 87, Sp. 1003f.; Martin I: ebd. Sp. 153–164, Sp. 163–166; Bonifatiusbriefe: passim, z. B. Nr. 26, S. 44 Z. 15, 16, 18, 22; hieran änderte auch die Palliumsverleihung an Bonifatius nichts (siehe etwa Nr. 45, S. 72 Z. 2, 6, 11, 20 oder Nr. 60, S. 120 Z. 24, S. 121 Z. 4, 9, 12). Auch zu Beginn von JE 2181 werden für den Adressaten die Formen der 2. Person Singular verwendet, für den Absender Formen der 1. Person Singular.

[103] Vgl. *J. Haller*, Das Papsttum I S. 548. Anders *J. Gouillard*, Aux origines S. 271: „Ainsi la réfutation pied à pied (tu as dit, tu as écrit etc.) ou l'apostrophe directe: ‚empereur' restent dans les limites admises." Dieser Ansicht schließt sich *H. Grotz*, Beobachtungen S. 35, an.

[104] Die folgenden Belege entstammen JE 2182. Für den ersten Brief ließen sich weitere Stellen anführen: *J. Gouillard*, Aux origines, Z. 285, 285f., 288, 321, 390, 391. Auch das angeblich aus einem Brief Leons III. stammende βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι (Z. 293) scheint mir in dieser Form kaum denkbar. Hätte der gerade durch diese Wendung reklamierte Anspruch den Basileus nicht schreiben lassen „*wir sind* Kaiser und Priester"?

[105] Martin I.: PL 87, Sp. 137–146, Sp. 140A, 140B; Agatho I.: ebd. Sp. 1161–1186, Sp. 1162A, 1163B, 1163C, 1167D, 1171B; ders.: ebd. Sp. 1215–1248, Sp. 1218B, 1226D; Leo II.: PL 96, Sp. 399–412, Sp. 402B, 402C, 402D; Hadrian I.: ebd. Sp. 1215–1234, Sp. 1223D, 1226B, 1231D/1234A.

[106] Martin I.: PL 87, Sp. 140A, 140B, 140C, 141B, 144A, 144B, 144D, 145A; Leo II.: PL 96, Sp. 402A. Die Briefe Agathos und Hadrians dürfen hier nicht herangezogen werden, da sie an mehrere Adressaten gerichtet sind.

μεγαλοψυχία oder γαλήνη direkt angesprochen.[107] Die hier angeführten Zeugnisse liegen zeitlich näher an der angeblichen Entstehungszeit der umstrittenen Schriftstücke als der Brief Nikolaus' I. an Michael III., mit dem diese verglichen worden sind.[108] Nikolaus schrieb nach Konstantinopel, als Rom faktisch und rechtlich aus dem byzantinischen Reich ausgeschieden war, so daß sich die Anredeformeln an den Basileus gegenüber der Zeit Gregors II. geändert haben müssen. Aber auch hier begegnen, wenn Michael angesprochen ist, zum weitaus größten Teil Pronomina und Verbformen der 2. Person Plural.[109] Allerdings findet sich wie in den angeblichen Briefen Gregors II. die Anrede „imperator".[110]

Die Bedenken der Forschung gegen die Echtheit des ersten Schreibens sind ohnehin groß. Durch unsere Formularuntersuchung verstärkt sich auch der Verdacht gegen JE 2182. Mit guten Gründen darf bezweifelt werden, daß dessen Fälscher ein echter Brief Gregors II. an Leon III. vorgelegen hat. Daß von JE 2180 und JE 2182 Authentisches überliefert wird, ist somit „nichts als eine vage historische Möglichkeit, aber ohne jede Relevanz für den Historiker des Ikonoklasmus."[111]

Gouillards Vermutung, die Briefe seien in der „période militante" des Bilderstreites geschrieben worden,[112] scheint mir einleuchtend. Die Erwähnung eines Reiseplans in „den innersten Westen" – m. E. ein Reflex des Besuches Papst Stephans II. im Frankenreich 754 – und die geäußerte Hoffnung auf Beistand der „Leute des Westens" gegen den Osten[113] – als historische Möglichkeit nach meiner Ansicht allenfalls nach der Jahrhundertmitte denkbar –, vielleicht auch die Kenntnis von der Eroberung Ravennas[114] und das Zeugnis

---

[107] Martin I.: PL 87, Sp. 141C, 145A; Agatho I.: ebd. Sp. 1161A, 1163A, 1163B, 1166B, 1166C, 1166D; ders.: ebd. Sp. 1218B, 1218C, 1219B, 1223B, 1226C; Leo II.: PL 96, Sp. 402A, 402B, 403A, 403C, 406D, 407B, 411A, 412B; Hadrian I.: ebd. Sp. 1218A, 1222C, 1222D.

[108] *J. Gouillard*, Aux origines S. 271 u. A. 167.

[109] Nikolaus I. an Kaiser Michael III., ed. E. Perels, MGH Epp. VI, Berlin 1925, S. 454–487, passim, z. B. S. 454 Z. 29, 32, 36, 37; S. 455 Z. 1, 3; S. 457 Z. 2, 7, 34; S. 458 Z. 26; S. 460 Z. 7; S. 463 Z. 3; S. 484 Z. 24.

[110] Ebd. passim; z. B. S. 455 Z. 14; S. 456 Z. 23; S. 458 Z. 26; S. 463 Z. 3; S. 478 Z. 12.

[111] *H.-G. Beck*, Byz. Zs. 62 (1969), S. 178.

[112] *J. Gouillard*, Aux origines S. 275. Da ich einen Mönch als Verfasser vermute – zu *gesicherten* Ergebnissen wird die wünschenswerte Erhellung der Fälschungsumstände vielleicht nie gelangen –, scheinen mir auch folgende Fakten für die Zeit nach der Jahrhundertmitte zu sprechen: Eine mönchische Opposition ist erst unter Konstantin V. festzustellen (vgl. *H.-G. Beck*, Das byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 236). Der kaiserliche Kampf gegen die Mönche begann erst 25 Jahre nach dem Bilderedikt Leons III. (vgl. *P. Schreiner*, Legende und Wirklichkeit in der Darstellung des byzantinischen Bilderstreites, Saeculum 27 [1976], S. 165–179, S. 178).

[113] Die Zitate s. o. A. 36 u. 9. Ähnlich *J. Haller*, Das Papsttum I S. 548.

[114] *J. Gouillard*, Aux origines, Z. 230ff.; allerdings war Ravenna schon Mitte der 30er Jahre kurz in langobardischer Hand. Auch *E. Caspar*, Papst Gregor II. S. 47f., und *H. Grotz*, Beobachtungen S. 25ff., sehen diese Passage als nachträglich eingefügt an.

des Theophanes, der von allgemein bekannten Briefen Gregors II. an Leon III. berichtet,[115] deuten auf die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts hin.

Weil die oben genannten formalen Eigentümlichkeiten durchgehend und in großer Zahl auftreten, ist die Möglichkeit von Einschüben aus echten Papstbriefen wohl zu verwerfen. Weil sich diese Abweichungen in beiden Briefen finden, liegt der Gedanke an einen einzigen Fälscher nahe. Der erregte Ton der Schriftstücke[116] und die gänzliche Unkenntnis des Autors über Grundregeln der Diplomatik sprechen für einen Mönch als Verfasser.[117]

Die Form der Briefe schließt eine Entstehung in der Umgebung des Papstes mit hoher Wahrscheinlichkeit aus. Indessen war der Briefautor mit den Verhältnissen in Konstantinopel wohl vertraut,[118] er erfaßte die Verbindung zwischen Rom und den Ländern nördlich der Alpen nur in Umrissen[119] und erwähnt einen Kaiser Οὐαλεντινιανός ὁ μέγας, was sonst nur von aus dem Osten stammenden Quellen (Theophanes) bekannt ist.[120] Mit den anscheinend um 800 im Osten zirkulierenden Briefen[121] wurde die Politik Leons III. scharf abgelehnt, der Caesaropapismus verworfen und das Zeugnis eines Papstes für die eigene, offensichtlich gegen heftige Kritik zu verteidigende ikonodule Position reklamiert.[122] Die Fälschung ist daher m. E. im Kerngebiet des byzantinischen Reiches (Konstantinopel?) entstanden.[123]

Gelänge es, die Entstehungszeit der Briefe und die Person des Fälschers mit Sicherheit zu bestimmen, könnten die Schriftstücke als Geschichtsquellen neu verwertet werden. Als Zeugnisse aus der Zeit des beginnenden Bilderstreites und als authentische Belege für Politik und Gedankenwelt Gregors II. und Leons III. müssen sie ausscheiden.

---

115 Theophanes, Chronographia a. 6221, Bd. 1, S. 408. Bezieht man diese Notiz nicht auf JE 2180 und 2182, könnten die Briefe auch in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts entstanden sein. Mehr spricht m. E. aber für einen Zeitraum vor/um 800. So auch *P. Conte*, Le tre lettere S. 66. Für *P. Speck*, Artabasdos S. 365 A. 567, ist die Stelle bei Theophanes ein „sicherer terminus ante quem".

116 *P. Schreiner*, Legende und Wirklichkeit S. 174f., *H. G. Thümmel*, Der byzantinische Bilderstreit – Stand und Perspektiven der Forschung, in: J. Irmscher (Hrsg.), Der byzantinische Bilderstreit S. 9–40, S. 10, und *H. Ahrweiler*, The Geography of the Iconoclast World, in: A. Bryer/J. Herrin (Hrsgg.), Iconoclasm S. 21–27, S. 27: die Mönche waren die stärksten Gegner der ikonoklastischen Politik.

117 So auch *J. Gouillard*, Aux origines S. 276.

118 Vgl. ebd. S. 275f.; *L. Duchesne*, Le Liber Pontificalis I S. 414 A. 45.

119 Siehe den angegebenen Anlaß für die Reise des Papstes in den „inneren Westen".

120 Vgl. *E. Stein*, La période byzantine S. 527f. A. 24: *J. Gouillard*, Aux origines, Z. 296f.; Theophanes, Chronographia, Bd. 2, S. 682 (vgl. auch oben A. 38, 54, 57. Vielleicht lohnt sich sogar einmal ein ausführlicher Vergleich zwischen den Texten und der Chronographie des Theophanes). Anders *H. Grotz*, Beobachtungen S. 19 (ihm folgt *G. Arnaldi*, Il papato S. 374 A. 64), der allerdings E. Steins Argument nicht beachtet.

121 *J. Gouillard*, Aux origines S. 261; *H.-G. Beck*, Geschichte S. 72; *H.-J. Schulz*, Die Ausformung der Orthodoxie S. 77. *P. Speck*, Artabasdos S. 176: sicher vor 815.

122 Ähnlich *L. Duchesne*, Le Liber Pontificalis I S. 414 A. 45.

123 So auch *L. Duchesne*, ebd., und *J. Gouillard*, Aux origines S. 275f.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Die Kirche und ihr Recht. Theologische Berichte XV; hg. von Franz Furger und Josef Pfammatter. Benziger-Verlag, Einsiedeln 1986. 160 S., DM 38,–.

Die Reihe ‚Theologische Berichte', die seit 1972 jährlich erscheint und an den Theologischen Hochschulen von Chur und Luzern konzipiert wird, hat sich, darin der Reihe ‚Quaestiones Disputatae' vergleichbar, zum Ziel gesetzt, aktuelle Problembereiche der Theologie so darzustellen, daß zum einen der Fachmann einen Überblick, zum anderen der interessierte Nichtfachmann eine erste zuverlässige Information erhält (Vorwort S. 9). Daß nunmehr, obgleich eigentlicher Berichtsgegenstand der neue Codex Iuris Canonici aus dem Jahre 1983 ist, der Titel ‚Die Kirche und ihr Recht' gewählt wurde, deutet bereits auf den Versuch einer vertieften Reflexion, die über bloße Stoffdarstellung hinausgehen möchte, hin. Damit aber steht die vorliegende Schrift in einer Tradition, die über den Buchstaben des Gesetzes hinaus den Geist der Rechtsordnung als ganzer fassen will, einer Tradition, als deren Begründer (noch zum CIC/1917) der Berliner Kirchenrechtshistoriker Ulrich Stutz anzusehen ist[1]. Seine Intention wurde auch anläßlich des CIC/1983 wieder aufgenommen, bemerkenswerterweise allerdings bisher nur sozusagen ‚en miniature'. Diesem Miniaturstil ist auch der vorliegende ‚Theologische Bericht' verpflichtet, doch verspricht die Auswahl von fünf besonders signifikanten Facetten des neuen Kirchenrechts, den Leser auch tatsächlich ins Zentrum der aktuellen kanonischen Doktrin und kanonistischen Diskussion einzuführen.

Den Auftakt macht Peter Krämer mit einem Überblick über „Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts" (S. 11–37). Dies allein ist schon symptomatisch für einen Sachverhalt, den der österreichische Kirchenrechtler Bruno Primetshofer prägnant gefaßt hat: „In ungleich größerem Maße als beim CIC/1917 wird beim CIC/1983 die Frage nach der diese Kodifikation, ja überhaupt das Recht in der Kirche tragenden Theologie gestellt." Als Auslöser dieser jüngsten Welle theologischer Durchdringung des kanonischen Rechts wird man wohl, worauf auch Krämer hinweist (S. 14), Papst Paul VI. ansehen dürfen, der in mehreren Ansprachen das Kirchenrecht mit Nachdruck als „Theologische Disziplin" qualifizierte. In diesem Sinne ist Krämers Artikel denn auch mehr als bloßer Auftakt, sondern er ist vielmehr auch der Taktgeber für alle folgenden Beiträge.

Nach einer sehr knappen historischen Einleitung, in der er darauf hinweist, daß das Problem der theologischen Legitimität von Kirchenrecht spezifisch neuzeitlich sei (angefangen bei Luther, radikalisiert von Rudolph Sohm) und seitdem eine ständige Herausforderung für das Kirchenrecht darstelle, referiert Krämer verschiedene Antworten auf diese Legitimationsfrage[2]. Als Fazit, meint er, komme es entscheidend darauf an, daß „kirchliches Recht als eine Wirklichkeit aufgezeigt werden kann, die nicht von außen an die Kirche herangegetragen wird, sondern zu ihrem Wesen und Auftrag hinzugehört" (S. 24). In diesem Bemühen führt er nun noch ergänzende eigene

---

[1] Der Geist des Codex Iuris Canonici. Stuttgart 1918. Neudruck Amsterdam 1961.

[2] U. a. den Christologisch-inkarnatorischen Ansatz (Bertrams/Stickler/Heimerl), den Pastoral-reduktionistischen Ansatz (Huizing/Jimenez-Urresti) sowie den Ekklesiologischen Ansatz (Mörsdorf/Corecco/Aymans): S. 14–24.

Aspekte in die Diskussion ein (S. 24–36), ohne allerdings damit eine abschließende Klärung zu beanspruchen. Bemerkenswert dabei ist einmal seine Betonung des ‚neuen' Verständnisses von Kirche als einer ‚communio fidelium', dessen Rezeption im CIC/1983 durchaus ambivalent beurteilt wird, zum anderen sein gleichzeitiges Beharren auf dem „Gespräch mit der Rechtsphilosophie" (S. 35f.) in der Frage nach dem „gemeinsamen Begriff von Recht". Damit trifft der sachliche und hellsichtige Aufsatz Krämers eine echte Existenzfrage des Kirchenrechts: das Hören-können auf das Forum des (gerade auch profanen) allgemeinen Rechtsdenkens. Denn jede permanente Legitimationsdiskussion – wie eben auch im Kirchenrecht – ist Krisensymptom. Wer da als Medizin nur Theologisierung des Kirchenrechts verordnet, sollte sich vergewissern, ob er seinen Patienten damit nicht, ohne es zu wollen, einschläfert. Krämer ist dafür zu danken, darauf erneut hingewiesen zu haben.

Mit einem nicht bloß gesetzessystematischen Grundproblem, nämlich einer „Lex Fundamentalis" für die römisch-katholische Kirche und die mit ihr verbundenen orientalischen Rituskirchen, befaßt sich Heribert Heinemann (S. 131–158). Bei diesem Projekt soll es sich seiner Meinung nach nicht um ein Recht höherer Rangstufe (Ius Constitutivum Ecclesiae, vergleichbar staatlichem Verfassungsrecht handeln, sondern lediglich um eine Art separaten, v. a. organisationsrechtlichen „Allgemeinen Teil" des Kirchenrechts. Mit dieser Klarstellung, die insbesondere dem Problem der Verschränkung von Ius Divinum und Ius mere Ecclesiasticum als Rechtsschichten des kanonischen Rechts Rechnung trägt, ist das Problem natürlich entscheidend entschärft. Dennoch bleibt fraglich, ob die Vorteile einer solchen Auslagerung[3] weiter Teile des jetzigen CIC mögliche Nachteile soweit überwiegt, daß mit Aymans und dem Autor insoweit von einem verpaßten Kairos gesprochen werden kann, als mit der Promulgation des CIC/1983 „als ganzem" das Projekt einer „Lex Fundamentalis" nicht durchgeführt wurde. Insbesondere inhaltliche Fragen scheinen bis dato noch nicht ausreichend geklärt, so z. B. Umfang und Rechtsqualität der Grundrechte und -pflichten aller Christen oder das Verhältnis zu den „Consortiones Hominum". Und ob man um der „Sache selbst" so von ihrer konkreten Ausgestaltung hätte absehen sollen, wie Heinemann es offenbar für geboten gehalten hätte (S. 158), vermag nicht ohne weiteres einzuleuchten.

Der Beitrag von Jean Beyer (S. 113–137) setzt sich mit der Problematik der Übertragbarkeit des Subsidiaritätsprinzips aus der katholischen Sozialphilosophie in das Kirchenrecht auseinander. Nachdem Beyer auf die Aktualität des Themas (nämlich in Gestalt des Schlußberichts der Außerordentlichen Bischofskonferenz 1985) aufmerksam gemacht hat (S. 113f.) und die lehramtlichen Äußerungen von Pius XI. bis hin zum 2. Vaticanum kurz dargestellt hat (S. 115–117), diskutiert er den 4. und 5. der 10 offiziellen Leitsätze zur Codexreform aus dem Jahre 1967 über sog. „Facultates Specialium" sowie eben über „De Applicando Principio Subsidiaritatis in Ecclesia". Virulent wird dieses Prinzip in concreto vor allem bzgl. der Kompetenzen des Diözesanbischofs (S. 125–127) und der Bischofskonferenzen (S. 129–130) (im Gegenüber zur „summa potestas Romani Pontifici"!), der „gesunden Autonomie" der Pfarreien sowie der „Gemeinsamen Charismen", worunter Beyer die Institute des geweihten Lebens faßt (S. 130–133). Beyers These lautet nun: sofern nicht als bloßes Dezentralisationsprinzip mißverstanden, sondern ‚für voll genommen', ist das Subsidiaritätsprinzip auf die Kirche und damit auch auf ihr Recht nicht anwendbar, da die Eigengeartetheit der Gemeinschaft der Kirche hier stärker wiegt als ihre Vergleichbarkeit mit anderen Formen menschlicher Gesellung. Eine Erneuerung der Kirche traut Beyer hingegen eher als solchen strukturellen Umverteilungen dem Freiraum für charismatische Initiativen zu, die sich frei bilden, aber in Einheit mit dem „Petrusamt" handeln. Beides werde vom neuen kirchlichen Vereinsrecht ermöglicht (S. 135–137). Es steht zu erwarten, daß dieser engagierte Diskussionsbeitrag im kanonistischen Forum nicht ohne Resonanz bleiben wird.

[3] Der Autor nennt a) klarere Gesetzessystematik; die ‚Transplantation' weiter Teile des Schemas 1980 der LEF in den CIC sei mißlungen, S. 148–150; b) Entsprechung zur Universalität der Weltkirche, S. 150/51; c) Ökumenische Klarheit, S. 156.

Die Frage der Eigennatur der Kirche bildet auch den Hintergrund für Peter Leischings Abhandlung zum „Wandel in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat" (S. 83–107). Als Quintessenz seiner gut gewichtenden historischen ‚tour d'horizon' von Kaiser Konstantin bis hin zum 2. Vaticanum stellt er zunächst ein „Zurücktreten institutioneller zugunsten personaler und funktioneller, sozialverpflichteter Elemente" (S. 99), sodann eine Aussöhnung mit den religiös neutralen modernen demokratischen Rechtsstaat (mit der Folge eines Abschieds vom Ideal des konfessionellen Staates und des Staates als „Brachium saeculare") fest (S. 101). Ist dies auch unbestritten richtig, so wird doch die ähnlich bedeutsame Frage nach der Relevanz dieser Konzilswende für das kanonische Recht, also vordringlich für den CIC/1983, bei Leisching nicht beantwortet. Die Eigenrechtsmacht der Kirche als „persona moralis ex ipsa ordinatione divina" (c. 113 § 1) mit den daraus resultierenden und von Leisching auch aufgeführten Hoheitsrechten „iure nativo" (cc. 362; 747 § 1; 1254 § 1; 1260; 1311) war nie streitig und kann es auch nie sein. Geklärt werden müßten vielmehr a) wie das sich teilweise überlappende Gegenüber zweier in ihrem Bereich Letztentscheidungskompetenz und Autonomie beanspruchender „Societates"[4] (kirchen-)rechtsphilosophisch zu bewältigen ist, und b) welche praktischen Konsequenzen der neue CIC aus der konziliaren Rezeption der religiös neutralen Demokratie gezogen hat[5]. Zu beiden Fragen liegt aus jüngster Zeit nur eine vereinzelte Anregung vor.[6]

Ludwig Schick behandelt die „Teilhabe der Laien am Dreifachen Amt Christi" (S. 39–81). Er tut dies zunächst einmal ‚rein theologisch', indem er das Theologoumenon der „Tria Munera" ausführlich historisch mit Schwerpunkt auf den Dokumenten des 2. Vaticanum erläutert. Der Ertrag dieses Theologoumenons für die Kanonistik bleibt, obwohl der CIC/1983 es an einigen Stellen rezipiert habe, laut Schick allerdings noch näher aufzuweisen. Vielleicht wäre ein Beitrag nur über die Rechtsstellung der Laien eben diesen (bezogen auf das Kirchenrecht) mehr von Nutzen gewesen.

Ein Schlußurteil über den vorliegenden ‚Reader' zum neuen Kirchenrecht ist nicht leicht zu geben. Den Vergleich mit der legendären Einführung von Stutz in den CIC/1917 hält er gewiß nicht aus. Dazu fehlt die geistige Durchdringungskraft, die aus dem immensen Wissen und dem gleichermaßen objektiven wie einfühlsamen Urteil des protestantischen Juristen erwuchs. Vielleicht ist aber auch dieser Vergleich nicht ganz fair. Denn immerhin wird durch die kluge Wahl der Einzelthemen und die verständliche Diktion der Abhandlungen das selbstgesteckte Ziel einer Sensibilisierung für wichtige aktuelle Probleme von Theologie und Kirche in diesem Fall durchaus erreicht. Und gerade der Nicht-Kanonist wird schwerlich einen besseren Einstieg in den CIC/1983 finden als den besprochenen Theologischen Bericht.

Freiburg i. Br. *Gerald Göbel*

Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln. Im Auftrag des Kölner Metropolitankapitels hrsg. von Peter Berglar und Odilo Engels. Köln (Verlag J. P. Bachem) 1986. 481 S., Ln., DM 48,–.

Der von Joseph Kardinal Ratzinger am Schluß der Festschrift geäußerte Wunsch, der Geehrte möge noch lange für die Kirche Deutschlands und der Welt wirken, hat sich

[4] Vgl. c. 54 § 2 des Schemas 1980 für eine „Lex Ecclesiae Fundamentalis": „Ecclesia et Societas civilis in proprio ordine sunt ab invicem independentes et autonomae; utraque licet certos habeat quibus contineatur terminos; sua cuiusque natura et missione definitos, in suo genere est suprema."; Communicationes 13 (1981), S. 61–63.

[5] Man vgl. etwa cc. 216; 225; 227; 747 § 2 oder cc. 285 § 3; 287 § 2 cic/1983 sowie das ersatzweise Streichen der cc. 120 § 2 und 2198 cic/1917.

[6] Joseph Listl in den „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche" Bd. 19 (1984), S. 9–37.

nicht erfüllt: Die Festgabe wurde so auch zur Gedenkschrift. Ihr Niveau entspricht dem wissenschaftlichen Rang des Verstorbenen, der noch im Dezember 1987 posthum mit der Ehrendoktorwürde der Katholischen Universität Lissabon ausgezeichnet wurde. Seinen besonderen Wert bezieht der Band aus der geschlossenen Konzeption, aus einem den Autoren vorgegebenen Leitthema, das im Besonderen das Allgemeine, eben im Ablauf der Kölner Kirchengeschichte Bischofstyp und -ideal im Wandel der Zeit aufscheinen läßt. Natürlich konzentriert sich der Blick dabei vorrangig auf den fränkischen und deutschen Bischof, und mit den Herausgebern ist denn auch einschränkend anzumerken, daß der Kölner Erzstuhl keineswegs immer und unter jedem Aspekt als epochentypisch gelten darf.

