



N12<522673384 021



ubTÜBINGEN



GOTTLIEB HIPP
Schreibwaren - Buchbinderei
7414 Lichtenstein

Heft 552

Zeitschrift für Kirchengeschichte

100. Band 1989
Heft 1

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE
BAND*100*HEFT*1 SRG/20007

-----0189-1289-----

Universitätsbibliothek
Zeitschriftenstelle
Wilhelmstrasse 32

7400 Tübingen 1



Verlag W. Kohlhammer

Gl 2554
1989

210

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 100. Band (Vierte Folge XXXVIII) Heft 1

Zum Geleit	1
<i>Untersuchungen</i>	
Hans Bayer, Abälard-Heloise-Briefwechsel und Conte du Graal in ihrer Zeit	3
Joachim Mehlhausen, Das Recht der Gemeinde	33
Robert Stupperich, Dibelius und Söderblom	58
<i>Kritische Miscellen</i>	
Johannes B. Bauer, Vidisti fratrem, vidisti dominum tuum	71
Rudolf Lorenz, Die griechische Vita Antonii des Athanasius und ihre syrische Fassung	77
<i>Texte</i>	
William M. Calder III, Alexander Košenina, Ein Heide im Gespräch mit einem Christen	85
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	101
Anschriften der Mitarbeiter	143
Ausschreibung	143

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1989 kostet im Abonnement DM 189,- inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 67,- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7 % MWSt. enthalten. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluß des laufenden Bandes möglich.

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

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

100. BAND 1989
VIERTE FOLGE XXXVIII

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz



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

Johannes B. Bauer: Vidisti fratrem, vidisti dominum tuum	71
Hans Bayer: Abälard-Heloise-Briefwechsel und Conte du Graal in ihrer Zeit	3
William M. Calder III, Alexander Košenina: Ein Heide im Gespräch mit einem Christen	85
John R. Eastman: Das Leben des Augustiner-Eremiten Aegidius Romanus (c. 1243–1316)	318
Friedrich Wilhelm Graf: Friedrich Gogartens Deutung der Moderne. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick	168
Wolfram Kinzig: Der „Sitz im Leben“ der Apologie in der Alten Kirche .	291
Rudolf Lorenz: Die griechische Vita Antonii des Athanasius und ihre syrische Fassung	77
Joachim Mehlhausen: Das Recht der Gemeinde	33
Gisela Möncke: Ilanzer und Sarganser Artikel in einer Flugschrift aus dem Jahre 1523	370
Hans Reinhard Seeliger: Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin im Jahre 312	149
Folker Siegert: Der armenische Philon	353
Robert Stupperich: Dibelius und Söderblom	58
Robert Stupperich: Melancthon und Radini	340
Helmut Zander: Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Tagung der „Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts“ vom 16.–18. November 1988 in Trier	231

II



Gh 2554

Verzeichnis der besprochenen Werke

- Albrecht, D.: Katholische Kirche und Nationalsozialismus (S. 286) Nowak
Andermann, K. (Hrsg.): Historiographie am Oberrhein im späten Mittelalter
und in der frühen Neuzeit (S. 400) Neddermeyer
Balzer, F. M. / Schnell, K. U.: Der Fall Eckert (S. 280) Ritter
Bammel, E.: Jesu Nachfolger (S. 409) Salzmann
Bangerter-Schmid, E.: Erbauliche illustrierte Flugblätter aus den Jahren
1570–1670 (S. 260) Oelke
Baum, W.: Sigmund der Münzreiche (S. 135) Reinhardt
Becker, U. (Hrsg.): Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute (S. 432)
Schlingensiepen
Bedouelle, G. / Le Gal, P.: Le „Divorce“ du roi Henry VII (S. 247) Elton
Besier, G.: „Selbstreinigung“ unter britischer Besatzungsherrschaft (S. 430)
Greschat
Blickle, P. (Hrsg.): Zugänge zur bäuerlichen Reformation (S. 133) Tremp-Utz
Braun, P. (Hrsg.): Le Diocèse de Lausanne (S. 404) Reinhardt
Brecht, M. (Hrsg.): Pietismus und Neuzeit, Bd. 12 (S. 254) Dienst
Bühler, M.: Erziehung zur Tradition – Erziehung zum Widerstand (S. 285)
Maier
Campi, E.: Via Antiqua, Umanesimo e Riforma (S. 134) Gäbler
Chadwick, H.: Augustin (S. 421) Schneemelcher
Chadwick, O.: Britain and the Vatican during the Second World War (S. 428)
Toyka
Chittolini, G. / Miccoli, G.: La Chiesa e il potere politico da Medioevo all'età
contemporanea (S. 135) Bäumer
Damberg, W.: Der Kampf um die Schulen in Westfalen 1933–1945 (S. 423) Hey
De Buyanda, J. M. (Hrsg.): Index des livres interdits II/III (S. 245) Bäumer
Dohmen, C./Sternberg, T. (Hrsg.): ... kein Bildnis machen (S. 392) Hoffmann
Ebeling, G.: Lutherstudien, Bd. III (S. 124) Härle
Edwards, R. / Wild, R. (Hrsg.): The Sentences of Sextus (S. 413) May
Eire, C.: War against the Idols (S. 240) Augustijn
Elliot, A.: Roads to Paradise (S. 414) Frend
Erickson, R. P.: Theologen unter Hitler (S. 288) Nowak
Fischer, J.: Annuarium Historiae Conciliarum 17, 1985, S. 243–251 (S. 140)
Faulenbach
Faulenbach, H. (Hrsg.): Theologisches Fernstudium im II. Weltkrieg (S. 426)
Meier
Fontaine, J. / Gillet, R. / Pellistrandi, S. (Hrsg.): Grégoire le Grand (S. 421)
Rordorf
Gampl, I.: Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs
zwischen Reformation und Revolution (S. 251) Barton
Gelmi, J.: Kirchengeschichte Tirols (S. 402) Schwaiger
Gerber, U. (Hrsg.): Die feministische Eroberung der Theologie (S. 140) Fau-
lenbach

- Gerke, A.: Die Benediktinerabtei Corvey (S. 138) Stupperich
- Giese, E.: „Und flicken die Netze“ (S. 141) Faulenbach
- Gilly, C.: Katalog der Ausstellung zum 400. Geburtstag von Johann Valentin Andreae (S. 141) Faulenbach
- Gilomen-Schenkel, E.: Helvetia Sacra Abt. III/Bd. 1 (S. 101) Weitlauff
- Göbell, W. (Hrsg.): Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542 (S. 241) Sprengler-Ruppenthal
- Greschat, M. (Hrsg.): Die neueste Zeit I–V (S. 253) Weitlauff
- Hallinger, K.: Corpus consuetudinum monasticarum Bd. VII/1–3 (S. 110) Benz
- Hebblethwaite, P.: Wie regiert der Papst (S. 396) Schwaiger
- Hellinghausen, G.: Kampf um die apostolischen Vikare des Nordens J. Th. Laurent und C. A. Lüpke (S. 271) Seegrün
- Henkel, W.: Die Konzilien in Lateinamerika, Teil 1 (S. 263) Prien
- Heubach, J. (Hrsg.): Lutherische Kirche in der Welt (S. 138) Plathow
- Horstmann, J. (Hrsg.): Die Verschränkung von Innen-, Konfessions- und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914 (S. 277) Schreiner
- Hürten, H.: Die Kirchen in der Novemberrevolution (S. 279) Greschat
- Imberg, R.: In Quest of Authority (S. 267) Bammel
- Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, Bd. 80/1987 (S. 140) Faulenbach
- Jaspert, B.: Frömmigkeit und Kirchengeschichte (S. 140) Müller
- Kahle, W.: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion seit 1938/1940 (S. 428) Stupperich
- Karant-Nunn, S.: Zwickau in Transition (S. 126) Mörke
- Keil, N.: Das Ende der geistlichen Regierung in Freising (S. 268) Nesner
- Kiunke, M.: Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation (S. 274) Herrmann
- Kleinadam, E.: Universitas Studii Erfordensis I (S. 115) Zumkeller
- Köbler, G.: Historisches Lexikon der deutschen Länder (S. 389) Herbon
- Köster, B.: Die Lutherbibel im frühen Pietismus (S. 258) Blaufuß
- Kötting, B.: Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche (S. 412) May
- Kraft, H. (Hrsg.): Freiheit aus der Wahrheit (S. 139) Lohse
- Krumwiede, H. W.: Geschichte des Christentums III (S. 249) Lehmann
- Kuttner, S. (Hrsg.): A Catalogue of Canon and Roman Law (S. 397) Zapp
- Labande, E. (Hrsg.): Histoire de l'Abbaye Sainte-Croix de Poitiers (S. 402) Haacke
- Leder, H. G. (Hrsg.): Johannes Bugenhagen – Gestalt und Wirkung (S. 241) Stupperich
- Lüdemann, G. / Schröder, M.: Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen (S. 276) Bammel
- Maier, J.-L.: Le dossier Du Donatisme I (S. 417) Henke
- Mehl, R.: Le Pasteur Marc Boegner (S. 431) Blaser
- Menozzi, D.: Letture politiche di Gesù dall'Antien Régime alla Rivoluzione (S. 138) Müller

- Mikat, P.: Die Polygamiefrage in der frühen Neuzeit (S. 391) Honecker
- Neuser, W. H.: Bibliographie der Confessio Augustana und Apologie 1530–1580 (S. 132) Lohse
- Nuntiaturreports aus Deutschland 1. Abt. / Bd. 15 (S. 244) Müller
- Œvres des Saint Augustin 46 B: Lettres 1–29 (S. 420) Schneemelcher
- Orthodoxes Forum Heft 1/89 (S. 136) Blum
- Pieper, M.: Daniel Sudermann (1550 – ca. 1631) (S. 256) Pältz
- Postel, R.: Die Reformation in Hamburg 1517–1528 (S. 243) Mörke
- Rade, M.: Ausgewählte Schriften Bd. 2 (S. 277) Hammer
- Reppen, K. (Hrsg.): Diarium Chigi 1639–1651 (S. 266) Becker
- Rippmann, D.: Basel Barfüsserkirche (S. 136) Degler-Spengler
- Rocca, G. (Hrsg.): Dizionario degli Istituti di Perfezione VII (S. 390) Renner
- Roukema, R.: The Diversity of Laws in Origen's Commentary on Romans (S. 419) Chadwick
- Russel, J.: Mephistopheles (S. 394) Greshake
- Schäfer, G.: Von der Reichskirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland 1938–1945 (S. 425) Nowak
- Schleiermacher, F.: Kritische Gesamtausgabe 1. Abt. / Bd. 2 (S. 272) Steinacker
- Schwarz, R.: Luther (S. 121) Grane
- Simons, W.: Bedelordekloosters in het Graafschap Vlaanderen (S. 114) Haacke
- Stancliffe, C.: St. Martin and his Hagiographer (S. 415) Biarne
- Stemberger, G.: Juden und Christen im Heiligen Land (S. 406) Dassmann
- von Stritzky, M. B.: Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaters unsers in der frühchristlichen Literatur (S. 412) Schmithals
- Stutzer, D.: Klöster als Arbeitgeber um 1800 (S. 270) Ernst
- Vennebusch, J.: Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln Teil 4 (S. 137) Corsten
- Vinay, V.: La Riforma Protestante (S. 248) Müller
- Zambelli, P. (Hrsg.): „Astrologi hallucinati“ (S. 128) Bauer
- Zumkeller, A.: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters (S. 117) Schulze

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- Augstijn, C. (S. 240)
- Bäumer, R. (S. 135, 245)
Bammel, E. (S. 267, 276)
Barton, P. (S. 251)
Bauer, B. (S. 128)
Becker, R. (S. 266)
Benz, K. (S. 110)
Biarne, J. (S. 415)
Blaser, K. (S. 431)
Blaufuß, D. (S. 258)
Blum, G. (S. 136)
- Chadwick, H. (S. 419)
Corsten, S. (S. 137)
- Dassmann, E. (S. 406)
Degler-Spengler, B. (S. 136)
Dienst, K. (S. 254)
- Elton, G. (S. 247)
Ernst, A. (S. 270)
- Faulenbach, H. (S. 140, 141)
Frend, W. (S. 414)
- Gäbler, U. (S. 134)
Grane, L. (S. 121)
Greschat, M. (S. 279, 430)
Greshake, G. (S. 394)
- Haacke, R. (S. 114, 402)
Härle, W. (S. 124)
Hammer, K. (S. 277)
Henke, R. (S. 417)
Herborn, W. (S. 389)
Herrmann, G. (S. 274)
Hey, B. (S. 423)
Hoffmann, K. (S. 392)
Honecker, M. (S. 391)
- Lehmann, H. (S. 249)
- Lohse, B. (S. 132, 139)
- Maier, J. (S. 285)
May, G. (S. 412, 413)
Meier, K. (S. 426)
Mörke, O. (S. 126, 243)
Müller, G. (S. 138, 140, 244, 248)
- Neddermeyer, U. (S. 400)
Nesner, H. (S. 268)
Nowak, K. (S. 286, 288, 425)
- Oelke, H. (S. 260)
- Pältz, E. (S. 256)
Plathow, M. (S. 138)
Prien, H. (S. 263)
- Reinhardt, R. (S. 135, 404)
Renner, F. (S. 390)
Ritter, A. (S. 280)
Rordorf, W. (S. 421)
- Salzmann, J. (S. 409)
Seegrün, W. (S. 271)
Schlingensiepen, F. (S. 432)
Schmithals, W. (S. 412)
Schneemelcher, W. (S. 420, 421)
Schreiner, L. (S. 277)
Schulze, M. (S. 117)
Schwaiger, G. (S. 396, 402)
Sprengler-Rupperthal, A. (S. 241)
Steinacker, P. (S. 272)
Stupperich, R. (S. 138, 241, 428)
- Toyka, C. (S. 428)
Trempp-Utz, K. (S. 133)
- Weitlauff, M. (S. 101, 352)
- Zapp, H. (S. 397)
Zumkeller, A. (S. 115)

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1990 kostet im Abonnement DM 194,— inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 68,— zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 800430, 7000 Stuttgart 80, Telefon (0711) 7863-1, Telex 7-255 820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1986. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Erich Meuthen, Historisches Seminar der Universität, Albertus-Magnus-Platz, D-5000 Köln 41.

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.

Zum Geleit

Mit dem vorliegenden Heft beginnt die Zeitschrift für Kirchengeschichte ihren 100. Erscheinungsjahrgang. An Kalenderjahren gemessen ist sie allerdings älter als ein Jahrhundert. Begründet von Theodor Brieger (1842–1915), hat sie 1876 im Verlag Perthes in Gotha zu erscheinen begonnen. Die Jahrgangsbände haben sich jedoch nicht immer mit den Kalenderjahren gedeckt, und im Gefolge der beiden Kriege hat es Unterbrechungen gegeben. Sie und ein dreimaliger Einsatz einer neuen Folgenzählung gemahnen an die Eingebundenheit auch der in ihr zu Worte kommenden kirchenhistorischen Arbeit in die Geschichte ihrer Zeit. Die Gründung der Zeitschrift entsprach den Bedürfnissen einer zunehmenden fachwissenschaftlichen Differenzierung innerhalb der Theologie. Das unablässige Fortschreiten dieser Differenzierung zeigt sich darin, daß ihr heute eine größere Zahl enger spezialisierter kirchenhistorischer Fachzeitschriften zur Seite steht. Einer Zeitschrift für Kirchengeschichte wächst damit die Aufgabe zu, den Blick auf die Geschichte der Kirche in ihrer ganzen zeitlichen, räumlichen und sozialen Breite offenzuhalten. Das spiegelt sich auch darin, daß sie seit Einsetzen der vierten Folge (1950) von einem interkonfessionellen Herausgeberkreis verantwortet wird. Das Maß aber, in dem es gelingen kann, sich dieser Aufgabe auch weiterhin zu stellen, hängt wesentlich von der Mitwirkung derer ab, die sich auf je ihrem Feld der kirchenhistorischen Arbeit verpflichtet sehen.

Bonn, im Januar 1989

Knut Schäferdiek

UNTERSUCHUNGEN

Abälard-Heloise-Briefwechsel und Conte du Graal in ihrer Zeit

Ein Beitrag zur Funktion der Literatur
in den Glaubenskämpfen des Hochmittelalters

Von Hans Bayer

I

Zunehmend gewinnt die Einsicht an Gewicht, daß im Bereich der hochmittelalterlichen Esoterik (z. B. Gralromane, Tristanallegoresen, Mystik u. a.) nur auf dem Wege interdisziplinärer Betrachtungsweisen ein besseres Verständnis von Sinn und Funktion der betreffenden literarischen Werke erreicht werden kann, insbesondere auch die Aufdeckung des jeweiligen literatursoziologischen Resonanzraums. Im Falle des Abälard-Heloise-Briefwechsels (= AbHeBr)¹ forderte bereits E. Gilson nach einem langen Gelehrtenstreit über diesen rätselhaften Gegenstand eine umfassendere (ganzheitliche) Betrachtungsweise, die geistesgeschichtliche Traditionen, Fakten der Zeit- und Kirchengeschichte, Sachverhalte der mittelalterlichen und klassischen Literatur, der Philosophie, der patristischen und mittelalterlichen Theologie, des kanonischen Rechts u. a. gleichermaßen sachgemäß berücksichtigt. Der Gelehrte wußte nur allzu gut, daß alle diese Elemente Inhalt und eigentümliche Tendenz des AbHeBr konstituieren.²

¹ Der Briefwechsel (abgek.: AbHeBr) wird zitiert nach der Ausgabe von J. T. Muckle und T. P. McLaughlin in den Jahrgängen 12 (1950), 15 (1953), 17 (1955), 18 (1956) von *Mediaeval Studies*. Die Briefe (*Epistulae* = Ep.) werden hier wie folgt gezählt: *Historia Calamitatum*, Ep. I (Heloise) – Ep. VI (Abälard). Ep. VII (*Institutio seu Regula Sanctimonialium*, abgek.: *Correctio*, Autor: *Corrector*) gehört außer der Einleitung nicht zum Corpus des AbHeBr, sondern stammt aus der Feder eines Augustinermönches, höchstwahrscheinlich eines Chorberrn von Saint-Loup in Troyes (hierzu weiter unten). Der kunstvolle Brief des Petrus Venerabilis an Heloise, der m. E. gleichfalls fingiert ist, wurde ediert von G. Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge/Mass. 1967 (Nr. 115).

² E. Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris (1938), ³1964, S. 7. Eine kritische Übersicht der Forschungssituation bietet Peter von Moos, *Mittelalterforschung und Ideologiekritik – Der Gelehrtenstreit um Héloïse* (= *Kritische Information* 15), München 1974.

Wenngleich die nahezu 200jährige *disputatio* über Sinn und Verfasserschaft des AbHeBr noch zu keinem abschließenden Ergebnis gelangt ist, so zeitigte sie doch eine Reihe wertvoller Einzelbeobachtungen, die als gesichert angesehen werden können, so die stilistische Einheit des gesamten Briefwechsels als „literarisches Werk“ und der Einfluß von Ovids ‚Heroiden‘,³ sodann die Idee der „ascension spirituelle“ sowie ein ausgeprägter „respect du stoïcisme“, der sich in Heloises Verzichtleistung realisiert, vor allem auch die Hintanstellung der Ehe gegenüber einer (spiritualistisch gefaßten) „freien“ Liebe und „l’absence totale de Dieu“, eines Gottes, der gänzlich aus den Epistulae vertrieben („expulsé“) zu sein scheint,⁴ schließlich die schicksalhafte Erfahrung und Wertung einer dämonologisch-substantiell erklärten begehrliehen *natura*, einer „bis zum Sadismus gehenden Sinnlichkeit“, die sich den orthodoxen Kategorien des Bösen entzieht.⁵

Dennoch wurden in dem Gelehrtenstreit über den AbHeBr geistes- bzw. sektengeschichtliche Traditionen neuplatonisch-stoischer Art – trotz ausdrücklicher Berufung des Autors auf den „*pythagoreischen*“ Philo von Alexandrien, nicht bloß den *Philo judaeus* – ebenso übergangen wie die häretischen Bewegungen der Zeit: Katharismus, neuplatonische Frauenmystik, Kassianschwärmerei des 11./12. Jahrhunderts mit ihrem Ruf *ad fontes*, d. i. zur kontemplativen Askese und außerkirchlichen Selbstheiligung der ägyptischen Wüstenväter.⁶ Völlig außer acht gelassen wurde auch die geistige Verwandtschaft des AbHeBr mit der ebenso geheimnisvollen Spiritualität der Tristanromane (Thomas de Bretagne, Gottfried von Straßburg).⁷

In bezug auf die Authentizität des Briefwechsels hat eine Reihe von Fakten die Zweifel an der Echtheit verstärkt, so das Fehlen von Handschriften vor dem Ende des 13. Jahrhunderts, während die anderen Werke Abälards in

³ Hierzu die Beiträge von B. Schmeidler in: Archiv für Kulturgeschichte 11 (1914), 1–30; Zeitschrift für Kirchengeschichte 54 (1935), 323–338; Revue Bénédictine 52 (1940), 85–95; Die Welt als Geschichte 6 (1940), 93–123. Die Vorarbeiten wurden schon von Forschern des 19. Jahrhunderts geleistet.

⁴ Siehe Gilson (Anm. 2) 91, 97, 147f.

⁵ H. Friedrich, Über den Briefwechsel Abélard-Héloïse in: Romanische Literaturen, Aufsätze I Frankreich (Frankfurt/M. 1972), S. 60. Siehe auch S. 66–69 (Ehebegriff und Liebe), 74 („Erlöschen im geistlichen Gehorsam“ und vollkommenen Verzicht als „letzte Form der Liebe“).

⁶ Zur Kassian-Begeisterung des 11./12. Jahrhunderts siehe die Beiträge von J. Leclercq, L. Genicot, G. Tabacco und J. Becquet (*eremus* bzw. die „Einöde“ oder „Wüste“ als kontemplative Frömmigkeitshaltung, *consortia mulierum* als „pratique du syneisactisme“, d. i. platonische Gemeinschaft von Mann und Frau von der Art der Fontevraldenser Kongregation Roberts von Arbrissel), in: L’eremitismo in occidente nei secoli XI e XII, Milano 1965.

⁷ Hierzu Hans Bayer, „Vita cum Phoenice complice“ – Gottfried von Straßburg’s „gotinne“ Isolde, Chrétien’s Fenice and Neo-Platonic Mysticism in Alsace and Troyes, in: Orbis Litterarum 43 (1988) 20–31. – Ders., Antifeudalismus im Geiste der Gnosis – Der Tristanroman des Thomas de Bretagne und das Haus Anjou-Plantagenet, in: Festschrift für Karl Bosl (München 1988), II, 55–70. Zu den katharischen Elementen des AbHeBr siehe bereits ders., Gral. Die hochmittelalterliche Glaubenskrise im Spiegel der Literatur. 2 Bde. (Stuttgart 1983), Bd. I, S. XX.

Manuskripten des 12. und frühen 13. Jahrhunderts vorliegen, also das sonderbare Desinteresse des Mittelalters an dem Werk, sodann der Widerspruch zwischen dem Ansehen der historischen Heloise als Äbtissin des Parakletklosters (unweit Troyes) und der heuchlerischen Existenz der literarisch sich als Konkubine Abälards erklärenden Heloise, die ihre Leidenschaft nicht mehr zu zügeln vermag, schließlich eine Reihe inhaltlicher und stilistischer Ungeheimheiten, die der Sachlogik eines realen Briefwechsels widersprechen, so die stilistische Einheit der Briefe beider Personen und ihre Anlehnung an die ‚Moralia‘ Gregors des Großen.⁸ Diese vereinzelt vorgebrachten Zweifel an der Echtheit des AbHeBr sind weder ausgeräumt noch allgemein akzeptiert worden. Das Echo der Forschung ist eher Zurückhaltung bzw. Stimmhaltung, zumal Sinn und Funktion wie auch der literatursoziologische Resonanzraum des Briefwechsels nicht wirklich erklärt wurden.

Nun läßt sich nachweisen, daß die Anhänger eben jener neuplatonisch-agnostischen Tradition und einer ebenso spiritualistisch-schwärmerisch kopierten Urkirche (*ecclesia primitiva*), auf die sich der Abälard des Briefwechsel beruft, Traktate und Briefe fingierten, um mittels der Autorität angesehener Persönlichkeiten, Kirchenväter und Theologen ihre Heilslehre und Kirchenkritik zu propagieren. Das Erlernen der *artes dictaminis* (*salutationes, epistulae consolatoriae* bzw. Trostbriefe), deren Schemata im AbHeBr bereits ebenso beobachtet wurden wie die Formeln der Kanzleisprache Barbarossas im geistesverwandten Tegernseer Antichristspiel (*Ludus de Antichristo*),⁹ bot neuplatonisch-katharisch orientierten *scholastici* die Möglichkeit, auf diesem Wege ihre religiös-ethischen (dualistischen) und kirchenkritischen (antifeudalen) Vorstellungen im erzieherischen Bereich zur Geltung zu bringen.¹⁰ Musterbeispiele solcher fingierter häretischer Werke sind das ‚Lob der Einöde‘ (*De laude eremi*) des (Pseudo-)Eucherius, dessen philonisch-origenistische Idee der kontemplativen Askese und Selbsterlösung nahezu Satz für Satz in die allegorische Seelenlandschaft von Gottfrieds Minnegrotte übertragen wurde. Noch Meister Eckhart schöpft zentrale Vorstellungen seiner Mystik der „inneren Einöde“, die sich mit jener der Freigeistbewegung und Vergottungstendenzen der Beginen eng berührt, aus dieser propagandistischen Schrift, gewiß nicht ohne Kenntnis seiner Ankläger in

⁸ Siehe die Einleitung von J. T. Muckle zu seiner AbHeBr-Ausgabe. Zur Äbtissin Heloise und ihrem hohen Ansehen siehe C. Charrier, *Héloïse dans l'histoire et dans la légende* (Paris 1933), S. 256 ff.

⁹ Schon E. D. Petrella (1911) setzte die Fingierung des AbHeBr zur Schule der *ars dictaminis* von Orléans in Beziehung. Zur Kanzleisprache Barbarossas im Tegernseer Ludus (in unmittelbarer Nachbarschaft des katharischen Phönixgedichts) siehe Bayer, Gral (Anm. 7) 392, 398.

¹⁰ Zu Walthers Klage über den (häretischen) Dorn und das Unkraut im (Stifts-) Garten (eine allgemein verbreitete Topik: das Frauenkloster als *viridarium Dei*), formuliert in den Worten von Gottfrieds Reflexionen über die innere *huote* (= katharische *custodia cordis*) der Frau, siehe Hans Bayer, *unkristenlicher dinge ist al diu kristenheit só vol* – Walther von der Vogelweide und die sogenannte Laienfrömmigkeit, in: *ZfdPh* 100 (1981) 47–86, bes. 80 (zu Walth. 103,13 ff. als Replik auf Trist. 17822 ff.).

Köln und Avignon.¹¹ Der fingierte Barbarossa-Saladin-Briefwechsel setzt in auffälliger Entsprechung zur Tendenz des AbHeBr mit seiner Glorifizierung von Heidentum und Judentum auf Kosten einer in heidnischen Strukturen wurzelnden kirchlichen Hierarchie, aber auch in nahtloser Übereinstimmung mit der Tendenz des Nibelungenliedes und Tegernseer Antichristspiels den rational gezügelten Heiden in Gegensatz zu einem maßlos-unbeherrschten militant-kirchlichen *furor teutonicus* (vgl. Hagens *grimme* und die Rolle des *furor Teotonicus* im Tegernseer Ludus).¹²

Die gleichfalls fingierten Epistulae der Tegernseer Briefsammlung, die in der ersten Lage eben diesen häretischen Ludus mit seinen zahlreichen *salutationes* und der Kanzleisprache Barbarossas enthält, entlarven auf der Grundlage von Chroniken und Urkundenmaterial kirchliche Rechtswillkür und Verfolgung, sodann die Entwicklung einer vormals freien Kirche (*ecclesia libera*), d. h. einer von weltlicher und bischöflicher Jurisdiktion unabhängigen christlichen Gemeinschaft bzw. *familia sacra*, in Richtung einer *ecclesia subdita*, einer Kirche, die nur noch die unfreie Magd (*ancilla*) imperialer Macht ist, wie bereits die französischen Wanderprediger und zeitkritisch eingestellten Augustinerchorherren klagten. Die Nähe der Tegernseer Briefsammlung zur Haltung der stauferfeindlich eingestellten bayerisch-österreichischen Chorherren ist in der Tat nicht zu übersehen.¹³ Das Verfahren des „Fälschers“, der in Kloster- und Stiftsschulen mittels fingierter Briefe die *ars dictaminis* lehrte, ist dasselbe wie dasjenige des AbHeBr. Durchweg läßt sich die Tendenz beobachten, fragwürdige Bestrebungen der Kirchenfürsten, die von diesen selbst in (fingiert-)brieflicher Form geäußert und solcherart quasi-historisch dokumentiert werden, fruchtlos enden zu lassen. Auf diesem Wege sind die übelsten Unterstellungen möglich, da sich in der Sache selbst ja nichts ändert und das Böse auf den Bereich der Wünsche, Pläne und Unterredungen bzw. Verhandlungen beschränkt bleibt, also keine konkreten Folgen zeitigt. Werden im Falle des AbHeBr mönchische Bildungslosigkeit, klerikale Amoral und die Heuchelei einer im „Feuer“ dämonischer Leiden-

¹¹ Siehe die ausführlichen Belege in Hans Bayer, *Vita in deserto* – Kassians Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 98 (1987) 1–27.

¹² Zum Barbarossa-Saladin-Briefwechsel siehe Bayer, *Gral* (Anm. 7) 344 ff. Vgl. zum *Rex Teutonicorum* des Tegernseer Antichristspiels ebd. 390 ff., 413 f., zur *Ecclesia*, *Synagoge* und *Genilitas* ebd. 390–418.

¹³ K. Bosl, *Regularkanoniker [Augustinerchorherren] und Seelsorge in Kirche und Gesellschaft des europäischen 12. Jahrhunderts*, in: *Bayerische Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Abh. N. F.*, H. 86, München 1979. – P. Classen, *Gerhoh von Reichersberg. Eine Biographie*, Wiesbaden 1960. – S. Weinfurther, *Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert*, Köln/Wien 1975.

Die Augustinerchorherren eigneten sich aber auch wie kein anderer Orden aufgrund ihrer überragenden theologischen Bildung dazu, mittels der Erstellung von Armenbibeln und der Abfassung von geistlichen Spielen seit dem frühen 13. Jahrhundert seelsorgerisch gegen die häretischen Bewegungen anzugehen. Der hl. Augustinus bot ihnen dafür in Form seiner *Sermones de Symbolo* das theologische Rüstzeug. Siehe die Belege in Bayer, *Gral* (Anm. 7) 433 ff.

schaft „brennenden“ Äbtissin unterstellt, wohingegen ehemalige Dirnen auf Kosten der angeblich „feigen“ (männlichen) Apostel mit dem Glorienschein von „Apostelinnen“ gekrönt werden, so im Falle der Tegernseer Briefe Korruption und Vetternwirtschaft des höheren Klerus. Die brieflich geäußerten Wünsche und Sachverhalte bedürfen keinerlei historischen Beweises, da sie ja für sich sprechen. Ein maßloses Begehren wird nicht erfüllt oder bleibt unentdeckt (wie Heloises heuchlerische Lüsternheit), ein Versprechen wird nicht eingehalten, eine wenig löbliche Absicht gelangt nicht zur Ausführung oder wird durchschaut (wie die Anschläge auf Abälards Leben), ein Plan wird vereitelt, eine persönliche Bemerkung oder Formulierung ist nicht überprüfbar und bringt den „Fälscher“ nicht in Beweisnot, zumal die betreffende Person bereits längst verstorben ist oder Namen lediglich Namen sind. Irgendeine Urkunde oder Chronik liefert gegebenenfalls eine vage Mitteilung als Bestätigung für einen Sachverhalt (Aufenthalt, Reise, Streit u. a.), in der Regel nicht die tatsächlichen Absichten, Beweggründe, Wertungen oder konkreten Details.¹⁴

Eine genaue Entsprechung zur Fingierung des Eingangsteils des AbHeBr, der *Historia Calamitatum*, ist beispielsweise die fol. 105^r der Briefsammlung angeführte Klage eines *Abbas burensis* (Abtes von Benediktbeuren), der durch den Bischof von Augsburg gebannt wurde. Innozenz (II.), bei dem sich der Abt beschwerte, verfügt hier, daß Kaiser L(othar) die betreffende Abtei für königlich erklärt habe, was durch Spruch der Fürsten anerkannt und durch kaiserliches *privilegium* bekräftigt worden sei. (Es fehlt nicht an fingierten Belegen in der Sammlung, die dokumentieren, daß Klöster ohne solche *privilegia* der Willkür von Fürsten und Bischöfen ausgesetzt sind). Deshalb solle der Bischof dem Abt und seinen Brüdern kein Unrecht und Leid (*iniuriam et molestam*) zufügen, sondern sie in Frieden leben und Gott dienen lassen.

Der Fall des *Abbas burensis* ist eine historische Realität, die in der ‚Chronica Burensis‘ ausführlich geschildert wird.¹⁵ Es handelt sich hierbei um Abt

¹⁴ Fingierte Literatur ist im Mittelalter nichts Ungewöhnliches. Wo die persönliche Überzeugungskraft nichts bewirkte oder die Rechtslage ungünstig erschien, wurden Traktate, Briefe und Dokumente fingiert. Siehe H. Fuhrmann, Die Fälschungen im Mittelalter, Überlegungen zum mittelalterlichen Wahrheitsbegriff, in: Historische Zeitschrift 197 (1963) 529–554. – W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum (Hb. d. Altertumswissenschaft I 2), München 1971. – H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen, I (Schriften der MGH 24,1), Stuttgart 1972, Einleitung und 1. Kapitel. – P. Zumthor, Essai de poétique médiévale (Paris 1972), S. 71 ff. – P. von Moos, Mittelalterforschung (Anm. 2) 109 ff., 133.

Nicolas de Montiéramey (bei Troyes), ein Mönch aus der Champagne, Novizenmeister und Sekretär bzw. Kanzler Heinrichs I., des Grafen der Champagne, führte Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis ohne Skrupel hinter das Licht, denn er fälschte Siegel und schrieb Briefe im Namen Bernhards, die dieser nicht diktiert hatte (Hist. litt. de France XIII, 553 ff.).

¹⁵ Siehe Monumenta Germaniae Historica SS IX, 229 ff., bes. 236.20 ff. Ähnlich wurde in der ersten Lage der Briefsammlung das Schreiben des Priesters Johannes an

Engelscalchus, dem – so die Chronik – kein Friede und keine Ruhe vergönt waren und gegen den Bischöfe, Äbte und Fürsten, Kleriker und Mönche eiferten. Unübersehbar lehnt sich der fingierte Brief an diese Chroniknotiz an. Wenngleich der Abt, wie der Chronist berichtet, wie ein Verbannter bzw. Abtrünniger (*profugus*) behandelt worden sei, so habe dieser *homo iustus* dennoch schließlich über seine Verfolger obsiegt. Er habe sich nämlich an Innozenz II. gewandt, und dieser habe auf der Basis der Privilegien aus der Hand Lothars zu seinen Gunsten entschieden.

Wir sind also mit den fingierten Tegernseer *Epistulae*, die Rechtswillkür und Machtmißbrauch in Imperium und Sacerdotium entlarven, in unmittelbarer Nähe der *Historia Calamitatum*, die dieselbe Tendenz mit der Biographie des verketzerten Philosophen Abälard verknüpft. Dem fingierten Schreiben, das auf der Grundlage der ‚Chronica Burensis‘ in der Tegernseer Sammlung den Fall des *Abbas burensis* behandelt, läßt sich die Fingierung des AbHeBr auf der Basis der William Godel zugeschriebenen Chronik (1173) zur Seite stellen. Diese Chronik berichtet wie jene Roberts von Auxerre Heloises Gelehrsamkeit und ihre Treue als *amica* Abälards über dessen Tod hinaus. Natürlich findet sich hier kein einziges Wort über ihre sexuelle Begierlichkeit und heuchlerische Existenz.¹⁶ Das Heloise-Bild des Briefwechsels läßt sich wie die fingierten Sachverhalte und eigentümliche Tendenz der Tegernseer Briefsammlung leicht aus der ideologischen Grundposition des anonymen Autors erklären, die aus seinen eigenen Quellenangaben sowie der häretischen Gedankenwelt bzw. propagandistischen Tendenz ermittelt werden kann.

II

Die erklärten geistigen Autoritäten des Briefwechsels sind Platon und die Stoa, Philo von Alexandrien (*Philo pythagoricus*) und der verketzerte Neuplatoniker Origenes. Die betreffende gnostisch-bogomilische Tradition, die die Kulpraxen der klösterlich gesinnten Messalianer einschließt, läßt sich bis in die Details der Formulierung und Bildsprache im AbHeBr nachweisen.¹⁷ Auch lassen sich auffällige Entsprechungen zur Spiritualität Roberts von Arbrissel und seiner Kongregation (Fontevraldenser) belegen, deren von den Zeitgenossen gerügte Lebensform kontemplativer Askese zum Zwecke der Selbstheiligung zu Beginn des Hochmittelalters die Ideale der Essener Philos

Kaiser Manuel offensichtlich auf der Grundlage der Ausführungen Ottos von Freising über den *rex et sacerdos (presbyter) Johannes* fingiert, wie den textlichen Entsprechungen zu entnehmen ist (vgl. Chronik VII, 33).

¹⁶ Siehe J. T. Muckle in *Mediaeval Studies* 15 (1953) 65. – *Recueil des Historiens de la France* XIII, S. 675.

¹⁷ Hierzu Kapitel III meines Beitrages für die *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* (*Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes*), 1988.

in ihrer ganzen Radikalität verwirklicht.¹⁸ Allerdings läßt sich nicht leicht feststellen, ob sich der Autor des AbHeBr lediglich an die Spiritualität Roberts anlehnt, gleichsam hinter ihr versteckt, um in klösterlichen Kreisen seine Heilslehre besser zur Geltung bringen zu können, oder ob tatsächlich eine weitgehende Übereinstimmung der religiösen Haltung besteht. Die französischen Katharer werden ihre Gründe dafür gehabt haben, daß sie Robert als einen der Ihren ansahen, ebenso wie die römische Kurie keinerlei Neigung bekundete, den Wanderprediger wie manche seiner Zeitgenossen (Norbert von Xanten) zu kanonisieren.

In bezug auf die ideologische Position des Pseudo-Abälard bzw. AbHeBr ist die Nähe zu den Tristanromanen von Thomas de Bretagne und Gottfried von Straßburg gleichfalls bemerkenswert. Wenn der Autor Ep. VI,275 über die Anpassung der Kirche an heidnisches Brauchtum ausführte, daß heidnische Tempel später dem Herrn geweiht und mit Reliquien ausgestattet worden seien, so begegnen wir hier der kritischen Tendenz von Thomas' Statuensaal, der die ikonoklastischen Bemerkungen Philos über die heidnischen Kaiserbildnisse episch vergegenwärtigt. Auf der Basis der Schilderung von Heinrichs II. *mausoleum cum epitaphio* in den Chroniken des Hauses Anjou entlarvt Thomas die Grabdenkmale der Plantagenets mit ihren Bildnissen der frölichen Personen als urheidnische Praxis.¹⁹

Der jüdische Gnostiker (Philo) bekämpfte den Befehl des Kaisers, in der Synagoge von Alexandria Kaiserbildnisse aufzustellen (In Flaccum §§ 36–44, bes. 41–42). „Ein Tor, wer nicht Gott eine Säule weiht, sondern sich selbst“, sagt Philo (vgl. 5 Mos 16,22, ähnlich der Pseudo-Abälard in der ‚Historia Calamitatum‘ 201); „er stellt das auf, was zum schwankenden Werden gehört, und hält der Inschriften und Lobsprüche für wert, was voller Tadel und Vorwurf ist und was gut wäre, überhaupt nicht aufgeschrieben zu werden“ (De somniis § 244; vgl. De ebrietate §§ 109–111). Nicht eine „Säulenhalle“, sondern „nur die Seele“ ist nach Philo als würdige Behausung für Gott geeignet (De Cherubim §§ 100–101).

Daher gehört auch Tristan zu jenen Götzendienern, die wie die Plantagenets (Heinrich II. und seine Familie) kirchliche Mausoleen mit Standbildern errichten. Wie Kaherdin im Tristanroman entlarvt Philo die Götzenbilder aus Gold und Silber, die heimlich besucht werden, als „Trugbilder“ (*eidola*) und „leere Einbildung“ (De specialibus legibus I § 23). So erscheint also der Statuensaal des Thomas mit seinen Standbildern aus Gold und Silber, aber auch den kommentierenden Worten (Figur-Wesen-Terminologie) genau den

¹⁸ Siehe ebd. zu diesem bislang übersehenen Sachverhalt. Zum Spiritualismus der Fontevaldenser und seiner Entwicklung im Laufe des 12. Jahrhunderts: Jean-Marc Bienvenu, *L'Étonnant Fondateur de Fontevraud Robert d'Arbrissel*, Paris 1981. – Ders., *Les premiers temps de Fontevraud (1101–1189). Naissance et évolution d'un ordre religieux*. Diss. Sorbonne, Paris 1980 (Masch.). – J. von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs (Studien zur Geschichte des Mönchtums I–II)*, Leipzig 1903–1906/1972.