Im ersten Beitrag „Der Bischof zwischen Civitas und Königshof" verfolgt *Rudolf Schieffer* (17–39) über fünf Jahrhunderte die Entwicklung der Ecclesia Coloniensis „aus einer Randlage in der gallischen Kirche mit steter Blickrichtung nach Westen" bis hin in die „zentrale Position im Nordwesten des ostfränkischen und später deutschen Reiches, das sein Schwergewicht jenseits des Rheins hatte, sich aber stets seiner kirchlichen Wurzeln auf der linken, der einst römischen Stromseite bewußt blieb" (33). Damals wurden jene Fundamente geschaffen, die für das gesamte Mittelalter und teilweise bis zum Ende des Ancien Régime grundlegend blieben: Die Vorsteher rekrutierten sich fortan meist aus dem Adel des näheren und weiteren Umlands, sie rückten in die Funktion von Metropoliten und waren oft als Hofbischöfe in die Staatsgeschäfte einbezogen, wie sich besonders spektakulär im lotharischen Ehestreit zeigte. Für das Bischofsbild und -ideal der Zeit ist nunmehr auch der zeitgleich erschienene erste Band des Werks von W. Berschin „Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter" von Belang (Martinsschriften des Sulpicius Severus, Gregor von Tours), noch größeres Interesse dürfte der künftige, u. a. über die merowingischen Viten handelnde zweite Band beanspruchen. – *Odilo Engels* kann sich in seinem Aufsatz über den Reichsbischof im 10. und 11. Jahrhundert (41–94) besonders eng an das vorgegebene Thema halten, da dieser Zeitraum das goldene Zeitalter der Vitenliteratur schlechthin ist. Während zunächst in Ermangelung einer eigenen Spiritualität für den Säkularklerus noch das Mönchsideal in der Tradition eines Sulpicius Severus und der Reformen des Benedikt von Aniane vorwaltete, trat ihm seit der Wende des 10./11. Jahrhunderts die „Vita canonica" – jedoch noch im monastischen Gepräge – allmählich zur Seite. Die Entwicklung erklärt sich aus dem Wandel des Priesterbilds, in dem jetzt die sakramentale Heilsvermittlung (u. a) durch den Bischof betont wurde. (Darüber hat jüngst J. Laudage, ein Schüler von Engels, in seiner – mit Blick auf den Investiturstreit heftig diskutierten, den Gang der Forschung auf jeden Fall ungemein anregenden – Dissertation gehandelt: Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert, Köln 1984.) Im weiteren Verlauf des 11. Jahrhunderts verlagerte sich dann die Seelsorge stärker von der „cura interiorum" auf die „cura exteriorum"; eine Folge beginnender Mobilität, von sozialen und ökonomischen Umständen, die nunmehr die Erschließung und Organisation der „Fläche" als neue bischöfliche Aufgabe auftaten. So zeichnet dieser Beitrag, der noch zahlreiche weitere Themen von Bedeutung berührt, wie die Rolle des Bischofs zwischen König und Laienadel oder das ottonische Reichskirchen„system" im Zusammenhang mit von Westeuropa einwirkenden Verfassungsänderungen, vor allem und vorzüglich den Weg von der seelsorgerlichen Erschließung zur herrschaftlichen Durchdringung der Diözese. – Aufgegriffen und weitergeführt wird dieses Thema von *Hugo Stehkämper* in seiner materialreichen und klar gegliederten Darstellung „Der Reichsbischof und Territorialfürst (12. und 13. Jahrhundert)" (95–184). Die Wirklichkeit dominierte das Ideal, das Hirtenamt verblaßte vor der weltlichen Herrschaft, nachdem das Wormser Konkordat den Bischöfen das Fürstenszepter in die Hand gegeben hatte. Gleich seinen Standesgenossen war der Kölner zudem Fürst nicht nur von königlichen Gnaden auf Grund der Regalienleihe, sondern auch kraft eigenen Rechts, zumal er – im verwandtschaftlichen Bund wie Widerspiel – zum Adel im Umland seines Sitzes in engstem Kontakt stand. Doch gerade an diesen Herren sollte der Versuch des Aufbaus seiner eigenen Landeshoheit zwischen Maas und Weser scheitern; ein Scheitern, das sich bereits unter Engelbert I. von Berg abzeichnete und mit der Niederlage des Siegfried von Westerburg

bei Worringen 1288 besiegelt war. (Für Engelbert bleiben auch die Ergebnisse der bei O. Engels angefertigten Dissertation von J. Lothmann über den Erzbischof abzuwarten, zu Siegfried zuletzt zusammenfassend F.-R. Erkens, Die Schlacht bei Worringen und der Erzbischof von Köln, in: Der Name der Freiheit 1288–1988 [Ausstellungskatalog], Köln 1988, 211–219.) Auch den Bestrebungen, dem Kölner Erzstuhl als Inhaber des Aachener Krönungsrechts die Vergabegewalt über das Königtum zu sichern, war letztlich kein Erfolg beschieden. (Vgl. dazu jetzt ebenfalls Erkens mit seinen das 12.-18. Jahrhundert umspannenden Ausführungen über die „Kölner Theorie": Der Erzbischof von Köln und die deutsche Königswahl, Siegburg 1987.) – Aufs Ganze tritt im 14. und 15. Jahrhundert gleichfalls das „officium pastorale" hinter der „potestas temporalis", der Bischof hinter dem Fürsten zurück, wie *Wilhelm Janssen* in seinem Beitrag „Der Bischof, Reichsfürst und Landesherr" darlegt, der unter Benutzung handschriftlichen Materials viel Neuland erschließt (185–244). Im Zeichen vorwaltender „negotia mundana" reduziert sich die „Ecclesia Coloniensis" auf das „gesticht van Collen", dessen Bewohner, obwohl sie kaum ein Viertel der Diözesanen repräsentierten, 1463 als „Staatsvolk" in Erscheinung traten. Der neuerliche Anlauf zur Errichtung des Territorialstaats, diesmal unter den Vorzeichen von Konzentration und Arrondierung sowie mit Blick auf die Verbindung von kölnischen und westfälischen Besitzungen, war schließlich unter Dietrich von Moers zum Scheitern verurteilt. (Darüber hat jetzt auch L. Tewes in seiner 1987 erschienenen Bochumer Dissertation unter dem speziellen Aspekt der „Amts- und Pfandpolitik der Erzbischöfe von Köln im Spätmittelalter" gehandelt.) Doch nicht nur gegenüber den benachbarten Herren, die auf eine eigene, kölnischem Zugriff weitgehend entzogene Landeskirche drängten, mußte der Erzbischof auf seine Recht bedacht sein; Papst und eigener Klerus, besonders das Domkapitel, suchten sie ebenfalls einzuschränken. Wenn auch die Quellen der Zeit die Bedeutung eines Oberhirten offenbar nach dessen Erfolg in solchen Auseinandersetzungen bemaßen, wenn auch unter „Reformatio" vorwiegend wirtschaftliche Konsolidierung verstanden wurde, wenn auch Weihbischöfe, Offiziale und Generalvikare weitgehend die geistlichen Verpflichtungen erfüllten (was bekanntlich durchaus positiv sein konnte, wie zuletzt noch J. Chiffoleau darlegte: Pour une économie de l'institution ecclésiale à la fin du Moyen Age, in: Mélanges de l'Ecole française de Rome, MA-TM 96, 1984, 263), so waren sich die Zeitgenossen doch der Spannung zwischen geistlichem Amt und weltlicher Gewalt in einem religiös sensibilisierten 15. Jahrhundert durchaus bewußt. Und Janssen unterstellt mit guten Gründen den Bischöfen durchgängig ernsthaftes Bemühen um die Erfüllung genuin priesterlicher (nicht aber lehramtlicher) Pflichten; überdies setzen geistliche Reformer wie – der obendrein staatskluge – Wilhelm von Gennep (1349–1362) oder Friedrich III. von Saarwerden (1370–1414) und später Hermann IV. von Hessen (1480–1508) individualbiographische Warnzeichen vor vereinfachende Gesamturteile und strukturelle Vereinseitigungen. – Das gilt im Fall des Ferdinand von Bayern (1612–1650) auch für den „Bischof zwischen Reformation, katholischer Reform und Konfessionsbildung", dem *Konrad Repgen* eine kenntnisreiche Abhandlung widmet (245–314). Er stellt zunächst die Aussagen des Tridentinum über bischöfliche Amtsführung und den eher unverbindlichen „Bischofsspiegel" des Konzils vom 3. XII. 1563 vor, sodann den „Stimulus pastorum" des Konzilsvaters und Erzbischofs von Braga, Bartolomeu dos Martyres, eine „Programmschrift" für den jungen Erzbischof Karl Borromäus von Mailand, die als klassische Formulierung des Bischofsideals der katholischen Reform gelten darf. Solchen Leitbildern mochten viele Bischöfe im Reich wie in Köln zwischen Reformation und Westfälischem Frieden nicht zu genügen, und so wurde denn auch der Ton der Reformvorschläge vor Ort aus der Feder etwa eines Johannes Gropper und Petrus Canisius allmählich schärfer, wobei man für eine Besserung auf Hilfe aus Rom hoffte. Eine wichtige Quelle bilden auch jene Widmungsbriefe, die den im Zeichen der Gegenreform von der Kölner Kartause neu- und nachgedruckten Werken vorangestellt waren. (Repgen kann hier auf die „Recherches sur la Chartreuse de Cologne au XVI^{e} siècle" von G. Chaix [1981] zurückgreifen; vgl. ZKG 96, 1985, 87ff.) Während diese Dedikationsepisteln ein „indirektes Bischofsleitbild" in der literarischen Öffentlichkeit zeichneten, stehen die Wahlkapitulationen

der Kölner Oberhirten seit 1547 für ein „direktes Bischofsleitbild", da darin seit dem Juramentum jenes Jahres Normen auch für das geistliche Regiment gesetzt wurden – indes ohne Erfolg, bis eben ein Ferdinand von Wittelsbach im Verein mit Jesuiten, Nuntien und Generalvikaren eine Reform eigenen Stils durchsetzte. – Die Gestalt seines Neffen und Nachfolgers Maximilian Heinrich (1650–1688), bei dem persönliche Frömmigkeit mit hemmungsloser Pfründenjagd einherging, führt zum „Bischof und Fürst der Germania Sacra zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation (1650–1803)" (315–347). Wie Repgen, so zeigt auch *Heribert Raab* eine im jahrzehntelangem Umgang mit der Materie erworbene Meisterschaft. Im klassischen Zeitalter des Fürstbischofs war „unter dem Krummstab gut zu leben", der Untertan hatte ein relatives „gut wohnen", derweil ihn das angeblich fortgeschrittenere Regiment in den weltlichen Territorien zum Staatsobjekt degradierte. Kontrollen durch das eigene Amtsgewissen sowie durch sein Kapitel und die römische Kurie setzten absolutistischen Neigungen des „episcopus et simul princeps" engere Grenzen. Zunächst griffen die tridentinischen Reformen kaum. (Daß Köln und das Reich eben nicht immer repräsentativ für „die" Kirche sind, zeigt etwa die durchschlagende Wirkung von Trient bis ins pfarrliche Alltagsleben im Bistum Lyon, wie sie kürzlich Ph. T. Hoffman im zweiten Teil seines Buchs „Church and Community in the Diocese of Lyon, 1500–1789" [1984] beschrieb.) Doch machte sich eine zweite „Welle" im 17. Jahrhundert bis auf die Bischofssitze bemerkbar. Indes ist der Fürstbischof als auch geistliches Vorbild andernorts als im Köln der Wittelsbacher und des Maximilian Friedrich anzutreffen; bis zum Ende des Ancien Régime mußten Generalvikare, Offiziale und vor allem Weihbischöfe weiterhin als Garanten der Seelsorge auf den Plan treten. – Wenn die Kölner Erzbischöfe trotz des Umbruchs durch die französische Revolution auch im 19. Jahrhundert meist noch im monarchischen Stil regierten, so setzten die vier Pontifikate „zwischen Säkularisation und Kulturkampf (1803–1885)" doch unterschiedliche Akzente, wie *Rudolf Lill* darlegt (349–396). Auf den gemäßigt-aufklärerischen und dialogbereiten Grafen von Spiegel (1824–1835), der bei der Reorganisation des Bistums bis heute fortwährende Verwaltungsstrukturen schuf, folgte mit Freiherr Droste zu Vischering (1836–1841/45) der Vertreter eines innerkirchlichen Absolutismus und eines Konfrontationskurses gegenüber dem Staat, der alsbald zu den bekannten (und von Lill früher schon untersuchten) „Kölner Wirren" führte. Die Nachfolger von Geissel (1841/45–1864) und Melchers (1866–1885) suchten seine Position im Kern zu wahren und bezogen mit ihrem ausgeprägten Ultramontanismus bewußt Distanz zu Preußen, doch ging ihr Rückzug auf das innerkatholische Leben mit der Ausbildung eines vielgestaltigen Vereinswesens einher, das – auch von sozialem Engagement getragen – mit zur Entwicklung einer Volkskirche beitrug, die sicher nicht frei von Provinzialismus und einem um sich selbst kreisenden Organisationseifer war, indes – nach der Meinung des Rezensenten – auch so integrierend wirkte, daß die Entfremdung der Arbeiterschaft von der Kirche im Rheinland bis ins 20. Jahrhundert weniger stark als in anderen Ländern wie etwa Frankreich war. Im übrigen trug solche Identitätswahrung und Erhaltung kirchlicher Substanz unter ultramontan-antimodernistischen Vorzeichen der Kölner Kirche eine führende Stellung innerhalb des deutschen Katholizismus ein, wie sie auf der unter ihren Auspizien seit 1848 einberufenen Deutschen Bischofskonferenz ihren Ausdruck fand. In diesem Zusammenhang spielte übrigens der spätere Weihbischof Baudri, wichtigster Mitarbeiter Geissels, als „Multiplikator" eine bedeutende Rolle. (Zu ihm jetzt Heinrich Linn, Ultramontanismus. Domkapitular Baudri an der Seite Erzbischofs Geissels während des Vormärz [= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 22], Siegburg 1987.) – Besticht bei Lill die gegenseitige Durchdringung von biographischer Skizze und Strukturgeschichte, so beschränkt sich *Norbert Trippen* in seinem Abriß „Der Bischof im Zeitalter der Industrialisierung, des Nationalismus und der Weltkriege (1885–1945)" (397–427) weitgehend auf eine Darstellung der Ereignisse, wobei er auf eigene Arbeiten und auf Forschungen von Gatz, von Hehl und Hegel zurückgriff. (Letzterer konnte Ende 1987 sein hierfür wie auch für die von Lill und Berglar behandelten Zeiträume grundlegendes Werk „Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts, 1815–1962" voll-

enden.) Trippen ist aber durchaus um kritische Wertungen bemüht; so fällt sein Urteil über den preußenverbundenen, Franzosen und Belgier im Ersten Weltkrieg geradezu provozierenden Felix von Hartmann (1912–1919) und über die schon von Zeitgenossen kritisierte „Defensivtaktik" des Kardinal Schulte (1920–1941) gegenüber den Nationalsozialisten wenig positiv aus. Zu diesem Problemkreis wäre als aufschlußreiche (und von interessierter Seite heftig befehdete) Ergänzung zum Thema „Katholisches Bürgertum und brauner Alltag" die Fallstudie über das Kölner Apostelngymnasium 1933 bis 1939 zu nennen: Otto Geudtner u. a., „Ich bin katholisch getauft und Arier". Aus der Geschichte eines Kölner Gymnasiums, Köln 1985. – *Peter Berglar* richtete sich in seiner Darstellung „Der Bischof der Weltkirche (seit 1945)" (429–467) wieder stärker am Leitthema des Oberhirten im Spannungsfeld von Typus und Ideal aus; treffend charakterisiert er Frings als „deutsch-präformierten" neuen Typus des „Bischofs der Weltkirche" und spricht von Höffner als „dessen deutscher konzilsgeprägter Verkörperung" (457). Eine abschließende wissenschaftliche Würdigung beider Pontifikate, deren schriftliche Zeugnisse ja teilweise noch der Archivsperre unterliegen, ist natürlich nicht möglich. (Ein wichtiger Schritt in diese Richtung wurde aber im Falle Frings mit der Gedenkausstellung des Historischen Archivs des Erzbistums Köln zum 100. Geburtstag des Kardinals getan, in deren Zusammenhang J. van Elten den Nachlaß geordnet und inventarisiert hat; s. vorerst den von ihm bearbeiteten Ausstellungskatalog „Pro hominibus constitutus", Köln 1987.) Berglars gutformulierte Analysen verraten Problembewußtsein und Sensibilität, zwischen den Zeilen aber auch ein pessimistisch getöntes generelles Unbehagen, das wiederum dem Rezensenten Unbehagen bereitet: Daß die für das Thema einschlägigen Akten des Kolloquiums „L'évêque dans l'Eglise du Christ" aus dem Jahre 1960 (erschienen 1963) nicht berücksichtigt wurden, mag ein Zufall, indes ein bezeichnender sein: Die Tagung fand in der Vorbereitungsphase des II. Vaticanum im Dominikanerkloster Eveux-L'Arbresle (bei Lyon) statt, einem der Vororte für ein Konzil, dessen (im Einzelfall sicher extreme) Auslegungen und Umsetzungen Berglar recht skeptisch gegenübersteht. Der Aufsatz sollte als dezidierte Positionsbeschreibung eines Konservativen zur Kenntnis genommen werden. – Im Unterton weniger pessimistisch sind dagegen die „Gedanken aus Anlass eines Jubiläums", die *Joseph Kardinal Ratzinger* zur Frage äußert: „Wie sollte heute ein Bischof sein?" (469–475). Er greift auf die biblischen Bilder des Hirten und Fischers zurück, fordert die im Pieperschen Sinne verstandenen Tugenden der Klugheit und Tapferkeit und natürlich das feste Glaubensfundament – wie es auch das Wappen des Geehrten illustriert, für den der Glaube an Christus Anfang und Ende war. (T. Diederich hat inzwischen eine schöne Untersuchung über die Wappen der Kölner Erzbischöfe im 19./20. Jahrhundert vorgelegt, die Konstanten und Wandel des Bischofsamts im Spiegel der Heraldik zeigt: Kölner Domblatt 51, 1986, 11–46.)

Ein Vergleich mit dem Sammelband „L'évêque dans l'histoire de l'Eglise" (Angers 1984), der die Beiträge der 7. Konferenz über Religionsgeschichte in Fontevraud enthält, bestätigt den vor allem aus der thematischen Geschlossenheit resultierenden wissenschaftlichen Wert der Kölner Festschrift. Mögen die französischen Tagungsakten auch die wichtigsten Zeugnisse für das Bischofsideal von Augustinus bis zu Bartolomeu dos Martyres aufführen und die „überzeitlichen" Funktionen des Bischofs als Hirte, Lehrer und Mediator würdigen, so eignet den Beiträgen, die vom Oberhirten in den Städten des byzantinischen Italien bis zu einem Bischof des 20. Jahrhunderts im amerikanischen Grand Rapids reichen, doch viel Zufälliges. Die Höffner-Festgabe darf dagegen in weiten Teilen als grundlegendes Arbeits- und Handbuch über einen Themenbereich gelten, dem sich auch die in Vorbereitung befindliche Publikation der Akten eines Kolloquiums der „Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée" widmen wird.

Frankfurt am Main *Heribert Müller*

Karl Müller und Theo Sundermeier (Hrsg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Dietrich Reimer, Berlin 1987. XV + 546 S., brosch., DM 48,–.

Kennzeichen des Lexikons sind seine interkonfessionelle und theologische Pluralität, eine dichte Vermittlung von Informationen, Einsichten und Positionen, die Kompetenz vieler Autoren und gute Angaben jüngerer Literatur, die von knappen Leseratschlägen bis zu ausführlichen Bibliographien reichen. Die Pluralität veranschaulicht einerseits N. Klaes, der im Artikel „Christologie" aus Ansätzen von Lateinamerika, Afrika und Asien transparent interpretiert, andererseits W. Stegemann, der umfänglich historische „Jesus"-Bilder referiert, einer missionstheologischen Dimension in Wort und Werk Jesu jedoch weniger nachgeht. Editorische ‚Pluralität' fällt ins Auge, wenn z. B. „Missionar I (ev.)" und „M. II (kath.)" getrennt beschrieben werden. So werden auch die Artikel „Missionsschule" und überraschenderweise das „Mönchtum" behandelt, das neben seiner ev. Fassung nochmals von einem katholischen Autor in „Ev. Bruderschaften, Kommunitäten, Orden" – sehr angemessen und ausgewogen – dargestellt wird. „Ahnenverehrung, Afrika" ist durch „Ahnenverehrung allgemein" ergänzt worden. Bei „Opfer" (kath. Autor) ging es nicht ohne dogmatischen Zusatz eines evang. Autors. Die Zentralartikel stammen jeweils von einem Autor, der in der Regel die Position der anderen Konfession berücksichtigt. Eine Ausnahme hierzu bildet der wichtige Artikel „Ekklesiologie" (H. Döring), der keine evangelische Ekklesiologie erwähnt.

Geographische Überseestichworte werden in der Regel von Autoren aus den entsprechenden Ländern bzw. Kontinenten behandelt und können so dazu dienen, eine Dritte-Welt-Komponente authentisch einzubringen. Damit wird ein leichter eurozentrischer Zug des Lexikons ausgeglichen. Bärbel Wartenberg-Potter – die einzige Autor*in* – bringt mit ihrem Artikel „Frau" einen auf Ökumene und Dritte-Welt begrenzten und zugleich aussagestarken Beitrag. Ein kleines Kompendium der „Theologie der Mission" steuert Th. Sundermeier mit dem längsten Artikel bei (24 S.). Prägnante Arbeiten sind u. a. Kertelges „Paulus", Nürnbergers „Wort Gottes" und Klimkeits „Religionen".

In vielen Artikeln werden Neuansätze der letzten Jahre erkennbar und Sachinformationen übersichtlich gebündelt. Die katholisch-evangelische Herausgeberschaft hat mit 110 Stichworten eine breite Auswahl getroffen. Doch sollten in einer 2. Auflage Stichworte wie Apostolat, Orts-Kirche, Dritte-Welt bzw. EATWOT, Erweckungsbewegungen und, nicht nur „Heiden", sondern auch heutige Gesprächspartner einer Missionstheologie, Muslime, Buddhisten und Hindu, nicht fehlen.

Aufs Ganze gesehen und mit den genannten Ausnahmen vermitteln die missionstheologischen Grundbegriffe konzeptionell überseeische, sog. Missionswelt von Europa aus gesehen. Kontext und Erstverkündigung im eigenen Land treten zurück. Insofern läßt das Werk einige missionswissenschaftliche Grundfragen von Heute offen. Trotz einiger Lücken, redaktioneller Mängel und störender Druckfehler halte ich das Lexikon für ein in vieler Hinsicht nützliches Handbuch für Angehörige von Missionswerken und -orden, für wissenschaftliche Bibliotheken und kirchliche Büchereien, für Akademien und ökumenische Zentren. Es hat seinen unverkennbaren Wert für Theologiestudierende.

Möge ein guter Absatz schon bald die Vorbereitung einer zu überarbeitenden 2. Auflage in Gang bringen.

Wuppertal *Lothar Schreiner*

Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte in der Schweiz: Die Aufgabe der Helvetia Sacra. (Itinera 4). Hrsg. von der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz. Stuttgart/Basel, Schwabe-Verlag 1986. 124 S., brosch., DM 33,60.

Eine Konsequenz aus dem oft beschworenen, dabei meist mißverstandenen Prozeß der „Säkularisierung" in der Neuzeit war die Privatisierung der Religion. Frömmigkeit, Kult und Glaube zogen sich aus Politik und Öffentlichkeit mehr und mehr zurück. Das

„Religiöse" wurde der Kirche (oder den Kirchen), das „Weltliche" dem Staat (neuerdings der „Gesellschaft") zugeordnet. Dies blieb nicht ohne Folgen für den Betrieb der Geschichtswissenschaft. Zwar sind die zünftigen Historiker bereit, in ihrer Reflexion die auseinandergefallenen Bereiche wieder zusammenzuführen. Das nicht-reflektierende Geschichtsbild aber setzt die Trennung der beiden Bereiche auch in der Vergangenheit voraus. So geht manchem modernen Historiker das Nebeneinander der Kirchen- und einer Profangeschichte flott, man möchte meinen, manchmal allzu flott von den Lippen. Nicht wenig zu diesem Auseinanderdriften hat auch die Tatsache beigetragen, daß hierzulande die kirchengeschichtlichen Disziplinen meist an den theologischen Fakultäten oder an kirchlichen Anstalten angesiedelt sind. Dazu kommt der nicht ausrottbare Wunsch mancher Kirchenhistoriker, ihr Fach primär als theologische, nicht aber als historische Disziplin zu sehen. Und wenn schließlich noch ein als kompetent geltender Vertreter der Zunft erklärt, ihn interessiere überhaupt nicht, was die Kollegen von der „Profangeschichte" so treiben, dann braucht man sich nicht zu wundern, wenn diese ihrerseits das Phänomen des Religiösen und des Kirchlichen aus ihren Forschungen ausklammern.

Dieser Problematik nahm sich die Redaktion der Helvetia Sacra an, als sie von der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz, der sie seit 1973 assoziiert ist und seit 1982 als eigene Sektion angehört, gebeten wurde, den Schweizer Historikertag 1985 in Bern auszurichten. In einem einleitenden Referat stellte die Leitende Redaktorin des Unternehmens, Dr. Brigitte Degler-Spengler, das Thema zur Diskussion. Zunächst beklagte sie, eben unter Hinweis auf die eingangs angedeuteten Prozesse im neuzeitlichen Bewußtsein, die mangelnde Integration der Kirchengeschichte in die „allgemeine Geschichte", um dann die Helvetia Sacra als eine Möglichkeit vorzustellen, die kirchliche Entwicklung in einem weiteren Rahmen zu interpretieren. Eine andere Forderung der Referentin war, ausgehend von der zunehmenden Bedeutung der Landesgeschichte für die allgemeine Geschichte, auch im kirchlichen Bereich die territoriale Forschung aufzuwerten. Dann ergibt sich ebenfalls die Möglichkeit, vom Konkreten aus das Bild von der Entwicklung im Großen zu bestätigen oder aber zu korrigieren. Die Helvetia Sacra bietet gute Voraussetzungen, sich dieses Problems anzunehmen. Die Redaktion ist an keine kirchliche Anstalt oder theologische Fakultät angebunden, wenngleich aus verständlichen Gründen ein Großteil der Autoren Mitglieder solcher Institutionen sind. Hingewiesen wurde auf dem Historikertag auch auf den Mißstand, daß, abgesehen von einem Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät in Luzern (seit Sommersemester 1986), die kirchliche Landesgeschichte in der Schweiz an keiner (katholischen) theologischen Lehranstalt organisatorisch abgesichert ist.

Insgesamt hofft die Helvetia Sacra selbst zu einer Lösung der angesprochenen Probleme beizutragen. Nach der neueren Konzeption will sie nicht nur ein biographisches Nachschlagewerk für die kirchlichen (katholischen) Führungsgruppen der Schweiz sein. Die Einleitungen zu den einzelnen Bänden werden neuerdings ausführlich und sorgfältig bearbeitet; so dürfte im Laufe der Zeit eine umfassende Darstellung der Kirchengeschichte in der Schweiz entstehen, aufgeteilt in einzelne Sektoren (z. B. Geschichte der Franziskaner, Kapuziner, Benediktiner, Kollegiatstifte, Diözesen). Dabei soll – nach dem bereits angedeuteten neuen Verständnis kirchlicher Landesgeschichte – das Spezifische an der Entwicklung in diesem Land deutlich gemacht werden. Daß die Schweiz auch kirchlich an drei Kulturräumen teilhat, kompliziert das Ganze mitunter, hat aber seinen eigenen Reiz und bietet die Möglichkeit zum Vergleichen.

Die grundsätzlichen Postulate des Eingangsreferats, nämlich das Zueinander von „Kirchlich" und „Weltlich" in der Geschichte, und als Konsequenz für die Wissenschaftsorganisation ein engeres Verhältnis von Kirchengeschichte und allgemeiner Geschichte, wurden in den Vorträgen des Historikertages exemplifiziert: Elsanne Gilomen-Schenkel, Schweizer Bischöfe und Äbte im frühen Karolingerreich. Der Gebetsbund von Attigny 762 (S. 24–33); Hans-Jörg Gilomen, Kirchliche Theorie und Wirtschaftspraxis. Der Streit um die Basler Wucherpredigt des Johannes Mulberg (S. 34–62); Patrick Braun, Die Auseinandersetzungen des Lausanner Bischofs Jean-

Baptiste de Strambino (1662–1684) mit der Freiburger Obrigkeit. Gründe und politische Implikationen (S. 63–76); Anton Goessi, Die nachtridentinische Pfarrvisitation im Kanton Luzern. Ein kirchengeschichtliches Thema mit allgemeingeschichtlichem Charakter (S. 77–90); Francis Python, Le clergé fribourgeois et les défis du libéralisme durant la première moitié du XIX^{e} siècle. Nouvelles approches fondées sur les activités d'une association secrète d'ecclésiastiques (S. 91–111); Antonietta Moretti, Clero romano e clero ambrosiano: La questione diocesana nel Ticino (S. 112–123).

Tübingen *Rudolf Reinhardt*

L. Holtz: Geschichte des christlichen Ordenslebens. Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger 1986. 405 S., DM 38,–.

L. Holtz Ofm, bekannt durch verschiedene Veröffentlichungen zum Ordensleben und zur christlichen Frömmigkeit, legt hier eine „Geschichte des christlichen Ordenslebens" vor. Er steckt sein Ziel genau ab: „... der Entwicklungsgeschichte des christlichen Ordenslebens, von seinen Anfängen in der Kirche an, nachgehen ... Dieses Buch will nicht mehr und nicht weniger als erzählen, einfach nur erzählen aus der Geschichte des christlichen Ordenslebens" (Vorwort). Diese Erzählung beginnt mit „Vorüberlegungen" (S. 19–26 wird der eigene Standpunkt beschrieben) und folgt dann in vier großen Abschnitten dem Lauf der Kirchengeschichte. Ein ausführlicher Anhang bringt chronologische Übersichten, eine Zusammenstellung wichtiger Bibeltexte, Verzeichnisse von Klöstern, Ordensstifterinnen, Ordensbezeichnungen in den bekannten Abkürzungen, ein Glossar wichtiger Begriffe aus dem Ordensleben und ein Stichwortverzeichnis.

Innerhalb der großen Zeiträume wird die Ordensgeschichte in „Berichten" nacherzählt („Längsschnitt"), jede ordensgeschichtliche Phase wird mit der kirchengeschichtlichen Situation verbunden („Querschnitt", S. 34). Die Ordensgeschichte wird nicht losgelöst von der Kirchengeschichte dargestellt, sondern in engem Verbund mit ihr; so ergibt sich eine Art Kirchengeschichte unter dem Aspekt der Ordensgeschichte. Vielleicht lieferte H. U. von Balthasar das Stichwort zu dieser Zusammenschau: „Die Kirche wird in jeder Epoche so lebendig sein, als in ihr die aktiven und kontemplativen Orden lebendig sind" (S. 310).

Der Verfasser ist kein Fachhistoriker und wollte deshalb auch keine „wissenschaftlich-historische Arbeit" schreiben (S. 19). Rezensent und Leser haben diese Auskunft ernstzunehmen. Der Verfasser hat sich jedoch gründlich in die Fachliteratur eingearbeitet und sich ihre Auskunft angeeignet. Das gilt für die nacherzählte Geschichte des Ordenslebens, in deren Darstellung auch das persönliche Engagement spürbar wird. Nicht weniger spürbar ist die Lust am Erzählen. Sie zeigt sich in den originell formulierten Überschriften der Berichte und im reportageartigen Stil: „Waren Sie schon einmal in Taizé?" (S. 93 zu Cluny) – „Man schreibt das Jahr 1215, es ist im November" (S. 125 zu Franz von Assisi) – „Turin, in der Sakristei der Franziskuskirche" (S. 268 zu Don Bosco) – „Vorarlberg-Mariawald in der Eifel – Banjaluka in Jugoslawien – Kap der guten Hoffnung: das sind Stationen eines sehr unruhigen Ordenslebens" (S. 289 zu Franz Pfanner, dem Gründer der Mariannhiller Missionare) usw.

Die Verbindung von Längs- und Querschnitt führt zu häufigem, betonten Innehalten: Blicken wir zurück, greifen wir vor. Sie macht Querverweise notwendig, führt nicht selten zu Wiederholungen und mag beim Leser manche Unklarheit zurücklassen. Aus der richtig gesehenen Wechselwirkung von Kirchen- und Ordensgeschichte (wobei auch die politische Geschichte nicht ganz ausgeklammert bleibt) ergeben sich die kirchengeschichtlichen Einblendungen und Überblicke. Hier hält sich der Verfasser meist an das bewährte Handbuch von H. Jedin. Die gewagten Zusammenfassungen halten freilich oft nur Stichworte fest. Die Wirkungen des Ordenslebens über die Klostermauern hinaus führen zu Exkursen (z. B. die Entstehung der Rosenkranzgebete, Mystik, kath. Mission, liturgische Bewegung u. a.).

Einige Angaben bedürfen der Korrektur (ich beschränke mich auf das kirchliche

Altertum), z. B. S. 60: Die römischen Herrscher in den Jahren 303–305 heißen Diokletian und Maximian (als Augusti), Galerius und Constantius Chlorus (als Caesaren); S. 61: Die blutigen Christenverfolgungen werden durch das Toleranzedikt des Galerius vom 30. April 311 beendet. Konstantins Mutter Helena ist nach Eusebius (Leben Konstantins III 47) durch ihren Sohn zum Christentum gekommen; S. 62: Das Konzil von Chalcedon hat nicht den Primat des Papstes bestätigt; S. 69: Augustinus wurde erst 391 zum Priester geweiht; der Name der Schwester Augustins ist unbekannt.

Die ergänzenden Anmerkungen sind sehr unterschiedlich ausgefallen. Mit einigem Grund sind sie zur Reformation und M. Luther sehr ausführlich. Aber zu Pachomius wird keine Hilfe angeboten; hier wäre unbedingt auf die Arbeiten und Übersetzungen von H. Bacht zu verweisen; bei Augustinus (S. 346) auf A. Zumkeller, Das Mönchtum des hl. Augustinus (Würzburg ^{2}1968); bei Basilius auf meine kommentierte Übersetzung der „Mönchsregeln"; bei Benedikt ebenso auf eine Regelausgabe. – Im Anhang S. 378 ist zu korrigieren: Die Abtei Rohr gehört zur Bayerischen Benediktinerkongregation (seit 1984).

Freiburg/Breisgau *K. Suso Frank Ofm*

McGrath, Alister E.: Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification. Vol. I: From the beginning to 1500. Vol. II: From 1500 to the present day. Cambridge University Press 1986. £ 25.00 / 25.00.

Vf. tritt mit einem hohen Anspruch an: Seit der klassischen Arbeit von Albrecht Ritschl, „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" habe der Gegenstand keine ausführliche durchgehende Behandlung mehr gefunden. Zudem setze dieses Werk erst im 11. Jahrhundert ein und bringe für die nachreformatorische Periode nur die Entwicklung im deutschen Protestantismus. Vf. will angesichts des ökumenischen Interesses hier weiterführen. Er muß sich freilich an diesem Anspruch auch messen lassen. Ritschl hatte seinerzeit eine neue dogmatische Gesamtkonzeption durchzuführen und hat den historischen (gerade auch den exegetischen) Befund auf diese Konzeption hin aufbereitet. Das machte auch die historischen Partien seines Hauptwerkes zu einer geschlossenen und in sich stimmigen Darbietung.

Sicher steht auch hinter der Darstellung von McGrath ein systematisch-theologisches Gesamtkonzept; anders ist eine derartige Gesamtdarstellung ja nicht zu bewältigen. Zentrum christlichen Glaubensdenkens ist für ihn die Versöhnung der Welt mit Gott in Christus. Das hier vorgegebene Verstehen Jesu Christi kann nicht weiter hinterfragt werden. Und weiter ist dann streng zu unterscheiden zwischen der Rechtfertigungslehre (doctrine of justification) und dem Rechtfertigungsartikel (concept of justification; dazu vgl. MacGrath, A. E., Der articulus iustificationis als axiomatischer Grundsatz des christlichen Glaubens, ZThK 81 [1984], 273–283). Während der Rechtfertigungsartikel jenes soteriologische Zentrum als Glaubensgegenstand nennt, ist die Rechtfertigungslehre der Versuch, diesen Glaubensgegenstand, seine Voraussetzungen und Konsequenzen zu beschreiben. Dabei wird vermerkt, daß es sich hier um eine Entwicklung in der westlichen Kirche handle. Die orthodoxe Kirche habe das Heilswerk des Sohnes, das zur Gottesgemeinschaft der Menschen führe, als Vergottung (deification) und nicht so sehr als Rechtfertigung beschrieben.

Für die Fassung der Rechtfertigungslehre in ihrer Entwicklung in der westlichen Theologie ist wieder Augustin maßgeblich. Darum wird dessen Fassung der Rechtfertigungslehre nicht nur relativ breit dargestellt. Vf. rekurriert im weiteren Verlauf auch immer wieder auf das Augustinische Rechtfertigungsverständnis, um dagegen abweichende Lehrfassungen abzuheben. Das gilt insbesondere für die Darstellung Luthers, der in der Frage des freien Willens sich weit von Augustin entfernt habe (II, 15f.), und der Lehre von der Imputation der Gerechtigkeit Christi in der Lutherischen Kirche (II, 25). Vf. läßt dabei keinen Zweifel daran, daß für ihn Augustin nicht bloß Ursprung, sondern in gewisser Hinsicht doch auch die Norm der Lehre ist, auf die hin sich eine ökumenische Verständigung zuzubewegen hat. John Henry Newmans Lectures on

Justification gingen zwar von falschen historischen Voraussetzungen aus, um die via media zwischen Protestantismus und Katholizismus zu konstruieren. Aber der Versuch, das gemeinsame Erbe von Protestantismus und Katholizismus zu erschließen, sei damit nicht ausgeschlossen (II, 134). Dazu nennt Vf. abschließend drei Punkte, die als Gemeinsamkeit festgehalten werden sollten: Einmal, daß der Rechtfertigungsartikel den Konsens der Kirche durch die Zeiten hindurch formuliere. Weiter, daß Gottes Handeln, durch das die Situation des sündigen Menschen verändert werde, allein auf Gottes Gnade beruhe. Schließlich, daß die Lehrentwicklung weder geradlinig noch kontinuierlich verlaufen sei, so daß gegenwärtiges Denken nicht aus einer solchen Entwicklung legitimiert werden könne (II, 189f.).

Eine solche kontinuierliche Entwicklung lasse sich noch am ehesten für das Mittelalter behaupten. Das bestimmt hier dann auch die Darstellungsweise: Nachdem Vf. zunächst versucht hat, die Umsetzung des Rechtfertigungsverständnisses aus dem hebräischen in das lateinische Denken darzustellen, und kurz die voraugustinische und breit die augustinische Lehrform entwickelt hat, wird die mittelalterliche Entwicklung in einer Reihe von Längsschnitten dargeboten, die Aspekte der Lehre behandeln: The nature of justification, the righteousness of God, the subjective appropriation of justification, justification and the sacraments, the concept of grace, the concept of merit. Weiter wird die Dialektik der potentia ordinata und absoluta Gottes besprochen, die Beziehung von Prädestination und Rechtfertigung und die Frage danach, welche Rolle der übernatürliche Gnadenhabitus in der Rechtfertigung spiele. Erst dann werden fünf mittelalterliche Schulen nach ihren charakteristischen Lehrformen dargestellt: Die frühe Dominikanerschule, die frühe und die späte Franziskanerschule, die via moderna und die Augustinerschule.

Der zweite Teil kann nicht so zusammenfassen. Hier wird zunächst die Entwicklung der Lehre in der Reformationszeit bis hin zur protestantischen Orthodoxie dargeboten, dann das Tridentinische Rechtfertigungsdekret, dessen bewußte Weite hervorgehoben wird, die verschiedenen Schulmeinungen Raum biete. Das Vermächtnis der Englischen Reformation findet eine breite Würdigung. Schließlich schildert Vf. als Darbietung der Moderne zunächst die aufgeklärte Kritik an der orthodoxen Lehre, dann die Kritik der aufgeklärten Soteriologie durch Kant und Schleiermacher, und „the consolidation of the doctrine 1820–1914: Ritschl". Ein weiterer Paragraph ist Karl Barth gewidmet; schließlich wird „Rechtfertigung als hermeneutisches Prinzip" beschrieben, wobei insbesondere Bultmann, Tillich und Ebeling genannt werden.

Natürlich kann es nicht ausbleiben, daß bei einem so weitgespannten Thema unterschiedliche Auffassungen möglich werden. Gerade wo es gilt, Zusammenhänge zu erfassen, kann das nicht gut anders sein. Zwei Punkte will ich hier wenigstens notieren: Luther selbst wird von dem ihm folgenden Luthertum weit abgerückt. Die Konkordienformel markiere nicht nur das Ende einer Reihe von Lehrkontroversen im Luthertum unmittelbar nach Luthers Tod; sie markiere auch den Weg und die Konsolidierung der Kritik an Luther aus dem Luthertum selbst. „Luther's concept of justification, his concept of Christ within the believer, his doctrine of double predestination, his doctrine of servum arbitrium – all were rejected or radically modified by those who followed him" (II, 32). Hier scheint mir die Perspektive doch etwas verzerrt, sowohl was Luther selbst, wie was seine Rezeption und Tradition im Luthertum betrifft.

Weiter möchte ich eine interessante Einordnung von Karl Barth notieren: Im Unterschied von Ritschl, der mit einer synthetischen Auffassung des Rechtfertigungsurteils Pietismus wie Aufklärung definitiv überwunden habe, wird Barth mit den Aufklärern zusammengenommen: „For Barth and the Aufklärer ... Christ is supremely the revealer of the knowledge of man's true situation, by which man is liberated from false understandings of his situation" (II, 183). Bei allen gewichtigen Differenzen denke Barth doch im gleichen theologischen Rahmen wie die Aufklärer, Schleiermacher und die liberale Theologie: Seiner Betonung der Theozentrizität der Theologie entspreche nicht ein Wiedererwachen des Interesses am articulus iustificationis.

Ich will Vf. die Einordnung Barth's in den Zusammenhang einer modernen, durch die Aufklärung bestimmten theologischen Fragestellung gerne zugestehen. Freilich

würde ich hier nicht nur anders begründen, sondern erst recht anders werten. Dazu nenne ich meine grundsätzliche Anfrage an das hier vorliegende Gesamtkonzept: Soll wirklich eine am Rechtfertigungsartikel, wie ihn Vf. versteht, orientierte ökumenische Verständigung damit erkauft werden, daß die durch die Aufklärung bestimmte rationalistische Position einer ethischen Interpretation Jesu Christi und des Christentums vollends aus der Kirche verdrängt wird? Dieser Preis wäre zu hoch!

Erlangen *Friedrich Mildenberger*

Alte Kirche

Wolfgang Schuller: Frauen in der römischen Geschichte. Universitätsverlag Konstanz GmbH 1987, 149 S.

Ein Jahr nach dem Erscheinen des Bändchens über Frauen in der griechischen Geschichte liegt nun das angekündigte Gegenstück über Rom vor. Wie dort ist es auch hier das Ziel des Verfassers, nicht psychologisch angelegte Charakterbilder zu entwerfen, sondern die Frauen als handelnde und behandelte Wesen in die Geschichte hineinzustellen. Mit dem Abrücken von einer strukturellen Betrachtungsweise ist der Weg zu einer chronologischen Gliederung vorgezeichnet, der freilich die legendären Frauengestalten aus der römischen Frühzeit zum Opfer fallen. Als gemeinsames Merkmal in allen Epochen der römischen Geschichte erkennt S. eine gesellschaftliche Benachteiligung der Frauen, die überall den zweiten Rang einnehmen.

Das Einleitungskapitel (I.) über die rechtliche und allgemeine Stellung der Frauen nennt zwar eine Reihe von Belegen über den generellen Ausschluß von allen öffentlichen Ämtern aufgrund des Herkommens (ausgenommen die priesterlichen Ämter) sowie die Unterstellung unter die patria potestas bis hin zur Frauentutel, tatsächlich aber, so wird zu Recht betont, seien sie wegen ihrer wirtschaftlichen Selbständigkeit sowie der hohen Achtung, die sie innerhalb und außerhalb der Familie besaßen, durchaus keine entrechteten und verschüchterten Anhängsel in der Gesellschaft gewesen. Da heute die Behandlung eines solchen Themas ohne eine Einbeziehung der Unterschichten nicht mehr denkbar ist, werden auf den folgenden Seiten Frauen aus Pompeji, Ostia und Ägypten vorgestellt, über deren verschiedenartige Berufe und Tätigkeiten (II.) eine Fülle von Inschriften Auskunft geben. Die Skala reicht von Freudenmädchen und Gastwirtinnen über die Geldverleiherin und Grundstückseigentümerin bis hin zur angesehenen Ärztin. Besonders auffällig ist hierbei, daß sich in der verschütteten Stadt am Vesuv der weibliche Teil der Bevölkerung anders als in Athen intensiv an den Wahlkämpfen beteiligte. Offenbar versprachen sich die Kandidaten davon eine nicht geringe Werbewirksamkeit. Im Abschnitt über die Frau in der hohen römischen Republik (III.), in welchem naturgemäß die lex Oppia, aber auch eine Gestalt wie Cornelia, die Mutter der Gracchen, einen breiten Raum einnehmen, werden zwei Ausprägungen der römischen Frauenwelt herausgearbeitet: Neben Übermut und Launenhaftigkeit, beides entsprungen aus einem Verlust an Standesdisziplin, gebe es das Festhalten an einer mustergültigen aristokratischen Haltung. Aber auch hier zeige sich aufgrund hoher Bildung und innerer Souveränität bereits eine Loslösung von überkommenen Verhaltensmustern. Zu fragen wäre freilich, ob es jene tradierten Verhaltensschemata überhaupt gegeben hat. Waren es nicht vielmehr nach männlichen Vorbildern konstruierte Frauen-Exempla? Nach dieser Zweiteilung werden auch die Frauen in der späten Republik geschildert (IV.), als angesichts der fortschreitenden Brüchigkeit des mos maiorum große Einzelpersönlichkeiten nicht nur bei Männern tonangebend werden. Energie, Selbständigkeit, politische Initiative, Einsatz einer großen Klientel – all dies läßt sich auch bei Gestalten wie Sempronia, Clodia, Terentia, Fulvia und anderen feststellen. Somit wird in der Frauengeschichte die allgemeine Geschichte transparent. Etwas kursorisch wirkt das Kapitel über die Frauen in der Kaiserzeit (V.),

da der Bogen von der augusteischen Zeit bis zu den syrischen Kaiserinnen im 3. Jh. gespannt wird. An einer Reihe von Figuren wie Livia, den beiden Juliae und Agrippinae, Messalina, Poppaea, aber auch an so ansprechenden Vorbildern wie der Augustusschwester Octavia, an Senecas Gattin Paulina oder der älteren Arria, der Gemahlin des Caecina Paetus, wird anschaulich gemacht, wie die frühere Doppelgesichtigkeit sich noch schärfer akzentuiert, so daß größte Emanzipation ebenso glaubhaft wird wie stilles Heldentum. Als Gründe sieht der Verfasser beispiellose Unterdrückung, extremen Wertewandel und Versagen vor der Macht, übrigens wiederum bei beiden Geschlechtern gleichermaßen feststellbar. Etwas konstruiert erscheint die positive Gegenzeichnung der Frauen im humanitären Kaisertum, denn die Eskapaden der Faustina, der Gattin Marc Aurels, waren doch wohl mehr als „einige anderslautende Gerüchte", auch die Bemerkungen zu dem, was man gemeinhin als orientalische Weiberherrschaft der Severer-Frauen bezeichnet, geraten recht kurz: Ihr Einfluß zeige lediglich an, daß das römische Reich ein internationales Gebilde geworden sei.

Ausführlich sind die beiden letzten Abschnitte über den christlichen Bereich geraten. Im ersten (VI.) wird zum einen die selbständige Rolle der Frau und ihre problemlose Akzeptierung durch die männlichen Zeitgenossen im Urchristentum mit einer Reihe von Beispielen aus dem Neuen Testament hervorgehoben. S. erkennt hier den Zustand wieder, der in hellenistischer Zeit bei Griechen und auch im Spätjudentum zu finden sei. Demgegenüber werden die Stellen vor allem in den Paulusbriefen, welche eine gewandelte Auffassung von der Rolle der Frau im Sinne einer bedingungslosen Unterordnung sichtbar werden lassen, einhellig späteren Veränderungen des Textes zugeschrieben. Hierzu gehören demnach nicht nur 1 Kor. 14, 34 f., sondern auch die bekannten Haustafeln in den Briefen an die Kolosser, die Epheser, an Timotheus und Titus, die nach der Erkenntnis der neutestamentlichen Wissenschaft als nichtpaulinisch einzustufen seien. Nunmehr werde der Frau jede geistliche Funktion genommen. Jener scharfen Trennung zwischen einer ursprünglich völlig unproblematischen Rolle der Frauen in den Gemeinden und einer allmählichen Veränderung mit dem Ergebnis eines völligen Ausschlusses aus der Amtskirche ist jedoch mit einer gewissen Reserve zu begegnen, noch weit fragwürdiger ist die Analyse, welche der Verfasser über die „asketischen Erscheinungen" in der vornehmen Damenwelt des 4. Jh.'s etwa in der Umgebung des Hieronymus anstellt. Wenn bei letzteren die damit verbundene Stiftung von Klöstern und Kirchen lediglich eine Gelegenheit gewesen wäre, „erhebliches soziales Prestige zu gewinnen" (hatten sie das nicht schon?), so bleibt unerfindlich, wie sich damit die zutagetretende karitative Tätigkeit, die freiwillige Unterordnung unter erprobte Vorgesetzte und schließlich die Bereitschaft, den Lebensunterhalt durch der eigenen Hände Arbeit zu verdienen, in Einklang bringen lassen. Die Lebensführung dieser adeligen Christinnen bedeutete etwas ganz anderes und weit Höheres als das Dasein von Vestalinnen, wofür man zur Zeit des Symmachus trotz hoher Anreize kaum mehr Bewerberinnen fand. Das letzte Kapitel (VII.) über die Herrscherinnen der Spätantike wird zu einer Sammlung eindrucksvoll gezeichneter Charakterbilder von hochgestellten Damen aus kaiserlichem Haus, angefangen von Helena über Justina, die Gegenspielerin des Bischofs Ambrosius in Mailand, die beiden Eudoxiae, Pulcheria, Galla Placidia bis hin zur Byzantinerin Theodora, deren Biographen Prokop S. eine auffallend hohe Glaubwürdigkeit zubilligt. Das Christentum, so meint er zusammenfassend, habe zu einer Steigerung der Herrscherstellung und einer neuen Herrschaftslegitimierung dieser Kaiserinnen wesentlich beigetragen. War es bei der Kaiserschwester Pulcheria aber wirklich allein das Gelöbnis der Jungfräulichkeit, das sie ein so hohes Prestige erreichen ließ? Letztlich war auch deren Macht, so betont der Verf. am Ende freilich zu recht, von der Instanz des Kaisers abgeleitet und zweitrangig, da sie nur bei Ausfall der männlichen Seite oder durch eine Ehe in ihre hohe Machtpositionen gelangen konnten.

Legt man das Buch aus der Hand, so fühlt man sich bereichert durch jene Fülle weiblicher Lebensschicksale, die in den historischen Kontext eingeordnet beziehungsweise aus ihm heraus interpretiert werden. Für ein volles Verständnis aber kann und darf das Frauenbild nicht fehlen, welches uns die römischen Dichter geschenkt haben. Erst der

Zusammenklang von historisch distanzierter Betrachtung und existenziellem Erleben des antiken Menschen selbst vermag zu zeigen, wie römische Frauen wirklich waren.

Wendelstein *Richard Klein*

Jürgen Becker u. a.: Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und Neue Hoffnung. Stuttgart, Kohlhammer 1987, 280 S., kt., DM 39,80.

Das Manuskript des vorliegenden Bandes wurde für eine kirchengeschichtliche Reihe erstellt, die unter dem Titel „Christentum und Gesellschaft" erscheinen sollte; als diese Reihe aufgegeben wurde, war es im wesentlichen fertiggestellt. Der erste Band der geplanten Reihe wird nun von Jürgen Becker, der den acht Beiträgen ein Vorwort und eine Einführung voranstellt, selbständig publiziert. Die aus Titel und Untertitel des vorliegenden Bandes nicht erkennbare Absicht der geplanten Reihe war, die „Verflechtung des Urchristentums mit der antiken Welt auf den Ebenen der staatlichen Institutionen, der gesellschaftlichen Wirklichkeit, des Kultus und der Religionsphänomene" in den Blick zu rücken. Daß die einzelnen Beiträge dieser Aufgabe nur in sehr unterschiedlicher Weise gerecht werden bzw. gerecht werden konnten, hat vermutlich zu der Wahl eines allgemeinen Buchtitels geführt, der nun freilich seinerseits Erwartungen weckt, die nur begrenzt erfüllt werden.

Christoph Burchard behandelt „Jesus von Nazareth" (12–58), nämlich seine Person, seine Verkündigung und seine Nachfolger in Galiläa. Er tut dies auf der Grundlage der synoptischen Tradition und im Sinne eines gemäßigt kritischen Konsensus.

Drei Beiträge befassen sich mit der apostolischen Zeit. Carsten Colpe bespricht „Die älteste judenchristliche Gemeinde" (59–79). Er arbeitet erheblich mit psychologischen und soziologischen Vermutungen und benutzt die Apostelgeschichte relativ unkritisch. Er rechnet mit „einer ekstatischen Gesamtposition der von Jesus Zurückgelassenen", die es unmöglich mache, eine differenzierte Entwicklung der frühen theologischen Gedanken zu rekonstruieren. Karl Löning untersucht den „Stephanuskreis und seine Mission", indem er methodisch richtig die lukanische Redaktion von den Lukas zugekommenen historischen Informationen abzuheben versucht, doch bleibt seine Sicht zu sehr der Harmonistik des Lukas verpflichtet, so daß er die Bedeutung des Stephanuskreises für die Geschichte des frühen Christentums m. E. zu gering einschätzt. Schließlich behandelt der Herausgeber Becker selbst in einem relativ umfangreichen Beitrag „Paulus und seine Gemeinden" (102–159), eine solide, gründliche, theologische Aspekte einbeziehende Darstellung, die das „Außenverhältnis der Gemeinden" ausführlich berücksichtigt. Becker rückt dabei manche Eigenwilligkeiten des Beitrags von Löning mit gutem Grund zurecht, indem er sich z. B. gegen die von Lüdemann vorgeschlagene Paulus-Chronologie wendet. Auch er unterschätzt freilich die Bedeutung des gesetzesfreien und universalistischen Christentums vor Paulus, das maßgeblich von Stephanus bestimmt wurde, und seine soziologischen Vermutungen erscheinen oftmals zu hellsichtig.

Der nachapostolischen Zeit sind vier Beiträge gewidmet. John K. Riches nimmt sich viel vor und bleibt manches schuldig, wenn er „Die Synoptiker und ihre Gemeinden" (160–184) politisch verorten will. Überzeugende historische Analysen finden sich zu wenig, aktualistische Problemfelder zu viel. Anschaulich und unter gediegener Einbeziehung zeitgenössischer Quellen behandeln anhand der Deuteropaulinen und der Apostelgeschichte Peter Lampe und Ulrich Luz „Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft" (185–216) – ein dankbares Feld für die Spezialhinsicht der ursprünglich geplanten Reihe. Ulrich B. Müllers Aufsatz über „Apokalyptische Strömungen" (217–254) befaßt sich vor allem mit Mk 13, 2Thess und der Johannesoffenbarung. Dieser Beitrag krankt an einem m. E. zu engen Begriff des Apokalyptischen, das wesentlich als literarisches Phänomen aufgefaßt wird. Daß „der simple Tatbestand, daß die ersten Gemeinden keine Apokalypsen geschrieben haben" (227), die Apokalyptik von der Wurzel des Christentums fernhält, ist eine zu simple Auskunft. C. Kingsley Barrett schließlich handelt unter strikter Hinsicht auf den Gesellschaftsbezug

des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe über „Johanneisches Christentum" (255–278), wobei sich verständlicherweise zwar „eine Anzahl Türen zu Vermutungen im Hinblick auf die soziale Umgebung der johanneischen Christenheit" öffnen (272), viel Konkretes aber nicht sichtbar wird.

Der im einzelnen instruktive, mit geringem wissenschaftlichen Apparat auskommende Band enttäuscht im ganzen, weil weder die Anfänge des Christentums noch die Problematik der „Außenbeziehungen" der Gemeinden in klaren und umfassenden Linien sichtbar werden. Ein Kopf vermöchte in dieser Hinsicht vermutlich mehr zu leisten als viele Hände, und erst auf einer soliden Grundlage der urchristlichen Theologiegeschichte, die weitgehend ausgeblendet bleibt, ließe sich m. E. überzeugend dartun, wie das frühe Christentum mit seiner Umwelt kommuniziert.

Berlin *W. Schmithals*

J. P. Martín: Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental. (Colección „Oriente-Occidente" 4, Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1986). xii–168 pp.

Filón fue el más importante filósofo y teólogo judío del período grecorromano. Nació hacia el 13 antes de Cristo y murió unos 45 ó 50 después del comienzo de la era cristiana. Suele denominársele Filón el Judío para distinguirlo de otros Filón de la antigüedad. Su papel en la historia de la cultura se ha presentado discutible y discutido. Para unos es un personaje situado en la encrucijada del pensamiento judío, el griego y del helenista que acaba elaborando un pensamiento ecléctico. Para otros, como para el Autor de este libro, supo crear no sólo una síntesis de las diferentes influencias recibidas, sino también ideas de nuevo cuño que influirán poderosamente en lo que corrientemente se llama cultura occidental. Lo cierto es que la cultura occidental sí le ha tenido en cuenta. Baste recordar, a título de ejemplo, que varias de sus obras fueron editadas y reeditadas muchas veces durante el s. XVI. Resulta ilustrativo el gran número de ejemplares de estas ediciones que se registran en solas las bibliotecas españolas, como aparece por el *Catálogo colectivo de obras impresas en los siglos XVI al XVIII existentes en las bibliotecas españolas. Sección 1. Siglo XVI. Letras E-F* (Madrid 1974) sin paginación. En dicho *Catálogo* aparecen ediciones de París 1552, Lyon 1555, 1557 y 1561, Amberes 1552, Basilea 1527, 1544, 1558, 1561, más una edición francesa parisina de 1598 y la italiana de Venecia de 1560. Pero la aportación a la investigación y estudio de Filón en el área de la lengua castellana ha sido prácticamente nula en los últimos tiempos hasta que, en años recientes, nos llegan de Argentina la primera edición en español de sus obras por J. M. Triviño (Buenos Aires 1975–76) y varios estudios entre los cuales sobresalen los del autor del presente libro.

Este estudio que aquí reseñamos se mueve en el plano filosófico, y no en toda su amplitud, sino limitándose a los dos conceptos fundamentales del hombre y de Dios. En un primer capítulo analiza el pensamiento de Filón acerca del hombre, poniendo de relieve, entre otras cosas, las aporías resultantes en esta antropología filoniana. En el segundo capítulo trata de determinar cuál es el punto de unión o de coordinación en el hombre que permite superar las aporías y dualismos de que se trata en el capítulo primero. En el tercer capítulo se confrontan los dos conceptos de hombre y de Dios, con todas sus consecuencias. En una recapitulación se proyecta las principales ideas de Filón sobre la historia de las ideas en el ámbito de la cultura occidental, donde el Autor ve el pensamiento de Filón „expandirse en la historia europea consolidarse, declinar y reaparecer en nuevas formas". Este libro constituye una interesante aportación para el estudio del pensamiento de Filón y de su influjo a través de la historia del pensamiento filosófico de Occidente. Este último problema, de la proyección del pensamiento de Filón sobre el pensamiento occidental sin duda seguirá presentando dificultades, debido a que en muchos casos no se trata de influjos literales con la consiguiente posibilidad de otros puntos de referencia, y al hecho de que incluso una frase literal encierra sentidos y significaciones muy diversas en los diferentes contextos históricos.

Salamanca *Antonio García y García*

Basilius Steidle (1903–1982): Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel. Hrg. von Ursmar Engelmann, Sigmaringen, Thorbecke 1986. 313 S., DM 94,–.