¹⁹ Hierzu ausführlich Bayer, *Antifeudalismus* (Anm. 7) 5 ff.

kritischen Bemerkungen Philos von Alexandrien nachgezeichnet. Während sich der Verfasser des AbHeBr explizit auf den *Philo pythagoricus* beruft, vergegenwärtigt Thomas in *epischer* Form die Gedankenwelt des jüdischen Gnostikers. Beide sind also – wie nachweislich auch Gunther von Pairis und Gottfried von Straßburg – Philo-Jünger. Die Bedeutung Philos für den Bogomilismus und Katharismus wurde bislang gänzlich übersehen, nicht aber von den hochmittelalterlichen Zeitgenossen.

So ist auch Chrétien weder die Spiritualität des Tristanromans noch jene des AbHeBr entgangen. Sein ‚Cligès‘ ist nicht bloß ein „Anti-Tristan“, der die neuplatonische Ehe- und Sexual-(Leib-)feindlichkeit im orthodoxen Sinne korrigiert – was Ende des 19. Jahrhunderts schon von Wendelin Foerster, dem Herausgeber, gesehen wurde –, sondern vor allem auch ein Anti-Pseudo-Abälard. Indem der Dichter Fenice (= weiblicher Phönix als neuplatonisches Symbol der Selbsterlösung durch Askese) in einem unterirdischen Haus (*meison soltainne dessoz terre*) weilen läßt, das dem Statuensaal genau nachgestaltet ist und dessen Erbauer mit ‚Tristan‘-Worten als häretischer Novizenmeister ausgewiesen wird, biegt er die parodistische Spitze des Statuensaaes in der Weise gegen Thomas selbst um, daß er dessen Häresie ans Licht zerrt. Einerseits entspricht die *meison soltainne dessoz terre* dem Aufenthaltsort der häretischen Fuchse *in subterraneis domibus* (so Ekbert von Schönau/Trier in seinen ‚Sermones contra Catharos‘), ein polemischer Topos der antikatharischen Propaganda des 12. Jahrhunderts.²⁰ Andererseits berücksichtigt Chrétiens Gestaltung bzw. ironische Kommentierung von Fenicens „Grab der Beschauung“ in der *fosse* (vgl. Gottfrieds *fossiore* im *stein*) wesentliche Vorstellungen des AbHeBr, so insbesondere das Versprechen des (Pseudo-)Abälard (Einleitung Ep. VII – der Rest ist kritische orthodoxe Replik), mittels des Gedankengutes der hl. Schrift, der Kirchenväter und bewährter Klosterregeln eine Ordensregel zu erstellen, um damit den Tempel der geisterfüllten *virgo spiritalis* „gleichsam mit schönen Bildern auszuschnücken und aus unvollkommenen Teilen ein Werk zu schaffen“. Nach dem Vorbild des Malers Zeuxis, der den fünf schönsten Mädchen Krotons seine Vorstellung vollkommener Schönheit abgewann, um sie in ein und demselben Werk zu gestalten, will der Pseudo-Abälard in seinem „bildlichen Tempel“ die Schönheit der wahren Gottesbraut als mystische Himmelsbürgerin verherrlichen.

Eben diese Metaphorik ist im ‚Cligès‘ ein zentrales Element von Jehans mit Bildern prächtig geschmücktem Haus, das als häretischer Fuchsbau allerdings unter die Erde verlegt wird (vgl. Cligès 5560 ff., 5619). Chrétien deutet überdies terminologisch und kommentierend die spirituelle Bedeutung von Fenicens Scheintod (mystischer Entrückung) an, einmal mittels Wörtern wie *reclus* (6393) bzw. *mate et amortee* (*mortificatio*) als Hinweis auf die eremitische Lebensform der eheflüchtigen *claustrales*, insbesondere durch die

²⁰ Ecbertus Schonaugiensis: Sermones XIII contra Catharos, MIGNE, PL 195, 11–102. Hierzu Bayer, Antifeudalismus (Anm. 7) 10f. – Ders., Vita (Anm. 7) 27.

Zweifel der Fenice untersuchenden Ärzte, daß sich „die Seele vom Körper getrennt hat“ (5456 f.). Es ist auch dies eine stereotype Vorstellung neuplatonisch-katharischer Schwärmerei, die Walther von der Vogelweide in seinem „Traumglück“ persifliert hat.²¹

Es fehlt im ‚Cligès‘ nicht an weiteren Spitzen gegen die *beati steriles*, die Origenes-Jünger von der Art des Pseudo-Abälard, die sich zugleich auf Philo berufen, aber auch nicht an Seitenhieben gegen den verwerflichen *amors d'Iseut et de Tristan* und *tantes folies* (3127; vgl. 5260 ff., 5310 ff.). Chrétien gestaltet seine epische Kritik so, als ob Thomas und der Autor des AbHeBr die gleiche Person seien, ein häretischer Novizenmeister. Merkwürdigerweise beginnt Gunther von Pairis, gleichfalls ein Philo-Jünger, sein Novizenbüchlein ‚De oratione‘, das unter anderem die katharische Auslegung des Vaterunsers enthält, mit dem von Chrétien persiflierten Zeuxis-Vergleich des Pseudo-Abälard. Ich beschränke mich hier auf die Feststellung einer leicht nachprüfbaren Tatsache.

Ebenso bemerkenswert ist aber auch, daß manche Formulierungen Gottfrieds geradezu Übertragungen von Schlüsselbegriffen des AbHeBr sind. Wie Heloise wird auch Isolde von der Bitternis (*amaritudo*) seelischer Qualen gemartert. Gottfried gebraucht den französischen Begriff *lameir* (= *amaritudo*), um diesen Sachverhalt zum Ausdruck zu bringen (Trist. 11986 ff.: *lameir ist, daz mir leide tuot*). Andere Entsprechungen sind die *gotinne* Isolde und die als Göttin gedeutete *Heloissa*, wohingegen Gottfrieds „Frau mit männlichem Geist“ als gnostisches Idealbild einer ihrer angestammten beehrlichen Natur sich entledigenden Frau der Auffassung Philos entspricht, die vollkommene Tugend sei eine männliche Tugend, weshalb die Frau sich „vermännlichen“ müsse (Gai § 319; migr § 95). Ähnliche Vorstellungen sind bei den Messalianern, den Bogomilen und Katharern anzutreffen, aber auch bei Robert von Arbrissel, wofür sich der Wanderprediger bereits die Kritik seiner Zeitgenossen zuzog.²²

²¹ Bayer, *unkristenlicher dinge* (Anm. 10) 85. Zu derselben Vorstellung der frühen (außerkirchlichen) *sammunge* von Unterlinden, die bereits Görres (!) sachgemäß als „neuplatonisch“ bezeichnete, siehe Bayer, *Gral* (Anm. 7) 490, bes. Anm. 243. Ebenso schon bei Philo.

Zur Anlehnung des Verhörs, bei dem die Ärzte die entrückte (schein tote) Fenice befragen, an die medizinische Metaphorik des Oxforder Ketzerverhörs (1162) – es handelt sich um Katharer aus den Erbländen Eleonores von Aquitanien, die danach von der Insel ausgewiesen werden – siehe Bayer, *Antifeudalismus* (Anm. 7) 11. Zur philonischen Idee der exilierten Seele und *mors mystica* siehe migr §§ 9–16, her §§ 267 ff., contempl § 13. Ebenso die Messalianer.

²² Auch im Falle von Gottfrieds Lobpreis der Frau, die ihr weibliches Wesen (*wipheit*) ablegt und *herzet sich mit manne* (Trist. 17979 ff.), d. h. die sich gemäß der philonischen (gnostischen) Ethik vergeistigt, tritt Walther von der Vogelweide wiederum als Kritiker in Erscheinung. Siehe Bayer, *unkristenlicher dinge* (Anm. 10) 69 zu Walth. 166,21 ff. Was die *sanctificatio*, die „Veredlung“ der Frau betrifft, so wird diese – wie bei Robert von Arbrissel, Gunther von Pairis und Gottfried von Straßburg – schon von Philo im Sinne einer Wesensverwandlung in Richtung einer männlichen Natur erklärt. G. Koch (Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter, Berlin 1962) hat

Ein geradezu spektakulärer Beleg für die Nähe des AbHeBr zur neuplatonisch-gnostischen Spiritualität Gottfrieds von Straßburg ist außer der philonisch-origenistischen Sonnenmetaphysik und den Elementen kontemplativer Askese, die in engem Anschluß an ‚De laude eremi‘ in der Minnegrotte gestaltet werden, die Chiffre von Mirjams Gesang und Tanzreigen. Diese dürfte nur den Eingeweihten unter den ‚Tristan‘-Lesern im wohlverstandenen Sinne des vom Pseudo-Abälard wie Gottfried beschworenen Elitarismus eines neupythagoreisch-mystischen Geheimbundes (Sekte) bekannt gewesen sein, den esoterischen „Weisen“ Philos, die gemäß der Schrift über die vom Pseudo-Abälard angeführten Essener („Quod omnis probus liber sit“) nicht die breiten Wege der Masse gehen (vgl. Trist. 37 ff., 17071 ff.).

Philo berichtet über die „geisterfüllten“ Therapeuten, die „nur mit der Seele“ leben und „Bürger des Himmels und der Welt sind“ – ebenso die Liebenden in Gottfrieds mystischem Paradies –, daß sie nach der Schau des Seienden strebten und wie die Bacchanten in Verzückung gerieten (contempl §§ 11–13). Männer und Frauen bildeten bei ihrer kultischen Feier „voller Begeisterung“ einen gemischten Chor und sängen Dankeshymnen an Gott, dies nach dem Vorbild von Moses und Mirjam, die solcherart die Rettung des Volkes Israel gefeiert hätten (vgl. Ex 15,20). Nach Philo hüpfte die „geisterfüllte“ Seele voller Freude und in Verzückung; sie tanzt, als ob sie einen Rausch hätte; ja, sie rötet sich und beginnt gleichsam zu glühen (ebr §§ 146–148).²³

also völlig zurecht von einem gnostischen Element geschrieben. Beispielsweise unterscheidet Philo Iulia Augusta dadurch lobend von anderen Frauen, weil sie „ihre Vernunft zu vermännlichen begann“ (vgl. De or., Sp. 133 Gunthers Herleitung von *virtus* aus *vir* bzw. Beschreibung der *bona mentis qualitas* der kontemplativ-asketischen Frau, die *nihil femineum* erkennen läßt, und Trist. 17971 ff. Gottfrieds katharisches Idealbild der Frau, die *man mit muote* ist, d. h. einen männlichen Geist besitzt, da sie ihr weibliches Wesen [*wipheit*] abgelegt hat und sich solcherart *herzet mit manne*), denn die „vollkommene Tugend“ ist eine „männliche Tugend“ (Gai § 319; migr § 95). Die gleiche Vorstellung einer Wesensverwandlung der Frau, die auch für die Messalianer belegbar ist, wurde Robert von Arbrissel von seinen Zeitgenossen zum Vorwurf gemacht.

Zu der Gnosis Philos siehe die Artikel ‚Philon‘ (H. Leisegang) und ‚Therapeutai‘ (I. Heinemann) in: Pauly-Wissowa, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft 20/1 (1941), 1–50 bzw. V 2 (1934), 2321–2346. Als deutsche Philo-Übertragung wird die Ausgabe von L. Cohn und I. Heinemann (7 Bde., Berlin ²1962) herangezogen, einschließlich der hier (Bd. 7, S. 385) angeführten Siglen der Schrifttitel. Die wichtigsten Schriften sind ‚De vita contemplativa‘ (= contempl) und ‚Quod omnis probus liber sit‘ (= prob). Alle Schriften liegen in Handschriften bzw. Florilegien des 11.–13. Jahrhunderts vor. Als griechischer Originaltext wird herangezogen: Les œuvres de Philon d’Alexandrie, hrsg. von R. Arnaldez u. a., Paris 1961 ff. (noch nicht abgeschlossen), außerdem die 11bändige Ausgabe von F. H. Colson (mit englischer Übertragung).

Zu dem gnostischen Vollkommenheitsideal der Messalianer, so z. B. der Verzückung der geisterfüllten Seele, siehe A. M. Burg, Messalianische Schriften und Lehren um das Jahr 400, Diss. Freiburg i. Br. 1942 (Masch.).

²³ Hierzu J. Daniélou, Philon d’Alexandrie (Paris 1958), S. 204. Diese Kultpraxis der Therapeuten ist auch diejenige der Messalianer, von denen Theodoretus berichtet, daß

Wie Philo und die klösterlichen Messalianer führt auch der Autor des AbHeBr Mirjams Lied und Tanzreigen als Ausdruck der „Geisterfülltheit“ an, desgleichen als Sinnbild der Abtötung des Fleisches in *congregationibus monasticis*. Letzteres führt uns zu der kontemplativen *clüse* der asketischen *habitatores in deserto*, der Liebenden in Gottfrieds mystischer *wüeste unde wilde*. Auch der ‚Tristan‘-Dichter macht in der philonisch-origenistischen Mystik seiner Minnegrotte von der Chiffre des Tanzreigen Gebrauch, dies mit derselben gnostischen Tendenz. So führt Gottfried in einem ungewöhnlich persönlichen Bekenntnis an, daß er in der geschilderten (asketisch-kontemplativen) *wüeste unde wilde* des öfteren *ze der cristallen* (dem Grab kontemplativer Versenkung) gewesen sei und *den reien getreten* (den Reigen getanzt) habe, aber dennoch nie im Kristallbett *geruowet*, d. h. die zur Gottschau befähigende *ruowe* (*quies*) im Grab (*stein, fossiure* = lat. *fossa*) der Askese erlangt habe. Gottfrieds Formulierung entspricht wörtlich Ep. IV, 84, wo die vollkommene Seele in Salomos Bett in *secretum vel quietem contemplationis* gelangt. Im AbHeBr wird diese mystische *quies* (= Gottfrieds *ruowe*) zu dem lauten Trubel der königlichen Tafel (*mensa*) in Gegensatz gestellt, ebenso im Tristanroman zu König *Artuses tavelrunden* (16900). Wie Philo schildert Gottfried seine Eremiten als mystische *habitatores deserti* (in *wüeste unde wilde*), als tanzende und singende Enthusiasten und Choreuten (vgl. 17206: *ir harphen unde ir singen*), als irdische Himmelsbürger, die das *lebende paradys* erfahren. Der gesamte Komplex philonischer Mystik wird in der Minnegrotte episch vergegenwärtigt, so auch die Vorstellung des „Lebens mit der Seele“ (d. h. von geistiger Nahrung), des „heiligen Rausches“ und der wie Kohle „glühenden“ und „sich rötenden“ geisterfüllten Seele (vgl. Trist. 17561 ff. in bezug auf die mystisch „entbrannte“ Isolde: *reht alse ein glüejender kol*).²⁴

der Name ‚Enthusiasten‘ von ihrer „Raserei“ herrühre. Sie springen einen Reigen und bewegen sich rhythmisch hin und her, um symbolisch die besiegten Dämonen unter die Füße zu stampfen. Wie die Therapeuten empfinden sich die messalianischen „Geisterfüllten“ bereits im Diesseits als Himmelsbürger. Johannes Damascenus berichtet von ihnen die origenistische Tradition der Verstümmelung (*Nonnulli etiam abscondi naturalia membra permittunt*).

Nach Cyrill, der die Messalianer schon in Alexandrien verurteilte, nannten sich die „Himmelsanbeter“ bzw. „Verehrer der Sonne“ (vgl. die Sonnenmetaphysik in Gottfrieds Minnegrotte) *theosebeis* (De adoratione in spir. et ver. III, Migne, PG 68,282). Der Philo-Jünger Gunther von Paris bezeichnet den eigenen auf das Gebet und die kontemplative Askese reduzierten *cultus Dei* als *divina servitus* oder *theosebia* (*theosebeia* ‚Gottesfurcht, Religion‘) bzw. *eusebia* (*eusebeia* ‚Frömmigkeit, Gottesfurcht‘). Siehe: De oratione, ieiunio et elemosyna, Migne, PL 212,101 ff., bes. 108. Die Erklärung Cyrills, die Messalianer schwankten zwischen Judentum und Heidentum, trifft auch für die eigentümliche Spiritualität Philos zu.

²⁴ Zum Phoenix-Gedicht von Laktanz (*De ave phoenice*), das Gottfried mit der philonischen Mystik verknüpft (die auch den *christlichen* Neuplatonismus, z. B. Gregor den Großen, in manchen Schriften beeinflusste), siehe Bayer, Vita (Anm. 7) 23 ff. Philo führt das im engeren Sinne gnostische Element der Minnegrotte, die „himmlische Weisheit“ als „Seelennahrung“, die Gott „auf die gut veranlagten, kontemplativen Seelen

Voraussetzung der Verwandlung eines geradezu dirnenhaften Wesens zur *gotinne* Isolde – der Pseudo-Abälard führt als Beispiel die große Heilige der Gnosis, Maria Magdalena, als „Apostelin“ und geisterfüllte Vertraute des Herrn an, als ethisches Ideal aber auch die „Göttin“ *Heloissa* – ist eine gnostisch gefaßte kontemplative Askese, die nach Philos Schrift über die Therapeuten (Seelenärzte) die „Tyrannei der Affekte“ ausrottet und die Selbstbeherrschung gleichsam zum „Fundament der Seele“ macht (contempl § 34). Im Falle Isoldes und Heloises handelt es sich bei der tyrannischen Affektewelt um sexuelle Leidenschaft.

Der Autor des AbHeBr macht von eben dieser philonischen Metaphorik des Seelenarztes Gebrauch. Die klösterliche Lebensform vermochte Heloises „Wunde“, d. i. zerrüttete Affektewelt, nicht zu „heilen“. Daher ist es (Pseudo-)Abälards therapeutischer Rat (Ep. IV, 87f.), die „Bitternis“ (*amaritudo* = *lameir* als seelische *nôt* Isoldes) abzulegen, da sie so ihm nicht mehr gefalle (die irdische „Strafe“) und auch nicht mit ihm vereint zur ewigen Seligkeit aufsteigen könne (die „Strafe“ des Heilsverlustes). Die physische Verstümmelung zur Ausrottung der Affekte in Beziehung setzend, läßt (Pseudo-)Abälard den „rechten Seelenarzt“ das „Unreine“ wegschneiden und das „Reine“ schonen (Ep. IV, 92). Es ist dies nichts anderes als die gnostische Katharsis. „Leidenschaftslos zu den leidenschaftslosen Wesen“, lautet die orphische Formel.²⁵ Reinheit bedeutet für die Gnostiker: ohne Affekte sein, *immunitas ab affectibus* bzw. *apatheia* oder *affectuum vacuitas*, wie von den Messalianern berichtet wird. Hiermit ist – von der Forschung gänzlich übersehen – Eckharts Idee der mystisch-asketischen ‚Leere‘ (*itelkeit*) in der Tradition der philonischen Gnosis vorgezeichnet.²⁶ Wiederholt werden die gno-

herniederregnen läßt“, fug §§ 137–140 an (vgl. die Tausymbolik der Minnegrottenallegorese und die geistige Nahrung der Liebenden). Die Zeitgenossen des ‚Tristan‘-Dichters haben auch dieses Motiv verstanden. Herzeloide ist gemäß Wolframs kritischem Seitenhieb „geläutert *ohne* Tau“, wie der Dichter betont (Parz. 252, 16f.), d. h. ohne die kontemplative Katharsis der Minnegrotte; desgleichen ist Belakanes „weibliches Wesen“ (*wîplicher sin*) jenem der *touwegen rösen* (= Isolde in der Minnegrotte im Tau der Seelennahrung) unähnlich (Parz. 24, 8). Auf dem Hintergrund von Wolframs Katharismus- („Tristan“-)Kritik erhalten diese unerklärten Bemerkungen ihren Sinn.

²⁵ Zur stoischen Affektelehre und ihrem Einfluß auf den Neuplatonismus und die Kirchenväter siehe M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bde. (Göttingen 1984), I, S. 141 ff., 386 ff. Die betreffende neuplatonische Heilslehre zusammenfassend: Hans Bayer, Gunther von Pairis und Gottfried von Straßburg, in: *Mittelalterliches Jahrbuch* 13 (1981), 140–183, bes. 158–160.

²⁶ Zu der betreffenden Vorstellung der Messalianer siehe Timotheus (vor 622), *De receptione haereticorum*, MIGNE, PG 86, Sp. 45 ff., bes. 51. Der radikale Spiritualismus des Pseudo-Abälard, sein Bestreben, das Unreine wegzuschneiden, mit der Wurzel zu tilgen, läßt sich gleichfalls bei den Messalianern nachweisen. Siehe Theodoretus (ca. 450), *De Messalianis, sive Euchitis, et Enthusiastis*, MIGNE, PG 83, Sp. 432 den Ausdruck: *radices stirpitum excindere*. Dasselbe bei Gunther von Pairis. Zu Eckharts *itelkeit* als *vacuitas affectuum* (so schon Hildegard von Bingen) siehe das Kapitel über die mystische Katharsis bzw. Reinheit (*lûter wesen*) in: Hans Bayer, *Mystische*

stischen Seelenärzte (Therapeuten) von Philo als *katharoi*, die ‚Reinen‘, bezeichnet (vgl. *cathari* als Selbstbezeichnung der hochmittelalterlichen Dualisten und Neuplatoniker).

III

Die von J. T. Muckle dargelegte Lage der Handschriften belegt, daß dem AbHeBr die klösterlichen Kreise von Troyes (Paraklet und Tochterklöster unweit Troyes, Foicy bzw. *Fosse* in den Urkunden als Fontevraldenser Priorat) als eigentlicher Resonanzraum zuzuordnen sind. Daher erscheint Gottfrieds Kenntnis dieses literarischen Werkes (Textes) gewiß bemerkenswert. Da sein Französisch in eben diesen Raum weist, muß ein Aufenthalt des Dichters in Troyes in Betracht gezogen werden.

Allerdings blieb der AbHeBr mit seiner katharischen bzw. philonischen Gedankenwelt nicht un widersprochen. Wie im Falle der Ambraser Büchlein, wo eine ähnlich geartete weltanschaulich-literarische Auseinandersetzung ihren Niederschlag in der gleichen Sammelhandschrift fand (Hartmanns ‚Klage‘, ‚Schlußgedicht‘, ‚Zweites Büchlein‘), wobei die philonische Metaphorik des Seelenarztes im Zentrum der betreffenden *disputatio* steht, erscheint die orthodoxe Replik auf den AbHeBr in Form von Ep. VII (ohne die oben angeführte Einleitung) in ms. Troyes 802, fol. 59^r nahtlos dem Corpus des Briefwechsels angefügt.²⁷ Die Ankündigung einer Bestrafung derjenigen, die für den häretischen „Wortswall“ des AbHeBr verantwortlich sind (einschließlich pflichtvergessener Oberen), läßt darauf schließen, daß der juristisch gebildete Autor im Auftrag und Namen der höchsten kirchlichen Strafgewalt spricht. So führt uns die von der Forschung übergangene Frage nach dem Sinn der angeblich langweiligen „monastischen Fortsetzung“ des AbHeBr (= Ep. VII der Zählweise Muckles) über den bereits analysierten theologisch-literarischen bzw. geistesgeschichtlichen Komplex hinaus zu den zeitgeschichtlichen Vorgängen von Troyes Ende des 12. Jahrhunderts. Das Konzil von Verona (1184), das jegliche Publikation von der Art des AbHeBr ausschloß, und die Anspielungen Chrétiens auf die *epistulae* und den Tristanroman lassen die Zeit vor 1184 als jene der Abfassung des AbHeBr annehmen. Schon in seinem Erstlingswerk (‚Klage‘) stellt Hart-

Ethik und empraktische Denkform – Die Begriffswelt Meister Eckharts, in: DVjs 50 (1976) 377–405, bes. 395 ff. Meister Eckhart ist ein neuplatonisch orientierter „Seelenarzt“.

²⁷ Siehe Hans Bayer, „dû solt dich sælic machen“ (Kl. 1229) – Zu „meine“ und Verfasserschaft der Ambraser Büchlein, in: Sprachkunst XII (1981/1) 1–28. Die *gotinne* des sog. (katharischen) ‚Schlußgedichts‘, das unmittelbar mit Hartmanns ‚Klage‘ verbunden erscheint, jedoch eine selbständige Einheit ist, soll den im Meer der Leidenschaft kämpfenden Mann aus seiner „Not“ erretten bzw. von seiner „Krankheit“ heilen. Es ist dies die Metaphorik der neuplatonischen Mystik des AbHeBr.

mann dem heidnischen *zouber* des gnostischen Therapeuten (Seelenarztes) seinen biblisch gefaßten *krützouber* aus (dem) Frankreich (der waldensischen *pauperes spiritu*) kritisch entgegen.²⁸

Was nun die kritische Replik auf den AbHeBr betrifft, so setzt sich der Autor (= *Corrector*) Punkt für Punkt mit den häretischen Vorstellungen auseinander. Gemäß seiner Argumentation und geistigen Orientierung handelt

²⁸ Hartmann von Aue beginnt sein literarisches Schaffen mit einer Kritik an der neuplatonischen Schwärmerei und der Auseinandersetzung mit der philonisch-gnostischen Idee des Therapeuten (Seelenarztes). Sein Engagement und seine Spiritualität sind diejenigen der *Pauperes spiritu*, der waldensischen Ketzerbestreiter. Sein Bild der göttlichen Apotheke mit dem (waldensischen) *krützouber* aus *Kärtingen* (Frankreich) – es handelt sich hierbei um die Ethik der *Pauperes* – erscheint bereits in der antimessalianischen Polemik des Epiphianos (um 375), und zwar in Form seines ‚Panarion‘, d. i. „Arzneikasten“ mit „Gegengiften“ zur Bekämpfung der gnostischen Häresien wie jene der Messalianer (MIGNE, PG 41–42). Epiphianos führt hier alle wesentlichen Vorstellungen der hochmittelalterlichen Gnosis an, so die Idee der physischen Spürbarkeit der Gnade, die als ein „Fächeln“ des Geistes von den neuplatonischen Religiösen Unterlindens ebenso empfunden wird wie von Gunther von Pairis, sodann das origenistische Motiv der Kastration, das dem AbHeBr zugrunde liegt, schließlich die stoische *apatheia* und neuplatonische Vergottungstendenz, insbesondere auch die Institution der *syneisaktoi* bzw. geistigen Ehe, die von Gottfried im platonischen Beischlaf im Grab der Beschauung glorifiziert wird, als *amor spiritualis* vom Pseudo-Abälard. Außer dem Syneisaktentum als platonische *consortia mulierum* (siehe PG 42, 759 bzw. 762: gemeinsamer Schlaf von Männern und Frauen) und Mirjams Siegeslied (770) sowie dem messalianischen „Empirismus“ („Spüren“ des Geistes, Verzückung) führt Epiphianos das vom Pseudo-Abälard mehrfach herausgehobene *oratorium* als ausschließliche Gebetsstätte an (PG 42,758).

Der „Empirismus“ der Messalianer, das „Spüren“ des göttlichen Geistes, tritt auch in der neuplatonischen Spiritualität der ersten Religiösen von Unterlinden (Colmar) zutage. Katharina von Gebweiler berichtet von Agnes von Hergheim, der Stifterin der mystischen *sammunge*, Gott habe ihr „in einem sanften Säuseln [*secreto quoque suavi susurro ejus*] in ihrem Gewissen täglich die Gewißheit zugefächelt, daß ihr Geist bald nach Ablegung der schweren Bürde des Fleisches ohne irgendein Hindernis freien Fluges [*libero volatu*] zu den Sternenreichen emporsteigen werde“. Die gleiche Vorstellung des die Seligkeit zufächelnden Geistes (als Heilsgewißheit) bringt Gunther De or., Sp. 127 f. zum Ausdruck, bes. 131, wo die *aura* des hl. Geistes nach der *purgatio animae* „mit einem sanften Säuseln wie ein lieblicher Wind [*favonius*] zu wehen [*aspirare*] beginnt“. Siehe Bayer, *Gral* (Anm. 7) 487.

Mit dieser mystischen Vorstellungswelt ist die katharische Vita der Angelucia von Fontevrault bis in die Einzelheiten der mystischen Terminologie identisch (vgl. die Gliederung des Heilsweges: *bonum meritorium* als kontemplative Askese, *bonum inspiratorium* als das Einströmen des göttlichen Geistes und die reale individuelle Erfahrung [*propria experientia*] der göttlichen Gnade, *remuneratorium* [*ad coronam*], d. h. die Wiedererlangung des ursprünglichen Heilzustandes; sodann die „Heilsversprechung“ [*promissio*] durch eine *visio supercoelestis*, die *certitudo salutis* als von kirchlicher Heilsmittlerschaft unabhängige „Heilsgewißheit“, die Vorstellung der Auferstehung als *disolutio carnis* und Befreiung der „erleuchteten“ Seele aus dem „Schuldturm“ bzw. „Kerker“ des Leibes: *anima gratia Dei illustrata* bzw. *carnis ergastulo soluta*). Siehe: *De felici obitu Angeluciae virginis sanctimonialis fontevraldensis*, in: Edmund Martène, *Thesaurus novus anecdotorum* (Paris 1717), col. 1703 ff.

Timotheus (vor 622) bestätigt die Kultpraxen, die Epiphianos von den Messalianern berichtet. Ihr Einfluß auf die hochmittelalterliche Mystik (nicht bloß den Katharismus)

es sich um einen zeit-, ja kirchenkritisch eingestellten Augustinerchorherrn mit beachtlicher literarischer und juristischer Bildung. Angesichts der Ausrottung der Häresie von Troyes durch die Chorherren von Saint-Loup ist zunächst an eine erzieherische wie schriftstellerisch tätige Persönlichkeit dieses Klosters zu denken.²⁹ Seine Aufgabe ist es offenbar, jene *familia sacra* zu reformieren (*corrigerere*), die der eigentliche Resonanzraum des AbHeBr ist, höchstwahrscheinlich der geistliche Erziehungsbereich des Paraklet und (oder) seiner Tochterklöster. Das vom *Corrector* angeführte Motto *nudum Christi nudi sequimur* entspricht samt der Idee der Mutterschaft des Kalvarienberges dem Geist einer Fontevraldenser Kongregation.³⁰ In dieser oder jener Form müssen also fontevristische Praxen im Bereich des Paraklet-Ordens bestanden haben, da nicht nur der Autor des AbHeBr, sondern auch der *Corrector* des öfteren auf Vorstellungen dieses kontemplativen Eremitenordens anspielt (Problematik der Leitung eines Doppelklosters durch eine „rechte Witwe“, der die „geistlichen Söhne“ Gehorsam leisten; Schweigegebot und Zeichensprache, Verbot von Fleisch- und Weingenuß; Vermeidung von Kontakten mit fürstlichen Personen, die das Kloster besuchen).

Ohne Umschweife rügt der *Corrector* den „Wortschwall“ des AbHeBr und läßt Abälard wie Heloise aus dem Text verschwinden. Zur Ehefeindlich-

ist bislang völlig übergangen worden. Siehe auch A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 2 Bde. (Louvain 1958–1960), II, S. 123–139. – E. A. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum* (Salzburg/München 1968), S. 13–23.

Es ist nicht auszuschließen, daß Autoren wie der Pseudo-Abälard, Gunther und Gottfried auch bewußt aus dem Informationsmaterial der Ketzerbestreiter schöpften. Beispielsweise wird die „Vereinigung“ mit dem himmlischen Bräutigam, ein zentrales Motiv der mittelalterlichen Mystik, von den Messalianern zu jener der *mulier in viri concubitu* in Beziehung gesetzt. Ebenso ist gemäß Pseudo-Abälards neuplatonischer Exegese des Hohenliedes die „kontemplative Seele“ die von der (göttlichen) Sonne verbrannte Mohrin in der „Hochzeitskammer des Königs der Könige“. (Vgl. auch Johannes Damascenus [742–749], *De haeresibus*, Migne, PG 94, Sp. 727ff. – Burg, *Schriften* [Anm. 22] 35 ff.). Wie im Falle der Mystik der Minnegrotte tritt hier die philonisch-origenistische Sonnenmetaphysik zutage. Die Sonne ist für Philo Gleichnis des göttlichen Lichtes (her § 263–265), gemäß Platons Höhlengleichnis Urbild Gottes (migr § 40), Symbol des „erglänzenden und strahlenden Lichtes des unsichtbaren und mächtigsten Gottes“ (somm I, §§ 72 ff.; vgl. §§ 85 ff.). Siehe die Sonnen-Apotheose contemp § 69, die an die (vermuteten) katharischen Praxen von Montségur erinnert.

²⁹ Dieser sehr wichtige Komplex bedarf eigens einer genauen Analyse, insbesondere auch die theologische Orientierung und juristische Bildung des *Corrector*.

³⁰ Diesen Geist Roberts von Arbrissel, der auch die Leprosen und öffentlichen Sünderinnen in seine *familia sacra* von Fontevrault aufnahm (ebendort in den Prioraten Saint-Lazare und Sainte-Marie-Madeleine), verwirklicht die Selbstaufopferung (= *mortificatio*) des bigotten Mädchens für den Aussätzigen in Hartmanns ‚Armer Heinrich‘. Indem sie *nacket und blöz* (1195) bzw. *nacket und gebunden* (1232) für die Genesung Heinrichs den Tod erleiden will, aber auch für die Erlangung der *reichen himelkröne* (1293), setzt sie Roberts Leitsatz *nudum Christi nudi sequimur* in die Tat um. Wie der *Corrector* verwirft Hartmann diese strenge Form der Askese zugunsten der kirchlichen Ehe als biblischer Heilsweg. Die Parallelität dieser Tendenz zu Chrétiens ‚Cligès‘ wurde bislang zu wenig beachtet.

keit des AbHeBr bemerkt er kritisch, daß die Ehe – wie der Fleischgenuß – weder gut noch böse sei; sie verhindere jedoch die Unzucht. „Die in der Ehe leben, werden nicht verdammt, aber leichter selig werden diejenigen, die sich enthalten“ (Ep. VII,269). Paulus erlaube die Zweitehe, ja „wage überhaupt keine zahlenmäßige Festlegung“ in diesem Bereich (ebd.).

Auch widerspricht der *Corrector* hart der Gleichheitsideologie und anti-feudalen Haltung des AbHeBr. Die angebliche Schwatzhaftigkeit der Frauen habe den Apostel veranlaßt, ihnen das Reden in der Gemeinde zu verbieten (Ep. VII,245 f.). Das Kirchenregiment liege in den Händen eines einzigen Bischofs. Die hierarchische Struktur der Kirche sei anzuerkennen, den Oberen sei Gehorsam zu leisten, auch im Falle eines schlechten Lebenswandels (251).

Allerdings deutet der *Corrector* mittels Lukan-Worten an, daß das vielen Herren ausgelieferte Rom die „Quelle der Übel“ sei, wohl eine Anspielung auf das Große Schisma (De Bello civili I,84; Ep. VII,251). Das reformerische, ja vorreformatorische Engagement des Augustinerchorherrn (von der Art Gerhohs von Reichersberg) kommt überdies in der kritischen Distanz zu hoffärtigen Fürsten und klösterlicher Prachtentfaltung zum Ausdruck, in der Kritik an dem Einfluß der Aristokratie auf das klösterliche Leben, in der Verwerfung von Gastehäusern für hohe Herren samt einem Schwarm ungebetener Leute, von Prunkgewandung, kostbaren Bildern und Plastiken, in der Klage über die Abhängigkeit der Klöster von geistlichen und weltlichen Feudalherren. Letzteres ist im Prinzip ja auch der Haupttenor der Tegernseer Briefsammlung.³¹

Die Kritik am Wohlleben der Oberin und an mönchischer Bildungslosigkeit geht jedoch nicht prinzipiell zu Lasten des Klerus. Umgekehrt wird auch der Status des Laien nicht aufgewertet. Vielmehr wird entgegen den Ansprüchen des AbHeBr der Laie vom *Corrector* deutlich in seine Schranken verwiesen. Wer die hl. Schrift nicht versteht, kann sie auch nicht deuten. Deswegen haben gerade Laien den „Einflüsterungen des bösen Feindes“ in den

³¹ Die Verarbeitung von Gerhohs von Reichersberg kirchenkritischem Traktat ‚De quarta vigilia noctis‘ (ed. E. Sackur, Monumenta Germaniae Historica LdL 3 [1897] 503–525) mit seinem *pontifex leprosus* (vgl. den leprösen Fischerkönig), seiner Kritik an dem innerkirchlichen *paganismus* in Form antik-heidnischer Wissenschaft (die Heidin Cundrie mit ihrer Kenntnis der *septem artes liberales*) und seiner Entlarvung von Relikten eines *judaismus* (Pomp und hohles Brauchtum statt verinnerlichter Spiritualität) in Chrétien und Wolframs Gralromanen ist ein wichtiger Beleg dafür, daß die biblisch orientierte Laienfrömmigkeit unmittelbar aus der Kirchenkritik der Chorherren schöpfte. Die wesentlichen Elemente der genannten Romane finden sich explizit in Gerhohs Traktat erklärt, so nicht bloß der Aussatz des Fischerkönigs im ‚Parzival‘ oder die gesamte *piscator-* bzw. *navicula-Christi*-Symbolik, sondern auch eine Allegorie wie die Gestalt mit dem mit Gold, Silber und Edelsteinen besetzten Stelzfuß vor Chrétien ‚Schloß der Wunder‘ als *leprosus avarus*. Siehe das ausführliche Belegmaterial in Hans Bayer, *lepra universalis* – Neoplatonism (Catharism) and Judaism as Reflected in Twelfth and Thirteenth Century Literature, in: History of European Ideas 9 (1988) 281–303.

Klöstern (= Häresie) Tür und Tor geöffnet (Ep. VII,286f.), wohl auch die im AbHeBr hochgepriesene „rechte Witwe“ als Äbtissin und Gönnerin häretischer Scholastici, so wie sie Wolfram in Gestalt einer Pietà, die Mutterschaft (des Kalvarienberges) über die „im Evangelium gezeugten Söhne“ (Robert von Arbrissel) symbolisierend, mit beißendem Spott in der Urjans-Szene des ‚Parzival‘ versinnbildlicht hat.³²

Die im AbHeBr zutage tretende Verwerfung der Bestattungsbräuche veranlaßt den *Corrector* dazu, die „Segensfülle eines Besuches bei Kranken und Sterbenden“ hervorzuheben und die pietätvolle Behandlung des Leichnams für Christenpflicht zu erklären. Nicht zufällig ersetzt er das pietätlose Wort *cadaver* (Ep. II,76) durch das liebevolle Deminutiv *corpusculum* bzw. das übliche *corpus* (VII,261). Der antifeudalen Eidesverwerfung begegnet er damit, daß er die eidesliche Bindung sowohl des Abtes als auch der Brüder und Schwestern fordert.

Es überrascht keineswegs, daß der *Corrector* im Falle der Bildverehrung die kritische Haltung des AbHeBr halbwegs teilt, da er außer einem hölzernen Kreuz keine „weiteren bildlichen Darstellungen“ an Altären zuläßt und Gold- bzw. Silberschmuck gänzlich aus der Kirche verbannt (Ep. VII,263). Äußerst kritisch bemerkt er in bezug auf manche Klosterbauten, daß diese aufgrund ihrer Bilder und Plastiken Palästen glichen, deren Könige sich nicht zu schämen brauchten. Ausdrücklich geißelt er „Säulenhallen“ von der Art des Statuensaals in Thomas’ Tristanroman als „Hoffart“. Die Nähe dieser Kritik zu dem von Thomas geschilderten pompösen Bilderkult der Plantagenets liegt auf der Hand.³³

Was das häretische Anliegen des AbHeBr betrifft, so zeigt der *Corrector* kein Verständnis für solcherart individualistische Religiosität. Klöster sind „Oboedientien“ (249), d. h. Stätten des Gehorsams und des Schweigens, nicht der Geschwätzigkeit (245 ff.). Aufsicht (*custodia*) und Besserung (*correctiore*) sind die wesentlichen Pflichten eines geistlichen Oberen. Diese wurden hier offenbar versäumt. Nicht die heidnischen oder gnostischen Autoritäten eines „hochweisen Wortkünstlers“ (253: *verbosus philosophus*) bilden die Grundlage seiner Vorstellung eines „Lebens aus der Urchristenheit, da alles gemein war und ein jeder seinen Eigenbesitz geopfert hat“, sondern das Wort des Herrn und der Apostel, sodann die Schriften Augustins und Gregors I. Ausdrücklich ermahnt der *Corrector* dazu, bei dem zu bleiben, was man als Kind gelernt hat. Man wisse dann auch, von wem man es gelernt hat (285 f.). Der philonisch gefaßte Therapeut (Seelenarzt) wird

³² Hierzu Bayer, Gral (Anm. 7) passim. Urjans entspricht der zumindest außerkirchlichen *hypocrita*-Gestalt Chrétiens, nämlich Greoreas. Gottfried fühlt sich mit der Urjans-Episode selbst getroffen (ebd. 445 ff.). Urjans’ Verhalten ist wenig rühmlich. Die parodistischen Anspielungen auf den Fontevrismus (*consortia mulierum*, Mutterschaft des Kalvarienberges, Aderlaß der Fontevraldenser Regel) sind nicht zu übersehen.

³³ Siehe oben Anm. 19 und S. 9.

durch den Seelsorger ersetzt, den dogmatisch gebundenen Lehrer und sittlich zuverlässigen Oberen als Wache haltenden „Feldhauptmann“ (die Metaphorik der Augustinerregel). Dieser brauche kein großer Gelehrter zu sein (wie Heloise im schmeichlerischen Brief des Petrus Venerabilis), da er ja nicht dazu berufen sei, Vorlesungen zu halten.