Erzabt Ursmar Engelmann (gest. 18. Juli 1986) hat im vorliegenden Band wichtige Arbeiten seines Beuroner Mitbruders zusammengestellt. Eine biographische Einführung erinnert an den bedeutenden Gelehrten, der etwa fünfzig Jahre lang mit Akribie und aller Intensität das frühe Mönchtum und die Regula Benedicti erforscht hat. Die Arbeiten entstanden in günstiger Atmosphäre: Die persönliche Bindung an die monatische Lebensform und der jahrelange Unterricht in Patristik und monastischer Forschung, zuerst in Beuron, dann in Rom/San Anselmo.

Die meisten Beiträge wurden ursprünglich in der „Benediktinischen Monatsschrift" „Erbe und Auftrag" veröffentlicht. Einige sind in den „Studia Anselmiana" erschienen, von denen B. Steidle mehrere Bände, die ausschließlich der mönchsgeschichtlichen Thematik gewidmet sind, herausgegeben hat.

Die 17 Beiträge sind thematisch (und chronologisch nach ihrem Publikationsdatum) geordnet. Einmal sind es die Beiträge zum alten Mönchtum: „Die Tränen, ein mystisches Problem im alten Mönchtum" (S. 23–29), „Das Lachen im alten Mönchtum" (S. 30–39), „Der Zweite im Pachomiuskloster" (S. 40–54), „Homo Dei Antonius. Zum Bild des Mannes Gottes im alten Mönchtum" (S. 54–106) usw. Dann sind es die Beiträge zur Benediktusregel. Sie sind der Vorstellung vom Abt in der Regel gewidmet, dem „Abt und Rat der Brüder" (mit einer Untersuchung bis in mittelalterliche Regelkommentare), dem Begriff der Dominici schola servitii, der conversatio morum usw.

Alle Einzelbeiträge überzeugen durch die klare wissenschaftliche Methode, durch umfassende historische Kenntnisse und gekonnten Umgang mit dem philologischen Instrumentarium. Daß hier ein hervorragender Kenner schreibt, der zuverlässige Auskunft bietet, hat B. Steidle auch in seinen übrigen Arbeiten bewiesen. Der vertraute Umgang mit den Vätern des Mönchtums hat ihn schon früh vom „Mutterboden" der Benediktusregel sprechen lassen (vgl. seine deutsche, reichkommentierte Ausgabe der Regel von 1952, „aus dem alten Mönchtum erklärt" und seine lateinisch-deutsche Regelausgabe, die längst zu einem Standardwerk geworden ist). Dieses Konzept ließ ihn die Regel von Monte Cassino im richtigen Zusammenhang sehen. Abhängigkeit der Regel und ihre Einbindung in die monastische Tradition (durch die Regula Magistri besonders angefragt) sind durch B. Steidles Arbeiten deutlicher geworden, ebenso auch das Eigene dieser Regel.

Der Sammelband ist eine unentbehrliche Hilfe in der weiteren Erforschung der Geschichte und Spiritualität des frühen Mönchtums. B. Steidle wird mit seinen Beiträgen in deren weiteren Aufarbeitung seinen gebührenden Platz behalten.

Freiburg/Breisgau *K. Suso Frank Ofm*

Vera Paronetto: Augustinus – Botschaft eines Lebens. Deutsch von Arnulf Hartmann O. S. A., mit 20 farbigen Abbildungen. – Band 4 der Reihe „Augustinus – heute". Augustinus-Verlag, Würzburg 1986. 251 S., DM 25,–.

Die Autorin ist durch zahlreiche Veröffentlichungen über die altchristlichen Schriftsteller bekannt. Ihr Buch erschien 1981 in Rom unter dem Titel „Agostino – Messaggio di una vita" als 40. Band der Reihe „Nuova Universale Studium". Mittlerweile ist auch eine französische Übersetzung herausgekommen, betitelt „Augustin, message d'une vie" (Paris, Le Centurion 1986).

P. schrieb ihr Buch in der Überzeugung, daß Augustins Leben und Werk, sein geistiger Werdegang und die Erfahrungen seines Suchens und Findens auch dem Menschen unserer Zeit eine wichtige „Botschaft" übermitteln. Das Neue und Besondere an ihrem Werk wird man darin sehen dürfen, daß sie Augustins geistiges Schaffen stärker berücksichtigt, als es in den bisherigen Biographien geschehen ist. Sie sucht jeweils den äußeren Anlaß, und vor allem den inneren Anstoß aufzuhellen, dem die einzelnen Schriften ihr Entstehen verdankten. Indem sie so für die verschiedenen Werke den „Sitz

im Leben" des Kirchenvaters ermittelt, gelingt es ihr, eine „existenzielle Graphik" des fesselnden geistigen Weges zu entwerfen, den Augustinus gegangen ist, angefangen von den philosophischen Traktaten des Neubekehrten bis hin zu den letzten theologischen Auseinandersetzungen des greisen Bischofs mit Julian von Eclanum.

Das Werk ist allgemein verständlich geschrieben. Daß es aber auf gründlichen Studien nicht nur der Schriften Augustins, sondern auch der einschlägigen Literatur ruht, zeigen die nahezu 40 Seiten Anmerkungen, die am Schluß beigegeben sind. Der Text des Übersetzers ist flüssig und gut lesbar. Auch in der äußeren Aufmachung und wegen seiner Ausstattung mit vielen guten Abbildungen ist das Buch eine würdige Jubiläumsgabe des Augustinus-Verlags zur 1600. Wiederkehr der Bekehrung des Kirchenvaters.

Würzburg *Adolar Zumkeller OSA*

Hanns Christof Brennecke: Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361) (= Patristische Texte und Studien 26). Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1984. XX und 400 S., Ln., DM 108,–.

Das hauptsächliche Ziel dieser überarbeiteten theologischen Dissertation aus Tübingen besteht darin, die Rolle des Hilarius von Poitiers († 367/68) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zwischen 356 und 361 genauer zu bestimmen und zu diesem Zweck seine bruchstückhaft überlieferten Schriften jener Jahre vor ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund neu zu ordnen und zu deuten.

Dies geschieht ab S. 199 in einer scharfsinnigen und umsichtigen Argumentation, deren Resultate nicht wenig vom bisherigen Bild der Forschung abweichen und sich wohl auch streckenweise noch in der künftigen Diskussion zu bewähren haben werden. Im einzelnen geht es um die Feststellung, daß von einem fühlbaren Widerstand gallischer Bischöfe gegen die Mailänder Synode von 355 und das antiathanasianische Edikt des Kaisers zunächst keine Rede sein könne. Vielmehr sei das 356 in Béziers über Hilarius verhängte Verbannungsurteil, das der Betroffene auf Verleumdungen zurückführte, vermutlich durch eine politische Denunziation im Zusammenhang mit dem eben erst überwundenen Gegenkaisertum des Silvanus veranlaßt worden; erst im kleinasiatischen Exil habe der Bischof von Poitiers dann bis 360 seine theologischen Bildungslücken behoben, die Sache des Athanasius als die des nicaenischen Glaubens erkannt und durch eine rege publizistische Tätigkeit seine Amtsbrüder in Gallien gegen Constantius mobilisiert. Voraussetzung für diese Sicht ist indes, daß Hilarius seine polemische Schrift Adversus Valentem et Ursacium, deren Fragmente innerhalb der Collectanea antiariana Parisina von A. L. Feder in CSEL 65 (1916) ediert wurden, entgegen der communis opinio nicht schon vor Antritt des Exils im Jahre 356 mit einem Liber I begonnen hat (obgleich er doch De synodis c. 91 von sich klar sagt: *fidem Nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi*, PL 10,545 A!), sondern erst Ende 357/Anfang 358 im Osten als „Mahn- und Informationsschreiben" (S. 331) an die Gallier zum vorläufigen Abschluß brachte (obgleich Phoebadius von Agen davon bereits im Frühjahr 358 in seiner Schrift Contra Arianos Gebrauch machte!). Zusätzlich kompliziert wird die Problematik dadurch, daß auch die vier heute allgemein als echt betrachteten „kompromittierenden" Exilbriefe des Papstes Liberius allein im Kontext jener Hilarius-Fragmente überliefert sind; B. weist diese zwischen Frühjahr 357 und Anfang 358 entstandenen Schreiben folgerichtig dem von ihm umdatierten Liber I adversus Valentem et Ursacium zu und gewinnt damit zugleich eine Basis für seine bemerkenswerte These, daß Liberius in der Verbannung sogar die sog. zweite sirmische Formel vom Herbst 357 gebilligt habe, nachdem er zunächst nur wegen seiner Ablehnung der Mailänder Entscheidungen, nicht aber wegen konkreter theologischer Lehrdifferenzen aus Rom entfernt worden sei. Beachtung verdienen jedenfalls die S. 296f. angestellten Überlegungen zu den mutmaßlichen Beweggründen der hier rekonstruierten Haltung des Papstes. Hilarius selbst wandte sich, wie seine nächste Schrift De synodis von Anfang 359 erkennen läßt, noch im Laufe des Jahres 358 der homöusianischen Richtung um Basilius von Ancyra zu,

nach B.'s einleuchtender Deutung vornehmlich, weil er sich davon eine Einigung zwischen Ost und West versprach, und hielt auch nach dem erzwungenen Sieg der Homöer in Rimini und Seleucia in seiner Eingabe an den Kaiser (Liber ad Constantium, Ende 359) an dieser Linie fest. Bereits im Zeichen der von Hilarius offenbar begrüßten Usurpation Julians (Februar 360) standen dann die zornige Schrift Contra Constantium und die Aktensammlung des Liber II adversus Valentem et Ursacium.

Der konsistenten und gelegentlich sogar spannenden Untersuchung über die persönliche Entwicklung des Hilarius, die eine durchaus autarke Lektüre bildet, geht eine überdimensionierte Einleitung vorauf, die den gesamten athanasianischen Streit von der antiochenischen Kirchweihsynode (341) bis zur Synode von Mailand (355) aufrollt. Zwar ist richtig, daß Hilarius in seinen Exilschriften ebenfalls mindestens bis Serdica (342) zurückblendete, doch reicht die fast 200 Seiten umfassende Darlegung B.'s weit über eine bloße Rekonstruktion und Würdigung der historischen Argumentation des Hilarius hinaus und versteht sich der Einleitung (S. XVf.) zufolge eher als eine Fortsetzung der „Athanasiusstudien" von E. Schwartz. An diesem Teil, in dem Hilarius durchweg nur in den Fußnoten begegnet, fällt vor allem die starke Betonung des politischen Machtkampfes der Kaiser als Triebfeder der kirchlichen Auseinandersetzungen auf: Nicht die orientalischen Opponenten der Kirchenpolitik des Constantius suchten die Hilfe von dessen Bruder Constans, sondern es sei der Westkaiser gewesen, der durch seinen Eifer für Athanasius, Markell und andere die eigene Herrschaft auch über den Osten vorbereiten wollte; mit denselben Ambitionen soll dann gleich 350 der Usurpator Magnentius um Athanasius und um Paul von Konstantinopel bemüht gewesen sein, und demgemäß ging es auch 353 in Arles bei der Verurteilung des Athanasius sowie des Paulinus von Trier wiederum um nichts als Hochverrat ... Derartige Urteile, die sich wie ein roter Faden durch die ansonsten sehr dichte und bestens dokumentierte Erörterung ziehen, suggerieren eine vordergründige Rationalität des Geschehens, die nicht recht zu befriedigen vermag.

Wie dem auch sei: Ein anregendes, die weitere Forschung herausforderndes Buch ist dies jedenfalls, und das ist bekanntlich nicht das Schlechteste, das über eine Dissertation gesagt werden kann.

Bonn *Rudolf Schieffer*

Matthew Baasten: Pride According to Gregory the Great: a Study of the Moralia, Studies in the Bible and early Christianity. Vol. 7. Lewiston/Queenston (The Edwin Mellen Press) 1986. 206 S., Ln., $ 49,95.

This has the makings of a useful book, but the style is laboured and it lacks a clear focus. The first chapter covers Gregory's concept of pride. What is needed here is a crisp analysis of terms and ideas, in the light of Gregory's own understanding of the multiplicity of significations a word may have in Scripture. The author seems to have no real grasp of sixth century Latinity or of the special character of Christian Latin, or of the ways in which Augustine's influence works upon Gregory's thought. A rather crude distinction is made between Gregory's ethics and his spirituality here. In the fourth chapter we move to Aquinas and in the two following chapters which seek to relate pride first to the vices and then to the virtues.

Again there is little evidence of any real grasp of the period; the ways in which Aquinas used his sources are considered in a very superficial way. There is a somewhat quantitative approach to the question of Gregory's influence and no very successful separation of notions taken directly from Augustine or mediated through Gregory. The conclusions drawn are slight and obvious. It is a pity to be so damning, but this is a study which would have benefited from rigorous editing and a good deal more research, if the bringing together of the material was to be of value.

Cambridge *G. R. Evans*

Paul Rorem: Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984. XII, 177 S.

Der Versuch eines adäquaten Verständnisses der Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita ist bisweilen irritiert durch unaufgeklärte Vorbegriffe seiner Interpreten: Die vornehmlich aus seiner Wirkungsgeschichte im Mittelalter gewonnenen Perspektiven verdecken nicht selten genuine Ansätze des dionysischen Denkens. Gerade deshalb ist es bemerkenswert, in dem hier anzuzeigenden Buche ein Plädoyer für einen unverstellten Dionysius sehen zu können. Paul Rorem realisiert seine Absicht vor allem dadurch, daß er einen bisher nicht gebührend bedachten Grundzug aller Werke des Dionysius entschieden heraushebt: die biblische Hermeneutik. Auslegung der Schrift und der Liturgie können im Verständnis des Corpus Dionysiacum nicht als Akzidentien des Gedankens verdrängt werden, sondern müssen als Struktur bestimmend auch da eingesehen werden, wo sie nicht ganz offen zutage liegen. Verstehen von Bibel und Liturgie dokumentiert eine durchgängige Denkform und eine zentrale sachliche Intention des Dionysius. In deren Analyse gewinnt R. gegenüber anderen Tendenzen (z. B. denen Jan Vannestes) zum einen überzeugende Gründe für eine *Einheit* des Corpus Dionysiacum; zum anderen wird dadurch das spezifisch Theologische in Dionysius differenzierter, in sich reicher und individueller begreifbar. R. verfolgt seine Interpretationsmaxime allerdings nicht extrem und einseitig; es findet sich bei ihm nicht, wie etwa bei Walther Völker, eine theologisch geleitete Phobie vor den *philosophischen* Implikationen des dionysischen Denkens, er kennt vielmehr dessen neuplatonische Voraussetzungen ziemlich gut und erkennt sie mit Gründen auch für Dionysius als prägend an. So ergibt sich für die Gesamtcharakterisierung des Dionysius, daß er eine kalkulierte Synthese von Philosophie und Theologie darstelle, ein „subtiles Zusammenspiel neuplatonischer Metaphysik, biblischer Exegese und liturgischer Theologie" (149).

Voraussetzung für ein produktives Aufspüren von biblischer Hermeneutik als Denkform ist eine konzise Analyse von Dionysius' Bibel und die Beschreibung der Hierarchien, Sakramente und Riten, so wie sie sich in seinem Werk unmittelbar zeigen. Die Hauptteile des Buches folgen der von Dionysius aus der neuplatonischen Philosophie in seine eigene theologische Intention übertragenen Grundbewegung des Kreises von Hervorgang (πρόοδος) und Rückkehr (ἐπιστροφή), von göttlichem Abstieg und menschlichem Aufstieg (ἀνάγειν). Im Kontext des Hervorgangs fungiert die Heilige Schrift als Erscheinung des göttlichen Wesens, als dessen Selbst-Offenbarung; durch diesen Hervorgang sind aber auch die Sakramente und Riten der Liturgie in ihrem Wesen und in ihrer Funktion bedingt. Beide Erscheinungsformen des Göttlichen („Theophanie") sind ihrem Sein und ihrer Bedeutung nach *Symbole*. R. erörtert den Begriff des Symbols und der ihm verwandten Begriffe genau und bezieht sie auf ihre philosophischen, (d. h. vor allem neuplatonischen) Voraussetzungen und Analogien. Die Komplementarität der Schrift- und Liturgie-Symbole wird deutlich, ebenso ihre Schutzfunktion gegenüber „Nicht-Eingeweihten", vor allem aber ihre sachliche Notwendigkeit: als die Form der göttlichen Selbst-Offenbarung schlechthin *und* als Bedingung dafür, daß sich dem Menschen aus der Sinnlichkeit und Endlichkeit des Vielen heraus überhaupt ein Zugang zu dem Einen eröffne. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang R.'s Erörterung von „Raum" in der Bibel und „Zeit" (Bewegung als Hervorgang und Rückkehr) in der Liturgie. Im Blick auf die neuplatonische „Theurgie" ist die Differenzierung R.'s wichtig, daß für Dionysius nicht die materiale Beschaffenheit der Symbole wesentlich ist, sondern vielmehr die Tätigkeiten, die mit ihnen zusammenhängen, die heiligen Handlungen des Hierarchen; daß nicht die Riten selbst schon „erheben", sondern – im Zusammenwirken mit der Gnade – einzig ihr *Verstehen*. Die Analyse des Symbols läßt ermessen, was eine Rekonstruktion der uns verlorenen „Symbolischen Theologie" des Dionysius für dessen Gesamtintention bedeuten könnte, wenn sie als ganze möglich wäre. R. weist des öfteren auf den Neunten Brief des Dionysius hin, aus dem ein Umriß der „symbolischen Theologie" zu entwerfen ist. – Gerade da R. der Reflexion auf philosophische Implikationen im Denken des Dionysius einen gebührenden Platz einräumt, wäre es sinnvoll gewesen, Hervorgang und Rückkehr *zunächst* als eine ontolo-

gisch relevante Bewegung zu analysieren (Ansätze hierzu vom Trinitäts- und Schöpfungsbegriff her, S. 60f.), um diese als nicht-sprachlichen Grund und als nichthandlungsbezogene Voraussetzung für die Interpretierbarkeit der Schrift sowie für das Verstehen und den Vollzug der liturgischen Riten einsichtig zu machen. Auch darin – in der ontologischen Grundlegung und Ermöglichung von „Liturgie" und „Theurgie" – trifft sich Dionysius, mutatis mutandis, mit neuplatonischen Intentionen (vgl. hierzu meine Überlegungen zu „Suche und ‚Denken' des Einen als Prinzip der Literatur", in: Denken des Einen, Frankfurt 1985, 296ff.). Für den Versuch des Dionysius, verborgene Bedeutung in der Heiligen Schrift zu entdecken und sogar aus dem Gegensatz, der Unähnlichkeit oder der scheinbaren Absurdität, auf Wahrheit und Sinn zu schließen, deutet R. die Verbindung zu entsprechenden neuplatonischen Interpretationstheorien selbst an (91). Die Behauptung R.'s, der „primäre Kontext" der *negativen* Theologie, die für Dionysius trotz aller Bedeutung der Symbolik dem gemeinsamen Ziel beider Methoden angemessener zu sein scheint, sei die Interpretation der Schrift, mag unter einem materialen Aspekt zutreffen, nicht aber, was die methodische Idee selbst anlangt. Hier wäre vor allem im Blick auf „De divinis nominibus" und die „Mystische Theologie" an die zentrale Funktion der negativen Dialektik im proklischen Parmenides-Kommentar zu erinnern. Aus dieser Tradition heraus wird bei Dionysius „Negativität" *auch* im Verstehen der Schrift wirksam.

Rückkehr und (interpretierende) Erhebung *durch Symbole* bestimmt vor allem die „Himmlische und Kirchliche Hierarchie", Rückgang und Erhebung *durch Negationen* aber ist vornehmlich ein Grundzug der „Mystischen Theologie". Der grundsätzlich spirituelle oder „mystische" Charakter (in dem weiten Sinne des Anagogischen) aller Werke des Dionysius ist kaum zu leugnen, zu verteidigen aber ist er gerade deshalb gegen eine Konzeption von „Mystik", die zum Index eines unausweisbar Irrationalen werden müßte[1]. Daher ist es notwendig, den „Mystizismus" des Dionysius aus seiner begrifflichen Anstrengung heraus als denjenigen Versuch zu verstehen, durch Negation *und* Affirmation (Symbole) die Unbegreifbarkeit Gottes evident zu machen und dennoch die Einung mit ihm als sinnvolles Lebensziel protreptisch vorzustellen. Hilfreich für einen klareren Begriff dionysischer Mystik (im angedeuteten Sinne) ist R.'s Betonung des vorwiegend gnoseologischen Elements in dem Begriff der „Ekstasis" gegenüber einer rein emotionalen Auffassung dieses Vorgangs (ein Hinweis auf den durchaus analogen Gedanken bei Plotin und Proklos hätte wiederum die philosophischen Linien in Dionysius verdeutlicht [vgl. W. Beierwaltes, Denken des Einen, 140ff.; 148ff. zu Dionysius]), vor allem aber seine Skizzen zum Typos des „Mystikers": „Hierotheos", „Karpos" und „Moses". Letzterer ist Inbild der drei Stadien des Weges zur Henosis hin, vor allem aber dionysischer Prototyp für den Hierarchen. Diese Sicht erwächst aus R.'s Grundkonzept: Die thematischen und terminologischen Ähnlichkeiten zwischen den früheren Stadien von Moses' Aufstieg und der liturgischen Erfahrung des Hierarchen sind zu zahlreich und im Vergleich der beiden Figuren sachlich zu bedeutsam, als daß man sie nicht aus *einer* Grundkonzeption heraus verstehen könnte oder gar müßte. Von daher gesehen ist auch der „Mystizismus" des Dionysius eng mit Bibel-Interpretation und Liturgie verbunden – auch dies im Sinne R.'s zu Recht ein wesentlicher Grund dafür, die intentionale Einheit des dionysischen Gesamtwerkes anzunehmen.

Das Buch endet mit einigen Hinweisen auf Bekanntes in der mittelalterlichen Wirkungsgeschichte des Dionysius.

Eigens hervorheben möchte ich noch ein die Dionysius-Interpretation R.'s im ganzen betreffendes Charakteristikum: Immer wieder finden sich genaue und umsichtige Reflexionen auf den Sprachgebrauch des Dionysius, durch die zentrale Termini differenzierter bestimmbar werden. Freundlicherweise ist das Buch auch mit einem Stellen-, Sach- und Personenindex ausgestattet.

München *Werner Beierwaltes*

[1] Eine aufschlußreiche Analyse unterschiedlicher Konzepte von Mystik findet sich bei A. M. Haas, Was ist Mystik?, in: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984, hg. v. K. Ruh, Stuttgart 1986, 318–341.

Mittelalter

Cyrille Vogel: Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources. Revised and translated by William G. Storey and Niels Krogh Rasmussen, with the assistance of John K. Brooks-Leonard. The Pastoral Press, Washington, D. C. 1986. XX + 443 S., kt., $ 24,95. ISBN 0-912405-10-4.

C. Vogel veröffentlichte im Jahre 1966 seine Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge (Biblioteca degli „Studi Medievali" 1), Spoleto (teilweise schon in Studi Medievali 3. Ser., 3, 1962, 1–98; 4, 1963, 435–569), die 1975 (Ndr. 1981), mit Nachträgen in einem Anhang, neuaufgelegt wurde (im folgenden abgekürzt: CV 1981). W. Storey und N. K. Rasmussen († 29. 8. 1987) haben diese bedeutende Präsentation – das Werk ist mehr als eine „Einführung" – mittelalterlicher liturgischer Quellen, die überdies Informationen zur Frühzeit der Liturgie ebenso wie bis zum Konzil von Trient, gelegentlich auch darüber hinaus enthält, ins Englische übersetzt, dabei die Nachträge eingearbeitet, an vielen Stellen die Inhalte auf den aktuellen Stand gebracht und einige Passagen gänzlich neu geschrieben. Hatte Vogel bei der Abfassung vor allem die Mediävisten, die sich einen Überblick über die liturgischen Quellen und deren richtige Einordnung verschaffen wollten, als Zielgruppe vor Augen, so halten wir dieses Buch, besonders in der aktualisierten englischen Neuauflage, weitergehend für ein unentbehrliches Standardwerk sowohl für die Kirchengeschichte als auch für die Liturgiewissenschaft; wenn Vogel, dem sich Storey und Rasmussen verpflichtet wissen, schreibt, daß der Liturgiewissenschaftler nur Bekanntes darin finden werde (vgl. S. 1), legt er zweifellos übertriebene Bescheidenheit an den Tag.

Bei der Fülle des zu verarbeitenden Materials und der in manchem unklaren Forschungslage stellte sich die Übersetzung ins Englische und die Revision als ein komplexes und schwieriges Unternehmen dar. Aufs Ganze gesehen haben die Herausgeber ein wertvolles Arbeitsmittel geschaffen, das allerdings – das sei vorweg gesagt – im Detail mit vielfältigen Mängeln behaftet ist, die bei einer genaueren Prüfung des schon fehlerreichen französischen Originals teilweise hätten vermieden werden können. Dies gilt vor allem im Hinblick auf die bibliographischen Angaben, dann aber auch betreffs der über das Maß des Erträglichen weit hinausgehenden Anzahl von Druckfehlern, von denen die wichtigsten in einer Liste am Ende des Beitrags zusammengestellt sind.

Neben der Besprechung des Werkes (im folgenden abgekürzt: CVSR 1986) und der notwendigen Korrektur von Einzelangaben möchten wir dem Benutzer mit – selbstverständlich nicht erschöpfenden – Ergänzungen wichtiger Literatur, die in CVSR 1986 nicht genannt oder seit 1985 erschienen ist, eine zusätzliche Arbeitshilfe bereitstellen.

Auf ein Vorwort der Herausgeber der englischen Ausgabe (S. XVf.) und dem C. Vogels (S. XVIIff.), übersetzt aus CV 1981, folgt in Kap. I (S. 1–29) eine allgemeine Einleitung in die Quellenlage zur mittelalterlichen Liturgie, eine Auflistung liturgiewissenschaftlicher Handbücher, Grundlagenwerke, Enzyklopädien, Zeitschriften und Reihen, sodann in chronologischer Ordnung ein Verzeichnis von Autoren und Schriften zur Liturgie von der Frühzeit der Kirche bis zum 18. Jh. Zusätzlich zu CV 1981 bringen Storey/Rasmussen dabei als liturgische Autoren des 13. Jh.'s Praepositinus von Cremona, Wilhelm von Auxerre und Guy von Orchelles (S. 15).

S. 6f. ist bei den Handbüchern das wertvolle, jedoch zu wenig bekannte Liturgisch Woordenboek, hrsg. von L. Brinkhoff u. a., 2 Bde., Roermond 1958–68, Supplement: Liturgische orientatie na Vaticanum II, ebd. 1970 nachzutragen. S. 11 (ebenso S. 385 Anm. 85 und 387 Anm. 105) ist für Augustinus, *Epistulae 54 et 55 ad Ianuarium* als maßgebliche Edition CSEL 34, 2 (1898) 158–213 (A. Goldbacher), für *De symbolo ad catechumenos* (richtig: PL 40, 627–636) CChr. SL 46 (1969) 185–199 (R. Vander Plaetse) zu ergänzen. Von Marius Victorinus, *Adversus Arium* (PL 8, 1094f.) liegen folgende Neuausgaben vor: P. Henry/P. Hadot, in: Sources Chrétiennes 68/69 (1960), verbessert in CSEL 83 (1971), darauf aufbauend A. Locher, Leipzig 1976. Die S. 23

Anm. 3 und S. 269 Anm. 297 genannten Titel von P. Batiffol sind in dem um zusätzliche Pontifikale-Studien erweiterten Nachdruck in: Ders., Études de liturgie et d'archéologie chrétienne, Paris 1919, 1–29 zu benutzen.

Auf S. 24 Anm. 3e (ebenso S. 28 Anm. 23) begegnet das häufiger anzutreffende Bearbeitungsprinzip von Storey/Rasmussen, daß durch weitere Forschungen ersetzte oder weniger wichtige Titel nicht aus der französischen Vorlage übernommen, dafür jedoch neuere Publikationen, gerade aus dem englischen Sprachraum, eingefügt werden. Zu S. 27 Anm. 14: B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie ist in der 9. Auflage 1980 (statt ^{5}1958) zu benutzen (ebenso S. 48 Anm. 38). Bei den Enzyklopädien S. 27f. Anm. 16 ist die Theologische Realenzyklopädie, Berlin/New York 1977ff. zu ergänzen.

Kap. II (S. 31–59) stellt die Anfänge der Liturgie der Kirche bis auf Gregor den Großen (590–604) dar, die aus einer nur spärlichen Überlieferung liturgischer Quellen, dazu aus einigen Schriften christlicher Autoren bekannt sind. Das Hauptinteresse gilt der *Traditio Apostolica* Hippolyts (mit ausführlicher Referierung der Forschungsdiskussion S. 48ff. Anm. 41, dazu zuletzt K. Küppers, Die literarisch-theologische Einheit von Eucharistiegebet und Bischofsweihegebet bei Hippolyt, in: ALw 29, 1987, 19–30 und die dort verzeichnete neueste Literatur) und der Libelli-Sammlung des Cod. Veronensis 85 (olim 80), unter dem irreführenden Namen „Leonianum" bekannt.

Bei dem von Hieronymus, *De viris illustribus* 100 unter den Werken des Hilarius von Poitiers angeführten *liber hymnorum et mysteriorum* (S. 35 mit 51f. Anm. 58f.) handelt es sich – darin ist CVSR 1986 zuzustimmen – sicher nicht um ein Sakramentar, allerdings auch nicht um einen „treatise on mysticism" (so S. 51 Anm. 58, wohingegen S. 381 Anm. 65 in Anlehnung an die nicht zutreffende These Gambers behauptet wird, es sei überhaupt nichts von diesem Werk erhalten), vielmehr um den *Tractatus mysteriorum* (Ed. J. P. Brisson, Sources Chrétiennes 19bis, 1965), einer vorwiegend exegetischen, auf das AT bezogenen Schrift, die nur am Rande liturgische Fragen berührt. Den letzten Stand der Diskussion faßt sehr gut zusammen J. Doignon, in: Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, hrsg. von R. Herzog/P. L. Schmidt, Bd. 5: Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr., hrsg. von R. Herzog, München 1989, § 582 (Hilarius von Poitiers) W. 3 (mit reicher Literatur).

Zu den S. 37 (mit S. 53f. Anm. 82–84, auch S. 217 Anm. 132) genannten Texten eines Osterlobes (*Laus cerei*) vgl. neuerdings H. Zweck, Osterlobpreis und Taufe. Studien zur Struktur und Theologie des Exsultet und anderer Osterpraeconien unter besonderer Berücksichtigung der Taufmotive, Frankfurt/Bern 1986 (RTS 31). S. 50 Anm. 46: Augustinus, *De catechizandis rudibus* liegt in CChr. SL 46 (1969) 121–178 (I. Bauer) vor, hier ist wohl gemeint 1,9,13,2 (S. 135). Das in Anm. 46 angegebene Werk von Roetzer ist in München (nicht Münster) erschienen. In Anm. 47–49 sind die Canones der afrikanischen Synoden nach der Edition von C. Munier, CChr. SL 149 (1974) zu zitieren.

Kap. III (S. 61–134), das die Sakramentare behandelt, dürfte der wichtigste Abschnitt dieses Buches sein, weil seit seinem erstmaligen Erscheinen im Jahre 1966 in der Sakramentarforschung erhebliche neue Erkenntnisse gewonnen und eine Reihe von Sakramentaren – erstmalig oder verbessert, zum größten Teil mustergültig – ediert wurden. Während bei der Darstellung des Gelasianum Vetus der Nachtrag der bis 1985 erschienenen Titel reichte, da sich hierbei keine grundsätzlichen Änderungen ergaben, haben Storey/Rasmussen den Abschnitt über die fränkischen Gelasiana des 8. Jh.'s (S. 70–78 und Anm. S. 117–121) erheblich erweitert und an den Forschungsstand angepaßt, den über die gregorianischen Sakramentare (S. 79–102 und Anm. S. 121–132) völlig neu bearbeitet (dabei auch S. 87f. eine englische Übersetzung der Praefatio zum Supplementum Anianense *Hucusque*). Sie liefern damit einen höchst wertvollen, in dieser Form uns anderweitig nirgends bekannten Überblick über die vor allem durch A. Chavasse und J. Deshusses bestimmte, in mancher Hinsicht für Nichtspezialisten beinahe unüberschaubar gewordene Sakramentarforschung. Der Appendix I (S. 107–110) listet darüber hinaus die Sakramentare der nicht-römischen westlichen Liturgien auf.

Allerdings sind auch in diesem Kapitel Ergänzungen und Korrekturen vorzunehmen. Die S. 71 angekündigte Edition des Sakramentars von Angoulême ist inzwischen

erschienen: Liber Sacramentorum Engolismensis. Manuscrit B. N. Lat. 816. Le Sacramentaire Gélasien d'Angoulême, hrsg. von P. Saint-Roch, Turnholt 1987, CChr. SL 159C; s. dazu die ausführliche Rezension von M. Klöckener, in: ALw 30, 1988, Heft 1/2. Das 1984 von O. Heiming edierte Phillipps-Sakramentar (Liber Sacramentorum Augustodunensis, CChr. SL 159B) ist nicht, wie S. 71 behauptet, in „Eastern France, near Trier" geschrieben, vielmehr konnte Heiming S. XII–XVII überzeugend Autun als Ursprungsort nachweisen. Über CV 1981 hinaus finden sich S. 71 Angaben über das Sakramentar von St. Amand und S. 72 über das des Arno von Salzburg, beide ebenfalls vor einigen Jahren ediert. Zum Sacramentarium Triplex von Zürich (S. 72 und S. 109) ist zur Edition von O. Heiming, Münster 1968, LQF 49,1 noch hinzuweisen auf den schon 1983 erschienenen 2. Teil: J. Frei, Wortschatz und Ausdrucksformen. Ein Wortverzeichnis, Münster 1983, LQF 49,2. Zum S. 82 zitierten Titel des Hadrianum vgl. die Untersuchung von A. Chavasse, L'organisation générale des sacramentaires dits grégoriens, in: RSR 57, 1983, 50–56. Das S. 90 und S. 125 Anm. 227 genannte Sakramentar von Marmoutier (die kodikologischen Angaben müssen richtig heißen: Autun, Bibl. municipale, cod. 19bis [S 19]; s. dazu A. Häußling, in: ALw 29, 1987, 85) ist nach Abschluß von CVSR 1986 ediert worden von J. Décréaux, Le Sacramentaire de Marmoutier (Autun 19bis) dans l'histoire des Sacramentaires Carolingiens du IX^{e} siècle, 2 Bde., durchgesehen von V. Saxer, Rom 1985, SAC 38. S. 90f. werden die wichtigsten Handschriften des Hadrianum mit Supplement beschrieben. Eine darüber hinausgehende Charakterisierung und genaue Inhaltsbeschreibung findet sich bei J. Deshusses, Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits I, Fribourg 1971, SpicFri 16, 35–47; III, ebd. 1982, SpicFri 28, 19–59.

Die S. 111f. Anm. 138 erhobene Forderung nach einer Vereinheitlichung der Abkürzungen liturgischer Quellen, besonders im Bereich der Sakramentarforschung, möchten wir unbedingt unterstützen. Die S. 117 Anm. 180 genannten monastischen Riten des Sakramentars von Angoulême erlauben, dem Gellonense gegenübergestellt, den Schluß, daß ersteres gerade nicht von einer Klostergemeinschaft benutzt wurde (gegen S. 73), wie man es für das Gellonense wohl annehmen darf (vgl. P. Saint-Roch, Einleitung zur Edition, in: CChr. SL 159C, XIIIf.). S. 121 Anm. 203f. wird jeweils das Sakramentar Phillipps 1667 (Ph) übergangen, dessen entsprechende Titel jedoch nennenswert sind; der für Anm. 203 in Frage kommende Titel des Ph *CXV* heißt: *Die dominico post albas* (Ed. Heiming 76), der in Anm. 204 des Ph *CXVIIII(b): Adnunciatio Sanctae Mariae* (ebd. 81). S. 123 Anm. 213 nennt Literatur zur Liturgiereform unter Pippin und Karl dem Großen; vgl. dazu auch R. Kottje, Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit, in: ZKG 76, 1965, 323–342; C. Vogel, La réforme liturgique sous Charlemagne, in: Karl der Große, Lebenswerk und Nachleben, hrsg. von W. Braunfels, II: Das geistliche Leben, hrsg. von B. Bischoff, Düsseldorf ^{3}1967, 217–232.

Die Angabe S. 129 Anm. 252 zur Stellung der *orationes cottidianae* im Gregorianum von Trient ist dahingehend zu korrigieren, daß die Orationen in der Einführungsrubrik *Qualiter missa romana caelebratur* nicht in den Canon missae eingeschoben werden, sondern nach der Nennung der Eröffnungsoration mit den Worten *dicitur oratio una ex istis;* vgl. Deshusses, Le Sacramentaire Grégorien I, 86 App.; Chavasse, L'organisation..., in: RSR 56, 1982, 179–200, hier 180f.

Die *Ordines romani* (OR) sind Gegenstand des Kap. IV (S. 135–224), das sich wiederum eng an CV 1981 anlehnt. Nach Klärung des Begriffs *ordo*, einer umfangreichen Bibliographie mit Editionen und Forschungsliteratur sowie einer Beschreibung der verschiedenen Sammlungen von OR, die sich an M. Andrieu, Les Ordines romani du haut moyen âge, 5 Bde., Louvain 1931–56, SSL 11, 23, 24, 28, 29, bes. I 467–493 hält, wird jeder der OR I–L (nach Zählung Andrieus) erläutert, ergänzt um den *Prologus Protadii*, die Konzils- und Bußordines, Jungfrauenweihe und *Actio nuptialis*. Eine systematische Zusammenstellung der OR sowie zwei nützliche Konkordanzen verschiedener Ausgaben beschließen das Kapitel.

Auf S. 138f. möchten wir die Ausführungen zum Pontifikale präzisieren; zu den genannten Charakteristika (nicht-eucharistische *ordines* + entsprechende Gebetsformulare) kommt der bischöfliche Gebrauch als Spezifikum hinzu. Wie später festgestellt

wird (S. 227ff.), ist das Aufkommen dieses Liturgiebuches schon zu Beginn des 9. Jh.'s anzusetzen, nicht erst mit dem *Pontificale romano-germanicum* um 950/962 (so S. 139).

Eigens an dieser Stelle erwähnen möchten wir den Hinweis S. 140, daß ein Registerband zu Andrieu, Ordines im Druck ist. Das baldige Erscheinen dieses nach Andrieus Tod († 1956) nicht mehr in Angriff genommenen, jedoch notwendigen Hilfsmittels zur Erschließung der OR ist sehr zu wünschen. Der Sinn des schon bei CV 1981 vorfindlichen, um Titel gerade aus der evangelischen Theologie erweiterten, insgesamt aber unausgewogenen Literaturverzeichnisses S. 143f. an dieser Stelle ist uns nicht klar. Einige der Titel hätten in Kap. I genannt werden können, andere waren entbehrlich. Der Titel Jungmann, Die liturgische Feier ist überholt durch Ders., Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte, 4. umgearb. Aufl. der „Liturgischen Feier", Regensburg 1965.

Eingeschoben in die Vorstellung des OR I (Papstmesse) ist ein von Storey/Rasmussen neu verfaßter Exkurs über die „Privatmesse" (S. 156–159) mit Referierung der Kontroverse zwischen O. Nußbaum, A. Häußling und C. Vogel um die Entstehung und Verbreitung dieses Gottesdiensttyps im Mittelalter, wobei die Herausgeber zu Recht der Auffassung Häußlings folgen (dargelegt in Ders., Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit, Münster 1973, LQF 58; s. dazu zuletzt Ders., Missarum Sollemnia: Beliebige Einzelfeiern oder integrierte Liturgie?, in: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXIII: Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale, Spoleto, 11–17 aprile 1985, Spoleto 1987, 559–578. Dort ist in Anm. 9 vermerkt, daß Vogel dem Autor brieflich mitgeteilt habe, seine Stellungnahme ohne Kenntnis von LQF 58 formuliert zu haben.). Den S. 158 genannten Kommentaren zur Messe möchte man aus deutscher Sicht aus den letzten Jahren noch J. Emminghaus, Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug, Klosterneuburg ^{3}1984 hinzufügen. H. B. Meyer wird demnächst im Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche" (GdK), Regensburg 1983ff. eine neue Gesamtdarstellung vorlegen.

S. 180, S. 221 Anm. 178 und S. 390 Anm. 120 ist jetzt jeweils die o. g. Edition des Sakramentars von Angoulême durch P. Saint-Roch zu ergänzen, S. 187 und 223 Anm. 202f. die Edition Heiming des Phillipps 1667. Zu den Konzilsordines (S. 188) s. neuerdings ausführlich M. Klöckener, Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des *Ordo ad Synodum* des *Pontificale Romanum*. Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke, Münster 1986, LQF 68, zur Jungfrauenweihe (S. 190) E. von Severus, in: GdK 8, Regensburg 1984, 182ff. (Literatur).

Die Nennung von R. Amiet, Une Admonitio synodalis (S. 203 Anm. 36) im Kontext der Kapitularien des ausgehenden 8. Jh.'s ist nicht angebracht, dürfte die *Admonitio synodalis* nach F. Lotter, Ein kanonistisches Handbuch über die Amtspflichten des Pfarrklerus ..., in: ZSRG.K 62, 93, 1976, 1–57 doch erst zwischen 893/895 und 950 entstanden sein, wenngleich sie auf älteres Material zurückgreift; vgl. zu dieser bischöflichen Synodalrede ausführlich Klöckener, Liturgie der Diözesansynode 223–239, 330–340. Zu S. 210 Anm. 71 sei auf den trotz seines spezifischen Untersuchungsgegenstandes für den Stationsgottesdienst ingesamt wichtigen Beitrag von H. Brakmann, ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ in Alexandreia. Zur Verbreitung des christlichen Stationsgottesdienstes, in: JbAC 30, 1987, 74–89 (Literatur) hingewiesen, auf S. 214 Anm. 98 (zur Taufwasserweihe) auf Th. Maas-Ewerd, Tauferinnerung und -erneuerung in der Osterzeit, in: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Festschrift für H. Rennings, hrsg. von M. Klöckener/W. Glade, Kevelaer 1986, 179–191 und H. Schneider, Aqua benedicta – Das mit Salz gemischte Weihwasser, in: Settimane ... (wie oben Häußling, Missarum), 337–364. Zu S. 215: Baumstark, Nocturna Laus ist nach der erweiterten Fassung mit Ergänzungen von O. Heiming (^{2}1967) zu zitieren; zu S. 216 Anm. 106 möchten wir auf unsere u. U. hilfreiche Bibliographie zur erneuerten „Liturgia Horarum", in: LJ 31, 1981, 169–185 verweisen, zu S. 217 Anm. 132 auf Hj. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr = GdK 5,

Regensburg 1983, 56–143 (mit Literatur), zu S. 218 Anm. 146 auf K. Richter, Ansätze für die Entwicklung einer Weiheliturgie in apostolischer Zeit, in: ALw 16, 1974, 32–52; Ders., Zum Ritus der Bischofsordination in der „Apostolischen Überlieferung" Hippolyts von Rom und davon abhängigen Schriften, in: ALw 17/18, 1975/76, 7–51; B. Kleinheyer, Ordinationen und Beauftragungen, in: GdK 8, 7–65, zu S. 223 Anm. 200 auf B. Bürki, Im Herrn entschlafen. Eine historisch-pastoraltheologische Studie zur Liturgie des Sterbens und Begräbnisses, Heidelberg 1969; R. Kaczynski, Die Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: GdK 8, 191–232.

Die Geschichte des Pontifikales wird in Kap. V (S. 225–247) vom Aufkommen dieses Buchtyps zu Beginn des 9. Jh.'s bis zum *Pontificale romano-germanicum* (PRG) Mitte des 10. Jh.'s und dessen Rezeption, in Kap. VI (S. 249–271) hinsichtlich seiner weiteren Entwicklung bis zu den Druckausgaben des 15./16. Jh.'s behandelt, wobei auch Geschichte, Ausgaben und Studien der Ritualien zur Darstellung kommen. Zur Benennung der Pontifikalien im Mittelalter (S. 225 f.) vgl. jetzt auch M. Klöckener, Das Pontifikale. Ein Liturgiebuch im Spiegel seiner Benennungen und der Vorreden seiner Herausgeber, zugleich Würdigung und Weiterführung einer Studie von Marc Dykmans, in: ALw 28, 1986, 396–415, hier 414 f. Die „ersten Versuche" von Pontifikalien sind in verschiedenartigen Handschriften überliefert, von denen CVSR 1986 24 Codices (7 mehr als CV 1981, 185 f.) aufzählen, die z. T. erst durch Rasmussens Studien als solche identifiziert wurden: Les pontificaux du haut moyen âge. Genèse du livre liturgique de l'évêque, 3 Bde., Paris/Aarhus (Diss. masch.) 1977. (Wir hoffen, daß das S. 240 f. Anm. 210 und 213 angekündigte Erscheinen dieses uns bekannten, wichtigen Werkes nach dem plötzlichen Tod des Verfassers gesichert werden kann; wie dieser uns wenige Wochen zuvor im Gespräch mitteilte, war die Druckvorbereitung bis dahin noch nicht abgeschlossen.) Zur Entstehung des Buchtyps „Pontifikale" vgl. neuerdings auch Klökkener, Liturgie der Diözesansynode 25–29 (27 ff. u. a. ein Inhaltsverzeichnis des Kölner Cod. 138).

Die S. 240 Anm. 210 und S. 269 Anm. 300 genannten Studien zum Pontifikale sind neuerdings zu ergänzen durch M. Dykmans, Le Pontifical romain révisé au XV^e siècle, Vatikanstadt 1985, StT 311 sowie unsere beiden o. g. Publikationen. Über die Angaben zum Pontifikale des Wilhelm Durandus (S. 253 ff.) hinaus geht in einigen Punkten Klökkener, Liturgie der Diözesansynode 34–38, s. auch Ders., Pontifikale 397 f. Die biographischen und bibliographischen Daten, dazu unsere frühere, vornehmlich auf Indizien in Durandus Pontifikale gestützte These seiner Zugehörigkeit zum Dominikanerorden (vgl. Ders., Liturgie der Diözesansynode 100 f.) fanden wir unlängst durch die Sepulkralinschrift am gotischen Grabmal des Durandus in Rom (Santa Maria sopra Minerva; seit Ende des 13. Jh.'s im Besitz des Dominikanerordens) bestätigt, deren Beginn lautet: *Hoc est sepulcrum Dni Guilelmi Duranti Episcopi Mimatensis, Ord. Praed.* (gegen L. Falletti, Guillaume Durand, in: DDC V, 1953, 1014–1075, hier 1027, der zu Unrecht die Existenz dieses Hinweises verneint).

Zurückzuweisen ist die These (S. 255), bei der Erstellung der Editio princeps des Pontifikales von 1485 durch A. P. Piccolomini habe J. Burckard die Hauptarbeit geleistet; vgl. Klöckener, Liturgie der Diözesansynode 21. Der S. 255 zitierte Titel und das Explicit dieses ersten Pontifikale-Drucks, ebenso S. 269 Anm. 299 zum Pontifikale von 1520 sind zum größten Teil frei erfunden. Ein Titel zur Ausgabe von 1485 existiert nicht; was hier als solcher bezeichnet wird, ist lediglich ein dem Inhaltsverzeichnis vorangestellter, kurzer Prolog, wie er sich schon in Durandus Pontifikale fand. Der Text des Explicit 1485 sowie des Titels und Explicit 1520 findet sich vollständig bei Klökkener, Liturgie der Diözesansynode 324, 326, eine ausführliche Kommentierung des Widmungsschreibens Piccolominis an Papst Innozenz VIII. ebd. 18 ff. (Text ebd. 318 f.); Ders., Pontifikale 406 f. Die Auflistung der Drucke des 15./16. Jh.'s ist folgendermaßen zu korrigieren: Rom 1485, Rom 1497, Collio (im Trompia-Tal bei Brescia) 1503, Venedig 1510, Lyon 1511, Venedig 1520 (Pontifikale Castellanis), Lyon 1542, Venedig 1543, 1561, 1572, 1582, Rom 1595; vgl. dazu ausführlich Dykmans, Pontifical 108–148 (z. T. zu korrigieren nach Klöckener, Pontifikale 400 ff.); Klöckener, Liturgie der Diözesansynode 21–25 sowie das Verzeichnis (mit Titel, Kolophon und Aufbe-

wahrungsorten) ebd. 324–329. Für die Erstellung des Pontificale Romanum, Rom 1595 diente nicht die Ausgabe Castellanis als Vorlage (so S. 256), sondern die Fassung von 1582; die Streichungen, Änderungen und Ergänzungen wurden von einem unbekannten Redaktor (einer Kommission?) handschriftlich in ein Exemplar von 1582 (Cod. Vat. lat. 9472) eingetragen. M. Dykmans, Gregorianum 66, 1985, 784f. wies darauf hin, vgl. unsere Bemerkungen zur Bearbeitung des Konzilsordo in diesem Exemplar in Pontifikale 401. (Wir werden den für die Pontifikale-Forschung wichtigen Cod. Vat. lat. 9472 demnächst an anderer Stelle ausführlich vorstellen).

Im Teil zu den Ritualien, der besser als in CV 1981 nicht als Appendix, sondern als eigener Gliederungspunkt erscheint, ist der Titel von Spital (S. 258) unter die Rubrik „Germany ..." (S. 259) einzuordnen. Für das deutsche Sprachgebiet sind wenigstens noch folgende Werke zu nennen: H. Reifenberg, Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter. Unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Würzburg und Bamberg, 2 Bde., Münster 1971f., LQF 53/54; M. Probst, Der Ritus der Kindertaufe. Die Reformversuche der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches. Mit einer Bibliographie der gedruckten Ritualien des deutschen Sprachbereiches von 1700 bis 1960, Trier 1981, TThSt 39; dazu sei auf eine weithin unbekannte Studie zum (auch S. 265 hervorgehobenen) Rituale von Konstanz verwiesen, die kürzlich im ALw 28, 1986, 350 angezeigt wurde: J. Kreienbühler, Die Geschichte des gedruckten, offiziellen Rituale der ehemaligen Diözese Konstanz am Bodensee. Masch. 1934 (aufbewahrt in der Stiftsbibl. St. Gallen, Sign.: 7861). Die Rituale-Bibliographie hätte insgesamt erheblich vervollständigt werden können.

Der Appendix II „The Non-Roman Western Rites" (S. 273–289) beschränkt sich, da über das eigentliche Ziel der Arbeit hinausgehend, auf eine Bibliographie zu verschiedenen nicht-römischen Liturgien: Nordafrika, Gallien, westgotisch-mozarabisches Spanien, Keltengebiet, Mailand, Aquileia, Ravenna, Benevent, England, Trondheim, Deutschland (nur Hinweis auf H. Reifenberg, in: ALw 22, 1981, 30–92), monastische Riten (Karthäuser, Cluniazenser, Zisterzienser, Prämonstratenser, Karmeliter, Franziskaner, Dominikaner), Lyon und Braga. Zu S. 278, 1. e möchten wir ergänzen J. Aldazábal, La doctrina eclesiológica del Liber Orationum Psalmographus. Las colectas de salmos del antiguo rito hispánico, Rom 1975, BSRel 11, zu S. 279f. die gute Gesamtdarstellung (mit Literatur) der Liturgie im frühmittelalterlichen Spanien von J. M. Pinell, J. Janini, J. Vives, A. Odriozola, A. Franquesa, Art. Liturgia, in: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, hrsg. von Q. Aldea u. a., 2, 1972, 1303–1333, zu S. 281 letzter Titel die Fortführung der Bibliographie J. Hennig durch A. Häußling, in: ALw 28, 1986, 235–246 und Ders., John Hennigs Beitrag zur Liturgiewissenschaft. John Hennig (1911–1986) in memoriam, in: ALw 29, 1987, 213–220, zu S. 286, 1. b Hj. Becker, War das Stundengebet der Kartäuser von Anfang an monastisch?, in: ALw 13, 1971, 196–209.

Kap. VII „The Liturgical Readings" (S. 291–355) bringt nach einer Bibliographie einen interessanten Abschnitt über die Sprache im Gottesdienst der Kirche seit dem 1. Jh. sowie über die unterschiedlichen Lesesysteme, das Kirchenjahr und die Komputation und präsentiert schließlich zahlreiche Handschriften von Lektionaren, Evangeliaren, Kapitularien und anderen in diesem Rahmen benutzten Codices. Zu S. 339ff. ist jetzt aufzunehmen W. Böhne, Ein neuer Zeuge stadtrömischer Liturgie aus der Mitte des 7. Jh.'s. Das Evangeliar Malibu, CA, USA, Paul Getty-Museum, vormals Sammlung Ludwig, Katalog-Nr. IV 1, in: ALw 27, 1985, 35–69.

Weitere Appendices beschreiben römische (S. 357–360) und nicht-römische (S. 361f.) Meßantiphonare sowie – gegenüber CV 1981 neu – Homiliare und Antiphonare für das Stundengebet (S. 363–367). Auf S. 366 sei zu den *Libri ordinarii* auf die Werke von F. Kohlschein, Der Paderborner Liber Ordinarius von 1324. Textausgabe mit einer strukturgeschichtlichen Untersuchung der antiphonalen Psalmodie, Paderborn 1971, Stud. und Quellen z. westf. Gesch. 11; J. M. B. Tagage, De Ordinarius van de collegiale Onze Lieve Vrouwekerk te Maastricht, volgens een handschrift uit het derde kwart van de veertiende eeuw, Assen 1984 verwiesen.

Eine Übersicht über den derzeitigen Forschungsstand zum S. 370 Anm. 19 erwähnten

Chronographen von 354 mit annähernd vollständiger Literaturerfassung liefert P. L. Schmidt, in: Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 5 (s. o.), § 531.3. Die maßgebliche Edition der spanischen Konzilien bis zum Jahre 694 ist das im vorderen Werkteil mehrfach gebrauchte J. Vives u. a., Concilios visigóticos e hispano-romanos, Barcelona/Madrid 1963, wohingegen z. B. S. 372ff. Anm. 31, 34 und S. 391 Anm. 135 wieder nach Mansi zitiert wird. Die Aufzählung wichtiger Werke zum Kirchenjahr S. 382ff. Anm. 75 möchten wir fortführen mit Auf der Maur, GdK 5 (s. o.) und K.-H. Bieritz, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, Berlin (Ost) und München 1987. Sie S. 383 Anm. 76 genannte Bibliographie O. Casel ist zuletzt fortgesetzt worden von A. Häußling, in: ALw 28, 1986, 26–42; 29, 1987, 189–198. Zu S. 397 Anm. 190 kann die Arbeit zur Neuordnung des Perikopensystems im Zuge der nachvatikanischen Liturgiereform von E. Nübold, Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen, Paderborn 1986 hinzugezogen werden.

An den Textteil schließlich sich 12 instruktive Tafeln an (z. B. zu frühen Kirchenordnungen, Sakramentaren, Ordines und Pontifikalien, Kirchenjahr in verschiedenen Epochen), die – bei CV 1981 zum Teil im Werk verstreut – hier zusammenhängend dargeboten werden. Auf S. 411–416 ist die von A. Faivre besorgte, zuerst in RSR 57, 1983, 4–9 publizierte Bibliographie C. Vogel wiederabgedruckt. Ein Personen-, Orts- und Sachregister (S. 417–436), das allerdings, wie wir bei Stichproben fortwährend feststellen mußten, sehr unvollständig ist, und ein Handschriftenverzeichnis (S. 437–443) beschließen das Werk.

Besaß Vogels Introduction – aufgrund ihrer Entstehung aus zwei Zeitschriften- und einem Originalbeitrag verständlicherweise – nicht in allem die ansonsten zu erwartende inhaltliche Geschlossenheit, so ist bei der Übersetzung und Überarbeitung die Möglichkeit verpaßt worden, die drei ursprünglichen Einzelteile (jetzt S. 1–134, 135–289, 291–398) organisch miteinander zu verbinden. Dies wirkt sich vor allem auf die Einrichtung der Bibliographien und Anmerkungsapparate aus. Die Zitation der Literatur, überwiegend offensichtlich ungeprüft aus dem französischen Original übernommen, ist vielfach unzuverlässig und bei abermaliger Zitation eines Werkes meist nicht übereinstimmend; ein durchdachtes und konsequent eingehaltenes Verweissystem sowie die Benutzung der S. XIV angekündigten (RSR und ZKT werden z. B. fast immer ausgeschrieben) und weiterer Sigel (dies hätte sich z. B. für Dekkers, CPL; Gamber, CLLA nahegelegt) hätte – neben der möglichen Platzersparnis – oftmals dem Benutzer mehr Klarheit verschaffen können. Gelegentlich hätten wir gewünscht, daß einzelne Titel, die eine in der Forschung nicht anerkannte Sondermeinung wiedergeben, als solche charakterisiert worden wären. Als störend empfinden wir auch, daß die Anmerkungen, auf die der Benutzer keinesfalls verzichten kann, nicht unten auf der Seite, sondern am Ende jedes Kapitels, also in 7 Blöcken im Buch verstreut, erscheinen.