Dem kontemplativ-asketischen *martyrium* des AbHeBr (vgl. Trist. 17085 die *marterære* auf den schmalen Wegen und 17040f. *guote andacht ze tougenlichen dingen* = *secreta contemplationis*) begegnet der *Corrector* mit der seelsorgerischen Belehrung, daß der Herr Strenges und Schweres ausgeschlossen habe, daß Christi Joch sanft und der ebene Weg dem Hoch-hinaus-Wollen vorzuziehen sei. Die Vergottungstendenzen des AbHeBr werden als asketische Maßlosigkeit hingestellt. Für die Schwachen ist es genug, verzichten zu können und Sünden zu meiden, auch wenn der Gipfel der Vollkommenheit nicht erklimmen wird (274).³⁴

Dirnen steht im Unterschied zur Haltung des AbHeBr keine Gloriole zu. Sie sind Sklavinnen der Üppigkeit, Eitelkeit und Ausschweifung (281). Der *Corrector* spricht offen von der Gefahr, daß durch die allzu großzügige Aufnahme gewisser Frauen (vgl. 285) der Tempel des hl. Geistes in ein Freudenhaus verwandelt werden könne (310).

Insbesondere rügt er die Gleichsetzung von heidnischer Philosophie und christlicher Lehre im AbHeBr. Die „Bosheit der Heiden“ verschüttet die „Quelle der göttlichen Weisheit“ (290). Daher sind die an heidnischen Autoren orientierten „Fabeleien“ (= Dichtungen) verwerflich. Die Eremiten hatten laut *Corrector* solcherart Schwärmerei gerügt. Die „wahren Weisen“ vollbringen Taten statt leerer Worte.

Durch die „Einflüsterungen des Teufels“ ist jedoch allorts ein Hunger nach „Menschenworten“ und „eitlen Reden“ in die Klöster eingedrungen. Die Bildungslosigkeit der Klosterinsassen und das Angewiesensein auf fremde Lehrer haben diesen Prozeß gefördert. Die Vorwürfe und Anordnungen des *Correctors* zielen hier deutlich in Richtung Häresie, insbesondere dort, wo von „Schmähungen, geheimen Verabredungen und förmlichen Verschwörungen“ (246) die Rede ist, auch von „diebischer Verräterei“ (265). Stereotype Bezeichnungen der Häretiker sind die „Mörder der Seele“, „geistlichen Wölfe“ und „Füchse“, die „Gruben“ haben (255 ff.). Chrétien hat ja letztere Metaphorik mittels Vorstellungen des AbHeBr und Tristanromans in seinem ‚Cligès‘ gestaltet.

Wo der *Corrector* von „gemieteten Predigern“ als *pseudo-apostoli* und „Lehrern der Verdammnis“ spricht (283), tritt die Persönlichkeit des Dichters des AbHeBr in deutlichen Umrissen aus dem Dunkel der Klagen hervor:

³⁴ Eben dies ist die religiöse Haltung von Chrétiens ‚Cligès‘ und Hartmanns ‚Armer Heinrich‘. Vgl. dagegen die der asketisch-kontemplativen *wüeste* Gottfrieds (Minnegrotte) zugrundeliegende Schrift ‚De laude eremi‘ (die der *Corrector* S. 247 streift), wo die Sündlosigkeit der kontemplativen Eremiten, ja ihre Unfähigkeit zu sündigen proklamiert wird. Siehe Bayer, *Vita* (Anm. 11) 19f. Zur messalianischen Vorstellung der *indelectibilitas* der geisterfüllten Seele siehe Burg, *Schriften* (Anm. 22) 38.

ein „gemieteter“ *clericus* von der Art des in der Wartburgkriegdichtung gezeichneten Heinrich von Ofterdingen, d. i. ein oftmals „gedungener“ häretischer Scholasticus und Erzieher.³⁵ Den Oberen, die für die Aufnahme fremder Personen in die Klostergemeinschaft bürgen, wird ein strenges Gericht angekündigt (254f.). Bei den Anspielungen auf sexuelle Verfehlungen (264f.) liegt im Kontext der neuplatonischen *consortia mulierum* des AbHeBr die Vermutung nahe, daß es sich um ebensolche Praxen handelt (Syneisaktismus), wie sie in der Mystik von Gottfrieds Minnegrotte ihre poetische Verherrlichung erhalten haben. Schon Epiphanius (Migne, PG 42, Sp. 759) berichtet von dem gemeinschaftlichen Schlaf der Messalianer. Ähnliche Praxen einer platonischen *consortia mulierum* werden auch Robert von Arbrissel und seiner frühen Eremitengemeinde in den Wäldern von Craon zugeschrieben.

IV

Die in Ep. VII vollzogene Klosterreform, die hier angekündigte Bestrafung der Oberen sowie die Eliminierung häretischer Scholastici – all dies ist eine historische Realität. Um 1180 bitten die Gräfin Marie de Champagne und

³⁵ Hierzu Hans Bayer, Meister Klingsor und Heinrich von Ofterdingen. Die Zeitkritik der Wartburgkrieg-Dichtung und ihre literarischen bzw. geistesgeschichtlichen Quellen, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 17 (1982) 157–192, bes. 177f. – Ders., ‚Du bist ein leige snippensnap‘ – Der ‚Wartburgkrieg‘ als waldensisches Laienspiel, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1980, S. 33–52. In dieser Dichtung aus dem Kreise Wolframs wird der *in meisterkünsten* bewanderte, also wie Gottfried die *septem artes liberales* beherrschende Meister und *scholasticus* Heinrich von Ofterdingen in Biterolfs Beschimpfung mit dem Kater (= volksetymologisch *catharus*) verglichen, der sich mit der aufgehenden Sonne vereinigen wollte. Der an und für sich absurde Tiervergleich spielt auf das Ritual der *katharoi* Philos an, der gnostischen Therapeuten und Messalianer, die die aufgehende Sonne als Sinnbild des glänzenden Lichtes Gottes erwarteten, ebenso die Liebenden in ihrer kontemplativen *clüse* (Minnegrotte). Der Autor der Wartburgkrieg-Dichtung hatte also eine genaue Kenntnis der katharischen Mystik und ihrer propagandistischen Schriften. Vgl. auch die parodistische Verbiegung der stereotypen Formulierung des Seelenaufstiegs: *des tugende in hōhen lūften oben al der werlde swebent, / swie man des lip hie ūf der erden siht* (17,12–13) und Trist. 16955ff.

Zu der Bildung *ofter-dingen* siehe Grimm, *Deutsches Wörterbuch* II, 1170: *dingen* und VII, 1196: *oftermal*. Noch im 16. Jahrhundert konnte man – wie im 12. Jahrhundert die Äbtissin eines hochadeligen Damenstifts zur Unterhaltung der Gäste (von denen auch im ‚Tristan‘ und in der *Correctio* die Rede ist) – *köstlich redner dingen*. Vor den kunstverständigen *gesten* (vgl. Trist. 4676f.) stellt Gottfried die epische Kunst Wolframs bloß, und zwar mit einer Anspielung auf Parz. 519, 14f., jenes Buch (X), das eine zynische Katharerschelke enthält (vgl. ebd.: *wan vil wazzer in ir lant truoc / für den griez edel gesteine* – Trist. 4672: *stoubine mergriezen* = staubiger Meeressand, d. i. Wolframs literarische Produktion). Siehe auch Bayer, *Gral* (Anm. 7) 556–562.

Das Urkundenbuch des Stiftes Klosterneuburg (bei Wien) belegt, daß die Chorherren (-frauen) stets hohe Gäste mit Gefolge (Künstler, Köche, Possenreißer u. a.) beherbergten. Siehe: Urkundenbuch des Stiftes Klosterneuburg bis zum Ende des vierzehnten Jahrhunderts, bearb. von H. Zeibig (= *Fontes rerum austriacarum*, 2. Abt. *Diplomataria et acta* X), 2 Teile (Wien 1857), LXI.

Garniel de Traînel (südwestlich des Paraklet-Klosters), einer der engsten Vertrauten des Grafenhauses und Vogt des Tochterklosters Sainte-Madeleine-de-Traînel, den Bischof Manassès de Pougy, zur Beseitigung seelsorgerischer Mißstände Chorherren nach Marigny-le-Châtel zu schicken. Hier befand sich das Tochterkloster Saint-Flavit. Im Juni 1188 suspendiert der Papst (Clemens III.) den untätigen Bischof wegen seines Mangels an *amor religionis* sowie seiner Mißachtung einer zuvor ergangenen päpstlichen Anweisung. Dem Wortlaut der Urkunde nach stützt sich der Papst hierbei auf das Edikt ‚Ad abolendam‘ von Lucius III. (1184).³⁶ Auch die antihäretischen Topoi des päpstlichen Schreibens lassen erkennen, daß es sich um die Eindämmung einer Häresie handelt. Im Oktober 1189 wird das geforderte Priorat gegründet und dem Abt von Saint-Loup mit der Anweisung unterstellt, gewisse Mißstände der betreffenden *ecclesia* zu beseitigen (*corrigere*) und die diensthabenden Personen nach eigenem Ermessen zu entfernen. Die in Ep. VII angeführten Mißstände, Klagen und Strafmaßnahmen decken sich mit diesem historischen Sachverhalt.

Allerdings ist die Person des Edlen von Traînel insofern interessant, als schon für das Jahr 1156 als Priorin des Fontevraldenser Doppelklosters Foicy bei Troyes (*Fosse* bzw. *Fossiacum* in den Urkunden) eine verwitwete Dame dieses Geschlechts genannt wird, die 1204 starb. Sie testierte 1146 zusammen mit Heloise in der Gründungsurkunde für Sainte-Madeleine-de-Traînel. Man könnte also im letzteren Falle auf ein Magdalenerinnenhaus schließen mit ähnlich gearteten seelsorgerischen Aufgaben wie diejenigen von Sainte-Madeleine in Fontevrault. Ein solcher Leserkreis würde auch die Lobpreisung ehemaliger Dirnen wie überhaupt die besondere Rolle der biblischen Sünderin im AbHeBr erklären.³⁷

³⁶ Zur Verarbeitung eben dieses Edikts in Gottfrieds ‚Minnegrotte‘ (Verfolgung des „wunderbaren Hirsches“ als Sinnbild der katharischen *mens electa*) siehe Bayer, *Vita* (Anm. 11) 22 f. Zu den Anspielungen des ‚Reinhart Fuchs‘ auf dieses Edikt, insbesondere der Umbiegung der antihäretischen Polemik gegen ihre kirchlichen Urheber (Fuchs in Höhle, Verstümmelung, Falschheit und Heuchelei usw.) und der Verfolgung eines königlichen Juristen und Kaplans siehe Bayer, *Gral* (Anm. 7) 520–576.

³⁷ Zu den Magdalenerinnen siehe L. Pfleger, *Geschichte des Reuerinnenklosters St. Magdalena in Straßburg* (Straßburg 1937), S. 1 ff. Die 1225 gegründete *congregatio* von Straßburg war zunächst – wie die *sammunge* von Unterlinden – ohne Klosterregel. Jedoch gelobten die „weißen Frauen“ wie die „weißen Frauen“ von Fontevrault – eine bemerkenswerte Parallele – Schweigen, Verzicht auf Fleisch- und Weingenuß sowie Abgeschlossenheit gegenüber der Außenwelt. Ein Kanonikus vom St. Mauritiusstift in Hildesheim übernahm die Seelsorge. Die weiter unten im Text angeführten Beziehungen des Kanonikers *Godefridus cognomento alemannus* zu Foicy (*Fosse, Fossiacum*) bzw. zur Gemeinde des Paraklet dürften gleichfalls irgendeine Funktion an jenen Orten zur Grundlage haben. Zu den Stiftskanonikern (regulierte Chorherren), die mit unterschiedlicher Präbende häufig Magister bzw. Doktoren waren, siehe *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (31901) Bd. 10, 35 ff.: „Kapitel“.

Meister Eckharts Lobpreis der Maria Magdalena als wahre Gottsucherin und Beispiel der *lütteren abegescheidenheit* (Deutsche Werke, Ausg. J. Quint, II, 588,4f. wie der Verfasser des AbHeBr: *War umbe stuont si* [die tapferen Frauen auf dem Kalvarien-

In einer Urkunde von 1196, testiert von Marie de Champagne, übereignet ein *Godefridus, de Esternay, cognomento alemannus*, dem für die Ausrottung der Häresie verantwortlichen Chorherrenstift Saint-Loup in Troyes *titulo eleemosine libere et absolute* ein Haus in Troyes samt Hausrat. Der Kanoniker *Godefridus* hatte auch Grundstücke des Fontevraldenser Priorats Foicy in Besitz (*prata fossiaci*), zudem solche in Quincey am Ardusson, in der Gemeinde des Paraklet.³⁸

Es drängt sich hier der Gedanke auf, daß es sich bei diesem *Godefridus alemannus*, der bedingungslos seine Besitztümer in Troyes und Umgebung (Gemeinde des Paraklet, Foicy) jenen Chorherren übereignet, die zuvor vom Papst beauftragt wurden, die Häresie in jener Gegend auszurotten, um den deutschen ‚Tristan‘-Dichter handelt. Seine Kenntnis des Französischen jenes Raums steht ebenso außer Zweifel wie eine unmittelbare Begegnung mit der höfischen Kultur Frankreichs. Zudem ist Gottfried der einzige deutsche Dichter, der den im deutschen Sprachraum nicht nachweisbaren AbHeBr gekannt und mit persönlichem Engagement (vgl. oben die Mirjam-Chiffre) verarbeitet hat. Auf eine Beziehung zu den Fontevraldensern läßt die gesamte Mystik seiner Minnegrotte schließen. Möglicherweise folgt die *fossuire* im *stein*, in der die *gotinne* Isolde ruht und ihre Entrückung (*mors mystica*) erlebt, nicht bloß der lebendig begrabenen entrückten Fenice in der *fosse* (vgl. Chrétiens ‚Cligès‘), sondern auch dessen Seitenhieb auf das Fontevraldenser Priorat *Fosse* (= Foicy) in Troyes.

Wolfram spielt mit seiner oben erläuterten Fontevraldenser-Parodie (Urjans-Episode) sowohl auf Gottfrieds (katharisch gefärbten) Fontevrismus an als auch explizit auf einen Aufenthalt Gottfrieds in der Champagne. Die Bemerkung des ‚Willehalm‘-Dichters, daß ein „ungehobelter Mensch aus der Champagne“ (237,5: *ein ungefüeger Tschampaneys*) viel besser Französisch spreche als er selbst, ist deutlich gegen Gottfried gerichtet, da sie mit dem

berg], und die aposteln wären gevlohen?), muß in einem ähnlich gearteten seelsorgerischen Kontext gesehen werden. Auch Eckhart glorifiziert die öffentliche Sünderin auf Kosten der Apostel.

³⁸ Zu dem Urkundenmaterial des hier dargelegten historischen Komplexes siehe C. Lalore, Documents pour servir à la généalogie des anciens seigneurs de Trainel (Troyes 1872), S. 206 ff. – Ders., Collection des principaux cartulaires, I: Cartulaire de l'abbaye de Saint-Loup de Troyes, Paris 1875. – M. A. Roserot, Notice sur le Prieuré de Foissy, Troyes 1886. Das Fontevraldenser Doppelkloster Foicy, ca. 3 km östlich von Troyes gelegen, wurde 1134 von Thibaut II. gegründet. In den Urkunden erscheint das Kloster als *Fosseium* (1150), *Fossiacum* (1183), *Fosse* (1188).

Zu dem Grundbesitz des Kanonikers *Godefridus* siehe die Kritik Heinrichs von Melk an jenen Kanonikern, die „mit Ländereien und sonstigem Besitz ausgestattet waren“ (Heinrich von Melk, *Ausg. R. Heinzel*, Berlin 1867, S. 34–41, 150). Zu den großzügigen Bestimmungen der ‚*Institutio canonicorum Aquisgranensis*‘ (816), die später von den reformerisch eingestellten Chorherren korrigiert wurden, siehe S. Weinfurth (Anm. 13) 4–7. Zu der Formulierung der Schenkungsurkunde des *Godefridus*, die merkwürdigerweise keine *donatio sub condicio* (z. B. in Form geistlicher Leistungen des Klosters) beinhaltet, siehe *Corpus Iuris Civilis*, I: Institutiones (*Ausg. P. Krüger*, 1922, Inst. II,7:2).

Ego maria comitissa t'ren. ad vniuersitate subscripta legentiu
 vlt' audientiu volo puenire. qd Godefrid' clic' de l'st'nay. cognō
 merito Alemannus in p'sentia mea ecclie bi l'yp'i t'ren titulo
 elemosine libe & absolute donauit. domū suā lapideā q̄ sita est
 iuxta plateā defūcti odonis dauid. cū oib; appenditijs suis &
 omī suplectilib; & etiā oīa vasa sua tā vinctia qm̄ alia. videte.
 cunas & dolia. & q̄qd in eadē domo vlt' in cellario continetur.
 Preterea & honerū suū qd̄ situm est retro domū odonis de moret.
 & plateam quā emit a herberto filio defūcti odonis dauid & q̄qd
 habet vlt' emerit circa domū suā. scilicet a domo dēi. o. de moret.
 usq; ad domū de bulancort. Dedit etiā dēe ecclie. vi. arpenta vinear.
 que sita sunt in monte goois in duob; locis. ex vna pte iuxta
 vineas pēt' & iohis loznicoy. ex alia pte iuxta vineas Guardi de
 apulia. Similr' & v. arpenta prati que sita sunt iuxta prata
 fossiati apd scām gaurā. que h't in vadio p. vii. lib. & vnu arpe
 tū apd paennar. qd̄ etiā habet in vadio p. xl. sol. Si u' ea redimi
 contigerit. redēptio erit ecclie. Addidit etiā in domis. xl. fere
 iugera terre. sita circa montē goois. & iū boues ad carruē.
 & lx. oues cū oī emolūto p'dēy. his an̄ oib; inuestiuit Droconē
 abbem. & p' ipm̄ ecclia bi l'yp'i. vt p' sua uoluntate p'dēa deinceps
 disponant. ita qd̄ decetō p'fat. God. nichil in p'dēis reclamare
 poterit. n̄ aliq; ex parte ipi. Qd̄ q̄a pit fr̄m est & canoice. ne mu
 tari valeat in postm̄. sc̄pto mandari p'cepit. sc̄ptūq; sigillo
 mo confirmauit. Act' anno incarnati vbi. m̄. c. lxxvi. a. se. dēcē.
 Annoie scē trinitatis. De Cursu aque ad mole dios de Bretonia.
Ego maria t'ren comitissa. not' facio p'sentib; & futis. qd̄ h's.

Wort *ungefüege* die Attacken der Dichterschau des ‚Tristan‘ gegen den ‚Parzival‘ und seinen Mangel an Sprachkunst mittels Wortresponson zurückschlägt (vgl. Trist. 4821 ff. und Walth. 82,3 ff.; 104,3; 47,36 ff. die wechselseitigen Scheltreden mittels der Wörter *fuoge*, *unfuoge*, *gefüege*, *ungefüege*). Wenn Wolfram im ‚Willehalm‘-Eingang das Ansehen und die Wahrhaftigkeit seines Stoffes, den die „vornehmsten Franzosen“ geschätzt hätten, den ähnlich gearteten Ansprüchen des ‚Tristan‘-Eingangs (156) polemisch entgegensetzt und eigens betont, daß sein Roman weder durch *underswanc noch underreit* je „gefälscht“ (*gevalschte*) worden sei, so setzt er hiermit Gottfried zu fingierter Literatur in Beziehung. Im Kontext von *die rede valschen* (= *falsare verba*; vgl. mhd. *valsch* ‚unecht, nachgemacht‘, Subst. ‚Betrug, Falschmünzerei‘, *valschære* ‚Betrüger, Fälscher, Irrlehrer, Ketzler‘) bedeutet der Ausdruck *underswanc* bzw. *underreit* nichts anderes als die oben belegte Art der Fingierung mittels fremder Textelemente und Formulierungen.³⁹

V

Die Phönix- und *mors-mystica*-Persiflagen des ‚Cligès‘ belegen, daß Chrétien sich in epischer Form mit der katharischen Schwärmerei der Champagne auseinandersetzte. Hier wurde das erste katharische Bistum des westlichen Abendlandes gegründet.⁴⁰ Wie anderenorts bereits belegt wurde, teilte

³⁹ Die ideologisch motivierte hochmittelalterliche Dichterfehde wurde bis in die jüngste Zeit vielfach unter dem Aspekt des „Humors“ behandelt. Auch Hartmann von Aue entlarvt den häretischen Fontevrismus Gottfrieds von Straßburg in seinem ‚Armen Heinrich‘. Der Dichter macht, um die Selbstaufopferung der *maget* als widernatürlich-bigottes Der-Welt-Absterben zu kennzeichnen, als neuplatonische *mortificatio* im wörtlichen Sinne, von jener Reimresponson Gottfrieds Gebrauch, die analog dem „Erlöschen“ Heloises als „letzte Form ihrer Liebe“ (H. Friedrich) Isoldes Bereitschaft zur völligen Verzichtleistung zum Ausdruck bringt. Ihren steten *amor spiritualis* als (platonische) *vriundin* (= katharische *amica*, der der Pseudo-Abälard die *uxor*, die Gattin, hintanstellt; umgekehrt die Korrektur von Chrétiens ‚Cligès‘) erklärt Isolde beim Abschied mit den Worten:

ich will mich gerne twingen / an allen minen dingen, / daz ich min unde sin entwese, / durch daz er mir und ime genese (Trist. 18597 ff.).

Es sind dies die Worte der philonischen Therapeutin, die die „Rettung“ (*genesen*), die absichtsvoll als seelische wie physische *via salutis* formuliert wird, mit der völligen Verzichtleistung begründet. Die Rollen des AbHeBr scheinen in diesem „geistlichen“ Teil des Tristanromans (Minnegrotte-Kontext) lediglich vertauscht, d. h. Isolde ist die sittlich Überlegene, Belehrende.

Als die Eltern der bigotten *maget* darin einwilligen, daß sie sich für den *leprosus* – wie die *sanctimoniales* von Fontevrault – opfert, (der Welt ab)stirbt, sagen sie beim Abschied zu dem Ritter: *nû lâze iuch got mit ir genesen! / wir wellen ir durch iuch entwesen* (985 f.). Hiermit verdeutlicht Hartmann die *meine* seiner Dichtung, denn er setzt sie nicht ohne Grund zur Spiritualität des Pseudo-Abälard und Gottfrieds in Beziehung, als ein *novum genus martyrii*, wie schon die Zeitgenossen Roberts von Arbrissel über die neuartige und unorthodoxe Askese seiner *familia sacra* klagten.

⁴⁰ Siehe A. Borst, Die Katharer (= Schriften der Monumenta Germaniae histo-

Chrétien auch als Verfasser des ‚Conte du Graal‘ das Engagement seiner Gönnerin, Marie de Champagne, bei der Eindämmung häretischer Bestrebungen im Umkreis des Paraklet. In diesem Kontext ist die Beobachtung bemerkenswert, daß die wesentliche theologische Substanz des ‚Conte‘ (Theologische Realenzyklopädie XIV, 116–118) zugleich Bestandteil der theologischen Argumentation der antihäretischen *Correctio* ist. Chrétien muß also in einer näheren Beziehung zu den Chorherren von Saint-Loup in Troyes gestanden haben, deren Auftrag es war, die Klosterreform im Umkreis des Paraklet durchzuführen. Der Einfluß der Augustinischen Gedankenwelt (Gnadenlehre, Visionentheorie) und der Zeitkritik Gerhohs von Reichersberg auf den ‚Conte du Graal‘ lassen in dem juristisch gebildeten Dichter nicht bloß den „Meister“ Chrétien, den *magister et scholasticus*, sondern auch den engagierten Chorherrn und Erzieher vermuten. Jedenfalls verdient die Nähe der *Correctio* zum ‚Conte du Graal‘ eine genaue Überprüfung. An dieser Stelle sollen nur die wesentlichen Entsprechungen belegt werden.

Chrétien legt der Entwicklung Percevals das heilsgeschichtliche Schema *ante legem – sub lege – sub gratia* zugrunde. Hierbei werden die beiden ersten Stufen als Unkenntnis von *totes les lois* und ‚geist‘loser Gesetzesdienst bzw. Buchstabengläubigkeit zeitkritisch in die Gegenwart verlegt. Diese Stufenfolge verknüpft Chrétien mit der Augustinischen Visionentheorie, um jeweils die Erkenntnisfähigkeit des Helden zu veranschaulichen (*visio corporalis* des „Dümmings“ Perceval, *visio spiritualis* des ritterlichen Jünglings, *visio intellectualis* als Wirkung demütiger Bußfertigkeit und göttlicher Gnade).

Als „Diener des Buchstabens“, der die *comandemanz* des Gornemant sklavisch befolgt, vermag Perceval die auf der Gralsburg geschauten Mysterien (Heilsgegenstände) nur konkret-dinglich, nicht im Sinne der *visio intellectualis* zu begreifen. Gemäß der perspektivischen Schilderung Chrétiens sieht er aufgrund seiner früheren Erfahrungen konkret-dinglich *un graal* (eine Prunkschüssel), *une blanche lance* usw., keine *spiritualia*, und in dem Fischerkönig nur den Verstümmelten von der Art seines Vaters, nicht den *praecisus* im Sinne der theologischen Symbolik Augustins, d. h. die verstümmelte, da von der Häresie befallene Kirche. Erst die Unterweisung durch den Einsiedler (*la novele loi*) sowie sein Schuldbekenntnis befähigen Perceval zum Begreifen des Mysteriums. Er sieht nun *spiritualia* als einzigartige Heilsgegenstände: nicht *un graal*, sondern *le graal*; nicht *une blanche lance*, sondern *la lance* usw.⁴¹

Chrétien konnte sich mit letzterer Unterscheidung (*le graal – un graal*) auf Philo stützen, den jüdischen Gnostiker, in dem das Mittelalter die *preparatio evangelica* sah. Der wahrhafte Gott ist nach Philo nur einer; die

rica 12), Stuttgart 1953, S. 93; Mont-Aimé (Champagne) als katharischer Bischofssitz des ersten abendländischen Bistums der Neumanichäer.

⁴¹ Hierzu Bayer, Gral (Anm. 7) 274–313.

Götter aber, von denen man in uneigentlicher Redeweise spricht, sind mehrere. Weil es nur einen Gott gibt, hat die hl. Schrift den wahrhaft existierenden Gott durch das Wort „Gott“ mit Artikel bezeichnet und gesagt: „Ich bin *der* Gott (ὁ θεός – somn I, §§ 228–230). Ebenso scheidet Chrétien das einzigartige (eucharistische) Mysterium mittels des bestimmten Artikels als *le graal* von irgendeiner höfischen Prunkschüssel (*un graal*).

Der Dichter des ‚Conte‘ hat zudem in seiner Fischerkönig-Allegorese die origenistische Idee der Verstümmelung als Heilsgewißheit (*salus animae*), die die Spiritualität der katharischen *beati steriles* und des Pseudo-Abälard konstituiert, gegen letztere umgebogen. Höchstwahrscheinlich stützt sich Chrétien mit seiner Kommentierung der bösen Folgen der Verstümmelung (Bürgerkrieg) nicht bloß auf die traditionelle *truncatio*-Metaphorik von Schisma und Häresie, sondern gleichfalls auf Philo. Dieser erklärt gemäß Deut 23,2 die aus der Gemeinde des Herrn ausgeschlossenen Verstümmelten als „an Weisheit Unfruchtbare“, da sie die Kraft nicht hätten, „das Pfand der lebensfördernden Lehren zu bewahren“ (ebr §§ 213–214). Gerhoh von Reichersberg, dessen Kirchenkritik Chrétien nachweislich vergegenwärtigt hat, zitiert dasselbe Bild als Augustinus-Wort mit der gleichen Tendenz, ebenso Wolfram in seiner Schilderung des (Gerhohs) *pontifex leprosus* (Anfortas).⁴²

Die epische Symbolik bzw. allegorische *meine* des ‚Conte du Graal‘ spiegelt durchweg die Auseinandersetzung der *Correctio* des AbHeBr mit der betreffenden Häresie, aber auch mit der seelsorgerischen *negligentia* des höheren Klerus, der dem geistlichen Idealbild des apostolischen Menschenfinders in der Weise untreu geworden ist, daß er den Habitus und Lebensstil weltlicher Fürsten angenommen und solcherart der Häresie Tür und Tor geöffnet hat. Ebendies ist die laute Klage der innerkirchlichen Opposition (z. B. Wanderprediger, Augustinerchorherren) des 12. Jahrhunderts, aber auch die Kritik der *Correctio* und die *meine* des „reichen Fischerkönigs“ in Chrétiens ‚Conte‘. Der Dichter sieht jedoch in der neuplatonisch-katharischen Schwärmerei und der Rückwendung zu den Wüstenvätern keinerlei Rettung für eine zunehmend sich veräußerlichende Kirche. So erscheint im

⁴² Wie sehr Wolframs epische Allegoresen gerade in diesem Bereich mit Gerhohs Bildsprache von ‚De quarta vigilia noctis‘ übereinstimmen, geht aus einer Reihe nahezu wörtlicher Entsprechungen hervor. So verarbeitet der ‚Parzival‘-Dichter mit der Tendenz von Gerhohs Kirchenkritik nicht bloß die Vorstellung des *pontifex leprosus*, sondern auch eine sexuelle Metapher des Traktats, nämlich das von Gerhoh auf die Simonisten, letztlich also auch auf den *pontifex leprosus* bezogene Augustinus-Zitat: *vivum semen non habet siccis genitalibus* (Epist. 185 ad Bonifacium; vig. 522). Derber noch als bei Gerhoh wird im ‚Parzival‘ vom leprösen Anfortas berichtet: *mit einem geluften sper / wart er ze tjostieren wunt, / so daz er nimmer mër gesunt / wart . . ., / durch die heidruose sin*, d. i. ‚Hoden, Schamteile‘ (479,8 ff.). Mittels der Vergiftung der Genitalien des Gralskönigs stellt Wolfram, seine Gestaltung der *lepra universalis* stets im Auge behaltend, das Bild der Verstümmelung in den Dienst seiner Vorstellung einer „vergifteten“ Kirche im Sinne der waldensischen Heilsgeschichte (vgl. auch Walth. 25,11 zur „Vergiftung“ der Kirche durch die Konstantinische Schenkung). Hierzu Bayer, *lepra universalis* (Anm. 31) 291 ff.

‚Conte‘ die Vorstellung einer asketisch-mystischen Selbstheiligung ohne kirchliche Heilmittlerschaft in einer quasi-eremitischen Lebensform *in wüeste unde wilde* (vgl. die *desertum*-Metaphorik des AbHeBr und Gottfrieds) völlig desillusioniert. Wie der *Corrector* anerkennt der ‚Perceval‘-Dichter zwar den Wert der Freiheit eines Einsiedlerlebens (*libera vitae tranquillitas*). Ohne Geistesbildung und religiöse Erziehung ist jedoch ein Leben „in der Wüste“ (*in eremo*) wertlos. Die *vita eremitica* von Chrétien’s Einsiedler schöpft aus dem kirchlichen, ja sakramentalen Leben, wohingegen Perceval „in der Wüste“ seiner „tierhaften“ Gefühllosigkeit und Ungebildetheit überlassen bleibt. Die epische Symbolik deckt sich hier nahtlos mit der Klage des *Correctors* über die „eselhaft dummen“ Zöglinge der klösterlichen Einöde. Wie Perceval sind sie mit „dem Klang der Worte zufrieden (*litterarum sono contenti*) und machen sich um das Verstehen (*de intelligentia*) kein Kopfzerbrechen; ihre Zunge üben sie fleißig, aber das Herz bleibt leer“ (Ep. VII, 290). Ebendies (vgl. CdGraal 245 ff.: „wie ein Tier“) ist der Geisteszustand des von der Forschung vielfach zum naiven Dümmling verniedlichten Perceval. Erst die Unterweisung durch den Einsiedler sowie sein Schuldbekentnis befähigen Perceval zum Begreifen des (eucharistischen) Gralmysteriums.

In genauer Entsprechung hierzu wird die Kritik des *Correctors* an den untätigen „geistlichen Führern“ im ‚Conte‘ vergegenwärtigt. Wie der „reiche Fischerkönig“ versprechen (bieten) die „geistlichen Führer“ ein „angenehmes Leben“ und nehmen ohne genaue Prüfung ihre Leute auf, ja, sie züchten Abtrünnige (283: *apostatantes*; vgl. Matth 23, 15⁴³). Chrétien überträgt diese Kritik des *Correctors* an der „fleischlichen Gesinnung“ derjenigen, die „ihren Becher und ihre Schüssel auswendig reinlich halten“, jedoch „sich mehr um das Fleisch als um den Geist sorgen“, wörtlich in die epische Symbolik, nämlich die *luxuria* bzw. betonte Gourmandise der lukullisch speisenden Gralsburgbewohner. Wie König, Graf oder Kaiser verzehrt Perceval auf der Gralsburg seine gewürzte Hirschkeule auf silberner Schüssel und trinkt seinen Wein aus goldenen Bechern, während der Gral unbeachtet vorbeigetragen wird und die (geistlichen, da unritterlichen) Gralsburgbewohner an seinen Fragen hierzu nicht interessiert erscheinen. Wie der *Corrector* in seiner Zitierweise hat auch Chrétien in seiner epischen Vergegenwärtigung des Matthäus-Zitats den „Raub“ des Bibelworts unberücksichtigt gelassen, da die geistlichen Pharisäer der Gralsburg keine Beutezüge unternehmen. Die Formulierung des *Correctors*: *de interiori munditia minus provident et carni*

⁴³ „Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr Land und Meer durchziehet, damit ihr einen Judengenossen gewinnet; und wenn er’s geworden ist, machet ihr aus ihm ein Kind der Hölle, zwiefältig mehr, als ihr es seid!“ Das Versagen Percevals auf der Gralsburg – seine Buchstabengläubigkeit und religiöse Unbildung sind evident – geht eindeutig zu Lasten der Bewohner der Gralsburg (d. i. *Ecclesia*-Allegorese) einschließlich des Fischerkönigs selbst. Niemand belehrt, unterweist ihn.

magis wird im ‚Conte‘ in Form einer betonten Gaumenlust zum Ausdruck gebracht.⁴⁴

Aber auch in bezug auf das im ‚Conte‘ episch vergegenwärtigte heilsgeschichtliche Schema *ante legem* (Percevals Unkenntnis von *totes les lois*, sein gesetz-loses Wesen fern aller höfischen Kultur) – *sub lege* (seine geist-lose Buchstabengläubigkeit) – *sub gratia* (seine Unterweisung durch den Einsiedler und sein Schuldbekentnis, *la novele loi*) enthält die *Correctio* (Ep. VII) bereits die theologische Argumentation, die letztlich Struktur und Einzelelemente der ‚Conte‘-Handlung bestimmt.⁴⁵ So warnt der *Corrector* davor, „der Freiheit des Evangeliums den Abschied zu geben und auf die Stufe des Judentums zurückzutreten, um wieder Gesetzesknechte zu werden“ (Ep. VII,266). Eben dieser *indaismus*-Begriff (Gerhohs) wird von dem geist-losen „Gesetzesknecht“ Perceval verkörpert. Die Ausführungen des *Correctors* über den Römerbrief liegen ferner den Gauvain-Aventiuren zugrunde, wo die fortwährende Berufung auf das Recht (*droit*) und die Gerechtigkeit des Gesetzes (*leal justice*) als unchristliche (glaubenslose) und daher ethisch substanzlose Gesetzesgerechtigkeit dargestellt wird.⁴⁶ Die geist-lose Rechtspraxis schafft lediglich Zorn und endlose Rache. Sie vermag die Menschen nicht zu ändern. Die *iusstitia ex lege* verhindert nicht die Verfehlung, sondern macht sie offenbar.⁴⁷ Daher berücksichtigen die Lehren von Chrétiens Einsiedler die vom *Corrector* geforderte geisterfüllte Glaubensgerechtigkeit (*iusstitia ex fide*) einschließlich der pädagogisch-kritischen Bemerkung: „Wer nicht zuvor ein eifriger Hörer war, der wird auch kein eifriger Täter des Wortes sein“ (292). Wolfram von Eschenbach hat letzteren Gedanken ins Zentrum seiner waldensischen ‚Parzival‘-Theologie gerückt, indem er die Überreichung des Gralsschwertes nicht mit der kirchlichen *iusstitia ex lege* (gegen die Häretiker) verknüpfte, sondern mit der Waffenrüstung Gottes (Ep 6; Parz. 254).⁴⁸

⁴⁴ Vgl. *Correctio* (Ep. VII,276): *Illi quod catini est vel parapsidis de foris mundantes* [Matth 23,25–26 gegen die Pharisäer], *de interiori munditia minus provident et carni magis quam animae vigilantes carnales potius sunt quam spirituales*. Letzteres, *homo spiritalis*, ist jedoch der Vater des Gralkönigs (*il est si esperitaus* ...), Chrétiens heimliche Spitze gegen eine zunehmend sich veräußerliche Kirche! Das Vulgata-Wort *parapsis* ‚Schüssel für auserlesene Speisen‘ entspricht genau Chrétiens *graal* (‚höfische Prunkschüssel‘) in der perspektivischen Sicht Percevals als *un graal* (nicht: *le graal*).

⁴⁵ Hierzu Bayer, *Gral* (Anm. 7) 275 ff.

⁴⁶ Ebd. 317 ff.

⁴⁷ Vgl. Ep. VII,276 die Verwerfung von *lex iustitiae* und die Verknüpfung von *droit* bzw. *leal justise* mit Haß und Streit, Lug und Trug im ‚Conte du Graal‘. Schon Erich Köhler beobachtete ein „Versagen“ der höfischen Gesinnung im Gauvain-Teil. Siehe: *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik* (Tübingen 1956), S. 221. Diese morbide Moral wird jedoch wie in der *Correctio* mittels des paulinischen Gedankengutes analysiert. Siehe auch J. Frappier, *Chrétien des Troyes* (Paris 1957), S. 207 f.

⁴⁸ Wolfram folgt hiermit wiederum der *militia*-Metaphorik von Gerhohs Traktat über die vierte Nachtwache (vgl. z. B. *pro lege Dei certare und in grâles dienste strîten*). Trevrizents *rât geben* (*consilium in spiritu mansuetudinis*) findet sich ebenso in dieser

Das seelsorgerische Engagement des *Correctors* bricht vollends aus der Klage hervor, daß viele, die in der Kirche an leitender Stelle stehen, gegenüber der Wahrheit taub seien und sich „Fabeleien“ zuwendeten (287). Hiermit hat er nicht zuletzt auch jene Äbtissinnen im Visier, die den oben angeführten häretischen „Lehrern der Verdammnis“ samt ihrer unterhaltensamen Literatur von der Art des Tristanromans und des Briefwechsels Zutritt

Schrift wie die Mitleidsfrage Parzivals, die dort vom Schüler an seinen Meister gerichtet wird, der wie Anfortas – jedoch die Kirche *anklagend* – die *lepra universalis* vor Augen hat: „*Bone magister, quare tristis est anima tua et quare conturbaris?*“ (vig. 503). „*Eheim, waz wirret dier?*“ fragt Parzival den *leprosus* Fischerkönig (795,29). Durch die Quelle (Gerhoh) werden wir uns erst klar darüber, welchen biblischen Kontext die Mitleidsfrage einschließt, denn die betreffende Frage lehnt sich an Ps 41.6 an („Meine Seele, warum bist du betrübt?“), wo die Gottverlassenheit (41.4: „Tränen waren mein Brot bei Tag und Nacht“ – vgl. das Wehklagen auf der Gralsburg) und die Sehnsucht nach dem „lebendigen Gott“ zum Ausdruck kommen. Das Wort *wirret* entspricht haargenau dem lateinischen *conturbaris* der Bibel (*conturbare* ‚verwirren, ängstigen‘).

Um 1190, also über ein Jahrzehnt vor der Abfassung des ‚Parzival‘, hat schon der *jungelinc* Hartmann von Aue in seinem Erstlingswerk, dem ‚Büchlein‘ (Ausg. P. W. Tax, 1979), auf der Basis der philonischen Vorstellungen des Therapeuten (Seelenarztes) sowie der platonischen Anthropologie (Geist-, muthafte und Begierdenseele; im ‚Timaios‘ in Kopf, Brust und Unterleib lokalisiert) Gerhohs Traktat über die vierte Nachtwache verarbeitet. Für die Waldensenforschung ergibt sich hieraus der wichtige Beleg dafür, daß die kirchenkritisch eingestellten Augustinerchorherren (wie Waldes selbst andeutete) in der Tat die große Bewegung der laikalen *Pauperes spiritu* (Waldenser) vorbereiteten. So findet sich im ‚Büchlein‘ nicht bloß die „Mitleidsfrage“ des Traktats (B. 1187: „*waz wirret dir?*“). Auch der Wechsel von Rede und Gegenrede (Stichomythie) überträgt großenteils wörtlich den Dialog von Gerhohs Traktat ins Mittelhochdeutsche. Offenbar diente der Nachwachtenakt mit seiner Kirchen-(Papst-)kritik den Pauperes zur Unterweisung in einer waldensischen Schola. Vgl. vig. 503 und Büchlein V. 1183–1201:

„*Bone magister, quare tristis est anima tua . . . ?*“ – „*Herze, hæst dū iht swære?*“
 „*cum videas me graviter oppressum . . . gravaminibus.*“ – „*min leben, daz ist kumberlich.*“

„*An ignoras quod . . .*“ – „*dū weist ez else wol als ich.*“

„*Quorsum hec omnia, cum . . .*“ – „*wie kumet daz . . . ?*“

„*Hoc mihi velim planius explicari . . .*“ – „*daz lère mich.*“

„*Num ignoras causam . . .*“ – „*wie dem si daz ist mir unkunt.*“

Diese Entsprechungen zwischen Hartmanns ‚Büchlein‘, das die Ethik der Pauperes als „Rat“ (*consilium*) Gottes für eine zerrüttete Affektewelt empfiehlt, und Gerhohs Traktat können kein Zufall sein.