Trotz der vielen Mängel im Detail handelt es sich bei diesem Werk um ein wichtiges, ja unentbehrliches Handbuch für die Mediävistik, die Kirchengeschichte und die Liturgiewissenschaft. Wir möchten abschließend das Desiderat erheben, daß dieser Band nach einer wirklich zuverlässigen und durchgreifenden Aktualisierung in vielleicht 10 oder 15 Jahren – ein solcher Zeitraum wird mindestens vergehen müssen, ehe sich eine Revision lohnt – auch in deutscher Sprache erscheint.

Nachfolgend das Druckfehlerverzeichnis, das sich nach unseren Aufzeichnungen um weit mehr als 200 (!) kleinerer Fehler ergänzen ließe:

S. XIV letzte Z.: ka*th*olische – S. 7 Z. 6, 7, 23: Eisenhofer – S. 8 Z. 10: Kass*e*l – Z. 3 v. u.: 1957–196*5* – Z. 4 v. u.: *u*nd Kirche – S. 11 Z. 23: Pseudo-*Dio*nysius – S. 12 letzte Z.: *de* ordine – S. 14 Z. 12: sa*cri*ficio – S. 24 Z. 22, 24: Eisenhofer – Z. 34: inf*im*ae – S. 27 Z. 31: Eisenhofer – letzte Z.: „M. Buchberger," streichen – S. 31 Z. 12 v. u.: org*a*nized – S. 34 Z. 6 v. u.: canon *21* – S. 47 Z. 4 v. u.: Märty*rer*akten – S. 49 Z. 9: älter*en* – S. 50 Z 12 v. u.: Canon *21* – Z. 2 v. u.: *n*ordafrikanische*n* – S. 51 Z. 3: 134–*138* – Z. 12: *a*rien – S. 52 Z. 7 v. u.: Le dernier Père – S. 54 Z. 15: Euch*a*ristica – Z. 30: Paris 19*3*0 – Z. 31: London 19*3*2 – S. 55 Z. 2: Eizenhöfer – S. 56 Z. 2: bis *ins* – S. 57 Z. 17: Augustod*u*nensis, CC *159* B – S. 59 Z. 18: G. *K*unze – S. 67 Z. 4 v. u.: this *is* – S. 71

Z. 14: Sacr*am*entorum – Z. 18: gélasien d'Angoulême (Angoulême 1918). CLLA no. 860, pp. 393–394 – Z. 18: Augustod*u*nensis – S. 72 Z. 14: St. Gall*er* – S. 79 Z. 2 v. u.: co*n*testata – S. 85 Z. 9 v. u.: H*ad*rianum – S. 87 Z. 5: *A*colyte – S. 98 Z. 16: Exposi*t*um – S. 108 Z. 19: Spicileg*ii* – S. 110 Z. 8 v. u.: 205–*209* – S. 112 Z. 12: *Le* sacramentaire – Z. 17: antiquiores – Z. 25: pour – S. 114 Z. 17 f.: erreichb*are* ... sacrament*o*rum – S. 117 Z. 4 v. u.: f*r*om – S. 118 Z. 19: Duches*ne* – Z. 31: „A. Dumas –" streichen – S. 119 Z. 11 v. u.: or*dres* – Z. 3 v. u.: episc*o*porum – S. 120 Z. 6: ein – Z. 15: „A. Dumas –" streichen – Z. 16: Sanc*te* – Z. 19: Roma*ne* – Z. 10 v. u.: Phillipps XXXII, 190–192). – S. 123 letzte Z.: St*a*pper – S. 126 Z. 7 v. u.: (1971) 351–359 – Z. 3 v. u.: Ku*n*stgeschichte ... *im* – S. 127 Z. 11: omni*a 2*, SeT 139 ... 13–18 – S. 130 Z. 5 f.: „L'apport ... P. et O" streichen – Z. 2 v. u.: Hi*l*doard – S. 132 Z. 11: Utrecht – S. 133 Z. 6: manuscr*its* – Z. 4 v. u.: E*ind*hoven – S. 136 Z. 8: celebr*e*ntur – Z. 10: *sus*cepit – S. 141 Z. 15 v. u.: vollständiger Titel: ... ex variis monumentis et probatis scriptoribus collecta, Cologne 1558 – Z. 6 v. u.: Martène *and* Durand – S. 144 Z. 13 und 14: liturgiegeschi*ch*tliche(n) – Z. 15: des christlich*en* Z. *29: Le Pontifical romain – S. 188* Z. *2 v. u.: Paeni*tentiam – – S. 190 Z. 5 und 9 v. u.: mar*i*age – S. 200 Z. 31: existim*a*nt – Z. 39: auctorit*a*tem – Z. 45: so*lem*nitate – S. 201 Z. 2: divi*ni*tatem – Z. 4: mi*nu*atur – Z. 10: 407–*482* – S. 203 Z. 8: conv*e*rtere – S. 205 Z. 1: frühmi*tt*elalterliche*r* – S. 210 Z. 14 v. u.: 1950) 225–265. – S. 212 Z. 15: Sch*ü*rmann – S. 214 Z. 1: zu*m* – Z. 6: Vigi*l*iae – S. 215 Z. 14: E*i*senhofer – Z. 24: St*un*dengebet – S. 218 Z. 8 v. u.: episc*o*porum – Z. 2 v. u.: Stat*u*ta – S. 223 Z. 27: Klöc*k*ener – S. 227 Z. 4 und 5 v. u.: St. Emmera*n* – S. 241 Z. 3: Pontif*i*cal – S. 242 Z. 19: Cologne – Z. 10: co*un*terparts – Z. 2 v. u.: Rechtsgesc*h*ichte – S. 246 Z. 15: 138; – S. 250 Z. 7: distinguished – S. 258 Z. 7: Kardinals – Z. 8 und 22: E*nt*stehungsgeschichte – S. 259 Z. 3: Aussedat-Mi*nv*ielle – S. 260 Z. 8 v. u.: Polonia – S. 267 Z. 22: Po*nt*ificalis – S. 269 Z. 5: Pontificale secundum ritum *sacrosancte* romane Ecclesie – S. 270 Z. 25: Aussedat-Mi*nv*ielle – S. 273 Z. 4 v. u.: 1957–*65* – S. 274 Z. 12: Altkirc*h*liche – S. 275 Z. 10: Augusti*nia*num – S. 281 Z. 3: Bibl. mu*n*. – S. 285 Z. 5 v. u. und 8 v. u.: Liturgi ... – S. 287 Z. 7: Hirs*au* – Z. 16: augusti*ni*ennes – Z. 21: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – S. 288 Z. 4: Gra*du*ale – Z. 12: offici*i* – S. 292 Z. 8: gottesdiens*t*liche – Z. 17–20: Titel richtig: Das Donaueschinger Comesfragment B II 7, ein neuer Textzeuge für die altüberlieferte liturgische Feier der Stationsfasttage Mittwoch und Freitag. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Sonn- und Stationsfasttagsperikopen in der Zeit ... – S. 296 Z. 8: Eisenhofer – S. 368 Z. 27: Grie*ch*isches – Z. 8 v. u.: von der griechischen – S. 370 Z. 7: grae*c*ae – S. 374 Z. 16 v. u.: A*rel*atensis – S. 377 Z. 14 v. u.: *Die* Kirchenrechtsquellen – S. 381 Z. 23: cap. 100 – S. 383 Z. 7 f.: N. Maurice Denis-Boulet – S. 385 Z. 10 f.: L'organi*sation* statio*nn*ale – Z. 18: et suscitati – S. 390 Z. 1: CC *159* – S. 418 Z. 10: Aussedat-Mi*nv*ielle – S. 422 Z. 9 v. u.: Eisenhofer, Ludwig – S. 426 Z. 26: Klöc*k*ener – S. 434 Z. 6 v. u.: Sch*ü*rmann – S. 436 letzte Z. rechts: „Zunze" streichen, Eintrag unter Kunze.

Paderborn / Bielefeld *Martin Klöckener*

Summa ‚Elegantius in iure diuino' seu Coloniensis: Edidit Gerardus Fransen adlaborante Stephano Kuttner. Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus Glossatorum, Vol. 1, Tom. III, Bibliotheca Apostolica Vaticana Città del Vaticano 1986. XXIV–250 S.

Der dritte Band der kritischen Erstausgabe dieser frühen Summe (um 1169) zum Dekret Gratians aus der Französisch-Rheinischen Schule beinhaltet die Teile 8–12iterum des fünfzehnteiligen Werkes. Die beiden ersten Bände (Tom. I, New York 1969; Tom. II, Città del Vaticano 1978) enthielten die Teile 1–3 bzw. 4–7 der Summa Coloniensis. Da diese Dekretsumme, abweichend von den älteren Vertretern dieser Gattung, und vor allem von denen der bolognesischen Schule (etwa von den Summen von Paucapalea, Rolandus, Stephanus Tornacensis und Rufinus), das Dekret Gratians nicht buchstäblich folgt und kommentiert, sondern eine logische und praktische, systematische Darstellung des Materials anstrebt, kann man über den Inhalt dieses dritten

Bandes im allgemeinen nur feststellen, daß in ihm die Causae 7–26 des Dekrets erörtert werden.

Im 8. Teil (cap. 1–110, S. 1–47) geht es hauptsächlich um das Kirchenvermögen. Im Kapitel 56 z. B., wird ein nach der Summa Codicis des Legisten Rogerius didaktisch formuliertes Prinzip ausgesagt: „Collegium quoque, ut alia multa omittamus, eatenus tripliciter priuilegiatum est quia facilius acquirere et liberius possidere et difficilius amittere cognoscitur" (S. 24). Darauf folgen drei Kapitel mit den Rubriken: „QVARE FACILIVS ACQVIRAT" (rubr. ad cap. 57, S. 24); „QVARE LIBERIVS POSSIDEAT" (rubr. ad cap. 58, S. 25) und „QVARE DIFFICILIVS AMITTAT" (rubr. ad cap. 62, S. 25). Der 9. Teil (cap. 1–81, S. 49–88) erörtert die Rechte und Pflichten der Kleriker mit interessanten Erwägungen, z. B. über die Beerdigung, die Friedhöfe, den Tod und die Testamente (cap. 26–38, S. 63–68). Der 10. Teil (cap. 1–81, S. 89–123) handelt über die Ersitzung, Verjährung und anderen mit dem Besitz verbundenen Fragen. Der Teil endet mit den Worten „Explicit de clericis" (S. 123). Anschließend wird ein ganzer Teil (Pars 11, cap. 1–109, S. 125–170) dem Ordensrecht (vgl. Causae 16–20 des Dekrets) gewidmet. Obschon der 12. Teil (cap. 1–92, S. 171–212) am Anfang Erörterungen „de priuilegiis sacrorum locorum" (S. 171) anbietet, findet man in ihm über die mit dem Asylrecht verbundenen Fragen hinaus ein ziemlich umfangreiches Traktat „de iuramentis" (cap. 31–92; vgl. Causa 22 des Dekrets). Der letzte Teil (Pars 12iterum, cap. 1–68, S. 213–247) stellt die sog. Causae haereticorum (Causae 23–26 des Dekrets) dar.

Die kritische Ausgabe beruht auf drei Handschriften: Bamberg, Staatsbibl., Can. 39, fol. 13–144 (B); Wien, Staatsbibl., 2125, fol. 11–254 (V) und Paris, Bibl. Nat., lat. 14997, fol. 1–183 (P). Von diesen hat der Herausgeber den Codex B als Grundhandschrift ausgewählt. Die Kapitellisten (capitulatio) am Anfang der einzelnen Bände – auch in diesem 3. Band (S. IX–XXIII) – und die Kapitelrubriken überall im ganzen Werk mußten dennoch aus dem Codex V genommen werden (vgl. Bd. I, S. XIII). Eine Ausnahme von diesem Prinzip wurde im 3. Band in betreff des Teiles 12iterum gemacht. Der Codex P nämlich trennt die Teile 5 und 6 nicht voneinander (vgl. Bd. II, S. 105), und darum haben seine Teile, von dem 6. Teil an, eine Nummer Verspätung im Vergleich zum V. Ab Teil 13 werden die laufenden Nummern der Teile in den beiden Handschriften wieder dieselben, weil der P den Text, der im V als 12. Teil steht, in zwei großen Abschnitte trennt, deren zweite im P als 12. Teil, in dieser Edition aber als Teil 12iterum eingereiht wird (S. 213). Diese Annahme der Version des Codex P im Haupttext (und nicht nur ein Hinweis darauf in dem kritischen Apparat) ist dadurch gerechtfertigt, daß die Erwägungen über die Causae haereticorum, die im Codex P den 12. Teil bilden, auch im Codex V von den übrigen Abschnitten des 12. Teiles einigermaßen abgesondert werden, auch wenn sie hier keinen selbständigen Teil ausmachen. Der Codex B war für die Absonderung dieser Teile nicht hilfreich.

Ein anderes Problem stellten die Eintragungen an den Seitenrändern des Codex B dar. Man kann mit Fug und Recht fragen, ob es in diesen Fällen um nachträgliche Ersetzungen der von dem Kopisten aus dem Text der Vorlage ausgelassenen Stellen oder um spätere Zusätze geht (vgl. S. V). In der Edition hat man diese Frage in den meisten Fällen zu Gunsten der zweiten Möglichkeit entschieden.

Die mit apparatus criticus versehene Textausgabe von Gérard Fransen ist mit dem Quellenapparat von Stephan Kuttner ausgerüstet. Darin wird eine so große Anzahl von unmittelbaren Quellenstellen aus den normativen Texten und der Literatur des römischen und des kanonischen Rechts identifiziert und angegeben, daß man eher für ein Zeichen der Bescheidenheit halten muß, wenn es einleitend anerkannt wird, daß man nicht alle mit „quidam" oder „alii" eingeleitete Stellen genau identifizieren konnte. Der Quellenapparat wurde im Vergleich zu den ersten zwei Bänden mit einigen weiteren Erkenntnissen angereichert, die auch am Ende des dritten Bandes (S. 249–250), im Verzeichnis der „Addenda et corrigenda" zum ersten und zweiten Band zum Ausdruck kommen. In diesem Verzeichnis findet man hauptsächlich Zusätze zum Quellenapparat, und zwar vor allem Hinweise auf Stellen der Rhetorica ecclesiastica, die zweifelsohne einer der Quellen dieser Summa war.

Man kann sich nur wünschen, daß die zwei Altmeister der kirchlichen Rechtsgeschichte die noch fehlenden Teile dieser bedeutenden, originellen und „eleganten" Summa bald veröffentlichen können.

Budapest *Péter Erdö*

Robert Grosseteste: De Cessatione Legalium. (Auctores Britannici Medii Aevi, VII). Edited by Richard C. Dales and Edward B. King. London, published for The British Academy by The Oxford University Press, 1986. 25 cm, XXX–215 pp., Ln., £ 25.–.

Im Augenblick erlebt das Interesse für Robert Grosseteste († 1253) und sein Schrifttum geradezu eine Hochblüte. Beweis dafür sind die kurz nach einander bei „The Oxford University Press" erschienenen zwei bedeutsamen Monographien: James McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste* (1982) und R. W. Southern, *Robert Grosseteste, The Growth of an English Mind in Medieval Europe* (1986). Gleichzeitig brachte derselbe Verlag in der Schriftenreihe „Auctores Britannici Medii Aevi" erstmals Grossetestes Hauptwerk *Hexaëmeron* (1982) und neuestens dessen theologische Schrift *De Cessatione Legalium,* die wesentlich neue Einsichten in die mittelalterliche Christologie bietet, heraus. Als weitere Editionen sind u. a. vorgesehen: *De Decem Mandatis* und *Commentarius in Epistolam Pauli ad Galatas.*

In ihrer Einleitung zur vorliegenden Ausgabe erörtern die Herausgeber zunächst die besonderen Umstände und Bedingungen, unter denen der Traktat verfaßt wurde. Dabei überwinden sie das von Samuel Pegge 1793 aufgebrachte Vorurteil, Grosseteste habe mit dieser Schrift – ähnlich wie mit seinem *De Decem Mandatis* – am Programm Heinrichs III., die Juden in England zum christlichen Glauben zu bekehren, Anteil nehmen wollen. Ganz abgesehen davon, daß bei einer näheren Quellenuntersuchung diese angebliche Ansicht des englischen Königs sich als höchst unwahrscheinlich erweist, entspringen die beiden vorgenannten Werke ihrem Inhalt nach eindeutig einem akademischen bzw. pastoralen Kontext. Sie sind keineswegs dem literarischen Genus der Polemik oder Kontroverse zuzuordnen.

Nach einer kurzen Zusammenfassung des in vier „Particulae" gegliederten Traktats, wobei die Hgg. auf Grossetestes verwickelte und kreisförmige Beweisführung hinweisen, folgt die Beschreibung aller 19 Handschriften, in denen der Text dieser Schrift übermittelt wird. Die drei wichtigsten Handschriften, auf denen sich die Ausgabe vornehmlich stützt, sind: 1) Oxford, Bodl. lat. th. C. 17, die eigens für Grosseteste abgeschrieben und von ihm selber korrigiert wurde; 2) Oxford, Lincoln Coll. 54, die fast gleichzeitig mit der voraufgenannten entstanden ist, in der jedoch „Particula I" und der Anfang von „Particula II" fehlen; 3) Cambridge, Pembroke Coll. 244, bei der es sich um eine direkte und sorgfältig korrigierte Kopie von Grossetestes Eigenexemplar handelt. Um den Lesern jedoch einen möglichst eingehenden Blick in die Überlieferungsgeschichte zu vermitteln, werden auch die wichtigsten Varianten aus weiteren Handschriften im 1. Textapparat wiedergegeben. Im 2. und 3. kritischen Apparat werden die Quellen und die Randbemerkungen verzeichnet, namentlich jene, die Grosseteste selber in seinem Exemplar notiert hat. Bei der Darlegung von Grossetestes umfangreichen Quellengebrauch betonen die Hgg., daß der Verf. schon damals über eine gewisse Kenntnis des Griechischen verfügte, die jedoch noch nicht ausreichte, um z. B. Pseudo-Dionysius aus erster Hand anzuführen. Somit war ihm eine „translatio" zur Hand, die anscheinend zur Vorlage für seine eigene spätere Übertragung wurde.

Das nach bewährter Verlagstradition vortrefflich gedruckte Buch enthält eine Bibliographie, ein Verzeichnis der angeführten Schriftstellen und ein Register der Autoren und wichtigeren Sachen bzw. Begriffen.

Wie schon zuvor angedeutet wurde, ist das Verständnis von Grossetestes Auseinandersetzungen nicht ohne eine gewisse geistige Anstrengung zu bewältigen. Doch ist diese Tatsache nicht darauf zurückzuführen, daß der Autor ein mangelhaftes oder unverständliches Latein geschrieben hätte, wie dies die Hgg. glauben zu machen

scheinen: „sentences which virtually defy translation" (S. XV). Vielmehr hat eine zu mechanisch aufgefaßte Textkritik die Hgg. daran gehindert, Fehllesungen als solche zu erkennen und zu korrigieren (die richtige Lesart findet sich öfter im kritischen Apparat!). So sollten folgende Text- bzw. Druckfehler verbessert werden: Seite 10, Linie 11 temini/termini; 21,22 asine/asino; 28,29 unius/unus; 30,31 deprivi/deprimi; 33,3 possunt/possint; 33,30 videretur/viderentur; 52,28 debt/debet; 54,6 ignorati/ignoranti; 65,13 imperfectius/in perfectius; 67,4 iunior/minor; 69,16 Ieremias/Ieremie; 72,13 huius esse/huiusmodi; 73,1 asperaret/aspiraret; 73,29 Colossios/Colossenses; 76,3 prophetem/prophetam; banedicende/benedicende; 77,8 decit/dicit; 87,7 edo/hedo; 90,27 Sed/Si; 91,20 perficiebat/proficiebat; 97,8 sit/scit; 109,29 Reliqua/Reliquit; 128,8 utique/uterque; 130,5 et/ut; 152,3 quadradecima/quartadecima; 154,27 trigenta/triginta; 158,9 quo/quod; 159,22 leviter/leniter; 167,15 intendant/intendat; 170,26 si ulla/similiter; 170,28 modem/modum; 171,20 falsam/falsum; 172,7 servuit/servivit; 174,20 predicuntur/predicantur; 176,23 devolueris/devolveris; 179,27 in manifesta/inmanifesta; 183,33 invitens/innitens; 187,20 invitenti/innitenti; 192,11 diliges/diligatis; 193,5 fuerant/fuerat; 195,20 Quo/Quod; 197,18 nobis/vobis.

Um einem modernen Leser das Sinnverständnis der ziemlich langatmigen lateinischen Sätze Grossetestes zu erleichtern, sahen sich die Hgg. gezwungen, eine moderne, rationelle Interpunktion einzuführen, die sich an die englischen Zeichensetzungsregeln hält (S. XXIX). Immerhin hätte dabei die lateinische Satzlehre nicht verlassen werden sollen! Sätze, die grammatikalisch weiterlaufen sind m. E.: 12,23; 72,31; 132,1; 151,3; 154,6; 154,17–18; 166,25–26. Andererseits gehört *Contuitio/contuitio* auf S. 18,19 zum voraufgehenden Satz. Seite 148,16–17 wird erst dann verständlich, wenn man statt: *creatus, vel nonnullus* liest: *creatus vel non, nullus*. Damit sei einzig angedeutet, daß der Leser sich – wie übrigens bei allen mittelalterlichen Textausgaben – das Recht vorbehalten soll, eine eigene landesübliche Interpunktion einzuführen.

Mit diesen vorausgehenden Bemerkungen hatten wir durchaus nicht die Absicht, den wirklichen Wert dieser Edition in Frage zu stellen. Was wir mit dieser Edition gewonnen haben, wird deutlich, wenn man den langen Text, den D. Unger aus dem dritten Teil über die Beweggründe der Menschwerdung Christi veröffentlicht hat (*Franciscan Studies* 16 [1956] 3–18), vergleicht mit dem hier S. 119–135 gebrachten Abschnitt. Den Hgg. gebührt darum der aufrichtige Dank aller Mediävisten.

Rom *Servus Gieben*

Pierre Riché: Gerbert d'Aurillac, Le pape de l'an mil. Fayard, Paris 1987. 110 FF, 332 S.

Daß wir, zumindestens was das frühe und hohe Mittelalter anlangt, nur über eine relativ geringe Zahl moderner Biographien verfügen, hat seine guten Gründe: Art und Umfang der Quellen gestatten es zumeist nicht, ein wirklich aussagekräftiges Bild eines mittelalterlichen Menschen zu zeichnen. Dennoch hat es nicht an Versuchen gefehlt, sich bedeutenden Persönlichkeiten der mittelalterlichen Geschichte auch biographisch zu nähern, zumal dann, wenn äußere Anlässe wie im vorliegenden Fall den geeigneten Rahmen dazu boten. Frankreich feierte im vergangenen Jahr die Thronbesteigung des ersten Kapetingers, die sich 1987 zum tausendsten Mal jährte. So lag der Gedanke nahe, die Biographie eines Mannes zu verfassen, der aus den wechselvollen Ereignissen der französischen Geschichte am Ende des 10. Jahrhunderts nicht wegzudenken ist und dem eine bedeutende Rolle beim Dynastiewechsel von den Karolingern zu den Kapetingern im Jahre 987 zukommt, Gerberts von Aurillac (949/50–1003), des nachmaligen Papstes Silvesters II. Freilich beschränkt sich die Bedeutung Gerberts, dem aus bescheidenen Verhältnissen stammend ein Aufstieg bis zum Stuhle Petri beschieden war, bei weitem nicht allein auf die französische Geschichte, und so hat man denn zu Recht sich bereits vor einiger Zeit eines anderen Datums erinnert: 1982 gedachte man auf einem zu Ehren Gerberts veranstalteten Kongresses in Italien des ebenfalls tausendjährigen Jubiläums seines Amtsantrittes als Abt von Bobbio. Dem in Paris lebenden Verfasser, dem wir

zahlreiche Bücher namentlich zur Kultur- und Geistesgeschichte des früheren Mittelalters verdanken, ist es gelungen, ein anschauliches Bild dieser faszinierenden Persönlichkeit zu zeichnen. Die einzelnen Etappen des an Ereignissen so reichen Lebens von Gerbert werden dem Leser plastisch vor Augen gestellt, dem durch zahlreiche, freilich bereits in's Französische übersetzte Originalzitate aus dessen Briefsammlung die Möglichkeit geboten wird, sich ein eigenes Bild von Gerbert zu machen. Alle Facetten von Gerberts Persönlichkeit, dessen politisches wie wissenschaftliches Wirken, werden von Riché ausführlich geschildert, und dies alles in einer Art und Weise, die Genauigkeit mit ansprechender äußerer Darstellung zu verbinden weiß. Die Sympathie, die der Verfasser seinem Helden entgegenbringt, hat ihn gleichwohl nicht verleitet, die Rolle Gerberts zu überschätzen, wenn auch völlig zu Recht die Bedeutung Gerberts namentlich für die ottonische Geschichte unterstrichen wird.

Eine ausführliche Bibliographie, ergänzt um zahlreiche Karten und einige Abbildungen, runden das gelungene Buch ab, dem man eine zahlreiche Leserschaft wünschen möchte.

Tübingen *Hans-Henning Kortüm*

Rudolf Hiestand: Vorarbeiten zum Oriens Pontificius II: Papsturkunden für Templer und Johanniter. Neue Folge (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist.Kl., Dritte Folge Nr. 135), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1984. 340 S., kart., DM 147,–.

Rudolf Hiestand: Vorarbeiten zum Oriens Pontificius III: Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., Dritte Folge Nr. 136), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1985. 448 S., kart., DM 188,–.

Auf dem weiten, von Paul Kehr zu Beginn dieses Jahrhunderts gewiesenen Weg zu einer Rekonstruktion des päpstlichen Urkundenwesens vor dem Einsetzen der kontinuierlichen Registerüberlieferung im Jahre 1198 stellen die für den Orient bestimmten Schriftstücke einen ganz eigentümlichen und wenig übersichtlichen Abschnitt dar, weil sie in den Überlieferungsbedingungen stark vom sonst Gewohnten abweichen. Während unsere Kenntnis von den Beziehungen Roms zur griechischen sowie zu den anderen „nationalen" Kirchen des Ostens durchweg indirekter Art ist und auf Zeugnissen aus Geschichtsschreibung, Theologie und Kirchenrecht beruht, liegt bei den einst reichlich erteilten Papstprivilegien für die lateinischen Kirchen der Kreuzfahrerzeit im 12. Jh. das Problem darin, daß sich auf dem Boden des Heiligen Landes kein einziges Archiv erhalten hat und daher nur noch trümmerhafte Reste des Materials vorhanden sind, die rechtzeitig ins Abendland geschafft wurden und hier an verstreuten Plätzen die Zeiten überdauert haben. Zu unterscheiden ist zwischen dem Archivgut der großen Ritterorden, die dank ihrer weitreichenden Verwurzelung im Okzident und ihres kontinuierlichen Fortbestands über 1291 hinaus manches retten konnten, und den Beständen der einzelnen Kirchen und Klöster in Palästina und Syrien, deren Überlieferungsschicksal weithin vom Zufall geprägt ist. Der Düsseldorfer Mediävist Rudolf Hiestand, der sich im Rahmen des von Kehr inaugurierten Göttinger Papsturkundenunternehmens seit langem den „Oriens Pontificius Latinus" als Aufgabe gewählt hat, setzte daher mit seinen materialerschließenden „Vorarbeiten" zunächst bei den Templern und Johannitern an und brachte bereits 1972 einen ersten Band mit Archivberichten sowie neu bzw. besser als bisher edierten Urkundentexten heraus.

Nunmehr ist der Abschluß dieser Vorbereitungsstufe für das endgültige Regestenwerk zu melden, und zwar in Gestalt der beiden weiteren, kurz hintereinander erschienenen Bände. Der erste von ihnen betrifft abermals Templer und Johanniter und war ursprünglich gar nicht vorgesehen; er ergab sich jedoch im weiteren Fortgang der Arbeit seit 1972 aus einer unumgänglichen Nachlese, bei der Übersehenes und auch ganz Unvermutetes zutage trat. Hervorzuheben ist ein unscheinbares Inventar der Johanniter-Baillage im provenzalischen Manosque aus dem 16. Jh. (heute im Départemental-

archiv in Marseille), worin über 1100 französische Regesten von Urkunden des Ordenszentralarchivs aus dem 12./13. Jh., darunter gut 200 Papstprivilegien vor 1198, zum Vorschein kamen. Fundorte neuer Voll-Texte oder besserer Überlieferungen waren daneben vor allem das Nationalarchiv und die Nationalbibliothek in Paris, aber auch noch Archive an 15 anderen Plätzen, so daß genug Ausbeute zusammenkam, um in einem Editionsteil (S. 193–334) 126 Urkundentexte bzw. deren Regesten aus den Jahren 1113 bis 1198 (in drei besonderen Fällen auch von 1199 und 1455) erstmals oder doch in verbesserter Gestalt vorlegen zu können. Gemäß der Struktur beider großen Orden betreffen manche Stücke nicht die orientalischen, sondern die abendländischen Besitzungen und Rechte von Templern und Johannitern, doch sind daneben auch etliche für die Terra Sancta höchst bedeutende Dokumente (wie schon Nr. 1, das älteste Papstprivileg für das Hospital in Jerusalem von 1113, oder Nr. 27/28, der „Friedensvertrag" beider Orden von 1179) künftig bei Hiestand in maßgeblicher Form nachzuschlagen. Das runde Dutzend der zuvor ganz unbekannt gewesenen, vollständigen Stücke besteht vorwiegend aus Legatenurkunden oder ähnlichen Verfügungen im päpstlichen Auftrag, doch sind darunter auch die französische Übersetzung eines Privilegs Alexanders III. in Paris (Nr. 35) und sogar ein Original Lucius' III. in Preßburg (Nr. 53).

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die vom sonstigen Zuschnitt der Reihe abweichenden „Formularstudien", die den mittleren Teil des Bandes ausmachen (S. 65–192). Hier geht es darum, auf der Basis des nun erreichten vollständigen Überblicks über die erhaltenen Ausfertigungen das Textmuster zu rekonstruieren, das die päpstliche Kanzlei den häufig wiederholten Generalprivilegien für die beiden Orden zu Grunde gelegt hat. Die so gewonnenen Editionen des feierlichen Privilegs *Omne datum optimum* für die Templer (13 Fassungen von 1139 bis 1194), des feierlichen Privilegs *Christianae fidei religio* für die Johanniter (25 Fassungen von 1137 bis 1193) sowie des einfachen Privilegs *Quam amabilis Deo* für die Johanniter (28 Fassungen von 1140/43 bis 1196) verzeichnen alle Varianten der Einzelstücke und erlauben so einen höchst aufschlußreichen Einblick in den allmählichen Wandel des Formulars, der die Entwicklung der kurialen Politik widerspiegelt. Dies verhilft u. a. zu der Erkenntnis, daß die Johanniter erst 1154 die volle Exemtion von der bischöflichen Strafgewalt erreichten und demgemäß nicht früher als Orden im Rechtssinne gelten dürfen (die Templer dagegen schon 1139), oder daß die Beratungen des Dritten Laterankonzils 1179 die Revision einiger Bestimmungen zugunsten der regulären Hierarchie zur Folge hatten.

Der andere, 1985 erschienene Band vermittelt sodann in systematischer Anlage nach Patriarchaten und Metropolitansprengeln eine Übersicht der Archivlage für die verschiedenen kirchlichen Institutionen im Heiligen Lande. Nur in seltenen Fällen kann von einem halbwegs geschlossenen Bestand die Rede sein, so vor allem beim Kapitel vom Hl. Grab in Jerusalem dank zweier im Vatikan aufbewahrter Chartulare, die gemäß der nahezu gleichzeitig publizierten Edition von Geneviève Bresc-Bautier, Le cartulaire du chapitre du Saint-Sépulcre de Jérusalem (Documents relatifs à l'histoire des croisades 15, Paris 1984) sogar noch um einiges älter einzuschätzen sind (nämlich 2. Hälfte 12. Jh. bzw. 1220er Jahre) als bei H. (13. Jh. bzw. 14. Jh.) und bis ca. 1175 den Fonds vollständig widerspiegeln könnten. Daneben sind noch das in seinem Kern in Palermo aufbewahrte Archiv des Marienklosters im Tale Josaphat sowie die teils nach La Valletta/Malta, teils nach Marseille verschlagenen Bestandsreste der Abtei auf dem Berg Thabor und die literarisch in der Chronik Wilhelms von Tyrus überlieferten Aktenstücke zum Streit um die Zugehörigkeit von Tyrus zu den Patriarchaten Antiochia oder Jerusalem als größere Gruppen zu nennen. Ganz am Ende des vorgegebenen Zeitrahmens stehen die Urkunden über die Errichtung der lateinischen Hierarchie auf Zypern 1196/97, die einer bislang unzureichend ausgewerteten Chartularabschrift von 1524 in der Biblioteca Marciana in Venedig zu entnehmen sind.

Zusammen mit mancherlei Streufunden, deren Schicksal durch die Jahrhunderte wiederholt nur unsicher zu klären ist, ergab sich aus diesen Archivstudien die Basis für den Editionsteil des Bandes (S. 87–398), der diesmal (anders als sonst in der Reihe der „Vorarbeiten") ohne Rücksicht auf die Qualität früherer Drucke sämtliche Texte wiedergibt

und damit zu einem „Bullarium der Kreuzfahrerkirche" (S. 12) geworden ist. Geboten werden in vorzüglicher Qualität (wie sich bei einem stichprobenartigen Vergleich mit der Parallel-Ausgabe von Bresc-Bautier herausstellt) 203 Urkunden, in denen sich die Beziehungen des Papsttums – einschließlich der Tätigkeit seiner Legaten oder sonstwie autorisierter Rechtsakte – zu den Kirchen des lateinischen Orients spiegeln. Nur in 26 Fällen, darunter bei 21 eigentlichen Papstprivilegien oder -briefen, konnte ein erhaltenes Original zu Grunde gelegt werden, wobei mehr als einmal ungewiß bleibt, ob die Stücke überhaupt nach „Outremer" gelangt sind. Unter den kopial überlieferten bisherigen Inedita fällt der fragmentarische Bericht über eine Legatensynode des Jahres 1140 in Antiochia (Nr. 46) auf, die offenbar der Unterwerfung des dortigen Patriarchats unter Rom und Jerusalem galt. Ein eindrucksvolles Dokument ist auch der in den letzten Jahren gleich zweimal, nämlich in Darmstadt und München, entdeckte Hilferuf des Patriarchen Heraclius aus dem belagerten Jerusalem an Papst Urban III. vom September 1187 (Nr. 149). Aus diplomatischem Blickwinkel bemerkenswert erscheint der überzeugende Nachweis, daß das einzige ältere Papstprivileg für die Abtei auf dem Berge Sion (JL. 13333 Alexanders III. von 1179, hier Nr. 113) entgegen bisheriger Ansicht im 13. oder frühen 14. Jh. erheblich verfälscht worden ist. Schließlich sei darauf hingewiesen, daß in dem Band auch die Vor- und Frühgeschichte des Deutschen Ordens ihren Niederschlag gefunden hat: mit Nr. 50,51 Coelestins II. von 1143 für das ältere Spital der Deutschen in Jerusalem (bezeichnenderweise außerhalb der Archivtradition des späteren Ordens überliefert) und Nr. 163,177 Clemens' III., den Schutzprivilegien für die Neugründung vor Akkon von 1191 und 1196.

Die gegebenen Hinweise mögen genügen, um die Feststellung zu stützen, daß hier ein breites und solides Fundament für jede weitere Erforschung der päpstlichen Orientpolitik im 12. Jh. gelegt worden ist. Mustergültige Register (zu allen drei Bänden) erschließen Überlieferungsorte, Text-Initien, die Entsprechungen zu Jaffés Papstregesten, Aussteller, Adressaten und Empfänger sowie sonstige Namen. Dem nunmehr in Aussicht gestellten Regestenwerk Oriens Pontificius Latinus, das auch die nicht für das Heilige Land bestimmten, „auf Kreuzzugssachen bezüglichen Urkunden" (S. 12) verzeichnen soll, sieht man mit hohen Erwartungen entgegen.

Bonn *Rudolf Schieffer*

Thomas Frenz: Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit. (= Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen 2). Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1986. 114 S., 15 Tafeln, kt., DM 24,–.

Das Bändchen erscheint als erstes in einer neuen Reihe, die der Vf. zusammen mit Peter-Johannes Schuler herausgibt und die sich, auch wenn im Vorwort nichts darüber ausgeführt wird, offenbar an Geschichtsstudenten und gelegentliche Archivbenutzer wendet. Ihnen soll hier in systematischer Gliederung, in knapper Diktion und mit ständigen Literaturhinweisen das grundlegende Rüstzeug für den Umgang mit Papsturkunden vermittelt werden, wobei sich der Vf. nicht nur gemäß seinen eigenen wissenschaftlichen Interessen, sondern auch entsprechend dem quantitativen Übergewicht in den Archivbeständen ganz vorwiegend an den Verhältnissen des 14. bis 16. Jh.s orientiert. Die in den klassischen Handbüchern der Urkundenlehre sorgsam beschriebene Entwicklung der Spätantike, des frühen und des hohen Mittelalters ist daher auf wenige stichwortartige Bemerkungen komprimiert, während man eine relativ ausführliche Unterrichtung über die Urkundenformen, das Kanzleipersonal und den Geschäftsgang an der spätmittelalterlichen Kurie erhält, verbunden mit Ausblicken auf die neuzeitliche Praxis bis zur Gegenwart. Was schlecht in diesen Zeitrahmen paßt (wie z. B. die kanonistische Überlieferung von Papsturkunden in Dekretalensammlungen), bleibt unerwähnt. Schon daraus ergibt sich, daß das Werk im Titel etwas mehr verspricht, als es dann hält, und zu den Standardwerken älteren Datums nur streckenweise eine aktualisierte Ergänzung bietet, die im übrigen durch instruktive Tafelbeigaben veranschaulicht wird.

Korrigierend sei vermerkt, daß das älteste kanzleigemäße päpstliche Pergamentoriginal (S. 14) nach heutiger Kenntnis von 1005 stammt (vgl. Zimmermann, Papsturkunden Nr. 422), daß die S. 36 zitierte Grußformel offenbar mit den Worten *viam veritatis* ... beginnt, daß die Benutzung des Liber Diurnus zwischen 595 und 1071 (S. 40) ganz sicher in mehr als 104 Urkunden auftritt, und daß der S. 88 vermißte 3. Band der Germania Pontificia längst vorliegt: seit 1935.

Bonn *Rudolf Schieffer*

Christiane Schuchard: Die Deutschen an der päpstlichen Kurie im späten Mittelalter (1378–1447). Max Niemeyer Verlag Tübingen 1987. XV und 423 Seiten.

Die Verfasserin hat sich mit großem Erfolg um die prosographische Erforschung der Deutschen an der päpstlichen Kurie im späten Mittelalter bemüht. Prosographie wird verstanden als Sammlung und Verzeichnis aller Personen eines nach Raum und Zeit abgesteckten Lebenskreises. Die Verfasserin zeigt zugleich die Geschichte der Beziehungen zwischen Papsttum und Reich auf und liefert neue Erkenntisse zur Sozialgeschichte Roms.

In einem Forschungsbericht informiert sie über die Geschichte der römischen Kurie im Spätmittelalter, über Papsttum, Kurie, Reich und Territorien und über die Geschichte der Deutschen in Rom. Eine deutsche Kolonie ist in Rom seit dem späten 14. Jahrhundert greifbar. Die Geschichte der Deutschen im spätmittelalterlichen Rom ist infolge der Quellenlage bis heute weithin eine Geschichte ihrer Bruderschaften. Die Verfasserin berichtet über Quellen und Methode, u. a. über die Probleme des Umfangs und der Vollständigkeit des Materials, Fragen der Quellenkritik und der Quellenedition.

Im 1. Abschnitt behandelt sie die Zahl und Rolle der Deutschen an der päpstlichen Kurie. Nach einem Überblick über den Aufbau der päpstlichen Kurie berichtet sie über die Deutschen an der Kurie von Avignon vor 1378, die Gesamtzahl der Deutschen an der Kurie der römischen und Pisaner Schismapäpste Martin V. und Eugen IV. Sie erörtert ferner die Mitglieder der Kurie im weiteren und engeren Sinne (Verwaltung, Hofstaat und die deutschen Kardinäle), u. a. über das Personal der Rota, der Poenitentiarie, der Magistri Sacri Palatii und und die Beichtväter der Päpste.

Während die Deutschen an der päpstlichen Kurie in Avignon vor 1378 verständlicherweise zahlenmäßig nur eine geringe Rolle spielen, erscheinen seit Papst Urban VI. zahlreiche Deutsche an der Kurie. Ihren Höhepunkt erreichte die deutsche Präsenz unter Martin V. und Eugen IV. Deutsche Kuriale erreichten zwar nur selten ausgesprochene Führungspositionen. Die meisten der deutschen Kurialen stammten aus den Kirchenprovinzen Köln und Mainz.

Im Abschnitt II unterrichtet die Verfasserin über die Beziehungen der Deutschen zur Heimat. Interessant ist ihre Aufstellung über die geographische Herkunft der Deutschen an der Kurie in den Jahren von 1378–1447 und die Angabe über die soziale Herkunft der Deutschen. Die Kurialen zeigten sich als Vertreter ihrer Herkunftsgebiete an der Kurie.

Weitere Kapitel behandeln ihre Ausbildung und den Universitätsbesuch, ihren Bücherbesitz, ihre literarischen Tätigkeiten und geistigen Interessen, ihre Pfründen, die Dauer, Beginn und Ende des Kurienaufenthaltes.

Im Abschnitt III informiert die Verfasserin über das Gemeinschaftsleben in Rom, u. a. über das Einkommen der Deutschen, ihre Wohnverhältnisse und ihren Lebensstandard. Viele Kuriale waren Mitglieder der Anima-Bruderschaft und haben z. T. reiche Stiftungen an die Anima gemacht.

Soziale Herkunft und Lebensstandard der deutschen Kurialen lassen sich nur schwer bestimmen. Über ihren Lebensstandard und ihre Wohnverhältnisse in Rom geben einige Testamente und Inventare Auskunft. Immobilienbesitz ist für die kuriale Prominenz bezeugt. Andere Mitglieder der Kurie wohnten in Häusern der Anima-Bruderschaft zur Miete.

Hingewiesen sei hier auf die Ausführungen über Dietrich von Niem, Hermann Dwerg und Nikolaus von Kues. Dietrich von Niem machte zahlreiche Schenkungen an das Anima-Hospital. Hermann Dwerg stiftete ein Kollegium in Köln (Kronenburse und Herford). Nikolaus von Kues dotierte das Nikolaus-Hospital in Kues an der Mosel.

Ein umfangreiches Quellenverzeichnis (Papstregister, Papsturkunden, Bestände des vatikanischen Archivs, Archivalien des Anima-Kollegs in Rom, Archiv des Campo Santo Teutonico und weitere gedruckte und ungedruckte Quellen) und ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis sind angefügt. Ein Namensregister schlüsselt den reichen Inhalt des Bandes auf.

Zu S. 240 eine kleine Korrektur: Für die Vita von Kalteisen beruft sich Sch. auf das „Lexikon für Theologie und Kirche". So sehr mich als ehemaliger Hauptschriftleiter des LThK diese hohe wissenschaftliche Einschätzung des Lexikons freut, muß ich doch feststellen, daß inzwischen die Forschung neue Erkenntnisse über Kalteisen gebracht hat. Hier wäre zu ergänzen die Arbeit von Werner Krämer, Konsens und Rezeption, Münster 1980, die neue Erkenntnisse über Kalteisen bringt. So ist die Ansicht, daß Kalteisen 1437 zu Eugen IV. übergegangen sei, zu korrigieren. Kalteisen hat sich zunächst für ein „Drittes Konzil" eingesetzt und eine Mittelposition bezogen. Erst nach der Bulle „Moyses" 1439 war für Kalteisen die Haltung eindeutig. Florenz ist für ihn ein wahres ökumenisches Konzil.

Freiburg *Remigius Bäumer*

Carla Casagrande u. Silvana Vecchio: I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale. Rom, Istituto della Enciclopedia Italiana 1987. XII u. 479 S.

Verdientermaßen fand diese Studie Aufnahme in die historisch-anthropologische Sektion der Bibliotheca Biographica, denn eine Menge neuer Erkenntnisse über die Kultur des MA werden von den Verfasserinnen vorgelegt: Ergebnis jahrelanger Forschung und großartiger Auswertung der Quellen, wobei sofort besonders zu loben ist, daß an 20 ma. Handschriften gefunden und genutzt wurden (S. 457). Das Verzeichnis der gedruckten Quellen weist auf 5 Druckseiten 110 ma. Autorennamen auf, das der modernen „Studi" nur 3 Seiten, obwohl auch Zeitschriftenaufsätze herangezogen wurden; es konnten auch nur wenige Vorarbeiten aus dem deutschen Sprachgebiet genannt werden: A. Landgraf u. G. Müller (über die Lüge), J. Gründel (über Radulf Ardens), V. Roloff u. U. Ruberg (Reden und Schweigen), F. Tiezte (maledico), S. Weinzierl (Restitution).

Der erste Blick schon nimmt die solide wissenschaftliche Aufmachung wahr und die Lektüre findet höchste Ansprüche erfüllt. Der Titel allerdings darf nicht falsch verstanden werden: „Die Sünden der Zunge. Lehre und Sittlichkeit des Wortes (bzw. der Sprache) in der mittelalterlichen Kultur". Es geht nicht um die Frage nach der Zahl der Sünden oder Sünder, sondern nach deren Unterscheidung und Bewertung. Die Untersuchung stand zuerst im Dienst der Kulturgeschichte, wenn auch die Geschichte der Moraltheologie den ersten großen Nutzen ziehen wird. Geschichte der Moral, sorgfältig für die Zeit erforscht, in der sich die heute scheinbar endgültigen Traktate bildeten, kann das Verständnis für diese Traktate nur befruchten insbesondere, wenn es sich das Moralkapitel *De virtutibus et vitiis oppositis,* näherhin *De virtute morali veritatis et sinceritate, de secreto* und *de contrario mendacio* handelt. Für die hier geschenkte Anweisung zu einem vertieften Moralstudium kann man nur dankbar sein, haben doch nicht nur die Moralisten die Pflicht zum rechten Tun zu erfüllen – wie schwer taten sich die Helden des 20. Juli mit Fahneneid, wie schwer tun sich heute viele mit Normenfindung!

Der Untertitel entschärft m. E. noch mehr das Wort „Sünde", wenn wir übersetzen: „Einstufung und Sittlichkeit des Wortes in der ma. Kultur". Denn die Sünden, ihre Namen, Ordnungen, Bewertungen dürfen ja nur zusammen mit ihrem Gegensatz, dem

rechten Gebrauch der Zunge und den dabei zu erwerbenden Tugenden behandelt werden; schließlich war Eph 5,3 ernst zu nehmen: „... *nec nominetur in vobis sicut decet sanctos*".

Anlaß zur Ausarbeitung ist das Phänomen gewesen, so berichtet die Einleitung, daß für einen Zeitumfang von 70 Jahren oder Ende des 12. bis Mitte des 13. Jahrhunderts ein ungewöhnliches Interesse wahrgenommen wurde: gleichsam alle Schriftsteller dieser Zeit, Prediger, Moralisten, Kanonisten, Theologen empfanden als aktuelles Anliegen, es müsse gegen die immer zahlreicheren, immer aufdringlicheren Sünden, die man beim Sprechen begeht, Front gemacht werden. Die hl. Schrift lieferte Beispiele in Fülle; wenn man diese aufarbeitete, wußte man sich in bester Tradition der Kirchenväter stehend. Petrus Damiani gab diesem Bewußtsein Ausdruck: „Man braucht nicht glauben, meine Brüder, predigt er im *Sermo de vitio linguae*, (CCM 57,434, hier zitiert S. 6), die heiligen Lehrer hätten so viele Stellen des Alten und Neuen Testamentes gegen das Laster der Zunge zitiert, wenn sie nicht erkannt hätten, welch große Gefahr diese Krankheit darstellt, und sie hätten sich nie so ernst, so scharf, so oft und einhellig dagegen gewandt!" Doch nun ergreift die Schriftsteller dieser 70 Jahre die scholastische Neugier, sie analysieren auf immer neue Weisen, definieren, stufen ein, stellen Stammbäume auf, fragen nach letzten Gründen und streben nach einer Lösung aller Probleme, möglichst nach dem einzigen Grund, den es ja für alle geben müßte, der es erleichterte, sie alle wirksamer zu bekämpfen.

Dieser Analyse gilt der erste Hauptteil des Buches: *il peccato della lingua*. Es werden vornehmlich die Autoren Alan von Lille, Petrus Cantor, Rudolfus Ardens, Hugo von St. Viktor, Albertanus von Brescia, Wilhelm Peraldus, Alexander von Hales befragt, und man gelangt zum *peccatum oris* bei Thomas von Aquin. Der zweite Hauptteil behandelt jeweils in besonderen Artikeln die „peccati della lingua": *blasphemia, murmur, mendacium, periurium, falsum testimonium, contentio, maledictum, contumelia, convicium, detractio, adulatio, iactantia, ironia, derisio, turpiloquium, scurrilitas, multiloquium, verbum otiosum, vaniloquium, taciturnitas*. Den Leser wird wie uns am meisten der Artikel über *mendacium* gefallen, wo dargestellt wird, wie die Problemstellung und Lösung Augustins unerschütterlich fortlebte: *potius mysterium!*

Die Verfasserinnen haben sich gewiß die Historiker zu Dank verpflichtet: ein Stück großer Geistesgeschichte ist lebendig geworden. So stört nicht das Italienisch, sind doch alle Zitate lateinisch und durchweg wird ausführlich zitiert. Den spekulativen Analysen nachzugehen, verlangt von uns Heutigen geistige Schwerstarbeit, wobei es trösten möge, daß diese ihren Lohn schon in sich trägt. Fragen wir also ruhig weiter mit Albert dem Großen, der im letzten Kapitel das letzte Wort hat: *Utrum tacere de Deo aliquis possit sine peccato*" (Summa theol. 33,417–419).

Siegburg *Rhaban Haacke*

HELVETIA SACRA: herausgegeben vom Kuratorium der Helvetia Sacra. Abteilung III: Die Orden mit Benediktinerregel.

Band 3: Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, die Reformierten Bernhardinerinnen, die Trappisten und Trappistinnen und die Wilhelmiten in der Schweiz, redigiert von Cécile Sommer-Ramer und Patrick Braun. 2 Teile. Bern (Francke Verlag) 1982. 1206 Seiten, Leinen gebunden, DM 300,–.

Die HELVETIA SACRA, begründet von P. Rudolf Henggeler OSB, dem Bearbeiter des „Monasticon-Benedictinum Helvetiae" (4 Bände, Zug 1929–1957), und seit 1972 im Erscheinen begriffen, intendiert eine historisch-statistische Beschreibung der Bistümer, Klöster und Stifte im Gebiet der heutigen Schweiz, ähnlich wie die GERMANIA SACRA für das Gebiet des alten Reiches. Jedoch sind beide Forschungsunternehmen unterschiedlich konzipiert. Das große Forschungsunternehmen der GERMANIA SACRA, im wesentlichen auf das Mittelalter konzentriert (zumindest von ihrer ursprünglichen Konzeption her), informiert in breiter Ausführlichkeit über

Bischofslisten (die in ihrer Anlage fast auf eine Geschichte des jeweiligen Bistums hinauslaufen), Domklerus, Verwaltungspersonal, Diözesangliederung, Grundbesitz, Hoheitsrechte der Hochstifte und entsprechend über Personalbestand, Geschichte, Grundbesitz der Klöster und Stifte, über Archive und Bibliotheken etc., was detaillierte archivalische Forschungen voraussetzt und einen mühevollen Fortgang des Unternehmens zur Folge hat. Demgegenüber beschränkt sich die HELVETIA SACRA auf knappere Information. Sie bietet – in der Regel gestützt auf gedruckt vorliegendes Material (Quellen und Literatur) – einen Überblick über die äußere und innere Geschichte der einzelnen Institutionen und Personalkataloge der Bischöfe, Weihbischöfe (sowie der wichtigsten leitenden Persönlichkeiten in Bistum und Domkapitel), der Äbte, Äbtissinnen und sonstigen Ordens- und Stiftsoberen mit kurzen biographischen Daten. Allerdings werden Darstellung und Kataloge bei noch bestehenden bzw. wiederbelebten oder neu errichteten Institutionen bis zur Gegenwart heraufgeführt. Sachliche Gesichtspunkte bestimmen die Gliederung. Die einzelnen Abteilungen des Werkes sind gewidmet den Erzbistümern und Bistümern, den weltlichen Kollegiatstiften, den frühen Klöstern, den Orden der Benediktiner und Zisterzienser (und deren Verzweigungen), der Franziskaner, Kapuziner, Karmeliten, Jesuiten, den Beginen und Begarden usw. Natürlich kann der geographische Rahmen der Schweiz, die in ihrem heutigen Umfang ein staatliches Gebilde des 19. Jahrhunderts ist, dem Werk nur als sehr grobe Begrenzung dienen; denn bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts residierten die für die Eidgenossenschaft zuständigen Bischöfe außerhalb dieser als geistliche Fürsten des Heiligen Römischen Reiches, die Eidgenossenschaft bildete nur einen (je länger je mehr widerstrebenden) Teil ihres jeweiligen Bistumsgebiets (Konstanz, Basel, Chur), und auch viele Klöster waren Filiationen von klösterlichen Zentren außerhalb des Gebietes der heutigen Schweiz, gehörten übergreifenden Klosterverbänden an oder standen in sonstigen auswärtigen Abhängigkeitsverhältnissen. Die Darstellung muß deshalb vielfach weit über die Grenzen der heutigen Schweiz hinausgreifen. Dieser Umstand wiederum mag nahegelegt haben, jeder Abteilung und jedem Part in ihr zur Einführung eine eigene (allgemeine) historische Einleitung beizugeben.

Gleichwohl ermöglichte die auf breite Ausführlichkeit bewußt verzichtende Konzeption der HELVETIA SACRA – dank optimaler Redaktionsführung – einen erstaunlich raschen Fortschritt des Unternehmens. Seit 1972 konnten zehn stattliche Bände publiziert werden. Für einen weiteren Band ist die Redaktion abgeschlossen; drei Bände befinden sich derzeit in Redaktion, zwei Bände in Vorbereitung zur Redaktion, ein weiterer Band ist in Bearbeitung. Das Forschungsunternehmen der HELVETIA SACRA nähert sich dem Abschluß (über den derzeitigen Stand des Unternehmens siehe den Bericht der leitenden Redaktorin Brigitte Degler-Spengler: HELVETIA SACRA. Arbeitsbericht 1986, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 37, 1987, 186–189). Finanziell getragen wird das Unternehmen vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. Die Drucklegung der Bände findet immer wieder auch Förderung durch andere schweizerische Institutionen.

Der zweiteilige 3. Band der Abteilung III „Die Orden mit Benediktinerregel" liegt bereits seit 1982 im Druck vor. Er wird hier verspätet vorgestellt aus Gründen, die weder durch den Leiter des Rezensionsteils der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" noch durch den Rezensenten verursacht sind.

Der in zehnjähriger Redaktionsarbeit entstandene Band ist in der Hauptsache der Ordensfamilie von Cîteaux auf dem Boden der heutigen Schweiz gewidmet. Im einzelnen werden behandelt: 10 Klöster der Zisterzienser (Bonmont GE, Frienisberg BE, Hautcrêt VD, Hauterive FR, Kappel ZH, Montheron VD, St. Urban LU, Wettingen AG sowie Lützel im Elsaß und Salem am Bodensee als ehemalige Mutterabteien von Frienisberg, St. Urban und Wettingen), 22 Klöster der Zisterzienserinnen (Basel-Michelfelden, Bellerive GE, Bellevaux VD, Ebersecken LU, Engental BL, Eschenbach LU, Feldbach TG, La Fille-Dieu FR, Fraubrunnen BE, Frauenthal ZG, Gnadental AG, Kalchrain TG, Magdenau SG, La Maigrauge FR, Olsberg AG, Rathausen LU, Selnau ZH, In der Au bei Steinen SZ, Tänikon TG, Tedlingen BE, La Voix-Dieu FR, Wurmsbach SG, während das nur sehr kurzlebige Kleinlützel wohl nie eine Zisterzien-

serinnen-Niederlassung war), 1 Kloster der Reformierten Bernhardinerinnen (Collombey VS), rund 15 allerdings nur kurzlebige Niederlassungen der Trappisten und Trappistinnen (in den Kantonen Freiburg, Solothurn und Wallis) und 1 Kloster des Wilhelmitenordens (Sion bei Klingnau AG), der in den Band einbezogen ist, weil die Wilhelmiten (nach der Benediktinerregel lebende Eremitenmönche) ihre Konstitutionen weitgehend denen von Cîteaux nachgebildet haben.