Wolfram übernimmt in seinem ‚Parzival‘ jedoch nur die Grundstruktur von Gerhohs Sicht der kirchengeschichtlichen Entwicklung (Apostel = Titule, Märtyrer = Friemutel, Silvester = Anfortas, Pauperes spiritu im Kampf mit Sittenverfall und Häresie = Parzival als neuer, in *armuot* und *diemuot* lebender Gralskönig), nicht aber Gerhohs positive Beurteilung der Konstantinischen Schenkung und Papst Silvesters (vgl. vig. 511 in bezug auf letzteren: *non se honorantem inhonoravit*). Die *tranquillitas magna* unter Konstantin als Bündnis von Papst und Kaiser, Altar und Thron (vig. 510), wird von Chrétien wie von Wolfram, aber auch dem *Corrector* des AbHeBr im Sinne von Üppigkeit, Laxheit und Dekadenz (*riche roi Pescheor*) bewertet. Die Augustiner kämpften also an zwei Fronten, (vorreformatorisch) gegen die zunehmende Verweltlichung der Kirche, zugleich aber auch gegen den neuheidnischen Katharismus, der vom *Corrector* wie von Chrétien mit der kirchlichen *laxatio* in Zusammenhang gebracht wird.

zu ihrer klösterlichen Welt verschaffen. Die seelsorgerischen Aufgaben werden solcherart sträflich vernachlässigt, wie der *Corrector* klagt: „Die jungen Kinder heischen Brot, und es ist niemand da, der es ihnen breche“ (Klagelied 4,4). Es ist dies gemäß der Erläuterung des *Correctors* die Situation Percevals, des „Einfältigen“ (*simplex*), der in der Gralsburg von Tür zu Tür geht, jeweils „heftig klopft“, wie Chrétien hervorhebt, jedoch alles verschlossen findet und niemand antrifft, der ihm seine Fragen nach dem Mysterium beantwortet. Die geistlichen Gralsburgbewohner brechen Perceval lediglich das reale Brot, dies in verschwenderischer Weise. Sie verweigern ihm jedoch das geistige Brot, das „Brot des Lebens“.

Hart geht der *Corrector* mit der Verschwendungssucht (*superfluitas*) und dem Herrentum (*dominium*) der „nach dem Vorbild irdischer Könige“ lebenden geistlichen Führer ins Gericht (257: *Reges igitur gentium imitatur* gemäß Lk 22,25–26), eine Kritik, die zusammen mit Matth 23,25–26 (die Pharisäer, die ihre Becher und Schüsseln nur auswendig reinigen) sowie der Verwerfung der „königlichen“ Bauten von Kirchenfürsten in deutlichen Umrissen die Sinnfigur des reichen (geistlichen) Fischerkönigs skizziert.⁴⁹ Chrétien überträgt all dies in die epische Wirklichkeit, insbesondere auch die Rom-Kritik des *Correctors*, der mit Lukan-Worten (De bello civili I,84: *Tu causa malorum / Facta tribus dominis communis* – vgl. Ep. VII,251) die Unterwerfung des Sacerdotiums durch die Mächtigen beklagt. Der Fischerkönig sitzt entgegen der vom *Corrector* dargelegten Idealität des Kirchenregiments (*In nave unus gubernator*, also nur ein Steuermann, der das Schifflein Petri lenkt) nicht allein am Steuer der *navicula Petri*. Während der Fischerkönig, der eigentlich der Steuermann sein sollte, mit am Köder angebrachten Widerhaken angelt (die heimliche Kritik der Augustinerchorherren an der zunehmend eingeschränkten *libertas ecclesiae*), wird das Boot von einem ungenannten Mann gesteuert, dem weltlichen Herrscher (römischen Kaiser) gemäß der Gesamtsymbolik.⁵⁰ Die betonte Üppigkeit und Gaumenlust der Gralsburgbewohner vergegenwärtigen offenbar die Kritik des *Correctors* an der Hoffart, dem Wohlleben und der Pflichtvergessenheit (*negligentia*) der *pessimi praelati*, die die Gläubigen nicht wirklich zurechtweisen. Auch der Fischerkönig selbst muß sich diese Kritik aufgrund seines permissiv-lässigen Verhaltens gegenüber Perceval gefallen lassen. Die „diebische Verräterei“ der Häretiker (*perfidum furem*), die der *Corrector* anprangert,

⁴⁹ Vgl. auch die oben angeführte Kritik der *Correctio* an klösterlichen Palastbauten, deren Könige sich nicht zu schämen brauchten, und die Gestalt des reichen Fischerkönigs (als Papstfigur) in der palastartigen Gralsburg bzw. Percevals Bemerkung, daß er nicht wisse, „ob er Fischer (= geistlicher *piscator* – vgl. die Ausführungen Gerhohs in seinem kirchenkritischen Traktat) oder König“ sei, jedenfalls sei er „reich und höfisch“ (V. 3497f.). Zu Chrétians Verarbeitung des Hilferufs des Grafen Raimund V von Toulouse wegen der *tabes*-artigen Häresie siehe Bayer, *lepra universalis* (Anm. 31) 294f.

⁵⁰ Siehe Bayer, *Gral* (Anm. 7) 296.

wird von Chrétien in dem Diebstahl und Verrat übenden „Mädchenschänder“ Greoreas dargestellt, der ein ausgemachter Heuchler ist.⁵¹

Mit Paulus-Worten (2 Tim 3,14–17) ermahnt der *Corrector* die *congregatio*, bei dem zu bleiben, was sie gelernt habe und was ihr vertraut sei. Paulus spricht im gleichen Kapitel von den Heuchlern, die den Schein eines gottesfürchtigen Lebens haben, sich in die Häuser einschleichen und lose Frauen umgarnen. Ebendies ist gemäß der *Correctio* die List des Pseudo-Abälard und der ungenannten *pseudo-apostoli*.

Das verlässliche theologische Wissen, das man von einem Chorherrn als Kind gelernt hat, liegt in dem didaktischen Material der Handschrift Troyes 1433 vor (letztes Viertel des 12. Jahrhunderts). Sie enthält all jenes, was von Chrétien lehrbuchartig vergegenwärtigt wird und nicht in der *Correctio* anzutreffen ist.⁵² Damit ist noch wahrscheinlicher geworden, daß „Meister“ Chrétien Erzieher, genauer: *magister et canonicus* von Saint-Loup in Troyes war. Ist er auch der Verfasser der *Correctio* als theologisch-pädagogische Literaturkritik? Es spricht nichts dagegen und vieles dafür.

⁵¹ Ebd. 319f.

⁵² So z. B. die Visionentheorie, die Erläuterung der Heilstufen, der Glaubens- und Gesetzesgerechtigkeit u. a. Hierzu ebd. 306ff., 312f.

Das Recht der Gemeinde

Carl Immanuel Nitzschs Beitrag zur Reform der evangelischen
Kirchenverfassung im 19. Jahrhundert¹

Von Joachim Mehlhausen

1. C. I. Nitzsch als Theoretiker und Praktiker des Kirchenrechts

„Eine Kirche gedeiht in derselben Proportion, in welcher die Glieder derselben zur Thätigkeit kommen.“ Mit dieser des Nachdenkens noch immer werten Sentenz hat Carl Immanuel Nitzsch am 11. August 1846 vor dem Plenum der ersten Evangelischen Generalsynode in Preußen seine Parteinahme für das „Recht der Gemeinde“ begründet.² Dabei ging es ihm näherhin darum, die Mitwirkung der Ortsgemeinde an der gesamtkirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung institutionell zu sichern. Die Verfassung der Kirche und ihre Verwaltung dürften der einzelnen Gemeinde nicht bloß als „Effluenz von einer Centralgewalt“ entgegnetreten. Dabei sei es prinzipiell von untergeordneter Bedeutung, ob sich diese zentrale Instanz theologisch als das *iure divino* legitimierte Leitungsrecht eines monokratischen Episkopats verstehe oder im territorialistischen System als die unbegrenzte Vollmacht des Landesherrn über sein Territorium, in der die kirchlichen Angelegenheiten geistlicher wie weltlicher Art eingeschlossen seien. Der Grundsatz

¹ Erweiterte Fassung eines Vortrages, der bei einer Gedenkfeier anlässlich des 200. Geburtstages von Carl Immanuel Nitzsch (1787–1868) am 20. November 1987 in Bonn gehalten wurde. Zu dieser Gedenkfeier luden die Evangelisch-Theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn und die Evangelische Kirche im Rheinland ein, die beide dem Wirken von C. I. Nitzsch sehr viel verdanken. Der Gedenkvortrag war zugleich Teil der Eröffnung eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Symposions zu dem Thema: „Die Bedeutung von Carl Immanuel Nitzsch für die Praktische Theologie und die kirchliche Praxis“, das von Henning Schröer und Friedrich Wintzer (beide Bonn) geleitet wurde. Auf dem Symposium wurden folgende Referate diskutiert: Reinhard Schmidt-Rost (Tübingen), „Eigentümliche Seelenpflege“. C. I. Nitzschs wissenschaftliche Grundlegung einer speziellen Seelsorgelehre; Volker Drehsen (Tübingen), „Die kirchliche Ausübung des Christentums“. Programm und Gestalt der Praktischen Theologie von C. I. Nitzsch; Eberhard Winkler (Halle/Saale), C. I. Nitzschs Wirken in Wittenberg und Berlin; Henning Theurich (Bonn), „Predigt zur Auferbauung der Gemeinde“. Ein Beitrag zur Frage nach dem Subjekt kirchlichen Handelns.

² Verhandlungen der evangelischen General-Synode zu Berlin vom 2. Juni bis zum 29. August 1846 (Amtlicher Abdruck), Berlin 1846 (= Verhandlungen GS 1846), 407.

eines solchen „Rechts der Gemeinde“ zur Mitwirkung am Kirchenregiment werde bereits in den lutherischen Bekenntnisschriften ausgesprochen; und dieses Recht sei gegenwärtig besonders dringlich zu fordern, weil „Agitationen“ gegen das derzeit herrschende Kirchenregiment dann aufhören würden, „wenn der Familienvater, der Presbyter sich als Glied eines geordneten Ganzen wisse“, an dessen Gestaltung er beteiligt sei.³ Mitbeteiligung fördere die Mitverantwortung und trage somit zur Verbesserung der gesamten innerkirchlichen Lage bei.

Wie kühn ein solches Plädoyer für das „Recht der Gemeinde“ im Jahre 1846 war und welchen Mißverständnissen derjenige sich aussetzte, der es formulierte, mag die Kritik der *Evangelischen Kirchenzeitung* Ernst Wilhelm Hengstenbergs zeigen. Dort schreibt im Oktober des Jahres 1846 ein Korrespondent zu den Verfassungsverhandlungen auf der Berliner Generalsynode: „Wir erinnern daran, daß jede Modifikation der Verfassung, welche das Kirchenregiment den Gemeinden . . . d. i. der Menge, ganz oder theilweise in die Hände gibt, – denen, welche nicht dem Herrn und Seinen Gliedern dienen, sondern ‚auch mitreden‘ wollen, – jede Modifikation, welche das dem innersten Wesen der Kirche widersprechende Princip ‚von unten‘ feststellt oder stärkt, im Gegensatz des ‚gottmenschlichen‘ Princip ‚von oben‘ – daß jede solche Modifikation das Recht und die Freiheit der Kirche gefährdet und ihre Geistesschätze dem Despotismus des Fleisches bloßstellt.“⁴ Hengstenberg sagte es dann im Neujahrsgruß 1847 seinen Lesern noch unverblümt: Die Repräsentanten und Fürsprecher der presbyterial-synodalen Verfassung in den westlichen Provinzen Preußens seien voller Vorliebe für ihre provinzielle Partikularität und eifrig damit beschäftigt, „auch die übrigen Provinzen mit ihr zu beglücken“; zugleich seien diese Theologen unfähig, „sich auch nur denkend in das Wesen einer anderen Verfassung zu ver-

³ „Denn eine Consistorial- und Presbyterialverfassung höben sich im Principe gegenseitig auf. Nun frage sich, wie sie denn zusammen bestehen könnten. Da müsse die eine und die andere sich ändern, müsse ihren ausschließlichen Charakter aufgeben. Die Consistorialgewalt sei entweder territorialistisch, oder das Consistorium sei eine Art von Capitel einer bischöflichen Gewalt; in beiden Fällen sei es aber dasselbe, nämlich Effluenz von einer Centralgewalt. Das Consistorium als Verwaltungsbehörde müsse in Vereinigung mit Presbyterial-Institutionen das Gemeinderecht anerkennen. Es gebe nur eine Vereinigung von beiden Seiten; wenn das landesherrliche Regiment anerkannt werde, so müsse auch das Recht der Gemeinde anerkannt werden. Es müsse also das *ius circa sacra* ein positives Element für die evangelische Kirche werden; auf der anderen Seite müsse die Gemeinde anerkannt werden, in ihrem positiven Rechte mitzuwirken zur Gesetzgebung und Verwaltung. In beiden müsse irgend ein Ineinandergehen gesetzt werden . . . Es sei ja natürlich, daß die Pflicht Jedem lieb werde, wenn er auch die derselben entsprechenden Rechte erhalte, und eine Kirche gedeihe in derselben Proportion, in welcher die Glieder derselben zur Thätigkeit kämen. Agitationen hörten auf, wenn der Familienvater, der Presbyter sich als Glied eines geordneten Ganzen wisse“ (Verhandlungen GS 1846, 407).

⁴ *Evangelische Kirchen-Zeitung* (= EKZ) Berlin, 39 (1846), Nr. 82, 715. – Zu E. W. Hengstenberg und der EKZ vgl. Joachim Mehlhausen, Hengstenberg, E. W., in: TRE 15 (1986), 39–42 (Lit.).

senken“. Um den „Kern“ dieser Synodalvertreter aus dem Rheinland und aus Westfalen bilde sich eine „Schale“ von solchen Zeitgenossen, „welche in der mehr und mehr zur demokratischen umzubildenden presbyterianischen Verfassung ein Mittel zur Realisierung ihrer liberalen Tendenzen, zur Beseitigung des ‚gouvernementalen Regiments‘ und zugleich des Bekenntnisses der Kirche erblicken.“⁵

Weder der zur Anklage stilisierte Demokratie-Verdacht noch die Unterstellung liberaler politischer Tendenzen können Nitzsch treffen. Eine Abschaffung des Landesherrlichen Kirchenregiments lag ihm 1846 überhaupt nicht im Sinn. Selbst 1867, als er seine Überlegungen zum evangelischen Kirchenrecht endgültig systematisch zusammenfaßte, sprach er sich zu diesem Fragenkreis äußerst behutsam aus. Eine „Kirchengewalt“ gehöre „zur Lebensentwicklung der Kirche selbst“; und an „diesem Lebensgesetze“ habe auch die „thatsächlich gegebene landesfürstliche Kirchengewalt eine Stütze wie sie so oder so in Deutschland vom Ursprung der Reformation her“ bestehe.⁶ Mit einer bloßen Abschaffung dieses Rechtsinstituts sei nichts zu erreichen; es komme vielmehr darauf an, „die Gemeinen aus der Passivität in ein mitwirkendes Interesse“ zu ziehen „und eine geordnete Freiheit des Theilnehmens an dem wesentlichen kirchlichen Thun als Ziel“ zu setzen. Man dürfe solchen „langsamen Fortgang . . . nicht auf Fruchtlosigkeit des ganzen Unternehmens, noch auf Reue, sondern nur auf Sicherheit des Willens bei großer Vorsicht und somit selbst auf Segen deuten, wenn nur von oben herab und von unten herauf die für die Gegenwart und Zukunft nothwendigen Grundsätze für den Aufbau nicht engherzig und muthlos verletzt oder aufgegeben werden.“⁷ Es geht Nitzsch um ein organisches Wachstum der Kirchenverfassungsreform. Und es sind für ihn zuallererst theologische Erwägungen, die ihn zum Anwalt des „Rechts der Gemeinde“ machen.

Es ist bekannt, daß Nitzsch die Ekklesiologie zum zentralen Thema der Praktischen Theologie gemacht hat. Schon Wilhelm Dilthey hat präzise beschrieben, wie Nitzsch als erster das Programm Schleiermachers ausführte, indem er alle wesentlichen „Funktionen und Lebenstätigkeiten der Kirche“

⁵ EKZ 40 (1847), Nr. 1, 2f. – Die Ausführungen von Nitzsch zum „Recht der Gemeinde“ nennt Hengstenberg „gutmütige und phantastische Redensarten“, die wie Seifenblasen zerplatzen, wenn man sie mit den „Thatsachen des Gustav-Adolphvereins“ konfrontiere (a.a.O., 4f.). Hengstenberg spielt hier auf den für ihn empörenden Sachverhalt an, daß der Gustav-Adolf-Verein 1846/47 längere Zeit geschwankt hatte, ob man den aus dem Amt entlassenen Königsberger Militärfarrer Julius Rupp – einen Hauptvertreter der spätationalistischen „Lichtfreunde“ – aus dem Verein ausschließen müsse. Hengstenberg sprach die Sorge aus, verfassungsmäßig selbständige Gemeinden könnten dogmatischen Fragen mit einer ähnlich unentschlossenen und „schwankenden Tendenz“ begegnen (a.a.O., 36–40).

⁶ C. I. Nitzsch, Praktische Theologie. Bd. 3, 2. Abt. Die evangelische Kirchenordnung, Bonn 1867 (= PTh III,2), 332.

⁷ PTh III,2,342f.

aus ihrem „urbildlichen Begriff“ entfaltet.⁸ In neuerer Zeit haben Friedrich Wintzer,⁹ Henning Theurich,¹⁰ Dietrich Rössler¹¹ und Volker Drehsen¹² diesen Sachverhalt genauer analysiert und seine Relevanz für heutige Konzepte der Praktischen Theologie sichtbar gemacht. Hingegen ist immer noch nicht zureichend dargestellt worden, wie Nitzsch als praktisch handelnder Kirchenmann im Widerstreit der theologischen und kirchenpolitischen Richtungen seiner Zeit zu wirken bemüht gewesen ist. Hier gibt es noch eine Forschungslücke, deren Schließung über das allgemeine historiographische Interesse hinaus einen reichen Gewinn für die Lehre vom evangelischen Kirchenrecht und seiner theologischen Begründung verspricht.¹³ Nitzsch ist während seines langen Berufslebens nie ausschließlich Universitätstheologe gewesen. Von den Wittenberger Anfängen an bis zu den letzten Lebensjahren in Berlin hat er neben der akademischen Lehrtätigkeit immer auch kirchliche Leitungsfunktionen innegehabt: Als Propst und Superintendent in Wittenberg; als „vicarius“ der evangelischen Gemeinde in Bonn;¹⁴ als Deputierter der rheinischen Provinzialsynode und deren Assessor (Vize-Präses); als Mitglied der preußischen Generalsynode von 1846; als Berater des Berliner Oberkonsistoriums¹⁵ und als Mitglied des *Evangelischen Oberkirchenrats*; und schließlich auf der einflußreichen Stelle des Propstes zu St. Nicolai

⁸ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. Bd. 11, *Vom Anfang des geschichtlichen Bewußtseins*, Stuttgart/Göttingen 1960, 39–56; 46 f. – Vgl. C. I. Nitzsch, *Praktische Theologie*. Bd. 1. *Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens*, Bonn 1847 (21859 (= PTh I), §§ 28–38).

⁹ Friedrich Wintzer, C. I. Nitzschs Konzeption der Praktischen Theologie in ihren geschichtlichen Zusammenhängen, in: *EvTh* 27 (1969), 93–109.

¹⁰ Henning Theurich, *Theorie und Praxis der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch*, Göttingen 1975 (StThGG 16) mit einer vollständigen Nitzsch-Bibliographie.

¹¹ Dietrich Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin/New York 1986, 33–36.

¹² Volker Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, 2 Bde., Gütersloh 1988.

¹³ Für nahezu alle biographischen Details bleibt vorerst die klassische Nitzsch-Biographie von Willibald Beyschlag unersetzlich: W. Beyschlag, *Karl Immanuel Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte*, Berlin 1872.

¹⁴ Wolfgang Eichner, Die Rolle von Nitzsch als ‚vicarius‘ der evangelischen Gemeinde in Bonn, in: *MEKGR* 36 (1987), 165–184. Zur Beteiligung von Nitzsch an der Bearbeitung der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung von 1835 vgl. Joachim Mehlhausen, Bekenntnis und Bekenntnisstand in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Die geschichtliche Entwicklung der Präambel und der Grundartikel der rheinischen Kirchenordnung 1835–1952, in: *MEKGR* 32 (1983), 121–158; 128 f.

¹⁵ Bisher war unklar, ob Friedrich Wilhelm IV. lediglich plante, Nitzsch in das Oberkonsistorium zu berufen, oder ob es tatsächlich zu einer Berufung kam. Eberhard Winkler machte den Verf. freundlicherweise darauf aufmerksam, daß aus der Personalakte eindeutig hervorgeht, daß Minister Eichhorn am 21. 1. 1848 dem König 15 Mitglieder für das Oberkonsistorium vorschlug, unter denen Nitzsch an 13. Stelle stand; der König sprach die Berufung am 28. 1. 1848 aus (*ZA Merseburg* 2.2.1 Nr. 22807 S. 23). In jedem Fall war dieser Auftrag nur von kurzer Dauer; vgl. Beyschlag, Nitzsch 322.

in Berlin und als Superintendent für die Hälfte der Berliner Pfarrerschaft.¹⁶ In allen diesen Funktionen hat Nitzsch unermüdlich an Fragen der Kirchenordnung und Kirchenverfassung gearbeitet. Zahlreiche Referate und Gutachten aus seiner Feder liegen gedruckt vor; das noch ungedruckte Material ist kürzlich neu gesichtet worden (V. Drehsen), bleibt aber zunächst noch unerschlossen. Lebendig und aussagekräftig werden alle diese Unterlagen erst dann, wenn man sie hineinstellt in den Kontext der Zeit, in das Stimmengewirr und in die Problemvielfalt der Zeit zwischen 1810 und 1868, in der eine in ihrer Intensität einzigartige theologische Diskussion über Fragen der Kirchenverfassungsreform geführt worden ist. Das Ausbleiben weithin sichtbarer oder gar spektakulärer Reformtaten hat dem Irrtum Vorschub geleistet, in jener Zeit sei im Bereich des evangelischen Kirchenrechts nur Stillstand zu konstatieren; erst die Sohm-Harnack-Kontroverse und dann der tiefe Einschnitt durch die Aufhebung des Landesherrlichen Kirchenregiments im Jahre 1918 hätten die Grundsatzdiskussion zum evangelischen Kirchenrecht in Bewegung gebracht. Historische und theologiegeschichtliche Detailforschung wird demgegenüber sichtbar machen können, daß gerade im 19. Jahrhundert über Grundsatzfragen evangelischer Kirchenordnung und Kirchenverfassung¹⁷ theologisch viel umfassender und tiefgreifender nachgedacht worden ist, als in der Frühzeit der Weimarer Republik, in der man sich zunächst weithin mit pragmatischen Lösungen zufriedengab, die ihrerseits auf theologischen Überlegungen aufruhten, die viel früher angestellt worden waren.¹⁸ Daß dies zum Nachteil der kirchenleitenden Arbeit und damit zum Schaden der evangelischen Kirche in Deutschland insgesamt geschah, hat sich spätestens 1933 gezeigt. Nitzschs Entwurf eines evangelischen Kirchenrechts vom Recht der Gemeinde her bleibt ein bedenkenswerter theologischer Ansatz, der insbesondere dazu verhilft, die Rechtsgestalt der Kirche nicht von ihren Außenbeziehungen her zu bestimmen, sondern im Blick auf die Handlungen der Kirche selbst.¹⁹ „Wir . . . finden vor allem die Aufgabe vor, das objective kirchliche Leben, nämlich die Gründe und Zwecke desselben, als die rechte Selbstthätigkeit der christlichen Gemeinschaft deutlich und geltend zu machen, und so ist für uns die kirchliche ordnende Thätigkeit auf das Vierfache: auf die Lehre, auf den Gottesdienst und das Parochialverhältniß,

¹⁶ Beyschlag, Nitzsch 455 f.; vgl. PTh III,2,VIII f.

¹⁷ Nitzsch bevorzugt den Begriff „Kirchenordnung“ und gibt hierfür auch eine interessante Begründung an: PTh III,2,14 f. Er kann jedoch – dem Sprachgebrauch der Zeit folgend – den Begriff „Kirchenverfassung“ synonym verwenden: PTh I (§ 86), 458 ff.; PTh III,2,344 ff. Vgl. auch C. I. Nitzsch, System der Christlichen Lehre (1829), Bonn ⁶1851 (§ 196), 379 u. ö.

¹⁸ Eine neuere Monographie zu diesem wichtigen Fragenkreis fehlt. Vgl. zum Gesamtproblem: Herbert Frost, Strukturprobleme evangelischer Kirchenverfassung. Rechtsvergleichende Untersuchungen zum Verfassungsrecht der deutschen evangelischen Landeskirchen, Göttingen 1972 (Lit.).

¹⁹ Zur theologischen Diskussion des Problems in der Gegenwart: Gerhard Sauter, In der Freiheit des Geistes. Theologische Studien, Göttingen 1988, 117–127.

auf die Sitte und die Zucht, endlich auf die Haushaltung und die Armenpflege gerichtet“.²⁰ In welchem Kontext Nitzsch diese Auffassung entwickelte und zur Geltung zu bringen versuchte, sei durch den Rückblick auf einen kleinen Ausschnitt seines praktischen kirchlichen Handelns gezeigt.

2. C. I. Nitzsch auf der Berliner Generalsynode von 1846

Vom 2. Juni (Pfingsten) bis zum 29. August 1846 tagte in 56 Sitzungen in der Kapelle des Berliner Schlosses die erste preußische Generalsynode.²¹ Selten ist in neuerer Zeit eine große Kirchenversammlung mit so viel Hoffnung auf Erneuerung begonnen worden. Selten hat man mit solcher Konzentration des dialogischen Bemühens um Konsensfindung die großen innerkirchlichen Probleme der eigenen Zeit zu lösen versucht. Selten ist schon vor dem Zusammentritt einer Synode deren Berechtigung, Qualifikation und Sinn so ungestüm in Frage gestellt worden wie in diesem Falle. Und wohl fast nie in der Geschichte der Kirche haben die Verhandlungsergebnisse einer Synode so lange in den Akten schlummern müssen, bis sie wenigstens als Impulse einen gewissen Niederschlag in der kirchlichen Gesetzgebung fanden. Diese Besonderheiten hängen aufs engste mit der Kirchenpolitik König Friedrich Wilhelms IV. von Preußen zusammen, deren Motive und Zielsetzungen für die Zeitgenossen weitaus schwerer zu durchschauen waren als für die Nach-

²⁰ PTh III, 2, X.

²¹ Außer dem in Anm. 2 genannten amtlichen Verhandlungsprotokoll ist heranzuziehen: Gustav Krüger, Berichte über die erste evangelische Generalsynode Preußens im Jahre 1846. Mit einem Anhang der wichtigsten Actenstücke, Leipzig 1846. – Von den zeitgenössischen Veröffentlichungen zur Generalsynode seien hervorgehoben: Album der Evangel. Generalsynode zu Berlin 1846 (Verzeichnis der Mitglieder, Bild der Königlichen Schloßkapelle, Sitzordnung und je auf einem Albumblatt handschriftliche Widmungen der Teilnehmer. Nitzsch trug in das Album ein: „Weil wir wissen, daß der Herr zu fürchten ist, fahren wir schön mit den Leuten, Gott aber sind wir offenbar. 2 Cor 5 [11]. Dr. Carl Immanuel Nitzsch, Assessor der Rheinischen Prov. Syn. Prof. d. Theologie zu Bonn, geb. zu Borna im Königr. Sachsen d. 21. Sept. 1787“. Der Widmungseintrag verrät etwas von der Grundstimmung, in der Nitzsch an der Synode teilnahm). Julius Müller, Die erste Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preußens und die kirchlichen Bekenntnisse, Breslau 1847. Aemilius Ludwig Richter, Die Verhandlungen der preußischen Generalsynode. Übersichtliche Darstellung nach der amtlichen Ausgabe der Protokolle, Leipzig 1847. – Sekundärliteratur: Johannes Heintze, Die Grundlagen der heutigen preußischen Kirchenverfassung in ihren Vorstellungen seit der Generalsynode von 1846, Greifswald 1931; ders., Die erste Preußische Generalsynode 1846, in: JBBKG 41 (1966), 123–141. – Johannes Hymmen, Die Unionsfrage auf der Preußischen Generalsynode von 1846, in: JVEKGW 68 (1975), 101–141. – Joachim Mehlhausen, Friedrich Wilhelm IV. Ein Laientheologe auf dem preußischen Königsthron, in: Henning Schröer/Gerhard Müller (Hrsg.), Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. Festschrift für Gerhard Krause, Berlin/New York 1982, 185–214. – Wilhelm H. Neuser, Kirche zwischen Romantik und Konstitutionalismus – die Preußische Generalsynode von 1846, in: MRKG 33 (1984) 201–227.

welt.²² Friedrich Wilhelm IV. hatte sich gleich nach der Thronbesteigung im Jahre 1840 daran gemacht, die von seinem Vater, Friedrich Wilhelm III., hinterlassenen ungelösten kirchlichen Probleme aufzuarbeiten. Zunächst legte er den von Friedrich Wilhelm III. mit großer Härte geführten Kampf gegen die separatistischen Alt-Lutheraner bei; sodann wurden die wegen ihrer Intransigenz in der Mischehenfrage inhaftierten katholischen Erzbischöfe freigelassen und durch eine persönliche Ehrenerklärung des preußischen Königs rehabilitiert. Auch mit den rationalistischen „Lichtfreunden“ versuchte der König zum Ausgleich zu kommen. Die von Friedrich Wilhelm IV. bei alledem praktizierte Toleranz war nicht – wie manche Zeitgenossen es zunächst deuteten – Folge einer liberalen Gesinnung. Der König wollte vielmehr der evangelischen Landeskirche in Preußen nach außen hin Ruhe verschaffen und sie zugleich von innen her von „Elementen des Unglaubens“ reinigen, damit die „Gläubigen unzweideutiger beieinander“ wären. Mit der gleichen Intention wandte sich Friedrich Wilhelm IV. auch den beiden wichtigsten offenen Fragen innerhalb der preußischen Landeskirche zu: dem Problem der Union und der Kirchenverfassung. Beide Themenkreise waren aus sachlichen und auch theologischen Gründen eng miteinander verbunden. Hier kamen fernerhin auch politische Gesichtspunkte mit ins Spiel: Eine organische innere Verbindung der beiden westlichen Provinzen der Monarchie mit den sechs älteren östlichen Provinzen war nur möglich, wenn in diesen Kirchenordnungsfragen Fortschritte erzielt werden konnten.

Im Jahre 1843 wurden für die östlichen Provinzen (Brandenburg, Pommern, Sachsen, Preußen, Posen, Schlesien) „Kreis-Synodal-Versammlungen der Geistlichen“ einberufen. Der entsprechende Ministerialerlaß vom 10. Juli 1843 betonte, die Berufung der Synodalversammlungen erfolge in der Überzeugung, „daß die evangelische Kirche, wenn ihr wahrhaft und dauernd geholfen werden soll, nicht nur von Seiten des Kirchenregiments geleitet, sondern vornehmlich aus eigenem, inneren Leben und Antrieb erbaut sein will“.²³ Aufgabe der Kreissynoden war es, in freier Beratung zunächst ein klares Bild von „dem Zustande der kirchlichen Gemeinde-Verhältnisse“ in ihrem Bereich zu entwerfen; dann sollten Vorschläge erarbeitet werden, „wie und mit welchen Mitteln eine Besserung der wahrgenommenen Mängel zu

²² Es muß daran erinnert werden, daß die wichtigsten Texte zu den Kirchenverfassungsplänen Friedrich Wilhelms IV. erst 1873 von Leopold v. Ranke veröffentlicht worden sind; vgl. Johannes Heckel, Ein Kirchenverfassungsentwurf Friedrich Wilhelms IV. von 1847, in: ders., Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche‘. Ges. Aufsätze, hrsg. v. Siegfried Grundmann, Köln/Graz 1964, 434–453. Kurt Schmidt-Clausen, Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841, Berlin/Hamburg 1965, 221–367. Joachim Cochlovius, Bekenntnis und Einheit der Kirche im deutschen Protestantismus 1840–1850, Gütersloh 1980, 142–145. Hanns Christof Brennecke, Eine heilige apostolische Kirche. Das Programm Friedrich Wilhelms IV. von Preußen zur Reform der Kirche, in: BThZ 4 (1987), 231–251.

²³ Verhandlungen GS 1846, 1.

bewirken sei“.²⁴ Die Arbeitsergebnisse der Kreissynoden wurden den 1844 einberufenen Provinzial-Synoden vorgelegt. Teilnehmer dieser Synodalversammlungen waren die Superintendenten jeder Provinz, hohe Militärgeistliche, Abgeordnete der theologischen Fakultäten der Landesuniversitäten und je ein von der Pfarrerschaft eines Kirchenkreises „freigewählter Geistlicher“; Laien nahmen an diesen von den Generalsuperintendenten geleiteten Provinzialsynoden nicht teil. Die Protokolle der Synoden wurden gedruckt und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Gleichzeitig wurde im Ministerium der Geistlichen Angelegenheiten das gesamte Material gesammelt und in sieben „Denkschriften“ zusammengefaßt. Die Themen dieser Denkschriften zeigen, wie umfassend man in dieser Phase an der Erneuerung der preußischen Landeskirche gearbeitet hat.²⁵ Die Berufung der Generalsynode sollte einen Abschluß der synodalen Verhandlungen auf allen Ebenen bilden, „durch welchen die aus den unteren kirchlichen Kreisen heraufgestiegene Berathung in ein Resultat zusammengefaßt und der Weisheit des obersten Schutz- und Schirmherrn der Kirche anheimgestellt werden kann“.²⁶ In die Generalsynode wurden Abgeordnete aus den östlichen Provinzen sowie aus dem Rheinland und aus Westfalen berufen. Im Unterschied zu den vorausgegangenen Kreis- und Provinzialsynoden wurde die Generalsynode aus Geistlichen *und* Laien zusammengesetzt, wobei die Sitzverteilung mit 38 : 37 eine Stimme Mehrheit für die Laien bedeutete. Vorsitzender der Generalsynode war als Vertreter des Landesherrn der in kirchlichen und theologischen Fragen überaus sachkundige Kultusminister Friedrich von Eichhorn.²⁷ Nur ein Drittel der Synodalen war im engeren Sinne ausschließlich vom Landesherrn berufen worden; die anderen Mitglieder der Generalsynode waren entweder von ihren entsendenden Gremien frei gewählt worden (so die Vertreter aus dem Rheinland und aus Westfalen sowie die sechs Theologieprofessoren und die ebenfalls sechs Juraprofessoren) oder aus Vorschlagslisten der Provinzialsynoden vom Kirchenregiment ausgewählt worden.²⁸ Insgesamt war so eine kirchliche Notabelversammlung zustande gekommen, in der die verschiedenen Richtungen der damaligen preußischen Landeskirche ziemlich gleichmäßig vertreten waren. Als Exponenten der konservativen Richtung

²⁴ Verhandlungen GS 1846, 2.

²⁵ Die Denkschriften sind abgedruckt im Anhang zu Verhandlungen GS 1846, 1–134. Sie betreffen die Themen: 1. „Heilighaltung des Eides“, 2. „Erleichterung der Geistlichen in ihren administrativen Amtsgeschäften“, 3. „Vorbildung für den geistlichen Beruf“, 4. „Emeritierung und Pensionierung der Geistlichen“, 5. „Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnißschriften“, 6. „Angelegenheiten der Union“, 7. „Die Kirchenverfassung“.

²⁶ Verhandlungen GS 1846, 2.

²⁷ Die Verhandlungsprotokolle belegen, mit welch großem Geschick und Sachverstand Minister Eichhorn die Generalsynode geleitet hat; zu seiner Person vgl. Stephan Skalweit, in: NDB 4, 376 f.

²⁸ Verhandlungen GS 1846, 2 f. – Vgl. Ernst Rudolf Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Bd. II: Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830 bis 1850, Stuttgart 1960, 268–281.

waren etwa der Jurist und Kirchenrechtslehrer Friedrich Julius Stahl und der sächsische Konsistorialpräsident Carl Friedrich Göschel anzusehen. Den linken Flügel der Liberalen repräsentierte der Berliner Oberbürgermeister Heinrich Wilhelm Krausnick.²⁹ Auf den Einwand, mit dieser einen Person sei „die Religion des Berliner Magistrats“ auf der Synode doch nur sehr schwach vertreten, entgegnete Hengstenbergs Kirchenzeitung: „Dies erinnert an jenes Mädchen, welches auf den Vorwurf, daß sie ein uneheliches Kind habe, erwiderte: es sey ja nur ein ganz kleines Kind“.³⁰

Die größte Fraktion der Generalsynode setzte sich aus Vertretern der im weitesten Sinne von Schleiermacher herkommenden Vermittlungstheologen zusammen. Hier sind allerdings genauere Differenzierungen vorzunehmen. So klagte Nitzsch über die „etwas excentrischen Schleiermacherianer“, die ihm das Leben ebenso schwer machten, wie die „Strenggläubigen“. Nitzsch meinte wohl vor allem August Twesten, den Nachfolger Schleiermachers auf dessen Berliner Lehrstuhl.³¹ Nitzsch selber war nicht als Bonner Theologieprofessor in die Generalsynode berufen bzw. gewählt worden, sondern als Assessor der rheinischen Provinzialsynode und als Oberkonsistorialrat. Er galt von Anfang an als einer der wichtigsten Wortführer der theologisch wie kirchenpolitisch vermittelnden Richtung. Diese Rolle nahm er bewußt an, klagte aber in seinen Briefen über die oft sehr schwierige „Stellung zwischen den Parteien“.³² Stützen konnte er sich auf seinen Bonner Fakultätskollegen

²⁹ Jürgen Wetzel, „... taub für die Stimme der Zeit“. Zwischen Königstreue und Bürgerinteressen. Berlins Oberbürgermeister H. W. Krausnick von 1834 bis 1862, Berlin 1986 (Ausstellungskataloge des Landesarchivs Berlin 4). J. Wetzel stilisiert den Berliner Oberbürgermeister, den seine eigenen Zeitgenossen als profilierten Liberalen ansahen (s. die folgende Anm.!), zu einem konservativen Kommunalpolitiker, dem das politische Gespür für die revolutionäre Bewegung des Jahres 1848 völlig gefehlt habe. Krausnicks Position auf der Generalsynode kommt in der – sonst materialreichen – Studie nicht zur Sprache.

³⁰ EKZ 39 (1846), Nr. 81, 704. – Als besonders verwerflich sah die EKZ den Umstand an, daß Krausnick in das Album der Synode (s. Anm. 21) „eine Stelle aus der Adresse des Magistrats zu Berlin vom August 1845“ an den König eingetragen haben solle (a.a.O., 706). Bei dieser „Adresse“ handelte es sich um eine Eingabe an den König, in der gegen die EKZ Beschwerde geführt wurde und die Sorge zum Ausdruck kam, in Preußen könnten zwei Kirchenparteien entstehen, eine rationalistische und eine orthodoxe (zum Hintergrund dieser Auseinandersetzungen vgl. Gerhard Besier, Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära, Berlin/New York 1980 [VHK 49], 26–30 und aus der zeitgenössischen Literatur Ludwig v. Gerlach, Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken, hrsg. v. J. v. Gerlach, Bd. 1, Schwerin 1903, 432–439). Tatsächlich hat Krausnick mit Angabe der Quelle im „Album“ aus der Immediatseingabe vom 22. August 1845 zitiert; der Eintrag lautet: „Wir halten fest an unserem Christenthum, aber wir wissen auch, daß dasselbe Christenthum, wie es ewig und unwandelbar ist in seinem Wesen, so sich stets erneuernd in den Seelen der Menschen und der Entwicklung des Menschengesistes in der Geschichte sich anschließend, in stets neue Formen des Gedankens und des Wortes, des Lebens und der kirchlichen Gestaltung sich seinen Ausdruck giebt und verwirklicht“.

³¹ Beyschlag, Nitzsch 295.

³² A.a.O.

Karl Heinrich Sack, auf Julius Müller aus Halle sowie auf den Königsberger Kollegen Isaak August Dorner. Vorzüglich war auch die Beziehung zu dem Konsynodalen Moritz August von Bethmann-Hollweg, dem damaligen Bonner Universitätskurator. Nitzsch hat diesem bedeutenden liberal-konservativen Politiker zwanzig Jahre später den letzten Band seiner *Praktischen Theologie* mit den Ausführungen zur evangelischen Kirchenordnung gewidmet – „in vielbewährter Gemeinschaft evangelischer Wahrheit, Einheit und Freiheit“.³³ Je länger die Synode dauerte, desto stärker wurden jedoch die Anfeindungen, denen Nitzsch in der Öffentlichkeit ausgesetzt war. An seine Frau schrieb er: „Manche von denen, die mir sonst die ganze Hand gaben, geben mir jetzt kaum zwei Finger“. Aber er fügte hinzu: „Mein Gewissen ist ruhig; ich habe mich frei und ganz ausgesprochen und muß bei dem bleiben mein Leben lang“.³⁴

Auf der Grundlage einer Geschäftsordnung, die der Generalsynode vom Ministerium vorgegeben war, wählten die Synodalen auf der zweiten Sitzung des Plenums die Mitglieder für acht Kommissionen, in denen die einzelnen Verhandlungsgegenstände vorbereitet werden sollten. Dabei handelte es sich um folgende Themenbereiche: 1. Lehrfragen, 2. Kirchenverfassung und Kirchenordnung, 3. Ausbildung der Pfarrer, 4. Förderung der pfarramtlichen Wirksamkeit, 5. Öffentlicher Gottesdienst und „Privat-Erbauung“, 6. Kirche und Schule, 7. Verhältnis der Landeskirche zu anderen Kirchen und Religionsgesellschaften, 8. Verhältnis der Kirche „zu gewissen, unter dem Einflusse der bürgerlichen Gesetzgebung stehenden Institutionen“.³⁵ Nitzsch war auf Vorschlag der rheinischen Synodalen zu einem der zunächst acht Mitglieder der ersten Kommission gewählt worden. Hinter dem generellen Arbeitsauftrag dieser Kommission stand die außerordentlich schwierige Aufgabe, für das Plenum der Generalsynode Vorlagen zu den Themen „Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnisschriften“ und „Angelegenheiten der Union“ zu erarbeiten. Der Vorsitzende der Generalsynode machte von dem ihm nach der Geschäftsordnung zustehenden Recht Gebrauch und ergänzte die bereits gewählte erste Kommission um je einen Professor der Theologie und der Jurisprudenz, nämlich Julius Müller und Franz Anton Niemeyer,³⁶ damit sie bei der Weite ihrer Aufgabenstellung über zureichenden fachkundigen Rat verfüge. Innerhalb der Kommission wurde dann Nitzsch zum Referenten in der Ordinationsfrage bestimmt, Müller zum Referenten für die Angelegenheiten der Union. Was beide Theologen hier in zahlreichen Kommissionssitzungen und auf 23 Plenarsitzungen an intensiver argumentativer theologischer Arbeit geleistet haben, ist zwar in Umrissen bekannt, es verdiente jedoch noch unbedingt der in die Quellen

³³ PTh III, 2, V.

³⁴ Beyschlag, Nitzsch 296.

³⁵ Verhandlungen GS 1846, 26.

³⁶ Verhandlungen GS 1846, 25.

eindringenden Analyse und Darstellung.³⁷ Zum Thema „Union“ gelangte die Generalsynode auf ihrer 35. Sitzung zu einem mehrheitlich verabschiedeten Zwischenergebnis: In eine künftige Kirchenordnung sollte zur Bestimmung des Bekenntnisstandes der preußischen Landeskirche „etwas Dreifaches aufgenommen werden“: 1. Die Benennung der in der Landeskirche geltenden Bekenntnisse, 2. eine Erklärung über „das Ansehen dieser Bekenntnisschriften“ und 3. eine „Darlegung des Consensus der Bekenntnisschriften“.³⁸ Die erste Kommission wurde beauftragt, zu allen drei Punkten neue Vorlagen zu erarbeiten. Bis diese Arbeit erledigt war, konnte sich das Plenum der

³⁷ Eine neue zusammenfassende Darstellung bietet Georg Ris, *Der „kirchliche Konstitutionalismus“*. Hauptlinien der Verfassungsbildung in der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, Tübingen 1988 (JusEcc 33), 186–194 (dort auch die ältere Literatur). – Auf ein Programm zur „Verständigung über die christliche Kirchenverfassung“ von Nitzsch aus dem Jahre 1842 verweist Beyschlag, Nitzsch 205.

³⁸ Verhandlungen GS 1846, 345; 527 (Referat Nitzsch). – In der Literatur herrscht Verwirrung hinsichtlich der „Konsensdokumente“ der Generalsynode von 1846. Es handelt sich um drei Texte, die nach eingehender Beratung verabschiedet wurden: 1. *Ein Ordinationsformular* (Verhandlungen GS 1846, 368 f.; hierzu Plenumsdiskussion mit Abänderungsvorschlägen a.a.O., 369–404; Schlußabstimmung 404: 48 Ja, 14 Nein). 2. *Eine Auflistung der in der preußischen Landeskirche geltenden Symbole* (Verhandlungen GS 1846, Anhang 82; hierzu Plenumsdiskussion mit Abänderungsvorschlägen a.a.O., 531–545; Schlußabstimmung 545: 54 Ja, 8 Nein). 3. *Ein ausgeführter Lehrkonsensus* (Verhandlungen GS 1846, Anhang 83–85; Verhandlung desselben und Abstimmung wie zu 2.). In der Schlußabstimmung wurden diese „Resultate ... für geeignet“ erklärt, „der Kirche als Grundlage für die Feststellung einer Lehrordnung zu dienen“ und die Synode beschloß, „dieselben dem hohen Kirchenregiment zur weiteren kirchenverfassungsmäßigen Behandlung zu übergeben“ (a.a.O., 545). – Das viel zitierte „Nitzschenum“ war ein Element des sehr umfangreichen, von Nitzsch vorgetragenen Gutachtens der ersten Kommission über die *Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnisschriften* (Verhandlungen GS 1846, Anhang 65–81, dort 78 f.); es sollte als „Vorhaltung bei der Ordination“ dienen. Über diesen Text hat die Synode in einer fünf-tägigen Generaldebatte, die sich auf alle Einzelfragen der Ordination bezog, kontrovers verhandelt (a.a.O., 139–205). Über das „Nitzschenum“ ist aber nie abgestimmt worden! Denn nach einer Unterbrechung der Plenumsarbeit zum Thema „Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnisschriften“ legte die erste Kommission am 7. August 1846 einen neuen Text für den Ordinationsvorhalt vor, der als ausgeführtes dreiteiliges Ordinations-Formular zwar wichtige Elemente des „Nitzschenum“ enthält, insgesamt aber ein neuer Entwurf ist (a.a.O., 368 f.). Dieses Formular und nicht das „Nitzschenum“ wurde beschlußmäßig verabschiedet (oben Ziffer 1). Nitzsch selber erklärte jetzt, das „frühere Formular“ habe die Kommission nur vorgelegt, „um ein Bild des Gedankens der Sache zur Anschauung zu bringen“; nun habe sich die Kommission bei einer Gegenstimme und einer Enthaltung auf das neue Formular „vereinigt“ (a.a.O., 368). Da das eigentliche „Nitzschenum“ – von Nitzsch selber als „Bekanntniß des Lehramtes“ bezeichnet – in der Literatur nicht verlässlich zugänglich ist, sei es hier nach dem Text des amtlichen Protokolls wiedergegeben:

„... so bekenne sich der Diener am Worte zum Glauben an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden; und an Jesus Christus, seinen eingebornen Sohn, der sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm und als Prophet von Gott mächtig von That und Wort den Frieden verkündigt, der um unserer Sünde willen dahin gegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket (ist), sich gesetzt hat zur Rechten Gottes und herrschet als Haupt der Gemeinde ewiglich; und an den heiligen

Generalsynode dem zweiten zentralen Thema stellen, der Kirchenverfassungsfrage.³⁹

Am 6. August 1846 eröffnete Friedrich Julius Stahl als Referent der zuständigen zweiten Synodalkommission die Verhandlungen über die Kirchenverfassung. Hier ging es im Kern der Angelegenheit um die Grundsatzfrage, ob und wie die in den westlichen Provinzen seit der Kirchenordnung von 1835 geltende Presbyterialverfassung⁴⁰ auch in den östlichen Provinzen eingeführt werden solle, wo die evangelische Kirche noch nahezu ausschließlich von den königlichen Konsistorien und Oberbehörden geleitet wurde.⁴¹ Die vorbereitende Synodalkommission hatte dem Plenum ein kompliziert gegliedertes, umfangreiches Gutachten vorgelegt, das neben einem schon recht weit ausgeführten Kirchenverfassungsentwurf⁴² noch „Hauptsätze“, „Grundzüge“ und „Motive“ der Entscheidung enthielt.⁴³ Bringt man die Empfehlungen der Kommission auf einen Punkt, so lief alles darauf hinaus, daß in den östlichen Provinzen die Konsistorialverfassung beizubehalten sei; presbyteriale und synodale Einrichtungen seien in diesem Bereich der Landeskirche allenfalls hilfsweise und nebenher auszubilden. Das vielschichtige und uneinheitliche Gutachten war ein Spiegelbild der kontroversen Gesprächssituation in der zweiten Kommission, in der mit dem Greifswalder Theologieprofessor Karl Voigt, dem Präses der rheinischen Provinzialsynode Franz Friedrich Graeber sowie dem sächsischen Generalsuperintendenten Johann Friedrich Möller Theologen höchst unterschiedlicher Prägung vertreten waren, – ohne daß man einen von ihnen als ebenbürtigen Kontrahenten von Stahl bezeichnen

Geist, durch welchen wir Jesum einen Herrn heißen, und erkennen, was uns in ihm geschenkt ist, der den Gläubigen bezeuget, daß sie Gottes Kinder sind, und ihnen das Pfand unvergänglichen Erbes wird, das behalten wird im Himmel.

Insbesondere bezeuge das evangelische Lehramt, daß wir nicht durch des Gesetzes Werke, sondern aus Gnaden seelig werden durch den Glauben, der das Herz erneuet, und in der Liebe kräftig die Früchte des Geistes hervorbringt.“ (Verhandlungen GS 1846, Anhang 79.)

Ausdrücklich hatte Nitzsch bei der Einbringung dieses Textes hervorgehoben, daß mit ihm der Union „noch keine allgemeine dogmatische Grundlage gegeben“ sei; deshalb müsse eine „Kirchenordnung der Union“ auch noch eine „kurze materielle Lehrordnung“ enthalten (a. a. O., 79). Es ist also nicht richtig, das „Nitzschenum“ bereits als den Entwurf eines „Unionsbekenntnisses“ zu bezeichnen. Die Intention der Berliner Generalsynode von 1846 ging dahin, die oben genannten drei Dokumente gemeinsam als „Grundlage für die Feststellung einer Lehrordnung“ in der Kirche der Union zu verwenden.

³⁹ Verhandlungen GS 1846, 358 ff.

⁴⁰ Vgl. Walter Göbell, Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihr theologischer Gehalt. Bd. 1, Duisburg 1948, Bd. 2, Düsseldorf 1954.

⁴¹ Vgl. E. R. Huber, Verfassungsgeschichte (s. Anm. 28), Bd. I, 458–472.

⁴² Verhandlungen GS 1846, Anhang 129–134.

⁴³ Verhandlungen GS 1846, Anhang 114–128 (mit der „Einleitung“ des Kommissions-Referenten Stahl).

könnte.⁴⁴ Vor allem in den „Hauptsätzen“ und in den „Grundzügen“ hatte sich die konservative Position deutlich durchsetzen können. Überraschenderweise folgte Stahl bei seinem Plenumsvortrag nicht dem von der Geschäftsordnung der Generalsynode vorgeschriebenen Verfahren. Er gab keine Einführung in das gedruckt vorliegende Gutachten, sondern Stahl hielt es für angebracht, seine „persönliche Auffassung“ mitzuteilen; das Gutachten hätten die Synodalen bereits in den Händen, „eine mündliche Wiederholung seines Inhalts . . . scheine deshalb zwecklos“.⁴⁵ Stahl kündigte an, er werde auch „die Principien der Commission“ referieren, was er aber – nach Ausweis des Protokolls – nur äußerst summarisch getan hat.⁴⁶ Nach dieser ungewöhnlichen Einleitung entwickelte Stahl zunächst einen kirchengeschichtlichen Überblick über die Wesensmerkmale des Territorialsystems und des Kollegialsystems. Dann ging er mit unverblümter Offenheit zu einer Kritik am Modell einer presbyterial-synodalen Kirchenverfassung über. Diese Verfassungsform sei zwar „eine edle Gestaltung tiefen christlichen Sinnes“, sie bilde aber „nur eine Seite des Kirchenwesens vorherrschend aus, nämlich die der Gemeinde, weniger dagegen die der stabilen Theile der Gewalt“. Schon die ständigen Wahlen in einer presbyterial verfaßten Kirche und der durch sie bedingte „unausgesetzte Wechsel“ seien etwas, was es vor Calvin in der Kirche nie gegeben habe. „Das habe schon vom mechanischen Gesichtspunkte aus einen Mangel, weil dadurch die Festigkeit, die Spitze, die einheitliche Macht fehle, deren wir in Deutschland um so mehr bedürften, da bei uns nicht ein Einheitspunkt in fester übereinstimmender Lehre gegeben sei, wie z. B. in Schottland.“ Hinzu müsse aber auch noch „ein ethischer Gesichtspunkt“ der Kritik kommen: Seit der Französischen Revolution sei bei einem großen Teile der Nation „ein Umschwung der Ideen eingetreten“. „Während die Entwicklung eine Zeitlang auf individuelle Freiheit allein, auf die Macht der Gemeinde gegangen, so gehe sie nun auf Anerkennung eines Höhergegebenen, auf historische Continuität, auf Anerkennung menschlicher Oberrn, die über uns gesetzt seien. Wenn jene Freiheit ihre Verklärung im Christentum habe . . . so finde auch diese scheinbar entgegengesetzte Richtung ihr Centrum und ihre Verklärung im Christentum, indem sie nicht nur Menschlichem sich unterwerfen wolle, sondern auch dem, was durch göttliche Fügung geworden und über uns gesetzt sei“.⁴⁷

Deutlicher konnte man den Geist der Restauration im Vormärz wohl kaum in Worte bringen! Nun war der Stahl'sche Dualismus von Kirche und Gemeinde seit 1840 allgemein bekannt und konnte die Berliner Synodalen nicht überraschen. In seinem bedeutenden Werk über die „Kirchenverfas-

⁴⁴ Zur Rolle Stahls auf der Berliner Generalsynode vgl. die bei G. Ris (s. Anm. 37), 101–106; 190–194 genannte neuere Literatur.

⁴⁵ Verhandlungen GS 1846, 358.

⁴⁶ Verhandlungen GS 1846, 360.

⁴⁷ Verhandlungen GS 1846, 359.

sung nach Lehre und Recht der Protestanten⁴⁸ hatte Stahl die Kirche als transpersonale, theonome Heilsanstalt beschrieben, die jenseits des konstituierenden Willens der Individuen von Christus selbst gestiftet und geordnet sei. Die Gemeinde ist für Stahl hingegen bloß eine soziologisch in Erscheinung tretende Gruppe gläubiger Personen, der alles objektiv Institutionelle fehlt. „Die Menschen werden Anhänger der Kirche nicht dadurch, daß sie dieselbe errichten, sondern dadurch, daß sie in dieselbe berufen und aufgenommen werden.“⁴⁹ Es konnte niemanden verwundern, daß Stahl diese seine Position nun auch vor der Generalsynode zum Ausdruck brachte. Aber es war zumindest befremdlich, daß er ein Kommissionsreferat dazu nutzte, die aktuellen Konsequenzen seiner Kirchenrechtstheorie so brüsk zum Ausdruck zu bringen. Das presbyterial-synodale System wurde als bloße Zeitströmung eines weiterwirkenden Kollegialismus denunziert. Hier war Nitzsch – auch ohne daß sein Name genannt wurde – eindeutig der zuerst Herausgeforderte. Stahls Referat enthielt aber noch eine zweite Eigenmächtigkeit und gezielte Kritik. Gegen Schluß seines Vortrages nannte er öffentlich die Gründe, die die zweite Kommission der Generalsynode veranlaßt hatten, bei ihrem Gutachten nicht von einem „Vorbilde apostolischer Kirchenverfassung auszugehen und danach die gegenwärtige Einrichtung zu bestimmen“. Eine apostolische Kirchenverfassung sei nämlich ein Ideal, in das jeder hineintrage, was ihm wichtig erscheine. Neues, Schöpferisches hervorzurufen sei nicht von dem Willen und Entschluß der Menschen abhängig. Die Kirchenverfassung sei nur dann schöpferisch, wenn sie einer „neuen Lebensregung“ in der Kirche zu Hilfe komme. „Eine solche neue Lebensregung habe die Commission in dem keimenden Institute der Diaconie gefunden; sie sei aber der Ansicht gewesen, daß man dasselbe seiner freien Entwicklung überlassen müsse und ihm nicht bestimmte Bahnen anweisen dürfe. Sie habe nicht selbst das Leben durch die Kirchenverfassung gründen wollen, sondern nur die nothwendigen Gelände gezogen, und dabei dem Herrn der Kirche es überlassen, seine Reben wachsen zu machen.“⁵⁰ Jeder der anwesenden Synodalen wußte, gegen wen diese Absage an das Ideal einer „apostolischen Kirchenverfassung“ gerichtet war. König Friedrich Wilhelm IV. hatte die Synodalen am 11. Juni 1846 feierlich empfangen und ihnen in einer Stegreifrede das eigene Konzept einer Kirchenverfassungsreform vorgetragen, so wie er es ein Jahr später in seinem berühmten „Sommer-nachtstraum“ dem Freunde Christian Carl Josias Bunsen anvertrauen sollte.⁵¹ Der königliche Laientheologe sehnte sich aufrichtig nach dem Augenblick, „wo ich dem Gräuel des Landesherrlichen Episkopats wider-

⁴⁸ F. J. Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten (1840), Erlangen 21862.

⁴⁹ F. J. Stahl, Kirchenverfassung, 75.

⁵⁰ Verhandlungen GS 1846, 360.

⁵¹ G. Krüger (s. Anm. 21), 25f. – Vgl. die in Anm. 21 genannte Literatur zum Kirchenverfassungsprogramm Friedrich Wilhelms IV.

sagen kann, wie dem Satan in der Taufe“. Die Frage, um die sein ernstes Nachdenken kreiste, lautete: Wo finde ich die „rechten Hände“, in die ich dieses „Lehen“ des Summepiskopats zurückgeben kann. Fast alle Synodalen – auch Stahl, aber mit Ausnahme von Nitzsch – hatten das Verfassungsproblem historisch-genetisch durchdacht und seine Lösung in einer so oder so auf die Zeitumstände zugeschnittenen Restauration der Kirchenrechtslehren des 17. Jahrhunderts gesucht. Friedrich Wilhelm IV. hingegen hoffte auf einen die gesamte Kirchenverfassungsgeschichte des Protestantismus überspringenden revolutionären Neuansatz unmittelbar bei der „apostolischen“ Zeit. Man hat diese Hoffnung des Königs immer wieder mit dem wenig aussagekräftigen Epitheton „romantisch“ bedacht, das David Friedrich Strauß schon 1847 benutzte, um seine Enttäuschung über Friedrich Wilhelm IV. zum Ausdruck zu bringen;⁵² man könnte diese Hoffnung aber auch als einen ebenso ungewöhnlichen wie innovatorischen Impuls ernst nehmen, dessen Umsetzung in die Wirklichkeit des kirchlichen Verfassungswesens wenigstens einmal durchdacht sein will.⁵³ Im Sommer 1846 beschwor Friedrich Wilhelm IV. die Berliner Synodalen, ökumenisch-weiträumig zu denken und zu konzipieren und nicht „innerhalb der engen Schranken unseres Landes, ja unseres Bekenntnisses stehen“ zu bleiben, sondern „die gesamte christliche Kirche auf Erden“ im Blick zu behalten. „Vernehmen Sie darum den Ruf an uns, daß wir uns in apostolischer Kraft erheben und gestalten . . . Das ist bei mir keine leere Phrase, sondern ein Wort aus der in mir lebendig gewordenen Anschauung der Gesamtgeschichte christlicher Kirche.“ Und der König fügte den Satz hinzu: „Dies ist der einzige Maßstab, mit dem ich Ihre Arbeit messen werde.“⁵⁴ Daß ausgerechnet der hochkonservative Friedrich Julius Stahl im ersten Redebeitrag einer sich noch über 16 Sitzungen hinziehenden Verfassungsdebatte auf der Generalsynode es wagte, den Denkanstoß des Königs so kühl und pragmatisch argumentierend zurückzuweisen, zeigt, wie wenig Rückhalt, ja Respekt der König bei seinen orthodoxen Ratgebern genoß. Im Grunde zeichnete sich hier schon das Schicksal aller Synodalbeschlüsse von 1846 ab. Der König würde später so verfahren, wie er es im vertrauten Kreise angekündigt hatte: „Fällt das Ergebnis der Synode ungünstig aus, so macht man sein Buch zu und alles bleibt, wie es war.“⁵⁵

Erst vor dem bislang geschilderten Hintergrund wird deutlich, in welcher schwieriger Situation sich Nitzsch in dieser Phase der Generalsynode befand. Sein Eintreten für das Recht der Gemeinde konnte von den beiden extremen Fraktionen nur mißverstanden werden. Denn beide – Konservative wie

⁵² D. F. Strauß, *Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige*, Mannheim 1847 (= GS 1, 175–216).

⁵³ Ohne jede Bezugnahme auf den hier dargestellten Kontext aus dem 19. Jahrhundert ist ein entsprechender Ansatz nach 1945 in der „Kirchlich-theologischen Sozietät in Württemberg“ beraten worden; vgl. Hermann Diem, *Restauration oder Neuanfang in der Evangelischen Kirche?*, Stuttgart 1946, insbesondere 55–57.

⁵⁴ G. Krüger (s. Anm. 21), 26.

⁵⁵ Zit. nach J. Heintze, *Grundlagen* (s. Anm. 21), 57.

Liberalen – legten an diese Forderung den Maßstab eines politisch-emanzipatorischen Freiheitsverständnisses an. Die einen, um dieses Verständnis im Namen einer „höhergegebenen“, von Gott gesetzten Instanz in seine Schranken zu weisen, die anderen, um diesem Freiheitsverständnis endlich auch im Raum der Kirche Geltung zu verschaffen. Nitzsch mußte demgegenüber die theologische, näherhin: ekklesiologische Begründung seines Kirchenverfassungsgrundsatzes deutlich machen. Dabei ging er während der Synodalverhandlungen mit bemerkenswerter Besonnenheit, ja durchaus auch mit taktischer Klugheit vor. Zunächst sorgte er dafür, daß die von Stahl provozierte Polarisierung nicht zu einem Eklat führte, der die Generalsynode hätte sprengen können. Nachdem acht Synodale in z. T. sehr heftigen Redebeiträgen gegen Stahls Position Front gemacht hatten, brachte Nitzsch einen wohl durchdachten Abänderungsantrag zum Kommissions-Vorschlag ein, der für die östlichen preußischen Provinzen zunächst nur den „Weg“ für eine allmähliche „Vereinigung der Consistorial- und Presbyterial-Synodal-Verfassung“ bahnen wollte. Es komme darauf an, die bestehenden konsistorialen Einrichtungen mit der presbyterial-synodalen Ordnung so in Berührung zu bringen, daß es langfristig zu einer Durchdringung aller kirchlichen Leitungsebenen durch das presbyteriale Prinzip kommen könne. Nitzsch argumentiert hier von einem gesamtkirchlichen Interesse her und setzt sich nicht dem Verdacht aus, das „Recht der Gemeinde“ bedeute im kongregationalistischen Sinne eine Verabsolutierung der Ortsgemeinde und ihrer Interessen. So versuchte Nitzsch zu zeigen, wie hilfreich die von ihm gesuchte Verfassungs-erneuerung gerade für die Konsistorien sein könne. „So sei es möglich, daß die Consistorien freier würden durch ihre Bedingtheit nach unten hin, daß, indem sie nicht ohne Weiteres Gesetze geben können, sie nach oben selbständiger werden . . . Besonders um den Consistorien eine rechte Selbständigkeit zu verschaffen, sei es nöthig, daß ihrer Wirksamkeit substituirt werde die presbyteriale Thätigkeit.“⁵⁶ Nitzsch war auch klug genug, nicht die Fehler von Vize-Generalsuperintendent Küpper aus Koblenz und von Bischof Roß zu wiederholen, die mit begeisterten Beschreibungen der rheinisch-westfälischen Ordnung für diese Verfassungsform zu werben versuchten. Beide erreichten nur, daß sich andere Synodale zu Worte meldeten, die in der Tat äußerst mißliche Details über die rheinisch-westfälischen Zustände zu berichten wußten. Nitzsch argumentierte weder historisch noch juristisch und schon gar nicht pragmatisch-deskriptiv. Er ging von dem einen – allerdings beharrlich variierten – theologischen Grundsatz aus, daß kirchliche Ordnungsfragen vom Recht und Anspruch der Gemeinde her durchdacht werden müssen. Diesen einen Grundsatz verdankte Nitzsch der (später so von ihm genannten) „logischen Analysis des Kirchenbegriffs“.⁵⁷ Bei dieser Analyse geht Nitzsch von der aus dem Neuen Testament erhobenen Dialektik aus, daß das Reich Jesu „eben nicht *von* dieser Welt, aber *in* der Welt“

⁵⁶ Verhandlungen GS 1846, 407.

⁵⁷ PTh III, 2, X.

sei und sich nur „mittels innerer, innerlicher, göttlicher Erweckung zum Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen, folglich nur unter bestehender Scheidung zwischen Welt und neuem Menschenthum fortpflanzen und ausbreiten“ könne.⁵⁸ Die Gemeinde steht an dieser Schnittstelle zwischen Heilsoffenbarung und Welt. Sie hat „Träger oder Werkzeug“ der berufenden, rechtfertigenden und heiligenden Gnade zu sein. Die „Lebensbedingungen“ aller christlichen Gemeinden zu allen Zeiten sind folglich gleich; immer geht es um „diejenigen Handlungen, durch welche sie, was Christi Vermächtniß ist, empfängt, genießt, gewährt und mittheilt“. Nicht Ämter und Ordnungen sind primär, sondern Funktionen in Erfüllung eines eindeutigen Auftrags. Kirchliche Ordnung läßt sich aus der „logischen Analysis“ dieser Lebensbedingungen und dieses Auftrags entwickeln. In den Verben ‚empfangen, genießen, gewähren, mitteilen‘ sind teleologisch die Elemente kirchlicher Ordnung angelegt. Wenn eine kirchliche Verfassung vom „Recht der Gemeinde“ ausgeht, folgt sie dieser Teleologie – und mitnichten einem innerweltlich-emanzipatorischen Anspruch einer Ortsgemeinde. „Mit anderen Worten, die kirchliche Ordnung muß der Heilsordnung dienen und darf in keinem Elemente unmittelbare Bedingung der letzteren werden.“⁵⁹

Vermutlich ist es Nietzsche nicht bewußt gewesen, daß er mit diesem Ansatz den Vorstellungen und Hoffnungen seines theologisch gebildeten Königs am weitesten entgegengekommen ist. Denn darum sollte sich die Synode nach dem Wunsch des Königs ja bemühen: Einen neuen biblisch-theologischen Denkansatz für die Verfassungsfrage zu finden, der sich von allen historisierenden Verfassungstheorien souverän löste. Stahl hingegen hat in einem weit ausholenden Schlußreferat zum Verfassungsthema vor der Generalsynode zum Ausdruck gebracht, warum er diesem Ansatz nicht folgen konnte. Stahl unterscheidet Gemeinde und Kirche als zwei qualitativ zu differenzierende Bereiche. Unter Gemeinde seien die im Glauben verbundenen Menschen zu denken, „unter Kirche das Höhere über ihnen, die Institution“. Jede Gemeinde, auch die erweckteste, habe „eine höhere bindende Macht über sich, und diese sei theils ein göttlich geordnetes, wie das Wort Gottes, die Sacramente und die Nothwendigkeit der Ämter, theils ein historisches, wie das bestehende Kirchenregiment“. Predigt und Sakramentsverwaltung geschähen nicht „im Namen der Gemeinde, sondern im Namen der Kirche“. Wenn die Gemeinden ihre Prediger selbst wählten, so würden sie dazu von

⁵⁸ PTh III, 2, 10.

⁵⁹ A.a.O. – Auf die Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens für die Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Kirche in der Ekklesiologie von Nietzsche hat Wolfhart Pannenberg aufmerksam gemacht: „Der Gedanke des Reiches Gottes in seiner Differenz zur Kirche hindert die Kirche auf allen Ebenen ihrer Organisation daran, sich als Selbstzweck zu begreifen, und kann sie theologisch dazu motivieren, sich auch innerhalb der Christenheit als eine Institution neben anderen zu erkennen und ihre Tätigkeit als Dienst an einer für sich nicht kirchlichen und heute religiös überwiegend pluralistischen Gesellschaft zu verstehen“ (W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/M. 1973, 441).

der Kirche ermächtigt; ebenso werde das Kirchenregiment nicht im Namen der Gemeinde, sondern im Namen der Kirche geführt. Die Gemeinde sei nur der „Inbegriff der Jetztlebenden, Kirche dagegen die Institution, welche von der ersten Gründung an durch alle Zeiten eine Continuität“ bildet. Beide Begriffe seien untrennbar; die Kirche realisiere sich nur in der Gemeinde und die echte christliche Gemeinde sei notwendig zugleich Kirche, aber sie müßten doch unterschieden werden, „zumal in jetziger Zeit, wo der Begriff der Gemeinde häufig den der Kirche absorbire“.⁶⁰ Gegen Schluß seines Vortrags gab Stahl deutlich zu verstehen, daß sein Kirchenverständnis gegen die Zeitströmung eines weiterwirkenden Kollegialismus gerichtet war und jeden individualistischen Ansatz im Kirchenrecht bekämpfen wollte. Weil der Kirche durch Christus selber eine feste innere Ordnung eingestiftet ist, muß in ihr das Legitimitätsprinzip herrschen, das nicht durch Einsprüche einzelner Christen oder gar durch Majoritätsbeschlüsse in Frage gestellt werden darf. Denn sonst würde „die Majorität Vicarius Christi sein, in der Art, wie der Papst zu Rom nach katholischer Auffassung Vicarius Christi ist“.⁶¹ Nach dieser eindeutigen Positionsbestimmung nahm Stahl vor dem Plenum der Generalsynode die Grundformel von Nitzsch auf und erteilte ihr eine entschiedene Absage. Gerade hier wird die Schwäche der Theorie Stahls deutlich. Er kann seine Absage nicht argumentativ begründen, sondern er muß sie unter Berufung auf ein nicht näher benanntes ‚göttliches Gebot‘ thetisch setzen: „Die Commission habe das Recht, das der christlichen Gemeinde im weitesten Sinne gebühre, anerkannt, sie habe allen Getauften Rechte zugestanden . . . aber eine volle Übertragung der Rechte apostolischer Gemeinden und besonders des ganzen Verwaltungsrechts, habe sie nicht für *göttlich geboten* ansehen können.“⁶²

Die Geschäftsordnung der Generalsynode sah eine erneute Sachdebatte nach dem Schlußwort des Kommissions-Referenten nicht vor. So konnte Nitzsch an dieser Stelle nicht noch einmal antworten. In dem ein Jahr später erscheinenden ersten Band seiner *Praktischen Theologie* hat Nitzsch die gebotene Auseinandersetzung mit Stahl – ohne dessen Namen zu nennen – fortgeführt. In den Abschnitten über „Christenthum und Kirche“ (§ 29), „Die Einzelgemeinde und der kirchliche Verband“ (§ 34), „Der Kanon und die Gemeinde-Gewalt“ (§ 35) und „Die Gemeinde in der Gemeinde“ (§ 36) entwickelt er sein Gemeindeverständnis und sichert es vor schwärmerischen

⁶⁰ Verhandlungen GS 1846, 430. – Schon 1840 hatte Stahl die Differenz zwischen Gemeinde und Kirche so ausgedrückt: „Eine Unterscheidung, für welche zur Zeit der Reformation kein Bedürfniß war, aber für uns das dringendste Bedürfniß ist, ist die von Kirche und Gemeinde . . . Gemeinde bezeichnet die im Glauben verbundenen Menschen, Kirche bezeichnet die Gottesstiftung über den Menschen. Die Gemeinde entsteht durch Willen und That der Menschen, ihre innere Entschließung zum Glauben, ihren äußeren Beitritt; die Kirche ist ein Werk, Anstalt, Reich von Gott gegründet und von Gott fortwährend erhalten“ (Stahl, Kirchenverfassung 67).

⁶¹ Verhandlungen GS 1846, 432.

⁶² A.a.O. (Hervorhebung von mir).

oder gar separatistischen Fehldeutungen.⁶³ Die von Nitzsch gezeichnete Linie führt von der Gemeinde zur Kirche, ohne daß dies eine Steigerung vom Unvollständigen zum Vollkommeneren bedeutete. Die Gemeinde ist Kirche in ihrer einfachsten und doch schon vollständigen Gestalt. Die Kirche als der Zusammenschluß von Gemeinden kann keine höhere Dignität oder institutionalisierte Vollmacht über die Gemeinden für sich beanspruchen, weil es in ihr auf allen nur denkbaren Ebenen ein einziges, unveränderbares Kontinuum gibt: das die Gemeinde wie die Kirche stiftende und erhaltende Wort. „Die Gläubigen haben als Gemeinde das Recht, dieselbigen Thätigkeiten fortzusetzen, durch welche sie gläubig und in den Wirkungskreis der Gnade Jesu Christi versetzt worden sind; und demgemäß das Recht nach der Regel des Urbildlichen und Unveränderlichen das Veränderliche ihres Gemeinde-Daseins auf eine für die Beteiligten verbindliche Weise zu bestimmen. Beides zusammengefaßt ist die kirchliche Gewalt.“⁶⁴

In der Schlußabstimmung der Generalsynode zur Kirchenverfassungsvorlage erlebte Nitzsch die Genugtuung, daß nach der viertägigen Debatte 42 Synodale für seinen nur geringfügig modifizierten Beschlußantrag stimmten, während der von Stahl verteidigte Kommissionsentwurf in der Grundsatzentscheidung nur 19 Stimmen erhielt. Dieses Votum der Generalsynode eröffnete für die östlichen Provinzen Preußens eine behutsame, organisch voranschreitende Einführung presbyterial-synodaler Verfassungselemente. Doch die Beschlüsse der Berliner Generalsynode von 1846 blieben für lange Jahre ohne jede praktische Folge. Die von Nitzsch vorgeschlagene und von der Mehrheit der Synode bejahte Durchdringung der Konsistorialverfassung durch das presbyterial-synodale Prinzip wurde nicht eingeleitet. Sieht man von der Errichtung des *Evangelischen Oberkirchenrats* in Berlin (1850)⁶⁵ einmal ab, so kann man nur von einem völligen Fehlschlag der Bemühungen um eine Kirchenverfassungsreform in Preußen sprechen. Die Ereignisse des Jahres 1848, später die Thronbesteigung Wilhelms I. und die völlig neuen Prinzipien und Problemstellungen der preußischen staatlichen Kirchenpolitik in der Bismarck-Ära schienen sogar die letzten Spuren der Reformdiskussion aus der Mitte der 40er Jahre zu verwehen.⁶⁶ Aber der kirchenrechtliche Grundgedanke von Nitzsch, daß sich evangelische Kirchenordnung an der Gemeinde orientieren müsse, an ihrem durch das Evangelium gestellten Auftrag und den daraus abzuleitenden Pflichten und Rechten, hat Bestand gehabt. Es kann hier nicht aufgezeigt werden, auf wel-

⁶³ PTh I, 142–196.

⁶⁴ PTh I, 188. — In seinen Predigten hat Nitzsch gegenwartsbezogene und zeitkritische Fragen behandelt, interessanterweise aber kaum Bezug auf die innerkirchlichen Bekenntnis- und Verfassungsfragen genommen. Dies ist ein Teilergebnis der Untersuchungen von H. Theurich (s. Anm. 10). Theurich setzt sich auch mit der Kritik auseinander, die von Karl Barth gegen Nitzsch gerichtet worden ist (178–209; insbes. 208 f.).

⁶⁵ Vgl. Oskar Söhngen (Hrsg.), *Hundert Jahre Evangelischer Oberkirchenrat der altpreußischen Union 1850–1950*, Berlin 1950.

⁶⁶ Vgl. G. Besier (s. Anm. 30), 43 ff.

chen Wegen der Vermittlung⁶⁷ das Konzept von Nitzsch wenigstens teilweise Eingang in die preußische *Generalsynodalordnung* von 1876⁶⁸ gefunden hat, und wie es weiterwirkte in den Verfassungsneubildungen der 20er Jahre unseres Jahrhunderts und bis in die Gegenwart hinein. Wenn etwa in der derzeit geltenden Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland bereits von den „Grundartikeln“ her der Aufbau des Ganzen theologisch an der Ortsgemeinde und ihrem Auftrag orientiert ist,⁶⁹ dann haben wir hiermit eine späte Verwirklichung dessen vor uns, wofür sich Nitzsch 1846 so nachdrücklich eingesetzt hatte.

3. C. I. Nitzschs Entwurf einer evangelischen Kirchenordnung aus dem Jahre 1867

Im Jahr der Berliner Generalsynode begann Nitzsch mit der Arbeit an seinem wissenschaftlichen Hauptwerk, der *Praktischen Theologie*. Die zweite Abteilung des dritten Bandes, in der die Lehre von der evangelischen Kirchenordnung enthalten ist, konnte von dem viel beschäftigten Autor erst im Mai 1867 – ein Jahr vor seinem Tode – abgeschlossen werden. So ist gerade mit diesem Schlußteil ein altersweises, aus reicher Erfahrung geschöpftes Buch entstanden, das die 1846 nur skizzierte Grundlegung und Einteilung der evangelischen Kirchenordnung nun von Anfang bis Ende durchführt.⁷⁰ Eine monographische Würdigung dieses bedeutenden Werkes liegt noch nicht vor;⁷¹ so sei hier eine auf das wesentlich Neue aufmerksam machende Skizze versucht.

Ganz am Schluß der *Praktischen Theologie*, in einem 723. Paragraphen des Gesamtwerks, hat Nitzsch seine „Grundsätze der evangelischen Kirchenverfassung, mit besonderer Rücksicht auf unsre Gegenwart und Zukunft“ noch einmal gebündelt.⁷² Bemerkenswert ist, daß Nitzsch in diesem Paragraphen

⁶⁷ Wichtige Hinweise auf die Ansatzpunkte der Wirkungsgeschichte gibt: Wilhelm Schneemelcher, Carl Immanuel Nitzsch 1787–1868, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Evangelische Theologie (= 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968), Bonn 1968, 15–20; insbes. 15 f.; 30. Das in Anm. 1 genannte Bonner Nitzsch-Symposium hat gezeigt, daß die Wirkungsgeschichte von Nitzschs Theologie weiter reicht, als gemeinhin angenommen; hier sind aber noch zahlreiche Einzeluntersuchungen notwendig.

⁶⁸ Vgl. Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. II, Berlin 1976, 943–951. – Im Einführungserlaß vom 20. 1. 1876 zur Generalsynodalordnung wird hervorgehoben, daß „den Gemeindegliedern wesentliche Befugnisse der Theilnahme an der kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung übertragen“ worden seien (a. a. O., 944).

⁶⁹ J. Mehlhausen (s. Anm. 14), 146–148.

⁷⁰ PTh III, 2, X.

⁷¹ Vgl. die bei G. Ris (Anm. 37), 132–134 genannte neuere Literatur.

⁷² PTh III, 2, 344–358.

seinen eigenen theologischen Ansatz weiter elementarisiert und vereinfacht hat. Nitzsch geht jetzt nicht mehr von der Gemeinde und ihrem Recht als der Basis des gesamten kirchenordnenden Handelns aus, sondern ganz schlicht von einem getauften Kind. Evangelische Kirchenordnung wird nach den Anweisungen und Erfordernissen einer katechetischen Theologie entworfen; die Pflichten, die die christliche Gemeinde gegenüber einem jeden neuen Gliede hat, ergeben den Rahmen der Ordnung und bestimmen die wichtigsten Punkte, an denen innerkirchliches Recht zu setzen ist.

Der Paragraph 723 der *Praktischen Theologie* beginnt mit den Worten: „Jedes Christenkind hat als solches Bestimmung, um des Reiches Gottes willen Mitglied der Gemeinde Christi zu werden, mithin auch, durch Stufen des Unterrichts, der Erziehung und Einsegnung zur Mündigkeit als Communicant hinauf zu kommen.“⁷³ Dieser Ansatz erinnert in gewisser Weise an Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung von 1528, die ebenfalls von der Taufe und der Erziehung der jungen Christen zur Mündigkeit mitverantwortlicher Gemeindeglieder ausgegangen ist.⁷⁴ Der ebenso selbstverständliche wie einleuchtende Anspruch eines jeden „Christenkindes“, zur innergemeindlichen Mündigkeit geführt zu werden, bestimmt zunächst einen zentralen Aufgabenbereich des kirchlichen Amtes und legt darüber hinaus zumindest die Umrisse der zu bildenden kirchlichen Ordnung fest. Auch in seinem Spätwerk deutet Nitzsch das kirchliche Amt funktional: Der Amtsträger hat und erhält Autorität ausschließlich von den Aufgaben her, die ihm übertragen werden. Letzter Auftraggeber ist nun gewiß nicht das einzelne getaufte Kind, sondern Christus, der diesen Menschen zum Glauben ruft und will, daß er „zum lebendigen Gottesdienste umgebildet“ werde. Wie schon 1846/47 ist für Nitzsch die Gemeinde die Schnittstelle zwischen Heils offenbarung und Welt. Im Anspruch des Kindes auf Unterricht und Erziehung zur Mündigkeit des Glaubens begegnet Christus der Gemeinde mitten in der Welt. Grundsätzlich ist die gesamte Gemeinde von diesem Anspruch betroffen, „sodaß, nach diesem Standpunkt zu reden, die ganze mündige Gemeinde Amtlichkeit hat“.⁷⁵ Es sind für Nitzsch bloß praktische Erwägungen, die dafür sprechen, die „kirchliche Arbeit im Ganzen auf Zeit oder lebenslänglich“ auf einzelne Personen zu übertragen. Wichtiger ist ihm, daß „keiner ein sprödes Atom“ sei, „keiner eine bloß monadische Erscheinung, sondern Jeder ein lebendiges Glied“. Um hier nun Eindeutigkeit herbeizuführen, ist die „Nothwendigkeit rechtlicher Forderungen“ unumgänglich. Kirchenrecht und Amtsauftrag bedingen sich wechselseitig. Überall dort, wo

⁷³ PTh III,2,344.