Von den genannten 10 Zisterzienserklöstern, die – mit Ausnahme von Wettingen, dessen Gründung in das Jahr 1227 fällt – alle im 12. Jahrhundert gegründet wurden, sind 5 (Bonmont, Frienisberg, Hautcrêt, Kappel, Montheron) im Zuge der Reformation, 1 (Lützel) im Zuge der Französischen Revolution, 1 (Salem) im Zuge der Säkularisation von 1803 und 3 (Hauterive, St. Urban, Wettingen) im Zuge des radikal-liberalen Umsturzes in der Mitte des 19. Jahrhunderts unterdrückt worden. Lediglich der Konvent von Wettingen vermochte sich 1854 in Mehrerau bei Bregenz wieder zu konstituieren. Die Abtei Wettingen-Mehrerau existiert bis heute. 1939 wurde von hier aus auch Hauterive wiederbelebt (seit 1973 Abtei).

Von den 22 Zisterzienserinnenklöstern, die fast alle Gründungen des 13. Jahrhunderts sind, gingen 9 im 16. Jahrhundert und 6 im 19. Jahrhundert unter. Jedoch leben die 1848 im Thurgau aufgehobenen Klöster Feldbach, Kalchrain und Tänikon im Kloster Mariastern-Gwiggen in Vorarlberg weiter; der ebenfalls 1848 im Kanton Luzern aufgehobene Konvent von Rathausen fand nach Zwischenstationen in Eschenbach, Schwyz, Vézelise (Frankreich) 1902 in Thyrnau bei Passau eine Bleibe, wo das Kloster bis heute fortlebt. In der Schweiz selber existieren noch 6 Zisterzienserinnenklöster: Eschenbach (seit 1588), La Fille-Dieu (1906 zur strengen Observanz zurückgekehrt), Frauenthal, Magdenau, La Maigrauge (Magerau) und Wurmsbach.

Während sämtliche zisterziensischen Niederlassungen ausschließlich in der West-, Inner- und Ostschweiz beheimatet waren bzw. sind, dagegen weder im Wallis noch im Tessin und im Bündnerland Zisterziensermönche und -nonnen sich ansiedelten, fand der im 17. Jahrhundert entstandene Ordenszweig der Reformierten Bernhardinerinnen 1629 Eingang in das damals von einer schweren religiösen und politischen Krise bedrohte Wallis. 1647 ließen sie sich in Collombey nieder. Der Konvent, der 1935 die Filiale Géronde gründete, besteht bis heute.

Das Auftauchen der Trappisten in der Schweiz wiederum – eines den strengen „Règlements" des Reformabtes Armand-Jean Le Bothillier de Rancé von La Trappe († 1700) verpflichteten zisterziensischen Reformzweiges – war durch die Französische Revolution bedingt und blieb für die Schweiz Episode. Immerhin kam es zwischen 1791 und 1804 zu drei Gründungsphasen mit dem Kloster La Valsainte im Kanton Freiburg als Mittelpunkt, zeitweiligem Haupt der Reform und Bindeglied zu neuen Gründungen in Frankreich, Belgien, Holland und Übersee. Ende 1815 verließen die Trappisten wieder die Schweiz und gingen nach Frankreich zurück. Im Jahr darauf folgten ihnen die Trappistinnen, die sich 1804 in Riedera niedergelassen und dort ein Pensionat betrieben hatten. Doch fanden Trappisten und Trappistinnen noch zweimal in der Schweiz Asyl (1830–1834, 1902–1914). 1906 schloß sich La Fille-Dieu als einziges schweizerisches Frauenkloster der strengen Observanz des „Ordo Cisterciensium Reformatorum" an.

Der Wilhemitenorden schließlich, am Grab des Eremiten Wilhelm von Malavalle († 1157) entstanden und im 13. Jahrhundert über ganz West- und Mitteleuropa sich ausbreitend, faßte 1296 von Oberried (bei Freiburg i. Br.) aus in Sion bei Klingnau Fuß. Diese Gründung blieb das einzige Wilhelmitenkloster auf dem Boden der heutigen Schweiz. Nur im 14. Jahrhundert einigermaßen in Blüte stehend, setzte im 15. Jahrhundert der Niedergang ein, von dem sich das Kloster (ohne der Reformation zu verfallen) nie mehr recht erholte. 1725 wurde Sion (mit den beiden anderen süddeutschen Wilhelmitenklöstern Oberried und Mengen) der Abtei St. Blasien inkorporiert und in ein benediktinisches Priorat umgewandelt. 1806/09 wurde es mit der Abtei aufgehoben.

Die Klosterartikel, von 30 Mitarbeitern erstellt, informieren – entsprechend den Grundsätzen der HELVETIA SACRA – zunächst in Stichworten über Lage, Bistumszugehörigkeit, Namen, Patron, Gründungszeit (und Aufhebung) der jeweiligen Institu-

tion sowie bei den zisterziensischen Männerklöstern über Linie, Mutterkloster und Tochterklöster, bei den zisterziensischen Frauenklöstern über Inkorporation und Pater immediatus. Es folgen die Darstellung der Klostergeschichte – in der Regel auf der Grundlage gedruckt vorliegenden Schrifttums –, Hinweise auf den archivalischen Bestand (soweit noch vorhanden und feststellbar), eine Bibliographie und die Liste der Oberen mit Kurzbiographien. Dabei sind die „supérieures" der Reformierten Bernhardinerinnen von Collemby häufig allzu erbaulich dargestellt. Der Beitrag über die Wilhelmiten enthält eine eigene Darstellung der „Deutschen Wilhelmitenprovinz", der das Kloster Sion bei Klingnau angehörte, mit einer eigenen Liste der Provinziale und Provinzialvikare (1270–1573). Dagegen finden die Trappisten und Trappistinnen mit ihren kurzlebigen schweizerischen Niederlassungen – angemessenerweise – nur eine knappe, kursorische Behandlung.

Den Klosterartikeln der einzelnen Ordenszweige ist jeweils eine allgemeine geschichtliche Einführung vorausgeschickt. Hervorzuheben sind die beiden Einleitungen „Die Zisterzienser" von Cécile Sommer-Ramer (S. 27–86) und „Die Zisterzienserinnen in der Schweiz" von Brigitte Degler-Spengler (S. 507–574).

Der Beitrag über „Die Zisterzienser", eine allgemeine Einführung in die Geschichte des Zisterzienserordens von den Anfängen bis zur Gegenwart, ist zwar keine ideale HELVETIA SACRA-Einleitung, deren Aufgabe darin bestehen müßte, die besonderen Verhältnisse der „Schweizer" Klöster dieses Ordens (im Sinne einer Synthese aus den einzelnen Klosterartikeln) herauszuarbeiten und zu den Ergebnissen der allgemeinen Zisterzienser-Forschung in Beziehung zu setzen und so die sehr komplizierte Verbindung von übergeordneter und regionaler Forschung herzustellen; nichtsdestoweniger bietet dieser Beitrag eine der besten, präzisesten Kurzdarstellungen der Ordensgeschichte, auf breitester Quellen- und Literaturbasis. Und darin liegt sein großer Wert. Die Verfasserin geht der schwierigen Frage der Gründung des Ordens von Cîteaux an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert nach, der im Rahmen der mittelalterlichen Armutsbewegung eine Erneuerung der wahren „vita religiosa" in der Rückkehr zur Reinheit der Benedikt-Regel suchte und zugleich stark vom eremitischen Gedanken geprägt war. Nach bescheidenen Anfängen bis 1124 (mit immerhin 26 Neugründungen) erlebte dieser benediktinische Reformorden (nicht zuletzt auch dank der Strahlkraft der Persönlichkeit Bernhards von Clairvaux) bis 1151 eine geradezu explosionsartige Entwicklung mit Tochtergründungen in weiten Teilen Europas. Bis 1250 folgte eine Phase der Konsolidierung. Danach verlor der Orden rasch wider an Stoßkraft. Die führende Rolle innerhalb des Mönchtums ging an die Bettelorden über. In seiner Verfassung – auf der Grundlage der „Carta caritatis" – schlug der Orden einen Mittelweg zwischen dem cluniazensischen System der Zentralisation und der absoluten Autonomie der Klosterorberen ein. Im jährlich zusammentretenden Generalkapitel als obersters Instanz (auch über dem Abt des Hauptklosters) und in den regelmäßigen Visitationen schuf er sich ein optimales Kontrollsystem zum Schutz der Uniformität zisterziensischer Observanz.

Es werden sodann die Bemühungen um die Exemtion von der bischöflichen Gewalt geschildert, die der Orden mit Hilfe der Päpste alsbald praktisch durchzusetzen vermochte. Eingehende Beleuchtung findet der Ausbau des zisterziensischen Wirtschaftssystems, das von mächtiger Gewinnsteigerung begleitet war und bei nicht wenigen Klöstern in Erwerbssucht ausartete, wobei man trotz des eigenen Reichtums die Aussattung von Tochterklöstern stets weltlichen Stiftern überließ, die dann in der Regel auch den Standort der Neugründung bestimmten. So kamen – entgegen den gängigen Darstellungen der Ordensliteratur – in den seltensten Fällen Klostergründungen in der Einöde zustande. Um dem Grundsatz der Siedlungsferne zu genügen, mied man zwar die Städte; aber in der Regel wurden die Klöster auf altem Kulturland errichtet, und erst nach der Ansiedlung schuf sich der Konvent durch Kauf der umliegenden Güter und der mit ihnen verbundenen Rechte eine „Einöde". Ein wichtiger Faktor für den Ausbau und das Funktionieren des zisterziensischen Wirtschaftssystem war die Einführung des Konverseninstituts in den Orden.

Angesichts der allgemeinen Niedergangs des Ordens am Beginn des 15. Jahrhunderts

kam es unter reformfreudigen Abteien zur Bildung von Kongregationen, die schließlich die Einheit des Ordens unterliefen. Im Zuge fortschreitender Kongregationsbildung wurde 1619/23 (verspätet) auch die oberdeutsche Kongregation gegründet, mit einem Präses an der Spitze, zu dessen Aufgaben die Visitation der Klöster, die Teilnahme an den Abtswahlen und die Benediktion der Erwählten zählten. 1624 wurde die Kongregation in vier Provinzen eingeteilt: in die schwäbische, fränkische, bayerische und schweizerisch-elsässisch-breisgauische. Da Versuche der Schweizer Klöster, eine eigenständige Kongregration zu bilden, erfolglos waren, verblieben die Schweizer Klöster in der oberdeutschen Kongregation bis zu deren Auflösung im Jahr 1803. Erst 1807 erfolgt auf Weisung Pius' VII. die Bildung der Schweizer Kongregation. Heute sind Wettingen-Mehrerau, die letzte überlebende Abtei schweizerischen Ursprungs, und die ihr inkorporierten schweizerischen Zisterzienserinnenklöster in der Mehrerauer Kongregation zusammengeschlossen (1891/1919).

Die Einleitung „Die Zisterzienserinnen in der Schweiz" ist ein fundierter Forschungsbeitrag, der die Geschichte der Zisterzienserinnen weithin in neuem Licht zeigt. Wohl das bemerkenswerteste Ergebnis dieser eingehenden Studie betrifft das Verhältnis der Zisterzienser zum weiblichen Zweig ihres Ordens. Hat nämlich die Ordenshistoriographie bislang immer behauptet, daß die Zisterzienser die „cura monialium" als ihren eigenen monastischen Zielen widersprechend abgelehnt hätten, so gelangt eine sorgfältige Interpretation der überlieferten Quellen zu einem völlig anderen Befund. Danach widerstrebten die Zisterzienser weder im 12. noch im 13. Jahrhundert der Aufnahme von Frauenklöstern in ihren Orden. Im Gegenteil, schon frühzeitig wurden nicht wenige Frauenklöster von Zisterzienseräbten gegründet und geleitet. Als zu Beginn des 13. Jahrhunderts das Generalkapitel die Zuständigkeit über die Frauenklöster in letzter Instanz an sich zog, ging es vor allem darum, die Organisation der Frauenklöster „ordensgemäßer", d. h. zentralistischer zu gestalten und sie den Strukturen anzupassen, die der zisterziensische Verband im Laufe des 12. Jahrhunderts ausgebildet hatte. Jetzt wurden, wohl auf Grund eigener Initiative, die bisherigen Formen des Anschlusses der Frauenklöster durch deren Inkorporation ersetzt. Und wenn nunmehr das Generalkapitel angesichts des damals anhebenden gewaltigen Zustroms von Frauen zu den Zisterziensern (wie andererseits zu den Prämonstratensern, Dominikanern, Franziskanern) Inkorporationsverbote erließ, so handelte es sich dabei um die notwendige rechtliche Handhabe, um die Überzahl von Inkorporationsgesuchen zu regulieren und ungeeignete (und nicht hinreichend fundierte) Gemeinschaften vom Orden fernzuhalten. Aber Neuaufnahmen wurden dadurch keineswegs ausgeschlossen. Immerhin standen in Deutschland, das von der religiösen Frauenbewegung besonders stark berührt wurde, 15 zisterziensische Frauenklöster des 12. Jahrhunderts an die 220 um 1250 gegenüber.

Daraus ergeben sich auch Rückschlüsse für die Geschichte der „Schweizer" Zisterzienserinnenklöster; denn ihre große Mehrzahl wurde gerade in jener Phase in den Orden aufgenommen, als das Generalkapitel die genannten Inkorporationsverbote erließ. Somit kann es nicht zutreffen, daß die Zisterzienser im Gegensatz zu den Bettelorden keinen Anschluß an die religiöse Frauenbewegung gesucht hätten, mögen auch erste Anstöße von den Frauengemeinschaften selbst ausgegangen sein, die nach zisterziensischen Konstitutionen leben wollten. Durch die Inkorporation aber wurde ein Frauenkloster Glied des Ordens und trat in das zisterziensische Filiationssystem ein. Es erhielt einen Vaterabt (meist in der Person des Oberen des nächst benachbarten Männerklosters), der als „pater immediatus" über das betreffende Frauenkloster dieselben Rechte ausübt wie über den ihm unterstehenden Männerkonvent.

Beiden Einleitungen wie auch den Einleitungen über „Die Reformierten Bernhardinerinnen in der Schweiz" (von François Huot OSB), über „Les Trappistes et l'Orde des Cisterciens Réformés" (von Jean de la Croix Bouton OCR) und über den „Wilhelmitenorden" (von Kaspar Elm) sind ausführliche Schrifttumsverzeichnisse beigegeben. Mit der in den Anmerkungen aufgeführten Literatur bieten sie eine umfassende Zisterzienser-Bibliographie. Ein Register der Orts- und Personennamen schließt diesen wertvollen zweiteiligen Band ab.

München *Manfred Weitlauff*

Yehuda Karmon: Die Johanniter und Malteser. Ritter und Samariter. Die Wandlungen des Ordens vom Heiligen Johannes. München 1987. 211 S., 2 Bogen Abbildungen, mehrere Karten, geb., DM 69,–.

Der Autor – so entnehmen wir dem Umschlag – war von 1961 bis 1980 Professor für Geographie und Geschichte an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Seine wichtigsten bisherigen Veröffentlichungen: „Israel. Eine geographische Länderkunde", „Ports around the World". Er weist sich also für Geo- und Chronographie als kompetent aus. In dieser gesamten Geschichte der Ritterorden vom 1. Kreuzzug an bis heute behandelt er denn auch vorwiegend diese Aspekte. Die Einteilung macht keine Probleme: Der Johanniterorden im Heiligen Land – im 12. Jahrhundert im Königreich Jerusalem, im 13. Jahrhundert im Reststaat Akkon. Die weiteren Teile behandeln den Souveränen Orden auf Rhodos (1308–1522), sodann die Glanzzeit des Ordens auf Malta (bis 1798) und schließlich die Nachfolge-Orden in der Neuzeit und heute. Das ist eine Spanne von 900 Jahren und sehr vielen Kriegszeiten, in der unzählige Fakten geschichtlich geworden sind – im Heiligen Land am Mittelmeer zwischen Westrom und Ostrom, Mamelucken, Mongolen, Osmanen, Christen des Imperiums und der Nationen Europas. Inmitten einer neuen Völkerwanderung und ersten europäischen Massenbewegung stellt sich die relativ geringe Zahl der Ordensritter zum Kampf und steigt zur Führungsschicht auf. Das wirkt nicht langweilig; die Kreuzzüge haben bei vielen Historikern hohes Interesse gefunden, sie nennen sie das Kreuzzugszeitalter, das eminent kirchlich und religiös motiviert war. Die Historiker der Kirchengeschichte haben vielleicht manche Aspekte vernachlässigt, die Karmon genauer behandelt hat: die wirtschaftlich-sozialen Umschichtungen, die Fortschritte des Welthandels, des Kulturaustausches, der Medizin, der Seefahrt und des Festungsbaues. Gleichwohl ist zu bedauern, daß kultur- und kirchengeschichtliche Aspekte zu kurz gekommen sind, obwohl der Autor im Vorwort davon spricht: „Der ‚Ritterorden des Hospitals vom Heiligen Johannes in Jerusalem' ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Kulturgeschichte der Menschheit: Eine Organisation, die auf Freiwilligkeit aufgebaut ist, aber von ihren Mitgliedern unbedingten Gehorsam verlangt; ein Ritterorden, der die bestgeschulten Kämpfer der Kreuzzüge hervorbrachte, die jedoch bei Kampfesruhe die Mönchskutte überzogen und sich der Krankenpflege widmeten; Söhne des Adels, die das Gelübde der Armut auf sich nahmen und sich als „Diener der Kranken und Armen" betrachteten. Dieser Widersprüche lassen sich nur aus der Geisteshaltung des Mittelalters und vor allem aus dem religiösen Eifer der Kreuzzüge erklären." Leider verliert er im Verlauf der Aufzählung und Schilderung der Ereignisse diesen Aspekt aus den Augen. Es mag darum gut sein, sich bei einem Kirchenhistoriker „der Vorzeit" zu orientieren, wir schlagen bei Heinrich Finke nach (in: Papsttum und Untergang des Templerordens. Münster 1907, 1. Bd. S. 1): „Mag uns auch die engste Verbindung zwischen Religion und blutigem Kriegshandwerk befremden ..., zwei unvergängliche Verdienste hat die neue Schöpfung (d. i. der Ritterorden) für die allgemeine Kulturentwicklung sich erworben: sie hat das Vordringen des die abendländische Kultur bedrohenden Islam im Orient wie in Spanien wirkungsvoll bekämpft; sie hat das Ideal des ritterlichen Mannes, des homo legalis, religiös vertieft und damit einer großen und für Jahrhunderte einflußreichen Menschenklasse Schaffensgebiete geöffnet, deren segensreiche Wirkung für die Menschheit jetzt noch fortdauert."

Vor der Gefahr der Einseitigkeit, der unser Autor kaum entraten konnte, hat zu unserer Zeit Frau Prof. Laetitia Boehm gewarnt (in: Sacramentum mundi. Theol. Lexikon, Stichwort „Kreuzzüge", Freiburg 1969, 3. Bd., Sp. 85–94): „In den Orientzügen ... manifestierten sich am geschichtswirksamsten zentrales Anliegen und Eigenart des mittelalterlichen Christen, sein Glaube an die mögliche zeitliche Verwirklichung der civitas Dei; in ihnen gewannen die wesentlichen Existenzformen des mittelalterlichen ordo, Christentum und Feudalismus, als expansiv-universalistisch gerichtete und zugleich hierarchisch ordnende Kräfte konkrete Gestalt." Davon findet sich im vorliegenden Werk nichts. Nun fordern wir heute nicht ein „Heldenlied der Kreuzzüge", das frühere Zeiten gesungen haben, ohne daß wir bestreiten, daß es dieses gibt, doch verbergen wir nicht unsere Enttäuschung, die wir darin empfinden, daß die große

Chance, echte Geschichtsfaktoren, d. h. Männer, die Geschichte gemacht haben, nicht voll erfaßt wurde. Bernhard von Clairveaux wird nur flüchtig erwähnt (S. 33; nicht im Register!), er habe den Rittern die strenge Regel gegeben. Urban II. auch nur flüchtig (S. 24), er habe die politische Entscheidung getroffen. Daß dieser den Kreuzzug als Erneuerung des Gottesfriedensgedankens auf unversaler Ebene verstand, was ihn zur Vergabe eines vollkommenen Ablasses und zum Rechtsschutz für die daheim gebliebenen Familien und zu Anweisungen für die Kreuzzugspredigt veranlaßten, bleibt hier ungesagt.

Wir vermissen die Wertung, die Herbert Grundmann zu formulieren und anzufügen nicht unterließ (in RGG 4 [1960] 59): „Die Kreuzzugsidee, sooft sie (auch) politisch mißbraucht wurde und entartete, kennzeichnet ein Zeitalter, dessen Glaube weniger nach Zweck und Nutzen fragte als nach dem Seelenheil und nach Gottes Willen und dafür kein Opfer scheute. ‚Gott will es', war der Kampfruf und die durch nichts zu widerlegende Überzeugung der echten Kreuzfahrer."

Der Verzicht auf eingehende Ideengeschichte führt zu merkwürdigen, keineswegs geschichtsträchtigen Mitteilungen; es seien nur einige beispielhaft angeführt: Das „Nachlassen der Normannenüberfälle" im 10. Jahrhundert ist der wichtigste Grund des wirtschaftlichen Aufschwungs Europas (S. 20). – „Noch stärkeren (als geistigen) Einfluß hatte die Kirche infolge ihrer finanziellen Stärke" (S. 21): „Von anderen Mönchsorden unterschied sich der Johanniterorden dadurch, daß in seiner Tagesordnung die Stunden der Meditation wegfielen" (S. 36). Statt Meditation muß es „Matutin" heißen und besagt nur; das jeweilige Kloster konnte sich vom nächtlichen Chorgebet wegen Arbeitsüberlastung am Tag selbst dispensieren. Daß Luthers Thesenanschlag weiter tradiert wird (118) ist nicht so schlimm, als wenn „die Gegenreformation der katholischen Kirche sich ihre eigenen Instrumente zum Kampf gegen die Reformation vor allem die Inquisition und den Jesuitenorden schuf" (ebd.). Der tragische Untergang des Templerordens verdient eine genauere Behandlung, seitdem die Forschung zu einem gerechten Urteil gekommen ist und nicht erlauben kann, was S. 89 behauptet wird: „Die Debatte über den Prozeß und seine Ergebnisse beschäftigt bis heute Historiker und Juristen" (89). Es steht doch fest, daß die Anklage eine Lüge und die Folterung ein Verbrechen war. Die erpreßten Geständnisse der meisten Ritter – immerhin gab es heldenmütige Ausnahmen – dürfen nicht das ehrenvolle Andenken der Malteser trüben, das diese sich ehrlich erworben haben, z. B. bei der tapferen Verteidigung Akkons, von der wir S. 84 lesen: „Das Ausharren in der Zitadelle, zehn Tage, nachdem die Stadt gefallen war, rettete sicherlich tausenden von Einwohnern das Leben." Gar nicht so selten weiß die Geschichte, daß ein Ausharren auf verlorenem Posten unerwartet den ersehnten Umschwung herbeiführte.

Die höchst moderne kirchliche Arbeit der Nachfolgeorden, die im 19. Jahrhundert entstanden und zumal in Verbindung mit dem Roten Kreuz Beachtliches weltweit geleistet haben – hier haben wir dem Verfasser für viele sonst unbekannte und unbeachtete Fakten zu danken – hat gerade in den letzten Jahrzehnten die Jugend der Kirchen begeistert – als Johanniter- und Malteserhilfsdienst, vor allem im Katastropheneinsatz – und sich als hervorragend wirksames Mittel erwiesen, die Jugend religiös zu erziehen und deren Eigenkräfte recht selbständig in der Caritasbetätigung zu entfalten. Die alten Ritterorden haben hier eine neue Aufgabe gefunden und dürfen eine glückliche Zukunft erhoffen.

Siegburg *Rhaban Haacke*

S. P. Wolfs o. p.: Middeleeuwse Dominicanenkloster in Nederland. Bijdrage tot een monasticon, Assen 1984. Van Gorcum, XXI u. 387 S., 26 Abb., 1 Karte. – Ders.: Middeleeuwse Dominicanessenkloosters in Nederland. XII u. 128 S., 13 Abb., 1 Karte; ebd. 1988. geb., Dfl. 95,– u. 40,–.

Vom beginnenden 13. bis zum ausgehenden 16. Jh. hat der Dominikanerorden in den Niederlanden insgesamt 15 Männer- und 12 Frauenklöster besessen, alle sind zugrunde

gegangen, wurden aufgehoben oder mußten verlassen werden. Bibliotheken und Archive wurden nicht gerettet. Aber das hat den Verfasser nicht abgehalten, ein Monasticon zusammenzutragen, dem man zwar die mühselige Suche nach Personen und Ereignissen, nach Urkunden und Büchern ansieht, das aber sich großartig präsentiert und sofort die Frage als berechtigt erscheinen läßt: Warum ist diese volle und vielseitige Sammlung nicht, jedenfalls noch nicht, zu einer Monographie verarbeitet worden? Wahrscheinlich hat P. Lehmann nicht recht zu urteilen, diese niederländischen Klöster hätten keine außergewöhnlichen Werke in ihren Bibliotheken besessen; am Besitz des Normalbestandes ist nicht zu zweifeln. Auch das Studium wurde europaweit betrieben. Mit einer gewissen Wehmut nimmt man also die vielen positiven Einzelheiten zur Kenntnis. Die Register sind wünschenswert vollständig und zuverlässig; uns ist unerfindlich, warum der Rezensent in DA 1986, S. 360 gegenteiliger Meinung ist, zumal er seine Meinung nicht belegt hat.

Siegburg *Rhaban Haacke*

Anschriften der Mitarbeiter in diesem Heft:

Prof. Dr. Rudolf Hiestand
Historisches Seminar der Universität
Universitätsstraße 1
4000 Düsseldorf 1

Prof. Dr. Dr. Kurt Nowak
Karl-Marx-Universität, Sektion Theologie
Emil-Fuchs-Straße 1
DDR - 701 Leipzig

Dr. Christoph Strohm
Schiestlstraße 8
8700 Würzburg

Helmut Michels
Im Sarkberg 15
5500 Trier-Tarforst

Kirchliche Zeitgeschichte

Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft

Herausgegeben von Gerhard Besier / Jörg Ohlemacher / Martin Onnasch / Peter Steinbach / Manfred Stolpe / Horstdieter Wildner in Verbindung mit Theologen und Historikern des In- und Auslandes.

Die Zeitschrift erscheint jährlich zweimal (Mai/November) mit einem Umfang von je etwa 200 Seiten. Jahresbezugspreis DM 68,– / für Studenten/Vikare DM 50,– (bei Vorlage einer Studienbescheinigung) / Einzelheft DM 38,–. Zuzüglich Versandkosten.

Diese Zeitschrift hat es sich zur Aufgabe gemacht, kirchengeschichtliche Themen dieses Jahrhunderts über Konfessionen, Grenzen und Ideologien hinweg im Dialog miteinander zu erforschen. Dazu haben sich im Herausgeberkreis Fachkollegen aus West-, Nord-, Mittel- und Osteuropa sowie aus Nordamerika zusammengefunden. Die Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte wird darin gesehen, die Vergangenheit multiperspektivisch darzustellen, um dann erst zu begründeten Urteilen vorzudringen.

Bitte fordern Sie den Sonderprospekt »**Kirchliche Zeitgeschichte**« an!

V&R

Vandenhoeck&Ruprecht
Göttingen und Zürich



Heft 1/1988: Thema: Der Widerstand von Kirchen und Christen gegen den Nationalsozialismus

Aus dem Inhalt: K. von Klemperer, Reflections and Reconsiderations on the German Resistance / P. Steinbach, Widerstandsdiskussion und Widerstandsforschung im Spannungsfeld politischer Entwicklung / G. Besier, Widerstand im Dritten Reich – ein kompatibler Forschungsgegenstand für gegenseitige Verständigung heute? / R. P. Ericksen, Widerstand als ambivalenter Gegenstand historischer Forschung: Am Beispiel der evang.-theol. Fakultät der Universität Göttingen / T. Austad, Der Widerstand der Kirche gegen den nationalsozialistischen Staat in Norwegen 1940–1945 / E.-A. Scharffenorth, Der Einsatz von George Bell und Gerhard Leibholz für eine konstruktive Deutschlandpolitik Großbritanniens 1941–1943 / H. Hürten, Thesen zum Widerstand der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit / H.G. Ulrich, Widerstand und Widerspruch – theologisch-ethische Überlegungen zur Erforschung des »Widerstands« / P. Steinbach, Historikerstreit 1986 – mehr als ein Streit der Historiker / H. Reifeld, Die Erschließung britischer Quellen zur Nachkriegszeit 1945–1949/55.

Heft 2/1988: Thema: Theologie und Politik.

Heft 1/1989: Thema: Die Kirchen in der Nachkriegszeit (1945–1948). Nationaler kirchlicher Neuanfang im internationalen Vergleich.