⁷⁴ EKO 6,I,1,348–455. – Gerhard Müller, Johannes Bugenhagen. Sein Ansatz – seine Wirkungsgeschichte – Lehren für die Zukunft, in: ZSRG.Kan.Abt.77 (1986), 277–303. Horst J. Eduard Beintker, Fortsetzung und Festigung der Reformation. Neuordnung in evangelischen Kirchen unter Bugenhagens Anleitung mittels seiner Braunschweiger Kirchenordnung von 1528, in: ThZ 44 (1988), 1–31 (Lit.).

⁷⁵ PTh III,2,344.

in bewußter und anerkannter Abhängigkeit vom Worte Gottes nach reformatorischem Verständnis „das ordentliche Predigtamt, das Gemeindegebet, das zwiefache Sacrament, die Sonntagsfeier, die Katechese und Seelsorge mit Armenpflege auf stätige Weise ausgeübt“ werden, ist „Kirchengewalt“ gegeben, und zwar „in der Vollmacht einer haushaltenden und ordnenden Thätigkeit der Kraft und Möglichkeit nach“. ⁷⁶ Diese „Kirchengewalt“ wird wahrgenommen von dem kleinen Kollegium der Hausväter und Prediger, der Presbyter und Pastoren am Ort. Die kirchliche Ordnung tritt zu diesem Kreise nicht von außen hinzu, sondern sie ist – wie es Günther Holstein fein formuliert hat – „dem Leben der Gemeinde in gewisser Weise eingeboren“. ⁷⁷ Zugleich behält diese im weitesten Sinne aus dem catechetischen Auftrag hervorgewachsene Ordnung eine lebendige Beweglichkeit. Kirchenordnung kann und darf „dem Veränderlichen im Dasein der Gemeinde“ folgen, denn sie ist *Recht* – „die Befugniß zu handeln“ – und nicht *Gesetz* oder *Pflicht*. ⁷⁸ „Es kommt für unsre Aufgabe etwas darauf an, den Begriff Ordnung in seiner Scheidung von Gesetz und Recht aufrecht zu erhalten und doch die Elemente von beiden darin anzuerkennen. Die evangelische Reformation spricht, sofern sie ganz ihre eigne Sprache redet, und nachdem sie zwischen Kirchen- und Staatsgewalt in der Augsburger Confession genau geschieden hat, sofern von – *Ordnung*.“ ⁷⁹ Die Begriffe „Gesetz“ und „Recht“ haben nach Nitzschs Interpretation „in der allgemeinen socialen Bedeutung“ immer auch die Funktion, die Stabilität und Integrität des jeweiligen Sozialwesens zu gewährleisten und zu sichern. Die christliche Gemeinde als Ort der Verwirklichung der göttlichen Heilsökonomie bedarf solcher Hilfsmittel nicht, „und diesen andren Charakter (sc. der Gemeinde) drückt der Name Ordnung aus. Die Kirchenordnung ist als solche an sich selbst nicht heilbewirkend, sondern fügt sich der in ihren Mitteln, in göttlichen Stiftungen wirkenden Gnade dienstbar an ... Die Ordnung kommt zum Leben und aus dem Leben hinzu als bildsames und anzupassendes Gefäß, und die innere Bestimmtheit der Gemeinde bleibt Zweck und Grund alles Äußeren“. ⁸⁰

⁷⁶ PTh III, 2, 346.

⁷⁷ Günther Holstein, Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, Tübingen 1928, 178. – Nitzsch selber formuliert ähnlich: „Hat sich die einem Gemeinleben eingeborne Ordnung, wie das allezeit Bedürfniß bleibt, durch Reflexion der Weisen zur Satzung erhoben, so bleibt diese letztre doch menschlich, geschichtlich, beweglich, und durch dieselbe Gabe der Weisheit, die zur Satzung mitwirkt, muß auch ihr Inhalt auf die ursprüngliche lebendige Ordnung zurückgeführt, also erneuert, erweitert, bestimmt werden können“ (System [s. Anm. 17] § 190, 367).

⁷⁸ PTh III, 2, 14.

⁷⁹ A. a. O. – Nitzsch hat sein Verständnis der Kirchenordnung insbesondere in kritischer Auseinandersetzung mit Richard Rothe gewonnen; vgl. den Ansatz in: System (s. Anm. 17), § 198, 380f. Anm.

⁸⁰ PTh III, 2, 16. – „Sie (sc. die Kirche) übt also eine ordnende Thätigkeit, welche ihrerseits wieder Gegenstand einer theologischen Kunstlehre (*politica sacra*) werden muß“ (PTh III, 2, 1). Zu diesem Begriff vgl. Joachim Mehlhausen, Kirchenpolitik. Erwägungen zu einem undeutlichen Wort, in: ZThK 85 (1988), 275–302.

Nitzsch hebt selber hervor, daß er mit dieser Konzeption einer evangelischen Kirchenordnung ganz dicht bei den frühen Ordnungsentwürfen der Reformation steht. Etwa bei den Beschlüssen der Homberger Synode von 1526, bei Luthers frühesten Ordnungsratschlägen vor dem Bauernkrieg und vor den Visitationserfahrungen des Jahres 1527, die beide für die problematische Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts so einschneidende Bedeutung hatten. Was in der Frühzeit der Reformation nicht gelungen war, sieht Nitzsch deutlich: Die Einzelgemeinde muß zum freiwilligen – nicht durch die Obrigkeit verfügten! – Verzicht auf Teile des ihr zustehenden Ordnungsrechts bereit sein und diese „Befugniß zu handeln“ einem übergeordneten Rechtskreis aus einer theologisch begründeten Einsicht heraus übertragen. In der Reformationszeit habe der evangelische Landesherr diese Rechte und Befugnisse an sich genommen, weil in der Krisensituation nach 1525/27 nur „vom Staate die Mittel gewonnen“ werden konnten, „der Bewegung Beruhigung zu verschaffen“. ⁸¹ Warum aber sind übergeordnete kirchliche Rechtskreise, also größere kirchliche Verbände bis hin zur Landeskirche, in der Gegenwart überhaupt noch notwendig? Nitzsch deutet eine ebenso schlichte wie überzeugende Antwort auf diese Frage an, indem er – ohne Schleiermachers Namen zu nennen – den Grundgedanken der Paragraphen 323 bis 325 der *Kurzen Darstellung des theologischen Studiums* ⁸² aufnimmt. Es geht um das Predigtamt. Dieses Amt wäre ohne die Vermittlung einer möglichst umfassenden theologischen Bildung in der Gefahr, „dem einseitigen Prophetismus“ anheimzufallen. ⁸³ Würde die Theologenausbildung als Recht der Einzelgemeinde in Anspruch genommen und von ihr in eigener Verantwortung durchgeführt, so würde die theologische Bildung der Prediger im jedem Falle verengt und insgesamt bald verkümmern. Denn jede Gemeinde bliebe bei der Zurüstung der nächsten Predigergeneration in ihren eigenen theologischen Denkmustern gefangen und es käme zur Wiederholung, ja Potenzierung von Einseitigkeiten, „da sich in der bloßen einzelnen Gemeinde die Überlieferung der Wissenschaft nicht fortsetzen läßt“. ⁸⁴ Die

⁸¹ PTh III, 2, XI; vgl. auch 332–343.

⁸² Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. Kritische Ausgabe hrsg. v. Heinrich Scholz, Darmstadt o. J. (= Leipzig ³1910), 124–126.

⁸³ „Das ordentliche Predigtamt, welches unter den jetzigen Welt- und Geschichts-Umständen ohne Vermittlung der theologischen Bildung, wenn wir nicht wider den Sinn der Evangelischen Reformation dem einseitigen Prophetismus anheimfallen wollen, unhaltbar wird, fordert an sich selbst schon einen möglichst großen kirchlichen Verband, da sich in der bloßen einzelnen Gemeinde die Überlieferung der Wissenschaft nicht fortsetzen läßt“ (PTh III, 2, 346 f.).

⁸⁴ A. a. O. – Vgl. auch die Verhältnisbestimmung der Einzelgemeinde zum kirchlichen Verband, in: PTh I, 183 und System (s. Anm. 17), § 196, 379. Sein Verständnis der Zuordnung des Theologiestudiums zum „Begriff dieser Wissenschaft“ skizzierte Nitzsch erstmals 1829 in den Einleitungs-Paragrafen zum System. Die in den nachfolgenden Auflagen in den „Anmerkungen“ geführte Auseinandersetzung mit kritischen Einwänden verdient besondere Beachtung.

Gemeinden würden sich selber großen Schaden zufügen, wenn sie ihr Recht gerade an dieser Stelle einklagten. Letztlich sind es also die impliziten Forderungen von Artikel 7 der *Confessio Augustana*, die den möglichst umfassenden Zusammenschluß von reformatorischen Gemeinden zu Gemeindeverbänden und Landeskirchen notwendig machen. Die Einzelgemeinde gibt ihr zustehende Rechte freiwillig an höhere Leitungsinstanzen ab, um das geordnete Predigtamt zu erhalten. Dies ist nach Nitzsch der einzig legitime theologische Grund für die Bildung „des kirchlichen Verbandes“. Die Bedingung, die bei diesem Rechtsverzicht allerdings zu stellen ist, lautet: Auf den übergeordneten kirchlichen Verfassungsebenen muß das kollegiale Miteinander von Ältesten und Predigern wiederkehren, das für die Ordnung der Einzelgemeinde konstitutiv ist. Man könnte sagen: In der Wiederkehr dieses gemeindlichen Verfassungs-Grundprinzips auf allen Leitungsebenen der Kirche bleibt das Recht der Gemeinde bewahrt und aufgehoben.⁸⁵

Wilhelm Dilthey hat in seiner begeisterten Dankadresse an Carl Immanuel Nitzsch zum 16. Juni 1860 – dem fünfzigsten Jahrestag seiner Habilitation – die spekulative Intuition des Jubilars gerühmt. Nitzsch habe vor der Aufgabe gestanden, „alle Mittel der Spekulation, der religiösen Nachempfindung, der historischen Untersuchung“ zu *einer* Methode verknüpfen zu müssen. „Denn erst im Verständnis der konkretesten Funktionen der Kirche kommt die Betrachtung zur Ruhe, welche mit der Idee der Religion anhebt“.⁸⁶ Die besondere Stellung von Nitzsch innerhalb der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts hat Dilthey wohl richtig gesehen und zutreffend beschrieben. Setzt man für die von Dilthey gewählten Begriffe Namen ein, dann heißt das: Nitzsch mußte die von Hegel, Schleiermacher und Ferdinand Christian Baur ausgegangenen Impulse für die theologische Arbeit aufnehmen und zu verknüpfen versuchen. Nun gibt es Hinweise dafür, daß sich Nitzsch schon zu Beginn seines Studiums insbesondere mit den Systemwürfen des Deutschen Idealismus und mit einzelnen Vertretern der spekulativen Theologie gründlich auseinandergesetzt hat.⁸⁷ Welche Auswirkungen diese Beschäftigung für die Ausbildung von Nitzschs eigener theologischer Position gehabt hat, ist noch nicht hinreichend erhellt. Aber als besonders charakteristisch für sein Gesamtwerk ist hervorzuheben, daß er die Anre-

⁸⁵ PTh III,2,347f.; vgl. auch PTh I,188f. – Zum Rückbezug auf CA 7 vgl. Joachim Mehlhausen, Zur Wirkungsgeschichte der *Confessio Augustana* im 19. Jahrhundert. Eine historisch-theologische Skizze, in: MEKGR 30 (1981), 41–71. Für die Augustana-Rezeption und -Interpretation bei Nitzsch aufschlußreich sind die beiden Festpredigten, die er im Jubiläumsjahr 1830 gehalten hat: C. I. Nitzsch, Predigten aus der Amtsführung in Bonn und Berlin. Neue Gesamt-Ausgabe, Bonn 1867, 165–181.

⁸⁶ W. Dilthey (s. Anm. 8), 50.

⁸⁷ Beyschlag, Nitzsch 40 ff.; W. Schneemelcher (s. Anm. 67), 16–18. Schneemelcher gibt aber auch einen wichtigen Hinweis auf die Abgrenzung der Position von Nitzsch gegenüber der spekulativen Theologie (a. a. O., 25). Nitzsch selber registrierte gelegentlich „von Seiten der Speculativen schweres Mißfallen“ an Einzelheiten seiner Theologie (Auseinandersetzung mit Karl Rosenkranz): System⁶ (s. Anm. 17), 3f., Anm. 1.

gungen spekulativer Theologie immer mit den Erfahrungen und Erkenntnissen aus seiner eigenen praktischen kirchlichen Wirksamkeit konfrontiert hat. Nur was sich bei dieser kritischen Gegenüberstellung bewährte, durfte stehen bleiben. So ist auch der zuletzt referierte Gedanke über eine „Aufhebung“ des „Rechts der Gemeinde“ im „Recht der Kirche“ von einer ebenso großen praktischen Nüchternheit geprägt wie von einer das Nachdenken bleibend anregenden spekulativen Dialektik erfüllt. Das gilt endlich auch für den Schlußabschnitt der *Praktischen Theologie*, in dem Nietzsche seinen Lesern den Rat gibt, bei allen wichtigen kirchenleitenden Entscheidungen zuerst die „Meinung“ und den „Willen“ der Gemeinden zu erfragen. Denn – das ist das Credo von Carl Immanuel Nietzsche – die *Gemeinde* ist der Ort, an dem Kirche den Auftrag Christi konkret erfüllt, *indem sie sein Vermächtnis empfängt, genießt, gewährt und mitteilt*. Aus dieser Einsicht heraus schließt Nietzsche mit den Worten: „Das ist immer die Hauptsache in kleinen und großen Kirchensachen, daß das wirkliche kirchliche Bewußtsein zum Worte komme, dadurch sich zeitgemäß fortentwickele und die ganze Handlung für das kirchliche Thun und Erfahren zum Segen mache.“⁸⁸

⁸⁸ PTh III,2,358. – Die von Nietzsche formulierten einhundert „Protestantische[n] Thesen“ schließen mit einem ähnlichen Gedanken: „Der wesentliche christliche Cultus ist Glaube, Hoffnung, Liebe; zur Vermittlung desselben hat Christus die Gemeinschaft des Wortes, des Gebetes und Sacramentes eingesetzt. Diese Mittel in Bewegung gesetzt von den Gläubigen, und nach Gelegenheit des Ortes und der Zeit in die Naturverhältnisse zwischen dem beschaulichen und thätigen, dem gemeinsamen und eigenthümlichen Leben sittlich eingeordnet, geben den christlichen Cultus im engeren Sinne“, in: C. I. Nietzsche, Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's, Hamburg 1835, 250.

Dibelius und Söderblom

Eine ökumenische Freundschaft (1920–1931)

Von Robert Stupperich

1.

Durch seine Tätigkeit als Geschäftsführer des Vertrauensrates der evangelischen Landeskirche 1918/19 hatte der Berliner Gemeindepfarrer Lic. Dr. Otto Dibelius einen umfassenden Blick für die Lage der Gemeinden ebenso im Reich wie auch in den abgetretenen ehemals deutschen Ostgebieten gewonnen.¹ Seine Orientierung war so gut, daß er außer persönlichen Beziehungen auch amtliche Informationen erhielt. Diese vermittelten ihm die Kenntnis der bedrohlichen Situation der evangelischen Deutschen vor allem in der Provinz Posen. Dibelius wußte von den schweren Ausschreitungen der Polen gegen die deutsche Bevölkerung an verschiedenen Orten, vor allem von dem Deutschen-Pogrom in Ostrowo.

Mit Genehmigung des Evangelischen Oberkirchenrates unternahm Dibelius 1920 eine sechs Wochen währende Reise nach Schweden, um die schwedische Kirche zu einer Hilfsaktion aufzurufen. Von Ukna bei Nelhammer, wo er Anfang August eintraf, nahm er seine Tätigkeit in kirchlichen Gremien und vor allem bei den Redaktionen der einflußreichen großen Zeitungen auf, von denen er Unterstützung seines Unternehmens zum Schutz der evangelischen Minderheiten in Polen erhoffte.² In einem ausführlichen abschließenden Bericht an den Präsidenten des EOK D. Moeller vom 14. September 1920 schildert er seine Bemühungen, die mit einem Brief an Erzbischof Nathan Söderblom³ begonnen hatten. Da dieser bei einer Bischofskonferenz in Nordschweden weilte, konnte eine Begegnung mit ihm nicht zu Anfang der Reise erfolgen. Dibelius erhielt aber eine sehr freundliche Antwort, in der der Erzbischof ihm die Personen und Instanzen nannte, an die er sich halten sollte. Auf diesen Rat hin schrieb Dibelius an die wichtigsten schwedischen Presseorgane, besuchte eine große Pfarrerversammlung von über 200 Pfarrern in Linköping und die bedeutendsten Redaktionen.

¹ R. Stupperich, Otto Dibelius. Sein Denken und Wollen. Berlin 1970, S. 25.

² Ev. Zentral-Archiv (EZA): EO I, 4044.

³ Vgl. T. Andræ, Soederblom. Dt. Übers. Berlin 1930.

Ende August kam dann eine persönliche Aussprache zwischen Söderblom und Dibelius zustande, und zwar in dem historischen Städtchen Västerås. Von dieser Besprechung war Dibelius anfangs ein wenig enttäuscht. Nach seiner Meinung zeigte sich der Erzbischof über die politische Lage in Polen nicht gut informiert. Er hatte den Eindruck, daß Söderblom schon damals von einem einzigen Gedanken, nämlich der „Ökumenizität des Christentums“ erfüllt war und für anderes kaum Sinn hatte. Persönlich warmherzig, wollte er sich zu diesem Zeitpunkt hinsichtlich ausländischer Kirchen nicht exponieren, um die Durchführung seines Planes der Weltkirchenkonferenz, zu dem er unter allen Umständen die Engländer brauchte, nicht zu gefährden.

Den Gedanken einer Kirchenkonferenz in Uppsala hatte der Erzbischof schon während des Krieges erwogen. Damals sollten die Kirchen der neutralen Staaten sich beteiligen.

Der EOK hatte darüber eine Benachrichtigung am 14. Dezember 1917 erhalten.⁴ Bei den Alliierten bestanden Bedenken. Auch der Plan, im August 1920 in der Schweiz zusammenzukommen, mußte vertagt werden. Wohl hatte der „Weltbund für (internationale) Freundschaftsarbeit der Kirchen“ am 15. Oktober 1919 in Oud Wassenaar die Möglichkeit näher gebracht, eine Weltkirchenkonferenz einzuberufen, doch bestanden noch sehr viele Schwierigkeiten, die wegzuräumen ungeheure Kraftanstrengungen erforderten.⁵ Söderblom ging so sehr in diesen Verhandlungen auf, daß er sich um andere Dinge kaum noch kümmern konnte. Für Dibelius war es um so wichtiger, daß der Stockholmer Pfarrer Valds Bengtson und der Göteborger Pfarrer Per Pehrsson, der auch Abgeordneter des Reichstags war, sich seiner Sache erheblich annahmen.⁶

In einer Besprechung im EOK, an der die Oberkonsistorialräte Kapler, Hundt, Richter und Banke teilnahmen, erstattete Dibelius nach seiner Rückkehr ausführlich Bericht. Es wurde dann beschlossen, einen besonderen Ausschuß zu begründen, der unter dem Namen „Auslandsarbeit zum Schutz der evangelischen Minderheiten in den abgetretenen Gebieten“ bereits Ende Oktober 1920 in Erscheinung trat.⁷ Den Vorsitz führte Missionsdirektor D. Axenfeld, die Geschäftsführung nahm Dibelius wahr. Außer Schweden wurden auch andere neutrale Staaten wie Holland und die Schweiz einbezogen, die man mit Informationen aus Polen versah und von denen Unterstützung der Hilfsaktionen für die evangelischen Minderheiten des Ostens erwartet wurde.

Indessen wirkte sich die mit Erzbischof Söderblom angeknüpfte Beziehung weiter aus. Dibelius erhielt von ihm im Dezember 1920 aus Uppsala die

⁴ EZA. EO Gen.Xii. Abt. Nr. 141.

⁵ Vgl. A. W. Schreiber, Internationale kirchliche Einheitsbestrebungen. Leipzig 1921.

⁶ Göteborgs Landsarkivet A 220: The papers after the provost Per Pehrsson.

⁷ EZA. EO I, 4712 (18. 10. 1920).

Ansprache,⁸ die er dort gehalten hatte und die großes Verständnis für die evangelische Kirche in Deutschland zeigte.

Anfang des Jahres 1921 konnte Dibelius seine 2. Skandinavienreise unternehmen, bei der er außer Schweden auch Norwegen und Dänemark besuchte und gelegentlich Vorträge und Predigten hielt. In Norwegen kam ihm Prof. Gleditsch entgegen, in Dänemark nur der Kierkegaard-Forscher Prof. Geismar, während bei den anderen die Abneigung gegen die Deutschen vorherrschte. Am 15. Februar 1921 erstattete er seinen Geschäftsbericht.

Wieder hatte sich Söderblom durch sein hohes Interesse und seinen evangelischen Sinn als die bedeutendste Persönlichkeit des nordischen Lutherums hervorgerufen. Von Bengtsons Reisebericht durch Polen war Söderblom so beeindruckt, daß er außer der schwedischen Fassung auch eine englische und eine deutsche Übersetzung veranlaßte, die verbreitet werden sollten. Es war deutlich, daß ihm viel daran lag, die Verbindung mit Deutschland aufrecht zu erhalten.⁹

Da Dibelius, seit August 1921 (nebenamtlicher) Oberkonsistorialrat im EOK, durch sein Referat Schule und Erziehung ein reiches Maß an Arbeit zufiel, konnte er sich den Minderheitenfragen weniger widmen. Nur in einzelnen Fällen traten für ihn diese Probleme wieder in den Vordergrund, wie auch der spätere Briefwechsel mit Söderblom zeigt. Beiseite gerückt wurden die akuten Fragen nicht, auf die ihn auch der Gustav-Adolf-Verein hinwies. Zudem erhielt der Referent für Minderheitenfragen auch solche Berichte wie den der Kopenhagener „Notkonferenz des europäischen Protestantismus“ von 1922.¹⁰

Im Einzelnen hatte sich Dibelius in diesen Jahren, erst recht nach seiner Ernennung zum Generalsuperintendenten der Kurmark, an der Frühentwicklung der Ökumenischen Bewegung kaum beteiligen können. Der eingehende Briefwechsel mit Söderblom setzte daher noch nicht in diesem Stadium, sondern erst nach der „Weltkirchenkonferenz für praktisches Christentum“ in Stockholm 1925 ein.¹¹ Persönliche Einladungen gab es dazu nicht. Die Einladungen gingen an die Kirchenleitungen. Für Deutschland war der Kirchenbundesrat die zentrale Instanz, die die deutsche Delegation zusammenstellte. Diese bestand aus Vertretern der Landeskirchen und kirchlicher Vereinigungen. Nicht alle Teilnehmer waren Freunde der ökumenischen Bewegung. Unter den Delegierten waren auch solche, die sich zurückhaltend verhielten. Den Deutschen erschwerte die ihnen durch den Versailler Vertrag angelastete Kriegsschuld die Teilnahme. Dementsprechend war der Eindruck, den sie in Stockholm machten. Der politische Druck belastete viele der deutschen Teilnehmer unaussprechlich. Ihr Antrag, diese

⁸ Ebd. I, 5330 v. 6. 11. 1920.

⁹ Ebd. I, 1042.

¹⁰ Ebd. Gen. XII. Abt. Nr. 142. Diese Akte ist von Dibelius abgezeichnet.

¹¹ Ad. Deißmann, Die Stockholmer Bewegung. Die Weltkirchenkonferenzen zu Stockholm 1925 und Bern 1926. Berlin 1926.

Frage zu Beginn zu erörtern, wurde zwar abgelehnt, da es nicht Sache der Kirchenversammlung sei, eine politische Frage zu entscheiden. Aber auch dieser Beschluß war eine gewisse Entlastung für viele. Rückschauend schrieb Dibelius über Stockholm:¹²

„Die eigenartige und schwierige Stellung der deutschen Delegation, verursacht durch den Druck unserer gesamten äußeren Lage, hat vielleicht hin und her den Eindruck erweckt, als überwöge in unseren Reihen ein fruchtloser Pessimismus, der die Entschlußkraft nicht aufbringe, sich dem Bösen in der Welt kraftvoll entgegenzuwerfen.“

Dibelius meinte dieser Auffassung widersprechen zu müssen. Obwohl andere und er selbst sich auf der Weltkonferenz aus bestimmten Gründen zurückgehalten hatten, „lebt ein fester Wille, im Namen Jesu Christi für den Sieg des Gottesreiches über die sündige Welt zu kämpfen. In diesem Willen hat uns das große Erlebnis der Stockholmer Tagung gefestigt“.

Söderblom, der zunächst gerade im Hinblick auf die deutschen Kirchen schwere Befürchtungen gehabt hatte, war über die Maßen befriedigt, daß es mit der deutschen Delegation so gut gegangen war. Eine besondere Freude war für ihn die Zusage von Dibelius: „Sie dürfen weiterer Mitarbeit von unserer Seite auch bei der Fortsetzung des großen Werkes gewiß sein!“ Dabei war Dibelius kein grundloser Optimist; er nahm die wirkliche Haltung seiner Umwelt durchaus ernst. Nach den Stockholmer Tagen, in denen er seine Bekanntschaft mit Söderblom erneuert hatte und ihm erheblich näher gekommen war, brachte er in seinem „Dankeswort“¹³ zum Ausdruck, daß es durchaus billig sei, „an einer solchen Sache Kritik zu üben“, notwendiger aber sei es, „die neuen zukunftssträchtigen Entwicklungen zu erkennen, die sich auf der Weltkonferenz ausgewirkt haben, diese Ansätze zu bejahen und an ihrer weiteren Entfaltung mitzuarbeiten“.

In diesem Brief sprach Dibelius aus, daß es ihm ein Bedürfnis sei, „ein Wort des Dankes und der Bewunderung für das in Stockholm geleistete Werk zu sagen“. Dieser Brief war veranlaßt durch die von der deutschen wie auch von der internationalen Presse am Stockholmer Kongreß geübten Kritik. Dibelius äußerte, daß es niemals an Menschen fehlt, die bei einer großen Sache irgendwie enttäuscht werden, weil sie sich falsche Vorstellungen gemacht und übersteigerte Hoffnungen gehegt hatten. Durch den ganzen Brief von Dibelius zieht sich wie ein roter Faden das Bemühen hindurch, dem Erzbischof Mut zur Fortführung seines begonnenen Werkes zu machen. Dibelius konnte annehmen, daß Söderblom nicht der Mann war, der sich durch ungerechtfertigte, von falschen Voraussetzungen ausgehende Kritik irre machen ließe. Immerhin hat ihn dabei auch noch eine zweite Absicht geleitet. Er wollte Söderblom überzeugen, daß die deutsche Delegation, die sich in Stockholm sehr zurückgehalten hatte, doch, was die Sache selbst anbetraf, anders stand, als es den Anschein hatte. Dibelius mußte

¹² Söderblom-Archiv: Uppsala Universitet-Biblioteket: Box 510 S 75120.

¹³ Ebd., Dibelius an Söderblom 17. 9. 1925.

davon ausgehen, daß der frühere Leipziger Professor die Lage in Deutschland so ansah, wie sie vor 1914 war, als er Deutschland verließ. Die jetzige Schwierigkeit bestand gerade darin, daß das Ausland die Deutschen für das ganze Elend in der Welt verantwortlich machte. Die Ausländer konnten es nicht ermesen, was der Versailler Vertrag mit seiner unermeßlichen Reparationslast für Folgen hatte, daß die Not dem Deutschen den Mund verschloß und ihn einem hoffnungslosen Pessimismus auslieferte. Diesen Eindruck konnte die schwedische Öffentlichkeit vom Verhalten der Deutschen in Stockholm gewonnen haben. Um so mehr hielt es Dibelius für erforderlich, zu sagen, daß man in der evangelischen Kirche Deutschlands inneren Anteil am ökumenischen Dialog nehme. Dibelius hielt es für unumgänglich, deutlich zu machen, daß die deutschen Delegierten aus den genannten Gründen von positiven Ansätzen und Bestrebungen der ökumenischen Arbeit nicht reden konnten, solange der Schatten des Mißtrauens auf ihnen lag. Der Erzbischof sollte aber wissen, daß alle Deutschen durch das „Stockholmer Erlebnis“ in ihrem Willen bestärkt seien. Dieses hielt er schon für etwas sehr Positives. Daher konnte er auch schreiben: „Das danken wir Ihnen! Sie dürfen weiterer Mitarbeit von unserer Seite auch bei der Fortsetzung des großen Werkes gewiß sein!“

Dieser Brief des Generalsuperintendenten vom 17. September 1925 muß Söderblom sehr bewegt haben. Allein die Zusage der Mitarbeit war für ihn ein wertvolles Pfand. Er antwortete umgehend. In seinem Brief vom 26. ds. Mts. hob er hervor, er habe den Eindruck, daß die Deutschen die Weltkonferenz „am ernstesten“ genommen haben, und daß er diesen Eindruck an seine Gesprächspartner in England, Frankreich und Amerika weitergegeben habe.¹⁴ Er erklärte sich diese Tatsache damit, daß die deutsche Delegation aus Vertretern der Kirchen gebildet war und nicht wie bei den anderen aus Leuten, die aufgrund ihrer humanistischen Neigungen mehr oder weniger zufällig nach Stockholm gekommen waren. Daß die Deutschen sich in einer sehr schweren Lage befanden, wußte er, knüpfte aber an ihr Auftreten die Hoffnung einer tiefen und aussichtsreichen Verständigung zwischen den Kirchen. „Soweit ich weiß“, fuhr Söderblom in diesem Brief an Dibelius fort, „hat sich der evangelisch-lutherische Geist nie so kräftig mit dem Anglosaxismus auseinandergesetzt wie in Stockholm. Wir haben selbstverständlich von einander zu lernen, aber es ist vor allen Dingen notwendig, daß das evangelisch-lutherische Wesen in Groß-Britannien und Amerika besser bekannt wird.“¹⁵

In den Monaten nach der Stockholmer Konferenz blieb der Briefwechsel zwischen Dibelius und Söderblom im Fluß. Trotz der beiderseitigen großen Arbeitslast nahmen sie sich gern die Zeit, um ihre Gedanken auszutauschen. Söderblom zeigte sich sehr angetan von den gedankenreichen Briefen seines Berliner Kollegen. Ihm war es wichtig, in Dibelius einen Träger des kirch-

¹⁴ Ebd., Söderblom an Dibelius 26. 9. 1925.

¹⁵ Ebd.

lichen Amtes vor sich zu haben, der so weit mit seinen Gedanken übereinstimmte. Wie hoch er ihn einschätzte, geht aus seiner Äußerung hervor: Daher „möchte ich gern für Sie den Namen Erzbischof brauchen“. Das war bei ihm keine humorvolle Glosse, sondern der Ausdruck dafür, daß er eine völlige Gleichstellung sah.¹⁶

Die Entwicklung der Gedanken, die in Stockholm angeklungen waren, ergab immer wieder die Gelegenheit, den Briefwechsel fortzusetzen. Als Söderblom für einen Geburtstagsgruß dankte, hob er hervor, was er der inzwischen erschienenen Literatur über die Weltkonferenz entnommen habe. Er fand es gar nicht unwesentlich, daß in der Alten wie in der Neuen Welt an den Anfang meist der Bischofsgedanke gestellt wurde.¹⁷ Wenn ihm auch nur ein Teil dieser Literatur zur Kenntnis kam, so machte er doch immer wieder die Feststellung, daß unter den Anstößen, die von Stockholm kamen, „der biblische Bischofsgedanke bei vielen Teilnehmern aus der Alten und Neuen Welt neue Gedanken ausgelöst hat“. Er war davon angetan, daß gerade in den USA der Vorschlag gemacht wurde, für das führende Amt einer Kirche den Bischofsnamen einzuführen. „Mich interessiert in dieser Hinsicht am meisten“, so schrieb er an Dibelius, „die Prägung einer echt evangelischen Idee des Bischofs, in welcher jeder Bei(ge)schmack von hierarchischen Ansprüchen und Façonens restlos getilgt ist“.¹⁸

In dieser Hinsicht gerade erwartete er von Dibelius wesentliche Hilfe. Seine Hoffnungen waren hoch gespannt: „Wann werde ich Gelegenheit haben, mit Ihnen über wichtige gemeinsame Angelegenheiten ruhig zu reden? Sie sind jung. Ich denke mit Freude daran, daß Gott Ihnen in seiner Gemeinde in der vollen jungen Manneskraft eine hochbedeutsame leitende dienende Stellung anvertraut hat. Gott segne Sie!“¹⁹

Bald ergriff Söderblom die Initiative und lud Dibelius zu einer Bischofsweihe und zum Gustav-Adolf-Fest nach Schweden ein. Dieser bedauerte es sehr, daß er infolge innerkirchlicher Verpflichtungen damals nicht reisen konnte. Denn ihm war es daran gelegen, in Kontakt mit dem Erzbischof zu bleiben. Söderblom scheint selbst überrascht gewesen zu sein, welche Resonanz die Weltkirchenkonferenz von Stockholm gehabt hat. „Merkwürdig ist zu beobachten“, schreibt er in seinem ersten Brief, „wie die Weltkirchenkonferenz die denkenden Christen immer mehr beschäftigt, und erfreulich ist es zu sehen, daß das Luthertum doch, wenn ich es sagen darf, jetzt von unseren westlichen Brüdern ziemlich gründlich entdeckt worden ist und sich geltend macht.“

Mit der Bischofsfrage war die Verfassungsfrage aufs engste verbunden. Beide, Dibelius wie Söderblom, beschäftigten sich eingehend mit diesem Problem. Als in der Altpreußischen Landeskirche die neue Verfassung in

¹⁶ Ebd., Söderblom an Dibelius 16. 2. 1926.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

Kraft gesetzt wurde, hielt es Dibelius für erforderlich, den Erzbischof über die Veränderungen im kirchlichen Leben seiner Kirche zu unterrichten. Der Bischofstitel war zwar von der Generalsynode abgelehnt worden. Trotzdem meinte Dibelius, sei die Stellung des Generalsuperintendenten gestärkt worden.²⁰ Nach seiner Darstellung wurde er nunmehr „der Leitende“ im Konsistorium und ganz selbständig in seiner geistlichen Tätigkeit. Wörtlich heißt es bei ihm: „Es ist hier ein wirklich bischöfliches Amt geschaffen.“ Vom EOK konnte er dasselbe nicht sagen, da über den EOK der Kirchen senat mit einem Laien an der Spitze gestellt wurde. Dibelius resümierte: Der Wirkungskreis des geistlichen Vizepräsidenten (Burghardt) ist größer, aber seine Selbständigkeit ist viel geringer als die des Generalsuperintendenten.

Um dieselbe Zeit hatte Dibelius sein Buch „Das Jahrhundert der Kirche“ geschrieben. Bekanntlich hatte das Buch in zwei Jahren sechs Auflagen erlebt und ist von Freund und Feind eifrig studiert worden. Sein Brief an Söderblom zeigt – was in der gesamten Literatur bisher übersehen worden ist –, daß er die erste Fassung, die unverändert blieb, nicht als endgültig ansah.²¹ Was er hier über die Kirche sagte, war nicht sein letztes Wort. Das Buch wurde vielfach zitiert, doch nicht nach seinem Wortsinn, sondern nach der Deutung, die ihm die „Reformierte Kirchenzeitung“ gegeben hatte.²² Es wurde ihm unterstellt, daß er vom „Jahrhundert des Bischofs“ redete. Auf der Preußischen Generalsynode 1927 folgten erregte Diskussionen, die von den Reformierten in Gang gebracht worden waren und bei denen böse Worte fielen. Die Lutheraner in der Generalsynode zeigten – mit wenigen Ausnahmen – wenig Mut. Dagegen haben die lutherischen Kirchen in größerer Zahl das Bischofsamt eingeführt und festgehalten.

Wie aus dem Briefwechsel zwischen Dibelius und Söderblom ersichtlich ist, war für beide das biblische Bischofsamt eine feststehende Tatsache. Als Dibelius 1929 beiläufig erfahren hatte, daß Söderblom deswegen während des Krieges einen Briefwechsel mit Kaiser Wilhelm II. gehabt hatte, erkundigte er sich bei ihm nach dieser bereits 12 Jahre zurückliegenden, unter völlig andersartigen Verhältnissen geführten Korrespondenz. Der Erzbischof antwortete umgehend und sandte dem Generalsuperintendenten seine beiden Briefe und die Antwort des Kaisers vom 30. 12. 1917 zur Kenntnis zu.²³ In seinem ausführlichen Schreiben berichtet Söderblom, daß er damals aus sehr sicherer Quelle erfahren hatte, Kaiser Wilhelm II. hätte die Absicht, genauso wie sein Urgroßvater König Friedrich Wilhelm III., einigen erprobten und erfolgreichen Männern der evangelischen Kirche als Auszeichnung den Bischofstitel zu verleihen. Damals hatte der Innenminister von Schuckmann 1816 zur Klarstellung der Lage in einer Verordnung ausdrücklich festgestellt, daß diese Auszeichnungen kein neues Amt bedeutete, sondern nur eine „per-

²⁰ Ebd., Dibelius an Söderblom 12. 11. 1927.

²¹ Ebd., Dibelius an Söderblom 28. 1. 1928.

²² Reformierte Kirchenzeitung 1927, Nr. 8 und 14.

²³ Söderblom-Archiv, a.a.O., Söderblom an Dibelius 5. 8. 1929.

sönliche Belohnung ausgezeichneten Verdienste im geistlichen Stande“.²⁴ Wie das Gerücht ging, sollte dieses Verfahren wiederholt werden. Daraufhin schrieb Söderblom an den Kaiser. Denn die Nachricht hatte den Erzbischof erregt. Es erschien ihm „nicht glücklich, wenn der Bischofsname in der evangelischen Kirche Deutschlands nach Jahrzehnten nur als eine Art von Dekoration oder persönlicher Auszeichnung wieder aufkommen sollte“. Vielmehr betonte der Erzbischof, „daß nicht einzelne vom Kaiser geschätzte Persönlichkeiten, sondern gewisse Ämter den Bischofsnamen haben sollten“. Also nicht Titel, sondern Amt! „Diese Korrektur vorzunehmen, war der einzige Grund, warum ich überhaupt in dieser Sache gewagt habe, die Initiative zu nehmen (ergreifen)“. Seine Meinung war: der biblische Name bezeichnet ein Amt und kann nicht als Auszeichnung gebraucht werden. Der Kaiser ließ sich von Söderblom überzeugen und unterließ die geplante Aktion.

Die berichtete Episode hatte schon 1929 nur historisches Interesse. Söderblom bat Dibelius, das schriftliche Material, das er ihm zur Kenntnis zuleitete, nicht weiter zu verwenden. Dabei blieb es auch.²⁵

Söderblom ging es um das biblische Amt. War dieses praktisch vorhanden, so kam es auf den Namen nicht an. Wie er schon in seinen ersten Briefen schrieb, sah er in Dibelius einen Bischof. Freilich klang aus seinen Briefen heraus, daß er die Entwicklung in der größten evangelischen Landeskirche bedauerte, wo man nicht den Mut fand, das Bischofsamt zu schaffen und den biblischen Namen des Bischofs wieder geläufig werden zu lassen. In Dibelius sah er einen Gesinnungsgenossen, mit dem er gern über „gemeinsame Angelegenheiten“ sprechen wollte. Wir schießen nicht über das Ziel hinaus, wenn wir seinen Worten entnehmen, daß er in Dibelius einen Mann sah, der mit seinen nach vorwärts drängenden Gedanken ein Wegweiser der ökumenischen Bewegung werden konnte.

Jahre hindurch sprachen sie über die „Idee des Bischofs“, wie Söderblom zu sagen pflegte. Beide sahen sie im Bischof den Repräsentanten der Kirche und verbanden mit dieser Vorstellung bestimmte Bilder. Im Jahre 1928 schrieb Dibelius an den Erzbischof, daß er ihm sein Buch „Das Jahrhundert der Kirche“ *nicht* zugesandt habe, weil es seiner Meinung nach noch nicht die rechte Fassung erhalten hatte. Bei der 7. Auflage wollte er es vollständig umarbeiten. Indessen hatte es Söderblom schon kennengelernt²⁶ – er nannte es *Confessio teutonica et ecclesiastica* –, so schickte ihm Dibelius sein folgendes Buch „Das Nachspiel. Eine Aussprache mit den Freunden und Kritikern des Jahrhunderts der Kirche“. Darin nahm er Stellung zu den Angriffen auf den Bischofstitel, die in Deutschland von reformierter Seite unaufhörlich vorgetragen wurden und die öffentliche Aussprache in eine falsche Richtung

²⁴ Amtsblatt der Kgl. Preuß. Regierung Potsdam 1816, S. 73 (in: A. Nicolovius, Die bischöfliche Würde in Preußens evangelischer Kirche. Königsberg 1834, S. 94).

²⁵ Söderblom-Archiv, a.a.O., Dibelius an Söderblom 28. 1. 1928.

²⁶ Ebd., Söderblom an Dibelius 10. 2. 1928 nennt „das Jahrhundert der Kirche“ „eine reformatorisch notwendige und zukunftsreiche Tat“.

drängten. Dibelius blieb bei seiner Position und sammelte Material für kommende Zeiten. Er schrieb, daß er „dann dem Buch diejenige Fassung geben möchte, in der es endgültig ein Bestandteil der kirchlichen Literatur unserer Tage bleiben mag“. Die Antwort aus Uppsala kam wieder umgehend. Söderbloms Urteil über die „Apologia Confessionis de Ecclesia“ ist höchst bemerkenswert.²⁷ Er erklärt es für „ein Buch, wie es wohl über die Kirche nie in der evangelischen Christenheit geschrieben worden ist“, und fährt dann mit seiner Begründung folgendermaßen fort: „Das Einzigartige und Neue und außerordentlich Bedeutungsvolle ist eben diese religiöse Einstellung der Kirchenorganisation. Mit Bewegung, mit Belehrung und mit Begeisterung habe ich Ihr Buch nicht gelesen, sondern verschluckt (verschlungen), wie man einen Brief sofort lesen muß und will, wie viele andere Sachen auch warten. Viel habe ich mir notiert. Möge die Erweckung die beabsichtigten Früchte bringen! Nur so kann die evangelische Kirche ihren von Gott gewollten Beruf erfüllen.“

Seit der Konferenz von Lausanne 1927²⁸ waren Dibelius und Söderblom einander so nahe gekommen, daß sie sich auch als Freunde bezeichnen konnten.²⁹ Dibelius gehörte dem Fortsetzungsausschuß an, er spielte in Lausanne in den Sektionen III und VII eine gewisse Rolle, nahm auch an den Studientagungen in Waldburg und Soest teil und besonders an der Tagung des Fortsetzungsausschusses in Mürren, über die er ausführlich berichtete.³⁰

Dibelius wollte dem Erzbischof nichts vorenthalten, was die konfessionelle Lage in Deutschland anbetraf. Seit Stockholm hatte sich die römisch-katholische Polemik erheblich verschärft. Den ultramontanen Kreisen, die sich um die Berliner Zeitung „Germania“ sammelten, war dieses Ereignis ein Ärgernis. In der Beilage „Kirche und Welt“ erschien ein Aufsatz „Dr. Söderblom, der protestantische Bischof von Uppsala“, dargestellt nach seinem Buch „Das religiöse Problem“.³¹ Der Artikel ist ein Pamphlet. Söderblom wird darin nachgesagt, er wollte „eine Art lutherischer Papst“ werden, weiter wird ihm Agnostizismus vorgeworfen und vieles andere mehr, um abschließend zu sagen: „Zwischen Söderblom und dem Katholizismus ist keine Versöhnung möglich.“

Dibelius schickte diesen Schmähartikel nach Uppsala. Er wollte wissen, was diesen Ausbruch des Hasses veranlaßt habe. Nach seiner Meinung wollte die „Germania“ nicht Söderblom allein, sondern die ökumenischen Bestrebungen treffen, die sich nun in der ganzen Welt regten. Söderblom ging über diesen Angriff hinweg.³²

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. A. Sasse, Lausanne. Amtl. Bericht. Berlin 1930 und R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (1910–1937). Göttingen 1970.

²⁹ Söderblom-Archiv, a.a.O., Söderblom redet Dibelius mit „Doktor und Freund“ an.

³⁰ Die Eiche 18, 1930, S. 447–451.

³¹ Germania Nr. 430 vom 16. 9. 1927.

³² Söderblom-Archiv, a.a.O., Dibelius an Söderblom 3. 7. 1928, berichtet von Vor teilen, die kath. Teilnehmerinnen bei Fortbildungskursen für landwirtschaftliche Leh-

Die Begegnung mit Söderblom, die Übereinstimmung in so vielen Anschauungen und die Freundschaft, die bei näherem Kennenlernen seit Lausanne zwischen ihnen entstanden war, erfüllten Dibelius mit großer Dankbarkeit. Als der Jüngere sah er zum Erzbischof mit Verehrung auf. Trotz zahlreicher Begegnungen mit den bedeutendsten Männern seines Jahrhunderts war er davon überzeugt, daß Söderblom zu den hervorragendsten zählte. Seinen Eindruck von ihm und seinem Werk faßte er in seinem Nachruf 1931 in die Worte zusammen:

„Das macht den großen Mann aus, daß er den Sinn der Zeit versteht, daß er die Aufgabe der Zukunft mit intuitiver Sicherheit begreift und dann die ganze Kraft an dasjenige setzt, was um der Zukunft willen für die Gegenwart nötig ist.“³³

Als 30 Jahre seit dem Tode des Erzbischofs vergangen waren, sprach sich Dibelius in seinem Erinnerungsbuch noch einmal über Söderblom aus und gab dazu seine konkrete Deutung des früher geäußerten Satzes:

„Daran, daß Nathan Söderblom, der große schwedische Erzbischof, der eigentliche Schöpfer der ökumenischen Bewegung ist, daran sollte nicht gerüttelt werden!“³⁴

Nur wenn Dibelius gefragt würde, ob die Entwicklung des Weltkirchenrates den Absichten und Wünschen des Venerabilis inceptor entsprochen hätte, würde er wohl ein sehr zurückhaltendes Urteil abgeben.

rerinnen genießen, und ihrer Überzahl gegenüber evangelischen. Der preuß. Landwirtschaftsminister, selbst Katholik, bittet, eine Referentin, die das schwedische Fortbildungsschulwesen studieren möchte, zu unterstützen, damit sie sieht, „daß die evang. Kirche eine ökumenische Gemeinschaft ist, der man sich nicht umsonst anvertraut“.

Im selben Brief berichtet Dibelius freilich auch, daß er bei einem England-Besuch, zu dem er vom Britischen Zweig des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen eingeladen war, die Beobachtung gemacht habe, daß die Kreise, die diese Arbeit tragen, recht klein sind. Offensichtlich hat dieser Bewegung die League of Nations Union mit ihren 2000 Ortsgruppen den Rang abgelassen.

³³ Sonntagsspiegel 1931.

³⁴ „Ein Christ ist immer im Dienst“, Stuttgart 1960, S. 299.

Ärkebiskopen
Uppsala

Uppsala 16. 2. 1926

Generalsuperintendent Dr. Dibelius
Berlin W. 30
Heilbronner Straße 20

Hochverehrter Herr Amtsbruder!

Für die grosse Güte mir zu meinem Geburtstag einen schönen und in der kräftigen Bündigkeit viel sagenden Gruss zu senden, danke ich Ihnen ganz ergebenst. Namen bedeuten wenig. Aber da es sich um einen hoch und höchst betrauten Diener der Kirche und Gemeinde Christi handelt, möchte ich gern für Sie den Namen Erzbischof brauchen.

Ganz nebenbei erfahre ich in der gewaltigen, bald unübersehbaren Literatur, die über die Weltkonferenz erschienen ist, und immer erscheint, und von der ich selbstverständlich nur einen Teil oberflächlich kenne, dass auch der biblische *Bischofsname* bei vielen Teilnehmern aus der Alten und der Neuen Welt neue Gedanken ausgelöst hat. Wie Sie schon bemerkt haben, hat kein weniger (geringeren) als Scheerer in the United Lutheran Church vorgeschlagen, den Bischofsnamen einzuführen. Mich interessiert in dieser Hinsicht am meisten die Prägung einer echt evangelischen Idée des Bischofs, in welcher jeder Beischmack von hierarkischen Ansprüchen und Façon restlos getilgt ist.

Wann werde ich Gelegenheit haben, mit Ihnen über wichtige gemeinsame Angelegenheiten ruhig zu reden? Sie sind jung. Ich denke mit Freude daran, dass Gott Ihnen in seiner Gemeinde in der voller jungen Manneskraft eine hochbedeutsam leitende dienende Stellung anvertraut hat. Gott segne Sie!

Merkwürdig ist zu beobachten, wie die Weltkonferenz die denkenden Christen immer mehr beschäftigt, und erfreulich ist zu sehen, dass unser Luthertum doch, wenn ich sagen darf, jetzt von unseren westlichen Brüdern ziemlich gründlich entdeckt worden ist und sich geltend macht.

In wahrer Hochachtung und treuer Ergebenheit! Ihr

gez. Nathan Söderblom.

Die Orthographie ist nicht geändert.

Dr. Dibelius
Generalsuperintendent
der Kurmark.

Berlin-Steglitz, am 28. Januar 1928
Kaiser-Wilhelm-Str. 11a
Fernruf: Steglitz 2614

Sehr verehrter Herr Erzbischof!

Ich habe Ihnen seinerzeit mein Buch über „Das Jahrhundert der Kirche“ nicht zugesandt. Es schien mir nicht fertig und nicht wichtig genug, um über die Grenzen unserer Kirche hinaus bekannt zu werden. Ich tue es auch jetzt noch nicht, sondern möchte mir das vorbehalten für die siebte Auflage, die meiner Schätzung nach in 1–1½ Jahren notwendig werden wird und bei der ich dann dem Buch diejenige Fassung geben möchte, in der es endgültig ein Bestandteil der kirchlichen Literatur unserer Tage bleiben mag.

Nachdem wir uns aber in Lausanne begegnet sind und Sie die Freundlichkeit gehabt haben, mich zu Ihrem Gustav-Adolf-Tag einzuladen, darf ich mir die Freiheit nehmen, Ihnen die kleine Broschüre zuzusenden, in der ich mich mit der deutschen Kritik an meinem Buch auseinandersetze. Auch in dem „Nachspiel“ handelt es sich im wesentlichen um deutsche Verhältnisse und um deutsche Gegenwartsfragen. Aber Sie kennen ja Deutschland so gut, dass Sie das alles unmittelbar verstehen werden!

In aufrichtiger Ergebenheit

Ihr ergebenster
gez. Dibelius

Ärkebiskopen
Uppsala

Uppsala, den 16. Februari 1928.

Abschrift

Sehr geehrter Doktor und Freund!

Ich habe mit dem hiesigen Polnischen Minister eine lange, gründliche und sehr befriedigende Unterredung über Vandsburg, und auch andere ähnliche Liquidationsfragen gehabt. Ich bin überzeugt, dass in Vandsburg keine Liquidation stattfinden wird.

War Ihre *Confessio teutonica et evangelica de Ecclesia* eine reformatorische notwendige und zukunftsreiche Tat, so ist die *Apologia Confessionis de Ecclesia* ein Buch wie es wohl über die Kirche nie in der evangelischen Christenheit geschrieben worden ist. Das einzigartige und neue und ausserordentlich bedeutungsvolle ist eben diese religiöse Einstellung der Kirchenorganisation. Mit Bewegung, mit Belehrung und mit Begeisterung habe ich Ihr Buch nicht gelesen, sondern geschluckt, wie man einen Brief sofort lesen muss und will, wie viele andere Sachen auch warten. Viel habe ich mir notiert. Möge die Erweckung die beabsichtigten Früchte bringen! Nur so kann die evangelische Kirche ihren von Gott gewollten Beruf erfüllen.

Gott segne Sie!

Ihr sehr ergebener
gez. Nathan Söderblom.

KRITISCHE MISZELLEN

Vidisti fratrem, vidisti dominum tuum (Agraphon 144 Resch und 126 Resch)

Von Johannes B. Bauer

Der vermutliche Ursprung sowie der „Sitz im Leben“ dieses Agraphons läßt sich vielleicht aus dem Rahmen seiner Überlieferung erschließen. Zweimal zitiert Clemens v. Alexandrien das Wort: Εἶδες, γάρ φησί, τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν Θεόν σου.¹ Während J. H. Ropes² keinen Grund für die Vermutung sieht, daß wir ein Herrenwort vor uns hätten und dagegen den philosophischen Zusammenhang bei Clemens geltend macht, verweist A. Resch³ auf die kanonische Parallele Mt 25 40 und die echt hebräische Weglassung der zum Vordersatz gehörigen Konjunktion.⁴ Ropes vergleicht schließlich noch Gen 33 10 und Ex 4 16.⁵

Interessanter ist aber der Zusammenhang bei Tertullian: *Fratrem domum tuam introgressum ne sine oratione dimiseris – Vidisti, inquit, fratrem, uidisti Dominum tuum –, maxime aduenam, ne angelus forte sit.*⁶ Nachdem er betont hatte, daß man nicht nur morgens und abends, sondern auch vor dem Essen und Waschen beten müsse, wendet er das auch auf die Gastfreundschaft⁷ der Christen an. Da steht zuerst die Begegnung mit dem Bruder, die Aufnahme des Mitchristen und dann „insbesondere“ (*maxime*) die des Fremden (*aduenam*), wofür auf die berühmten atl. Beispiele hingedeutet wird (Gen 18 2f; 19 1–3 nach Hb 13 2). Genau derselben Reihenfolge an Schriftbelegen für die christliche Gastfreundschaft, dem Agraphon, Gen 18 und 19 begegnen wir in der frühen Mönchsliteratur: „Derselbe (Abbas Apollo) sagte über die gastliche Aufnahme der Brüder: ‚Man muß den ankommenden Brüdern zu Füßen fallen; denn nicht ihnen, sondern Gott huldigen wir. Man

¹ Strom. 1, 19, 94, 5 GCS 2, 60, 25 und strom. 2, 15, 70, 5 GCS 2, 150, 22.

² Die Sprüche Jesu TU 14/2 (1896), 49.

³ Agrapha² TU 30/3f. (1906), 182.

⁴ Z. B. Gen 42 38 LXX und Vulgata. Man könnte noch Fälle wie Sir 6, 7 qānīthā ḥēh = εἰ πᾶσαι φίλον und Spr 18 22a anführen.

⁵ A. a. O., ohne daß seine Hinweise weitere Beachtung gefunden hätten.

⁶ De orat. 26, 1 CCL 1, 273.

⁷ Vgl. dazu P. Michel, *Hospitalité* Dict. Spir. 7 (1969), 808–819 und O. Hiltbrunner/D. Gorce, *Gastfreundschaft* RAC 8 (1972), 1061–1123, zu unserem Logion 1109, weiters H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs II*, Würzburg 1983, 165 (Lit.).

sagt: Hast du deinen Bruder gesehen, so hast du den Herrn, deinen Gott, gesehen. Und das, sagte er, haben wir von Abraham übernommen: Wenn ihr sie aufnehmt, dann nötigt sie zu einer Erquickung (Gen 18 2). Und auch das haben wir gelernt, nämlich von Lot, der die Engel (zur Einkehr) nötigte (Gen 19 3).⁸ Die Koppelung kann nicht Zufall sein. Schwerlich wird Tertullian für die Mönche die Quelle gewesen sein. Aber wir wissen, daß Meliton von Sardes eine Schrift *περὶ φιλοξενίας* verfaßt hat, die verloren ist.⁹

Es ist natürlich nur eine Vermutung, daß die Beispielreihe von ihm stammt. Aber Tertullian kannte ihn gut und mokierte sich über dessen *elegans et declamatorium ingenium*.¹⁰ Aus Meliton aber konnten auch die Mönche schöpfen. Sehen wir die erwähnten Beispiele näher an. Gen 18–19 sind es zunächst Fremde, die gastfreundlich aufgenommen werden, ihr Geheimnis entschleiert erst der Schrifttext. In dem vorausgeschickten Agraphon aber ist vom Bruder die Rede. Bei Tertullian kommt diese Stufung noch deutlich zum Ausdruck, den Bruder kennt man, den Fremden kennt man nicht, die Gottheit kann sich in ihm versteckt halten, ein bekanntes Sagenmotiv.¹¹ Wenn ein frühchristlicher Autor neben den Vorbildern der Gastfreundschaft gegenüber Fremden auch nach einem solchen für die Begegnung von Brüdern suchte, bot sich die Szene Gen 33 an, die siebenfache Proskynese Jakobs vor Esau und dessen versöhnliche Haltung. Zu einem solchen Bruder kann Jakob sagen: εἶδον τὸ πρόσωπόν σου, ὡς ἄν τις ἴδοι πρόσωπον θεοῦ, καὶ εὐδοκήσεις με (Gen 33 10).¹² Gen 33 9.3.9 fällt das Wort Bruder, nicht Gen 33 10. Gerade dieser Vers wird von den Kirchenvätern gerne zitiert.¹³ Ein Prediger wie Meliton konnte, wenn er diese brüderliche Begegnung schilderte, den Vers 11 prägnant zusammenfassen: „Du hast deinen Bruder gesehen, du hast deinen Gott gesehen.“¹⁴ Es bleibt die Frage, ob die Übung der urchristlichen Gastfreundschaft zwischen dem Bruder, Mitchristen und Fremden¹⁵ unterschied, ob vielleicht die Mahnung, auch den Nichtchristen in Liebe aufzunehmen, angebracht war. Schon im NT gibt es die

⁸ Apophthegmata Patrum 151 (PG 65,136B), deutsch von B. Miller, Weisung der Väter, Freiburg 1965, 62; Dass. schon Hist.Mon. in Aegypto 8,55 f. ed. A. J. Festugièrre (Subs. hagiogr. 34, 1961), 68 f., deutsch von Suso Frank, Mönche im frühchristlichen Ägypten, Düsseldorf 1967, 79 f. Vgl. Dorotheos von Gaza, PG 88,1796B = SC 92 (1962), 491, auch Paterica armeniaca CSCO 371 (1976), 187.

⁹ Euseb, H. E. 4,26,2; Hier.vir.ill. 24 (TU 14,22).

¹⁰ In seinen verlorenen 7 Büchern *περὶ ἐκστάσεως* nach Hier.vir.ill. 24 (TU 14,22 vgl. c. 40 TU 14,28).

¹¹ Ovid, Met. 8,611–724 (Philemon und Baucis).

¹² Vgl. Ropes oben Anm. 2.

¹³ Hipp.ref. 5,16,10; Ben.Isaac et Jacob 7,18 PO 27,26,1; Orig.Gen.hom. 15,4 SC 7 bis 360,17–19; Joh.Chrys.Gen.hom. 58,4, PG 54,511. Vgl. schon Iren. 5,33,3 *ipse (Jacob) Esau adoravit* (προσεκύνησεν) *fratrem suum* (SC 153,412,55 und 413,58).

¹⁴ Vgl. die vielen Anreden in der Passa-Homilie des Meliton (SC 123, deutsch von J. Blank, Meliton von Sardes, Vom Passa, Freiburg 1963, Sophia Bd. 3).

¹⁵ Natürlich konnte auch der christliche Wanderprediger dem Gastgeber unbekannt, fremd sein wie 3 Joh 5.

Reihenfolge „zueinander und zu allen“ (1Thess 3 12), „allen Menschen Gutes zu tun, besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind“ (Gal 6 10), die Bruderliebe steht innerhalb der weiteren Liebe zu allen (2Pet 1 7), aber gleichwohl gilt „wenn ihr nur eure Brüder grüßt . . . ,¹⁶ tun das nicht auch die Heiden?“ (Mt 5 47). Wenn Julian Apostata¹⁷ gerade die „Philantropie Fremden gegenüber“ neben anderen „guten Werken“ der Christen für ihren missionarischen Erfolg namhaft macht, mögen damit, wie wohl ähnlich bei Aristides (Apol. 15,7) auch Nichtchristen gemeint sein.

Daß in dem also „vermeintlichen“ Agraphon statt „Gott“ schon bei Tertullian der „Herr“ genannt wird und Klemens erklärt, daß das Wort „nun“ vom Erlöser gilt, erklärt sich aus der gedanklichen Nähe zu Mt 25 35, wie schon Rufins lateinische Übersetzung der *Historia monachorum* zeigt. Da ist nicht einmal mehr andeutungsweise zwischen Brüdern und ankommenden Fremden unterschieden, sondern nur mehr von den reisenden Mönchen die Rede: *ut adventantes fratres quasi Domini suscipiamus adventum. Nam et adorari fratres adventantes, propterea (inquit) traditio habetur, ut certum sit in adventu eorum adventum Domini Iesu haberi, qui dicit: Hospes fui, et suscepistis me.*¹⁸ Diese hier entwickelte Hypothese wurde erst möglich durch die nähere Untersuchung jener Stellen, die Stählin¹⁹ vermerkt hat und die sich noch nicht bei Resch oder Ropes finden.

Es zeigt sich, daß der Hinweis auf weitere Belege bekannter Agrapha für deren Verständnis nützlich sein kann. So habe ich 1959 auf ein bis dahin übersehenes Zitat des Agraphons 150 Resch hingewiesen,²⁰ was J. Jeremias in seiner darauffolgenden Auflage sofort aufgegriffen hat.²¹

Interessant ist auch, daß sogar im lateinischen Mittelalter noch ein beachtlicher Nachhall sonst verlorener apokrypher Texte zu entdecken ist, etwa des Nazaräerevangeliums.²² Auf eine bisher ebenfalls nicht identifizierte Anspielung auf das Agraphon 126 Resch bei Bernhard von Clairvaux († 1153) kann ich nun hinweisen. Dieser *ultimus inter Patres primis certe non impar*

¹⁶ Hier nach W. Bauer, Wörterbuch ⁶1963, 231 „mehr als bloß begrüßen“.

¹⁷ Brief 39, griechisch-deutsch ed. B. K. Weis, München 1973, 106 (429D).

¹⁸ 7 PL 21,418D; M.-J. Rouët de Journel, *Ench. Asceticum* Nr. 717 (Freiburg ⁶1965).

¹⁹ Noch nicht in der 1. Auflage des 2. Clem. Bandes der GCS, sondern erst BKV² 2. Reihe 17 (1936), 85, bzw. in den Nachträgen zur 3. Auflage der GCS 1960, 521 mit Hinweis auf E. Peterson ThLZ 55 (1930), 256.

²⁰ Das Jesuswort „Wer mir nahe ist“, in: *Theologische Zeitschrift* 15 (1959), 446–450 und *Scholia biblica & patristica*, Graz 1972, 117–122. Unterdessen erschienen die Ausgabe und Übersetzung Saint Ephrem. *An exposition of the gospel*. Von G. A. Egan: CSCO 291 und 292, 1968, mit dem Nachweis, daß diese Schrift, in der das Agraphon zitiert wird (Egan § 83) Ephräm selbst zum Verfasser hat.

²¹ J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1963, 67.

²² W. Schneemelcher, *Ntl. Apokryphen*, ³I (1987), 136–138. Vgl. meine differenzierenden Nachweise in „Christus Sidereus. Die Tempelaustreibung, Hieronymus und das Nazaräerevangelium“ FS W. Trilling (im Erscheinen).

(Mabillon)²³ meint in seiner Predigt *de aquaeductu*,²⁴ wir müßten darauf bedacht sein, daß das Wort, das aus dem Mund des Vaters heraus durch die Jungfrau zu uns gekommen ist, nicht leer zurückkehre (Jes 55 11), die Gnadenströme müßten mit ihrem Urquell rückverbunden bleiben, damit sie reichlicher flössen: *Alioquin nisi ad fontem redeant, exsiccantur, et infideles in modico, quod maximum est accipere non meremur*.²⁵ Halten wir daneben die bisher bekannten Bezeugungen! 2Clem 8,5: λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν und Hippolyt, ref. 10,33: ἵνα ἐπὶ τῷ μικρῷ πιστὸς εὐρεθῆις καὶ τὸ μέγα πιστευθῆναι δυναθῆις. 2Clem hat um des eigenen Folgesatzes willen (8,6: „Er meint das: bewahrt das Fleisch rein“) angeglichen, Hippolyt kontaminiert seine an sich exakte Anspielung mit Lk 16 11 („anvertrauen“). „Die ursprüngliche Lesart bieten“²⁶ Irenäus:²⁷ *Dominus dicebat ingratis existentibus in eum: Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit uobis?* und Pseudo-Hilarius:²⁸ *si in modico fideles non fuistis, quod maius est, quis dabit uobis?* Es bedarf keines Beweises dafür, daß Bernhard eben dieses Wort in seiner Predigt aufnimmt, zu deutlich ist die Entsprechung des Relativsatzes *quod maximum est*, und zu bekannt ist das Schwanken der lateinischen Überlieferung in der Wiedergabe des Positivs mit oder ohne Artikel durch *magnus/maior, maius/maximus* (vgl. Mt 18 4; 20 26; 22 36; Mk 10 43; Lk 9 48).

Es fragt sich, auf welchem Weg Bernhard das Agraphon kennengelernt hat.²⁹ Ohne Zweifel gilt für seinen Schrifttext dasselbe, was H. J. Frede zu dem des Ambrosius äußert: „Zitate können mit und ohne Kontext dem jeweiligen Gewährsmann entnommen sein. Ihrer Form nach kann es sich bei

²³ Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933, 32.

²⁴ Ein mariologisch sehr interessanter Sermo (vgl. J. B. Bauer, Lo pseudo-Origene fonte di San Bernardo nel sermone „De Aquaeductu“, in: *Marialia. Excerpta Ephemeridis „Marianum“* 22 (1960), 1–3 und *Scholia biblica & patristica*, Graz 1972, 187–189), in dem sich gleichwohl Sätze finden wie zu Lk 1 30: *Semper haec inveniet gratiam, et sola est gratia qua egemus. Prudens Virgo non sapientiam, sicut Salomon, non divitias, non honores, non potentiam, sed gratiam requirebat. Nimirum sola est gratia, qua salvamur.* (S. in *Nativ. Mariae* 7, S. Bernardi opera ed. J. Leclercq 5 (1968), 279,24–27).

²⁵ Ebd., 13, 283,26f. wofür die Herausgeber allein auf Lk 19,17 hinweisen.

²⁶ H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, TU 65 (1957), 100 (vgl. 99–102).

²⁷ Haer. 2,34,3 SC 294,358,60–62.

²⁸ Ein Spanier des 4. Jh.'s ed. F. Blatt, *Δραγμα*, Martino P. Nilsson a. d. IV id. Jul. MCMXXXIX dedicatum, Lund 1939, 67–95, hier p. 71,5; vgl. J. B. Bauer, Le texte biblique et son interprétation chez le Pseudo-Hilaire (Libellus), in: *Cahiers de Biblia Patristica* 1 (1987), 261–282.

²⁹ An anderen Stellen zitiert er es m. W. nicht. Opera 4,356,11: *Fidelis autem in modico censetur dignus munere ampliori*, nimmt eher auf Mt 25,21,34 Bezug als auf Lk 19,17 (so die Herausgeber); opera 6/2,81,16: *Plus est enim salvare quam creari, et qui in modico non fuit fidelis, cavendum est ne in magno non inveniatur fidelis*, entspricht Lk 16,10 und nicht 19,17 (wie die Herausgeber meinen).

übernommenen Zitaten auch um Lesefrüchte aus Büchern handeln, oder es wird ein Wortlaut zitiert, der aus der Liturgie vertraut ist und nicht direkt aus der Heiligen Schrift.³⁰ Es finden sich wiederholt bei Bernhard Vet. Lat. Fassungen, die er ohne Zweifel aus seiner Väterlektüre bezogen hat,³¹ aber gelegentlich auch ein Wortlaut, für den sich ein solcher Bezug nicht finden läßt.³² In all den letzteren Fällen läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob Bernhard nicht eine alte Textform bezeugt, die ihm noch irgendwo überkommen war, heute aber nicht mehr nachweisbar ist. Im Fall von Agraphon 126 Resch kann das durchaus der Fall sein, worauf besonders die charakteristische Verwendung von *maximum* statt *magnum* oder *maius* hindeuten könnte. Es ist aber auch möglich, daß Bernhard die oben angeführte Irenäus-Stelle kannte. Wenn er opera 4,397,9–13 schreibt: *Confitenti humiliter et devote gratias referenti, non immerito ampliora beneficia promittuntur. Nam qui fidelis invenitur in modico, iure constituitur super multa, sicut, e contrario, accipiendis indignus est, qui fuerit de acceptis ingratus*, erkennt man den irenäischen Zusammenhang wieder: *qui fuerit ... ingratus* (Iren.: *ingratis existentibus in eum*). Aber ebenso wird durch *accipiendis indignus* und *de acceptis* die eigene bernhardinische Wendung des Agraphons *accipere non meremur* aufgenommen. *Accipere* ist wohl durch das fünfmalige *acceperat* (Mt 25 16–18.20.24) veranlaßt. Zu den *ingrati* im Referat des Irenäus sei noch ein zweifaches bemerkt: *ingratus* wird im Deutschen mit „undankbar“ zu eng über-

³⁰ Probleme des ambrosianischen Bibeltextes, in: G. Lazzati, Ambrosius Episcopus, 1, Mailand 1976, 365–392, Zitat 373 mit der anschließenden Mahnung: „Ohne die scharfe Unterscheidung zwischen dem Bibeltext des zitierenden Schriftstellers und seiner Quelle muß sich ein falsches Bild ergeben, weil das Zitat einen anderen Stellenwert gewinnt, je nachdem ob es im Wortlaut des eigenen Bibeltextes oder dem des benutzten Autors angeführt wird. Niemand wird der Feststellung widersprechen, daß die angesprochenen Probleme beim Erstellen der kritischen Apparate auch der neueren Ausgaben etwa des griechischen Neuen Testaments praktisch weder gesehen noch berücksichtigt wurden.“

³¹ So wenn er wiederholt (opera 7,360,7 und 8,463,13) Lk 12 49 *ardeat* (statt *accendatur*) hat, wofür es seit Hieronymus zahlreiche Belege gibt. Sicher hat er Ambr. in Ps 36,66 CSEL 64,124,24 gelesen: *et tu cum consilio omnia fac*, wenn er opera 3,457,6 *omnia fac cum consilio* zitiert (Spr 31 4 nach der LXX 24 72 und nicht Sir 32 24, worauf die Herausgeber verweisen). Genannt wird Ambr. in Ps 1,30 opera 8,168,1.

³² Wenn Bernhard wiederholt (opera 2,74,22 und 5,278,1) *oratio iusti penetrat caelos* anführt, kontaminiert er oder schon seine Textform Sir 35 21 mit Hebr 4 14 und Jak 5 16? Woher hat er opera 1,164,4: *Lingua pacifica compescit lites* (Spr 25 15 vgl. 15 1.4)?

Ofter lesen wir Spr 27 6: *meliora sunt verbera amici quam (fraudentula) oscula inimici* (opera 7,2,20; 8,86,10 und 8,195,6), also die von den Vätern zitierte altlateinische Textform, ausgenommen (einmal) *fraudentula* (Vulgata), aber vor allem *verbera* statt *vulnera*, was sonst nicht belegt zu sein scheint (vgl. neben Sabatier auch La Bonnadière, Biblia Aug. Prov. 1975, 228).

Sir 38 25 findet sich bei Bernhard opera 3,407,22 und 3,429,18 *in otio* statt in tempore *vacuitatis*, womit er dem griechischen Wortlaut ἐν εὐκαιρίᾳ σχολῆς (Vers 24) nähert; vgl. Spr 29 19, wo die gesamte lateinische Überlieferung *otium* für *σχολή* bietet und Wsh 13 13, wo neben *vacuitas* die varia lectio *otium* steht. Allerdings ist nie auszuschließen, daß Synonymtausch in auch wiederholt aus dem Gedächtnis angeführten Zitaten auftritt (opera 8,156,8 *in sacris litteris legisse me meminī*).

setzt; es kann auch ein Gleichwort für *invitus, nolens* sein³³ und mag mit dem Tadel *serve nequam* (andere wieder geben *infidelis, piger*) Lk 19 22 (Mt 25 26) parallel gehen. Aber dann darf man sich weiters fragen, ob etwa im Gleichnis, das Irenäus im Auge hat, zwei Knechte gerügt, bzw. gemaßregelt wurden. Die Mehrzahl *ingratis existentibus in eum* (gegen den Herrn des Gleichnisses) könnte dann aus der von Euseb erwähnten Fassung des Gleichnisses im NazEv stammen, der zufolge nur der Knecht, der den Gewinn vielfältigt hatte, angenommen worden ist, während der, der das Talent versteckt hatte, getadelt und der Dritte, der das Vermögen mit Huren durchgebracht hatte (vgl. Lk 15 30), ins Gefängnis geworfen worden ist.³⁴ Zu diesen beiden *indigni* könnte *domini voce increpantis*³⁵ unser Agraphon im NazEv gesagt worden sein und deshalb aus diesem Apokryphon stammen, wenn diese Annahme nicht zu gewagt erscheint, obwohl sie einiges erklären kann.

³³ Thes.l.Lat. 7/1, 1558, 83 und 1564, 28–34.55.60.

³⁴ Schneemelcher, Ntl. Apokr. ⁵I, 135, griech. Text bei Aland, Synopse Nr. 299, Huck-Greeven, Synopse Nr. 240.

³⁵ So Ps-Hilarius a. a. O., Anm. 28.

Die griechische Vita Antonii des Athanasius und ihre syrische Fassung

Bemerkungen zu einer These von R. Draguet

Von Rudolf Lorenz

I. Problem und Forschungslage

Von Philologen wurde die Frage nach literarischen Vorstufen der Vita Antonii des Athanasius gestellt.

R. Reitzenstein trug Anzeichen dafür zusammen, daß Athanasius neben persönlichen Erinnerungen und mündlichen Auskünften, auf die er im Vorspann seines Werkes und in Kapitel 65 Bezug nimmt (MPG 26,840 a; 933 c), auch Sammlungen von Antoniusgeschichten und Wundern, die bereits schriftlich umliefen, verwendet hat.¹

Schon vorher hatte der Orientalist F. Schultheß bei Untersuchungen der syrischen Übersetzung der VA eine Ur-Vita erschlossen. Der Vergleich mit der (athanasianischen) griechischen Vita zeige, daß die syrische Fassung auf ein griechisches Original zurückgehe, welches ursprünglicher sei als die dem Athanasius zugelegte Schrift.²

Schultheß (S. 64) wies zudem nach, daß die kürzere Fassung der syrischen Vita ein Auszug aus der längeren ist, was Draguet³ bestätigte.

In neuerer Zeit haben R. Draguet und M. Tetz eine Ur-Vita nachzuweisen versucht.^{3a} Draguet schritt auf dem von Schultheß eingeschlagenen Wege weiter. Zugunsten des Vorrangs der syrischen Vita machte er sprachliche

¹ R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig 1906. Nachdruck Stuttgart 1968, S. 56–60. – Ders., *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, S. 34. – Ders., *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, Heidelberg 1914, S. 21.

Im Nachfolgenden bedeutet: VA = Vita Antonii – VG = griechische VA – VS = syrische VA.

² F. Schultheß, *Probe einer syrischen Version der Vita St. Antonii*. Diss. Straßburg 1884, S. 16 ff.; 25.

³ Draguet (s. unten Anm. 3a), *Discussion* S. 13* ff.; 117* ff.

^{3a} R. Draguet, *La vie primitive de S. Antoine, conservée en syriaque*. CSCO 417 (texte); 418 (Discussion et traduction), Löwen 1980. Ich zitiere die Einleitung zu Bd. 418 als Discussion. – M. Tetz, *Athanasius und die Vita Antonii*, ZN W 73 (1982), 1–30.

Beobachtungen geltend. Die unbeholfene Ausdruckweise des Syrers, die auch Schultheß schon aufgefallen war, sei in dem Einfluß sklavisch übersetzter koptischer Wendungen begründet. Diese Koptizismen hätten schon in der griechischen Vorlage gestanden. Auch in den syrischen Apophthegmen des Abba Jesaja und in der syrischen Fassung der *Historia Lausiaca* – beides ist aus dem Griechischen übersetzt – fänden sich solche Koptizismen.⁴ Die syrische *Vita Antonii* sei aus einer koptisierenden griechischen Vorlage geflossen, die natürlich nicht von Athanasius stammen könne,⁵ sondern von einem hellenisierten Kopten. Die athanasianische VA sei eine Überarbeitung der koptisierenden griechischen *Vita*.⁶

Man kann nicht von vornherein abstreiten, daß es koptisierendes Griechisch in Ägypten gegeben habe. Der priesterliche Schreiber (ἱερογραμματεὺς) Pankrates, von dem Lukian im „Lügenfreund“ erzählt (Kap. 34),⁷ spricht kein „reines“ Griechisch. Aber wurde dieses Pidgin-Griechisch auch geschrieben? Dafür wären Belege aus Papyrusurkunden nötig – eine Untersuchung, welche nur von Philologen geleistet werden kann. Die Entscheidung darüber, ob das griechische oder das syrische Antoniusleben das ursprüngliche ist, hängt in erster Linie von dem Vergleich beider ab.

Diese Aufgabe stellt sich Barnes,⁸ freilich ohne die Beobachtungen von Schultheß wesentlich zu erweitern. Er schließt sich an Draguet an, opfert aber die koptisierende griechische *Vita*. Der Syrer habe unmittelbar eine koptische Ur-*Vita* übersetzt, welche auf Verlangen pachomianischer Mönchsgemeinschaften in der Thebais, welche über Antonius unterrichtet werden wollten, geschrieben sei. Dies schließt Barnes aus dem Prolog der syrischen *Vita*. Ich werde später auf diesen Punkt zurückkommen. Das griechische Antoniusleben – dessen Abfassung durch Athanasius man bezweifeln müsse – sei eine Umgestaltung der koptischen Ur-*Vita*.⁹ Unsere Hauptquelle für Antonius sei das syrische Antoniusleben.¹⁰ Diese Behauptungen müssen an einem Vergleich beider Viten geprüft werden.

M. Tetz hat dagegen aus einer Analyse der VA gefolgert, daß Athanasius eine Biographie des Antonius benutzt habe, welche von Serapion von Thmuis verfaßt worden sei.^{10a}

⁴ Draguet, *Discussion*, S. 98*.

⁵ Draguet, *Discussion*, S. 104* ff. sucht die altkirchlichen Zeugnisse für Athanasius als Verfasser der VA abzuwerten – mit schwachen Gründen.

⁶ Vgl. das Schema, *Discussion*, S. 117*.

⁷ Die Hauptwerke Lukians, herausgegeben und übersetzt von K. Mras, München 21980, S. 402, 1–20.

⁸ T. D. Barnes, *Angel of Light or Mystic Initiate? The Problem of the Life of Antony*. *JThS* 37 (1986), 357–368.

⁹ Barnes, S. 357–59. Die Gründe, mit denen Barnes die frühen Testimonia für Athanasius als Autor der VA beiseite schiebt, sind ebenso schwach wie diejenigen Draguets. Sogar Augustin wird für das Argumentum e silentio benutzt.

¹⁰ Barnes a. a. O., S. 367.

^{10a} Auf die Hypothese von Tetz werde ich in meiner Monographie „Antonius der Einsiedler“, die vor dem Abschluß steht, näher eingehen.

II. Vergleich der griechischen und syrischen VA

Das syrische Werk ist umfangreicher als das griechische und enthält auch sachliche Abweichungen. Es gibt aber Abschnitte, welche beim Syrer kürzer sind.

1. Textauffüllungen in VS

Der Überschuß des Syrer besteht im wesentlichen aus der Aufblähung der Erzählung durch Phrasen, die keinen Fortschritt der Handlung oder des Gedankens bringen und oft Schriftzitate enthalten, welche beim Griechen fehlen (so in Kap. 45; 27 und öfter).

a) Ich gebe einige Beispiele von Textaufblähungen.

Kap. 3 (VG:MPG 26,844 ab. VS:CSCO 417, S. 9,5 ff. Draguet)¹¹

VG 3

Wieder besuchte er die Kirche und hörte im Evangelium den Herrn sprechen: Sorget euch nicht um das Morgen (Mt 6,34); da brachte er es nicht über sich, länger zu warten, sondern er ging hinaus und gab auch den Rest den Bedürftigen. Die Schwester vertraute er bekannten, zuverlässigen Jungfrauen an und brachte sie in einem Jungfrauenhaus (παρθενών) zur Erziehung unter.

VS 3

Als er aber an einem anderen Sonntag zur Zeit des Evangeliums in die Kirche ging, merkte er sorgfältig auf, um zu sehen, was für einen Spruch es ihm gäbe. Und als er aufmerkte, vernahm er alsbald das Wort des Herrn: „Sorget nicht um das, was morgen ist“. Und sofort nahm er das Geheiß bereitwillig auf sich, ging hinaus und verteilte auch jenen Rest, der noch übrig war, den Armen. Seiner Schwester aber gab er liebevolle und wahrhaftige und gottesfürchtige Worte und bereitete ihre Gesinnung zu nach Art der seinigen, und übergab sie züchtigen und tugendhaften „Töchtern des Bundes“,¹² die zu jener Zeit sich fanden.

¹¹ Zur Bequemlichkeit des Lesers gebe ich die deutsche Übersetzung der VA von H. Mertel, BKV 31 (1917), S. 15 f. und VS nach der Übersetzung von Schultheß, a. a. O., S. 31 f. Sie ist dem „koptisierenden“ Französisch Draguets vorzuziehen. Der syrische Text wurde durchgehend verglichen.

¹² Schultheß übersetzt anachronistisch „Ordensschwestern“ – es ist der syrische Name für Asketen gebraucht.

Kap. 53 (VG:MPG 26,920 a sq. VS:CSCO 417 S. 87,1 ff. Draguet)

Ein Dämon, halb Mensch, halb Esel, erscheint. Antonius redet ihn an:

VG 53

„Ich bin ein Knecht Christi. Wenn du gegen mich gesandt wurdest, siehe hier bin ich“.

VS 53

„Wie verschlagen der Böse auch scheint und wie verwirrend, so war es doch von ein oder zwei Mal her nicht in (dem Bereich) seiner Verschlagenheit, zu wissen, daß diese Dinge für mich leere Trugbilder sind. Und jetzt, wenn etwas in der Macht dessen steht, der dich gesandt hat, dann komm heran und tue das, wozu du ausgesandt wurdest. Wenn er aber lebt – er, der lebendig und wahrhaft ist – der Christus, dein Vernichter, auf den ich hoffe, dann möge schnell jetzt dein Ende eintreten, samt dem, der dich gesandt hat“.

Besonders reich an frommem Schwulst ist die syrische Vorrede. Die gedrängten, in sich geschlossenen Aussagen des griechischen Prologs finden sich hier in derselben Reihenfolge, aber in nichtssagenden Wortschwall eingebettet, der aus Raumgründen hier nicht wiederholt werden kann.

b) Manche Einzelheit im Syrer ist als Zusatz des Übersetzers erkennbar, etwa die Erläuterung ägyptischer Verhältnisse: Thebais „das ist das innere Ägypten“;^{12a} Nil „das ist der Gihon“;¹³ ärmellose Gewänder in Ägypten;¹⁴ die „häretischen“ Melitianer, die in Ägypten sind;¹⁵ zu den ägyptischen Begräbnissitten wird im Syrer das Einbalsamieren hinzugefügt.¹⁶ Auch der Ersatz der Thebais (Kap. 31)¹⁷ durch „Indien“ (Äthiopien)¹⁸ und der Einschub nestorianischer Christologie¹⁹ dürfte auf den Übersetzer zurückgehen.

2. Sachliche Abweichungen und Kürzungen im Syrer

a) Sachliche Unterschiede zwischen VG und VS entstehen des öfteren dadurch, daß der Syrer Verdeutlichungen (oder was er dafür hält) anbringt. So in Kap. 63: Antonius betritt das Schiff, wo er den stinkenden Dämon austreibt, in der griechischen Vita, weil ihn die Mönche bitten, dort mit ihnen zu

^{12a} Prolog syr., S. 4,12 Draguet.

¹³ Kap. 39 syr., S. 61,14–62,1 Draguet.

¹⁴ Kap. 46, S. 76,5 f. Draguet.

¹⁵ Kap. 68, S. 113,9 Draguet.

¹⁶ Kap. 90, S. 143,4 f. Draguet.

¹⁷ Kap. 31, MPG 26, 889 c.

¹⁸ Syr. S. 51,5 Draguet. Vgl. Kap. 12 „Ägypter“ (S. 30,14 Dr.) statt „Thebaner“ (MPG 26,861 b).

¹⁹ Kap. 1, S. 7,9–11 Draguet.

beten; in der syrischen aber, weil er über den Fluß fahren will. In Kap. 60 schwimmt Theodor über den Lykos (VS), was der Grieche bloß stillschweigend voraussetzt. Dabei vergrößert der Syrer öfter. Der Verdurstende, dem Antonius eiligst Wasser schickt, ist beim Griechen einen Tagemarsch entfernt, beim Syrer drei (!) (Kap. 59). Beim Tode des Antonius „schreien“ die Brüder (Kap. 92 VS).

b) Vor allem steigert der Syrer die Persönlichkeit des Antonius. Schon der Knabe ist Lehrer der Seinen und Haupt der Familie. Der werdende Asket ist zwar auch Lernender (wie im griechischen Text), mehr aber noch der Mittelpunkt, um den seine Lehrer kreisen (Kap. 4 VS). Antonius erfüllt nicht bloß die Wüste mit seiner Askese (Kap. 8 VG), sondern vertreibt Satan aus der ganzen Welt (Kap. 8 VS). Sogar ein General (dux) wirft sich vor Antonius zur Erde nieder Kap. 85 VS).

c) Wo der Syrer kürzer ist als der Grieche, sind vielfach anschauliche Einzelheiten fortgefallen. Es fehlen die Ortsangaben „Kanal von Arsinoe“²⁰ und „Bukolia“.²¹ In VG legt sich der Verdurstende auf die Erde und erwartet den Tod;²² beim Syrer ist er bloß „dem Tode nahe“.²³ Das schriftliche Sündentagebuch des Mönches²⁴ erscheint abgeschwächt als Aufzeichnung auf „den Tafeln des Herzens“.²⁵ Der Besuch des Antonius bei seiner Schwester²⁶ wird nicht erzählt, wohl aus mönchischer Strenge. Wiedersehen mit Verwandten, besonders weiblichen, wird mehrfach in den „Vätersprüchen“ abgelehnt.^{26a} Nur aus dem griechischen Text erfahren wir, daß die Krankheit der Jungfrau Polykratia von übermäßiger Askese herrührte.²⁷ Weglassung durch den Syrer ist hier weit wahrscheinlicher als Hinzufügung durch Athanasius.

d) Der zeitliche Abstand zum Erzählten scheint beim Syrer größer zu sein. Es gibt kein „wir geleiteten ihn“,^{27a} kein „jetzt“ der arianischen Verfolgung;²⁸ das Grab des Antonius „weiß“ in der griechischen Vita „bis jetzt“ niemand,²⁹ in der syrischen „wußte“ es niemand außer den beiden, die Antonius begruben.³⁰

²⁰ Kap. 15, MPG 26,865 b. Der Syrer hat bloß „Fluß“.

²¹ Kap. 49, MPG 26,913 c.

²² Kap. 59, MPG 26,958 b.

²³ S. S. 98,11 f. Draguet.

²⁴ Kap. 55, MPG 26,924 b.

²⁵ Syr. S. 92,6 f. Draguet.

²⁶ Kap. 54, MPG 26,954 b.

^{26a} Poimen 7 (Alphabetische Sammlung MPG 65). — Euagrius bei L. Regnault, *Les Sentences des Pères du Désert*, Bd. 5, Solesmes 1981, S. 330, Nr. 952 und an der Apopthepon.

²⁷ Kap. 61, MPG 26,932 b.

^{27a} Kap. 71, MPG 26,944 a.

²⁸ Kap. 82, MPG 26,962 a.

²⁹ Kap. 92, MPG 26,972 c.

³⁰ S. 47,1 f. Draguet. Bekanntlich wurden ja im 6. Jahrhundert die Gebeine des Antonius „entdeckt“.

e) In der Mönchsrede des Antonius (VG 16–43) sind die Kapitel 24 und 26–28 im Syrer wesentlich kürzer. Im Kapitel 24 ist das sprühende Feuerwerk von Hiob-, Exodus- und Jesajazitaten, welches den Satan beschreibt, zu der dürren Feststellung geschrumpft, daß der Teufel in vielen Gestalten erscheint und bereits niedergeworfen ist (mit leisen Anklängen an Hiobstellen des griechischen Textes). Am Anfang von Kap. 26 (syrisch) vermißt man das schwierige Habakukzitat und seine Deutung (MPG 26,881 bc). Der Syrer begnügt sich mit der Wiedergabe des Gedankens: „Hört nicht auf die Dämonen, auch wenn sie die Wahrheit sagen,“ und dem Zitat von Lukas 4,41. Dabei wird aber die wahre Aussage der Dämonen „Du bist der Sohn Gottes“ (Lk 4,41 a), welche im griechischen Text den soeben genannten Hauptgedanken begründet, weggelassen: ein schlagendes Beispiel für den Unverstand des syrischen Bearbeiters.

Das 27. Kapitel der Mönchsrede hat keine Entsprechung beim Syrer. Was in der Ausgabe Draguets als Kap. 27 erscheint – die syrischen Handschriften der VA haben keine Kapiteleinteilung – ist eine der üblichen Textaufblähungen: kämpft gegen die Dämonen. Erst Kap. 28 (syrisch) nimmt den Schluß des griechischen Kapitels 28 auf: die machtlosen Dämonen kommen in Scharen, während der Engel des Herrn allein die Assyrer schlug (2Kön 19,35). Das wird mit dem Ende von Kap. 26 (griechisch) verknüpft, wo vom Lärmen der Dämonen die Rede war. Die Spekulationen von VG 28 über die Körper der Dämonen fehlen.

Die Kürzung der Mönchsrede beim Syrer (es sei daran erinnert, daß die kürzere Fassung der syrischen Vita die Reden überhaupt streicht)³¹ erklärt sich am besten aus dem Bedürfnis nach Vereinfachung und Faßlichkeit, was auf der Linie der oben bemerkten „Verdeutlichungen“ liegt.

f) In den „Philosophenreden“ (Kap. 72–80) bemerkt man ähnliches. Der Vorwurf an die Philosophen, sie machten die Seele vergänglich und veränderlich, bleibt ohne die im griechischen Text zu lesende Begründung, daß solches aus der philosophischen Lehre vom Fall der Seele folge. Er sinkt so zu bloßen Behauptung herab. Die Polemik gegen die heidnischen Göttermythen und ihre allegorische Deutung (Kap. 75, 76) deckt sich zwar in beiden Fassungen. Aber der Syrer gibt nur den Inhalt der Mythen, ohne die ägyptischen und griechischen Götter, auf welche sie bezogen sind, namhaft zu machen (Kap. 75). Er zählt im folgenden die Elemente und Himmelskörper auf, welchen die Heiden „Namen geben“ (aber es bleibt dunkel, um was für Namen es sich dabei handelt) und die sie als Götter betrachten. So hat man den Eindruck willkürlicher Kreaturvergötterung, während aus dem griechischen Wortlaut hervorgeht, daß es sich um allegorische Deutung der Mythen und Götternamen auf Elemente und Gestirne handelt. Der Hinweis auf „Namen“ im syrischen Text kann erst vom Griechen her verstanden werden. Die syrische Fassung ist mit Unverstand vereinfacht und vergrößert. Das bestätigt sich auch dadurch, daß der Syrer schwierige Begriffe meidet, obwohl die

³¹ Draguet, Discussion, S. 13* ff.; 17*–24*.

syrische Sprache in Anlehnung an das Griechische viele Abstrakta gebildet hat.³²

g) Bei der Erzählung von der zweiten Einschließung des Antonius (Kap. 12–14), die bei Athanasius neupythagoreische Züge trägt,³³ meint Barnes,³⁴ das Auftauchen des Antonius aus seiner Höhle wie ein „Engel des Lichts“ statt wie ein gotterfüllter Myster aus dem Adyton³⁵ sei ein Zeichen für die Ursprünglichkeit des Syrer. Man beachte jedoch den ganzen Bericht, der in beiden Fassungen den gleichen Aufbau und Inhalt hat. Aber: 1. Der Syrer verdoppelt die Reptilien auf dem Berge. Erst weicht Antonius vor ihnen, geht über den Fluß, und dann auf dem anderen Berg fliehen die Kriechtiere vor ihm. 2. Der Syrer erwähnt das Brunnenhaus (παρεμβολή), in welches sich Antonius einschließt, nicht. Doch plötzlich schließt Antonius die Tür hinter sich, ohne daß wir vorher von einem Gebäude hörten. 3. Der Syrer spricht nicht von einem Adyton (einem heidnisch belasteten Begriff), sondern von der „Höhle“, in die sich Antonius zurückzog.³⁶ 4. Die „Thebais“ wird farblos zu „Ägypten“ (Kap. 12). 5. Vor das schließliche Heraustreten des Antonius stellt der Syrer eine Heilungsszene (Kap. 14), die den Aufbau des Kapitels stört. – Doch scheint in der Ruhe und Gelassenheit des von der Vernunft geleiteten Antonius³⁷ der Neupythagoreismus auch in VS noch durch. Man kann nur so urteilen: Die syrische Vita ist eine Umgestaltung und Verhöhnung des athanasianischen Werkes.

3. Der Prolog

Den Schlußstein unseres Beweises soll die Vorrede der Vita bilden. Aus dem griechischen Eingangsbrief ergibt sich, daß die VA auf den Wunsch von Mönchen, die außerhalb Ägyptens, jenseits des Meeres lebten, geschrieben und an sie gesandt wurde. Man gelangt von Ägypten (Alexandrien) zu Schiff zu ihnen (befragt die, welche von hier zu Schiff kommen) (col. 837b); der Bote eilt, weil die Zeit der Schifffahrt zu Ende geht. Man denkt meist an Mönche im Abendland, wohin Athanasius ja viele Beziehungen hatte.³⁸

Die syrische Fassung dieses Briefes versetzt die Empfänger nach Unterägypten; befragt die, die auf dem Flusse aus der Thebais herabkommen (VS S. 4, 10–12 Draguet). Auch der Schreiber befindet sich dort. Er konnte keine Mönche aus der Thebais zur Befragung kommen lassen, denn die Zeit ging zu

³² Kap. 68, MPG 26,940c: ἁρειομανῖται, syr. S. 114,2–4 Dr.: Arianer. – Die ἀποδεικτικοὶ λόγοι (Kap. 74, MPG 26,949bc) werden zu „falschen Worten“ syr. S. 124,12–14 Draguet.

³³ Reitzenstein, Antonius S. 14 ff.

³⁴ Barnes, a.a.O. S. 360f.

³⁵ Kap. 14 MPG 26,864c. Syr. S. 34,9 Draguet.

³⁶ neq ᾗ syr. S. 30,16 Draguet.

³⁷ Kap. 14, syr. S. 34,12–15 Draguet.

³⁸ Euagrius gibt die Überschrift: ad peregrinos fratres MPG 26,827.

Ende, wo die Schiffe von Ägypten (das ist Unterägypten) nach der Thebais und von dort hierher fahren, und der Briefbote hatte es eilig.³⁹

Das wirkt alles sehr merkwürdig, wenn die Angeredeten ebenfalls in Unterägypten sitzen. Die Ansicht von Barnes,⁴⁰ der Briefbote eile, weil er aus der Thebais komme, wo man Auskunft über Antonius wünsche, ist völlig unmöglich. Die Adressaten sollen ja gerade die befragen, die aus der Thebais kommen!

Die Empfänger des Briefes sitzen also in Unterägypten. Andererseits haben sie einen Wettstreit mit den „Mönchen in Ägypten“ begonnen,⁴¹ befinden sich also nicht in „Ägypten“. Die Widersprüchlichkeit und Künstlichkeit der vom Syrer vorausgesetzten Lage verschärft sich noch durch die angebliche Unterbrechung der Schifffahrt auf dem Nil – womit nur die Zeit der Nilschwelle gemeint sein kann. Von einer solchen Einstellung der Nilschifffahrt im Altertum ist aber nichts bekannt.⁴² Im Gegenteil: Palladius reist zur Zeit der Überschwemmung in 18 Tagen von der nitrischen Wüste in die Thebais, teils zu Fuß (er mußte ja aus der Wüste zum Nil), teils zu Schiff auf dem Strom.⁴³ Der Syrer hat in seinem schon oben erwähnten Streben nach Erklärung und Verdeutlichung die Angaben des Athanasius auf die Nilschifffahrt bezogen. So trägt der syrische Prolog kein ägyptisches Lokalkolorit. Er enthält Widersprüche. Er ist mit geistlosem Gerede aufgefüllt. Das sind, wie oben gezeigt wurde, Kennzeichen der gesamten syrischen Vita.

Die syrische Vita Antonii scheidet als Quelle über Antonius aus.

³⁹ Syr. S. 5,8–17.

⁴⁰ Barnes, a.a.O. S. 360.

⁴¹ Syr. S. 1,3–4 Draguet = griech. col. 837 a.

⁴² Diese Auskunft gaben mir mehrere Ägyptologen. Ich danke hier Herrn Helck in Hamburg und Herrn Lüddeckens in Würzburg.

⁴³ Palladius, *Historia Lausiaca* 35, Bd. II, S. 101,4–12 Butler.

TEXTE

Ein Heide im Gespräch mit einem Christen

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffs Briefwechsel mit Adolf Jülicher

Von William M. Calder III und Alexander Košenina

I. Einleitung

„*Christiana cor meum numquam intravere*“ bekannte Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848–1931) in seinem achtzigsten Lebensjahr.¹ Dieses Geständnis ist kein Zeugnis für den Verlust seines Glaubens, denn er war eigentlich nie ein Christ gewesen. Zwar wurde er auf Betreiben seiner Mutter am 28. Februar 1864 in Schulpforte konfirmiert, doch im Gegensatz zu seinem kongenialen Mitschüler und späteren Gegner Friedrich Nietzsche empfand er die pflichtmäßige Beichte vor dem ersten Abendmahl als unnötig und lästig. Schon als Schulknabe entschied sich Wilamowitz für den Platonismus, also den Theismus eines Heiden. Freilich kam er nicht umhin, sich später, als klassischer Philologe und Religionshistoriker,² mit dem Christentum als einer Erscheinung innerhalb seines graecoromanischen Kontextes auseinanderzusetzen. Damit schloß er sich der Tradition von Bentley und Lachmann an, die als Philologen das Neue Testament edierten, und ferner dem Vorbild August Böckhs, der seinerseits auf „*totius antiquitatis cognitio*“ bestand. Deren Lehrmeinung lebte dann durch Werner Jaeger, den Schüler und Nachfolger von Wilamowitz in Berlin fort, der Aristoteles und Gregor von Nyssa edierte. Sein Arbeitszimmer in Harvard wurde durch Porträts von Wilamowitz und Adolf Harnack geziert. Mit seiner Stellung zur Religion

¹ Vgl. William M. Calder III, *Studies in the Modern History of Classical Scholarship* (= *Antiqua* 27). Neapel 1984, 155 [zuerst in: *Antike und Abendland* 27 (1981), 42].

² Vgl. die grundlegende Studie über Wilamowitz als Religionshistoriker von Albert Henrichs, *Der Glaube der Hellenen: Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik*. In: *Wilamowitz nach 50 Jahren*. Hrsg. von William M. Calder III, Helmut Flashar und Theodor Lindken. Darmstadt 1985, 263–305.

unterschied sich Wilamowitz von seinem Schwiegervater, dem Pastorensohn Theodor Mommsen. Ein Grund dafür, daß Mommsen niemals seine Kaisergeschichte niederschrieb, besteht in seiner Abneigung gegenüber dem Umstand, daß das Christentum – eine revolutionäre Bewegung – den prägenden Impuls auf die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung ausmachte.

Natürlich war Wilamowitz' Zugang zum Christentum ein vornehmlich philologischer und historischer mit einer entschiedenen Neigung für das Griechentum und ohne besonderes Interesse für die Theologie. Darin war er stark durch Julius Wellhausen, seinen Freund in Greifswald und späteren Kollegen in Göttingen, beeinflusst. Die veröffentlichten Zeugnisse zu Wilamowitz' Ansichten über das Neue Testament und das Frühchristentum hat Fausto Parente ausgezeichnet zusammengestellt und untersucht.³ Allerdings sind nur wenige Briefe zwischen Wilamowitz und Kirchenhistorikern erhalten. Seine umfangreiche Korrespondenz mit Julius Wellhausen gehört zu den im Winter 1945/46 in Berlin von Einbrechern verbrannten Briefen.⁴ Zwei andere, kleinere Sammlungen wurden inzwischen publiziert: die Briefe von Wilamowitz an Adolf Harnack und an Hans Lietzmann.⁵ In beiden Fällen sind die erhaltenen Antworten weder publiziert noch ermittelt.⁶

Von der Korrespondenz zwischen Wilamowitz und dem Neutestamentler Adolf Jülicher (1857–1938) sind Briefe wie Gegenbriefe erhalten. Eine neuere Biographie über Jülicher⁷ sowie eine Gesamtbibliographie mit einer

³ Fausto Parente, Wilamowitz über Neues Testament und Frühchristentum. In: Wilamowitz nach 50 Jahren (Anm. 2), 400–419.

⁴ Vgl. Schwester Hildegard von Wilamowitz-Moellendorff, in: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Selected Correspondence 1869–1931*. Hrsg. von William M. Calder III (= *Antiqua* 23). Neapel 1983, 7 mit Anm. 38 [zuerst in: *Emerita* 48 (1980), 215 mit Anm. 38]. Zu Wellhausens Korrespondenz mit Theodor Mommsen vgl. Ernst Bammel, *Judentum, Christentum und Heidentum: Julius Wellhausens Briefe an Theodor Mommsen 1881–1902*. In: *ZKG* 80 (1969), 221–254. Zu Wellhausens Zeit in Greifswald vgl. Alfred Jepsen, *Wellhausen in Greifswald*. Ein Beitrag zur Biographie Julius Wellhausens. In: Ders., *Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament*. Berlin 1978, 254–270 und Rudolf Smend, *Wellhausen in Greifswald*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 78 (1981), 141–176.

⁵ Vgl. Jürgen Dummer, *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff und die Kirchenväterkommission der Berliner Akademie*. In: *Studia Byzantina Folge II: Beiträge aus der byzantinischen Forschung der Deutschen Demokratischen Republik zum XIV. Internationalen Byzantinistenkongreß Bukarest 1971*. Hrsg. von Johannes Irmscher und Peter Nagel. Berlin 1973, 351–387. Dummer ediert zwanzig Briefe von Wilamowitz an Harnack (1895–1926). Kurt Aland, *Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892–1942)*. Berlin 1979 enthält dreizehn Briefe von Wilamowitz an Lietzmann (1897–1927).

⁶ Im Wilamowitz-Nachlaß in der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen harren 44 Briefe von Harnack (Nr. 511: 1897–1922) und 8 von Lietzmann (Nr. 809: 1901–1917) der Edition.

⁷ Vgl. Werner Georg Kümmel, *Adolf Jülicher (1857–1938) Theologe, Neutestamentler und Kirchenhistoriker*. In: *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen in*

Untersuchung über Werk und Wirkung sind verfügbar.⁸ Auch einige seiner Briefe liegen gedruckt vor.⁹ Ergebnisse der Jülicher-Forschung brauchen an dieser Stelle nicht wiederholt zu werden. Den hier erstmals zum Abdruck gelangenden Briefen sind lediglich einige Worte über die Freundschaft zwischen Wilamowitz und Jülicher voranzustellen. Der Brief vom 19. Juli 1894 aus der Feder von Wilamowitz scheint den ersten schriftlichen Austausch zwischen den beiden Gelehrten anzuzeigen. Wilamowitz erwähnt hier eine frühere Zusammenkunft in Göttingen. Es ist durchaus denkbar, daß Wellhausen seinem Freund aus Greifswald seinen früheren Marburger Kollegen vorstellte. Das würde Wilamowitz' anfänglichen Respekt gegenüber Jülicher erklären. Wilamowitz dürfte den Umstand anerkannt haben, daß Jülicher, ähnlich wie Wellhausen, statt eines Theologen zuerst ein Historiker mit starken philologischen Neigungen war.

Der bedeutendste Brief in diesem Austausch ist der erste (19. Juli 1894), der zugleich das bisher früheste Zeugnis für die Ansichten von Wilamowitz über das Neue Testament bietet. Er behandelt es als eine Sammlung einzelner griechischer Bücher von unterschiedlicher literarischer Qualität. Die Fragen, die er anfügt, sind von enthüllender Prägnanz. Es sind Fragen, die ein Literaturhistoriker und nicht ein Kirchengeschichtler stellt. Wann war das Buch zuerst auf dem Markt verfügbar? Wann wurde diese Literatur zuerst für den Unterricht verwendet? Und diese Fragen werden, wie Wilamowitz zweimal hervorhebt, von einem Heiden formuliert. Die Handschrift dieses Briefes gehört unter seiner umfangreichen Korrespondenz zu den am schwierigsten zu entziffernden.¹⁰ Die Nachlässigkeit der Handschrift deutet darauf hin, daß der Brief in großer Hast niedergeschrieben wurde. Die Tatsache, daß Jülichers knappe Antwort erst nach drei Monaten anlangte und er auf die Kritik und die Fragen nicht einging, wird verständlicher, wenn wir unterstellen, daß er das, was er selbst als „Hieroglyphen“ bezeichnet, nicht hinreichend lesen konnte. Seine Antwort ist jedoch von Interesse, da sie den bislang frühesten Beleg für eine Theateraufführung einer griechischen Tragödie nach Wilamowitz' Übertragung enthält, ein nun neu zu datierendes histori-

Verbindung mit der Philipps-Universität Marburg. 35 Lebensbilder aus Hessen. Erster Band, hrsg. von Ingeborg Schnack). Marburg 1977, 240–252 (mit Porträt).

⁸ Vgl. Hans-Josef Klauck, Adolf Jülicher – Leben, Werk und Wirkung (= Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte, Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 32). Göttingen 1980, 99–150. Die Arbeit enthält eine vollständige Werk- und eine Forschungsbibliographie.

⁹ Vgl. Margaret Hope Bacon, *Let this Life speak: The Legacy of Henry Joel Cadbury*. Philadelphia 1987, 66 (englische Übersetzung eines Briefes von Jülicher an Cadbury vom 29. Juni 1922); Aland (Anm. 5), Nr. 88, 638, 671, 678, 694, 785, 839, 870 (1903–1934); M. Tetz, Adolf Jülichers Briefwechsel mit Franz Overbeck. In: ZKG 76 (1965), 307–322. In der UB Marburg sind 1468 Briefe Jülichers zu finden (Sign. 695), vgl. Klauck (Anm. 8), 149.

¹⁰ Für freundliche Hilfe bei der Entzifferung des ersten Briefes und wertvolle Hinweise für den Kommentar danken wir Peter Lebrecht Schmidt und Hedda Schmidt (Konstanz) sowie Albert Henrichs (Harvard).

ches Ereignis, das den Ausgangspunkt für eine lange Tradition in deutschsprachigen Ländern markiert. Wilamowitz' zweiter erhaltener Brief (11. Dezember 1904) gewährt einen Einblick in die Entstehungsgeschichte eines von Jülichers bekanntesten Werken. In seiner raschen Antwort auf die Beurteilung von Wilamowitz (13. Dezember 1904) schreibt Jülicher, die Gelegenheit des Gesprächs nutzend, eine dankbare Erwiderung.

Die vier Briefe/Karten von Wilamowitz werden in der Universitätsbibliothek Marburg aufbewahrt (Nachl. Adolf Jülicher; Sign.: MS. 695, 1342). Wir danken Dr. W. Bradehorn von der Handschriften- und Rara-Abteilung für Kopien und die Publikationserlaubnis. Die fünf Briefe/Karten von Jülicher befinden sich im Besitz der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Wilamowitz-Nachlaß 701). Auch Dr. H. Rolting, dem Leiter der Göttinger Handschriftenabteilung, sei an dieser Stelle Dank für Reproduktionen und die Druckerlaubnis gesagt.

II. Briefüberlieferung

1. *Wilamowitz an Jülicher, 19. Juli 1894*

Hochgeehrter Herr College,

Selten bin ich so erfreulich aus den Wolken gefallen wie da ich Ihr Geschenk auswickelte.¹¹ Denn so freudig meine Überraschung gewesen war, als Sie mir von dem Buche erzählten,¹² das uns Philologen so notwendig längst war, so wenig konnte ich mir träumen lassen oder verdiene ich Ihre Gabe – es sei denn, daß Sie in mir einen eifrigen Leser erwartet haben und jemand, der die Art, wie Sie menschenverständlich das Ihre sagen, auch schriftstellerisch zu goutieren weiß. Dann haben Sie es allerdings getroffen. Schon daß das Buch so dünn und die Literaturnachweise so sparsam sind, daß man immer mit der Nase vor auf ein Buch gestoßen wird, nämlich das NT selbst, erweckte meine

¹¹ Adolf Jülicher, Einleitung in das Neue Testament (= Grundriss der Theologischen Wissenschaften III,1). Freiburg, Leipzig^{1 u. 2} 1894. Das Buch wurde überarbeitet und erlebte mehrere Auflagen. Die von J. P. Ward besorgte und mit einem Vorwort H. Wards versehene Übertragung ins Englische erschien unter dem Titel „An Introduction to the New Testament“ (London 1904). Das Buch wurde von Jülichers Kollegen gut aufgenommen und war von lang anhaltender Wirkung. Vgl. Klauck, Jülicher (Anm. 8), 104, Anm. 22.

¹² Vermutlich war Jülicher kurz zuvor in Göttingen mit seinem früheren Marburger Kollegen und dessen Freund Julius Wellhausen (1844–1918) zusammengetroffen. Dieser hatte, durch Wilamowitz protegiert, im Jahre 1892 die Nachfolge Paul de Lagardes angetreten. Vgl. zu Wilamowitz' Wertschätzung von Wellhausen seinen Brief an Eduard Schwartz vom 18./19. März 1918: W. M. Calder III und Robert L. Fowler, *The Preserved Letters of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff to Eduard Schwartz*. Edited with Introduction and Commentary (= Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wiss. phil.-hist. Klasse). München 1986, 78–84.

ganze Sympathie.¹³ Wie sehr die lebensfähige u. würdige Kritik in diesem Teile der antiken Literatur, der meist von andern Männern¹⁴ bearbeitet wird, (denn ich rechne das N. T. zur antiken Litteratur)¹⁵ der der ‚heidnischen‘ parallel geht, darauf weisen Sie zwar einmal hin:¹⁶ aber eigentlich sollte das ein Buchtext hervorheben. Erst das Wort mal erkennen wie es ist, den Mann nach dem was er sagt beurteilen und dann das individuelle erfassen, so viel es geht: das treiben auch wir im Gegensatz zu der Periode der systematischen Synthese, die immer zur Zerstörung führte: *non fumum e fulgore, sed e fumo dare lucem*.¹⁷ Ich denke, wir acceptiren das Motto beide.

Daß ich mich nicht eher bedanke, liegt erstens darin, daß ich gleich danach Wellhausens Geschichte der Juden¹⁸ bekam, die noch nicht ausgegeben ist:

¹³ Vgl. A. Jülicher, Einleitung 1894, V. Die Anerkennung der von Jülicher praktizierten textnahen Darstellung beruht auf Wilamowitz' eigener, durch alle seine Bücher ausgewiesene Arbeitsweise. Wie Jülicher konzentrierte er sich auf die Quellen und setzte die von ihm jeweils durchgearbeitete Forschungsliteratur bei seinen Lesern gleichsam voraus, ohne sie eigens ausführlich zu zitieren.

¹⁴ Die Wendung „von andern Männern“ bedeutet hier „von Nicht-Philologen“ und nimmt Wilamowitz' lange Auseinandersetzung mit Harnack innerhalb der Kirchenväterkommission der Akademie vorweg, in der er und Mommsen die Ansicht vertraten, daß die eigentliche Kompetenz zur Edition antiker christlicher Texte bei den Philologen und nicht bei den Theologen läge. Vgl. J. Dummer (Anm. 5).

¹⁵ Wilamowitz bezieht sich hier speziell auf Paulus. Vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die griechische Literatur des Altertums (= Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VIII: Die Griechische und Lateinische Literatur und Sprache). Leipzig, Berlin 1912, 232 (über Paulus): „Daß dieser Jude, dieser Christ griechisch denkt und schreibt, für alle Welt und doch zunächst für die Brüder, die er anredet, daß dieses Griechisch mit gar keiner Schule, gar keinem Vorbilde etwas zu tun hat, sondern unbeholfen in überstürztem Gesprudel direkt aus dem Herzen strömt und doch eben Griechisch ist, kein übersetztes Aramäisch (wie die Sprache Jesu), macht ihn zu einem Klassiker des Hellenismus.“ Im gleichen Sinne erklärte er 1927: vgl. Geschichte der griechischen Sprache. In: Kleine Schriften III. Berlin 1969, 484: „Andere Schriften wie Makkabäer II und III, die Weisheit Salomos sind hellenistisch geschrieben, aber doch von Ausländern. Das gilt auch noch von Paulus, obwohl Griechisch seine Muttersprache war, beeinträchtigt aber nicht den auch in dieser Hinsicht einzigen Wert seiner Briefe, denn wie später bei Epiktet sprudelt hier frisch die gesprochene Rede, und nur selten greift er nach den schlechten Künsten der Rhetorik, wie er sie in der tarsischen Schule gelernt hat, auch für sie ein wichtiger Vertreter.“ Zu Wilamowitz' Ansicht über Paulus vgl. F. Parente (Anm. 3), 407–408.

¹⁶ Vgl. Jülicher, Einleitung (Anm. 11), 185: „... aber weil sie [die Evangelien] das durch Geschichtserzählung zu leisten suchen, sind sie trotz ihrer religiösen Tendenz geschichtliche Bücher, so gut wie die grossen Werke des Tacitus trotz ihrer moralisierenden Tendenz.“

¹⁷ Horaz, Ars Poetica, 143. Wilamowitz zitiert diesen berühmten Vers öfters an prominenter Stelle. Vgl. z. B. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Euripides Herakles I. Einleitung in die griechische Tragödie. Darmstadt 1969, 258; Erinnerungen 1848–1914. Leipzig 1929, 104. Noch im Alter schrieb er diesen Vers ins Goldene Buch der Stadt Bern.

¹⁸ Julius Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin 1894. Wellhausen dedizierte dieses Werk Wilamowitz.

das forderte auch sein Teil Zeit; dann kam Mommsen¹⁹ hier durch, und dem zeigte ich Ihr Buch und referierte, wovon der Erfolg war, daß er es sich schleunigst eingesteckt und mir ausgeführt hat, da er nicht abwarten wollte, bis er sonst seiner habhaft würde.

Daß ich unter die Menschen gehöre, die lieber das εὐαγγέλιον als den ἀπόστολος lesen, werden Sie verzeihen:²⁰ das war mir auch das merkwürdigste, und gern würde ich noch viel mehr gehört haben. Daneben die Acta, wo ich eben so wie bei dem johanneischen Schriftum mit lebhafter Zustimmung lesen konnte.²¹ Ob Sie wol mit Vorbedacht einen für Ort und Zeit des Verfassers mir über alles bedeutsamen Fund von Hicks (früher in British Museum Epigraphiker, jetzt Arbeiterprediger in Manchester)²² übergangen haben? Der Ephesier Demetrios soll Tempel der Artemis machen.²³ So was gibt es nicht und kann es nicht gegeben haben; es gibt Tempelbilder im Metall aus dieser Zeit überhaupt nicht. Aber die Polizeibehörde, hochangesehen in Ephesos heißt ναποιοί.²⁴ Ich halte den Schluß von Hicks für evident, daß der ursprüngliche Bericht von Δημήτριος ὁ ναποιοῦς redete, der gegen Paulus losging. Der Verfasser (oder seine gleichgiltige Vorlage) hat das missverstanden und ausgeschmückt. Natürlich hat er nicht in Asien gelebt, wo

¹⁹ Wilamowitz sprach seinem Schwiegervater Theodor Mommsen in seinem Brief vom 25. Juni 1894 eine Einladung nach Göttingen aus, der er demnach gefolgt war. Vgl. Mommsen und Wilamowitz. Briefwechsel 1872–1903. Mit zwei Bildnissen und zwei Schriftproben, hrsg. von Fr. und D. Hiller von Gaertringen, Einführung von E. Schwartz. Berlin 1935, 498.

²⁰ Mag Wilamowitz das Griechisch des Paulus zwar gewürdigt haben, so hatte er doch wenig für dessen Inhalte übrig: vgl. W. M. Calder III, *Studies* (Anm. 1), 162–163.

²¹ Zu Wilamowitz' Ansichten über die Acta, siehe U. v. Wilamowitz (Anm. 15), 262–263 und F. Parente (Anm. 3), 408–409; vgl. auch seinen Kollegen Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums II: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums*. Halle 1923, 3–36.

²² Vgl. J. H. Fowler, *The Life and Letters of Edward Lee Hicks* (Bishop of Lincoln 1910–1919). London 1922, 103: „Edward Lee Hicks was installed as Canon of Manchester, July 19th, 1892, by Dean Oakly, and was instituted to St. Philips', Salford, on July 25th, being inducted five days later.“ Die Gemeinde setzte sich weitgehend aus Arbeitern zusammen. Trotz seiner Verpflichtungen als Geistlicher arbeitete er weiter über die Epigraphik. Wilamowitz dürfte über diese Einzelheiten von Hicks Karriere über den gemeinsamen Freund W. R. Paton informiert worden sein (vgl. Fowler, 90–93). Sir Charles Newton verschaffte Hicks ab etwa 1870 die Möglichkeit, „to assist in deciphering inscriptions“ (Fowler, 30). Dies kam einer informellen Erlaubnis gleich, in der Freizeit an den griechischen Inschriften zu arbeiten und die Texte zu publizieren. Im Jahre 1882 wurde Hicks „socius ab epistulis“ des Deutschen Archäologischen Instituts Berlin (Fowler, 74).

²³ Vgl. Art. ‚Demetrius 130‘, in: RE 4 (1901), Sp. 2853, Z. 10–18 (Acta 19.24).

²⁴ Vgl. E. L. Hicks, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum, Part III – Section II: Ephesos*. Oxford 1890, 80–81. Der „über alles bedeutsame Fund von Hicks“ findet sich hier als Nr. 578 (207–209).

der Titel des Amtes öfter vorkommt.²⁵ Der Wir-Bericht ist in jeder Titulatur (z. B. *πολιτάρχαι* in Philippi)²⁶ ganz genau.

In dem letzten Abschnitt hätte Ihnen ein Philologe, der an die Wirrungen der Palaeographie und des Buchwesens wenig glaubt, noch nützlich sein können. Seit den letzten Jahren sind wir da viele Vorurteile los geworden. Es gab auch Bücher, nicht bloß Rollen, von Papyrus (sagen wir doch ruhig, von Papier; daß bombycin Baumwollpapier sei, gilt in Wien für irrig):²⁷ wir *haben* noch solche Bücher, oder Reste davon. Birts Gegensatz von *charta* und *membranae* ist übertrieben.²⁸ Paulus hat selbst *cursum* geschrieben, sein Schreiber allein in der Buchschrift, die uncial zu nennen eigentlich keinen Sinn hat. Es ist eben Buchschrift, in der jeder Buchstabe für sich steht, wie im Druck, während die Cursive bindet. Die Kanzlisten imitieren Buchschrift; Paulus wird das so wenig wie einer von uns gemacht haben. Wenn er sonst *autographa* gegeben hat, so sind die eben auch *cursum* gewesen, wie unsere *manuscripta*: deshalb rechnen wir von ihnen. Es ergeben sich dann Fragen, die wir aufwerfen müssen, auch wenn wir sie nicht beantworten. Sind die Bücher des NT. buchhändlerisch vielfältigt oder nicht? Gewiß sind es die Briefe des Paulus zuerst nicht, aber der s. g. Lukas hat sich für das Publicum gearbeitet, sammt Dedication.²⁹ Als man die Schriften sammelte, codifizierte, da wurden sie, die Briefe, erst wirklich litterarische Erzeugnisse, dann aber

²⁵ Das von Wilamowitz goutierte Argument von Hicks ist, daß die Quelle von Lukas besagte, Demetrius sei ein Polizist in Ephesus gewesen, der gegen Paulus vorging. Danach interpretierte der Verfasser der Acta, der die Terminologie der Griechen in Kleinasien nicht verstand, den Terminus fälschlich als ‚Tempelbauer‘, wodurch ein ätiologischer Mythos entstand. Vgl. E. L. Hicks, Demetrius the Silversmith. An Ephesian Study. In: The Expositor NS IV.1 (1890), 401–422. Hicks Vermutung übernehmen Kirsopp Lake und Henry J. Cadbury, The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostels, ed. by F. J. Foakes Jackson and K. Lake, vol. IV: English Translation and Commentary by K. Lake and H. J. Cadbury. London 1933 (Nachdr. Ann Arbor 1979), 245–246. Eduard Meyer widerspricht dieser Ansicht, vgl. E. Meyer (Anm. 21), 119 (Anm. 5) und schließt sich damit W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170. London 1893 (Nachdr. Grand Rapids 1979), 112–145 an. Zu „Tempelbilder im Metall aus dieser Zeit“ vgl. Meyer (Anm. 21), 120 (Anm. 1) und W. M. Ramsay, 123–129.

²⁶ Vgl. Fritz Gschnitzer, Art. ‚Politarches‘, in: RE Suppl. 13 (1973), Sp. 483–500. Der Titel begegnet in Acta 17,6 ff. und ist in Inschriften belegt.

²⁷ Dieser Hinweis betrifft Theodor Gomperz und die Papyrologen in Wien. Zu „bombycin“ s. Thphr. HP 4.11.3 (Schilfrohr, das zur Herstellung von Panflöten verwendet wird). Für die späten sogenannten ‚Bombycinhandschriften‘ vgl. J. Irigoin, Les premiers manuscrits grecs écrits sur papier et le problème du bombycin. In: Scriptorium 4 (1950), 194–204; ders.: Les débuts de l’emploi du papier à Byzance. In: Byzantinische Zeitschrift 46 (1953), 314–319.

²⁸ Vgl. Theodor Birt, Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Litteratur. Berlin 1882, 60–68. Birt war Jülichers Marburger Kollege, daher ist ein Einfluß nicht verwunderlich. Zu seiner Liebe für Marburg vgl. seine Jugenderinnerungen: Th. Birt, Wie ich lernte. Leipzig o. J., 283–288.

²⁹ Vgl. die Dedikation an Theophilus, Luk 1,1–4.

gab es auch furtive Texte. Mattheus hat seine Überschrift; Marcus nicht.³⁰ u. dgl. Ein weiteres: Wann ist diese Litteratur zum Unterrichte benutzt? Sicher von Clemens.³¹ Damit ist ein fester Text und die Sicherung (daneben die Interpretation) durch die Schule gegeben. Wann ist grammatische Behandlung (wie Origenes sie der LXX zuwandte) aufgekommen? Wir haben doch Scholien und Glossen, wenn auch weniger als zur LXX.

Ein anderes geht die litterarische Form an.³² Acta z. B. sind eine πραγματεία Ev. Ioh. auch, ein Buch wie wir sagen. Ioh. 2.3 sind wirklich Privatbriefe in der Stilisierung.³³ Ad Hebraeos scheint aber ein λόγος, eine Rede. Ev. Matth. Apocal. sind die halblitterarischen formlosen Bücher der Papyri, Zauberei, [...]schaft u. dgl. Parallele, das sind ὑπομήματα. Aber Paulus? Solche Briefe sind halb individuell, halb Lehrschrift. Die Form hat, so weit sie jeder für sich hat, Analoga, aber so wie sich das mischt, kaum – oder es fehlt uns die Kenntnis noch. Daß alle Briefe, außer Hebr. die poetische³⁴ Weise imitieren scheint daher evident. Dagegen die Pastoralbriefe zeigen die faule Rhetorik der falschen Briefe, die im 2. Jhd. so modern war, wo man darin ganz war, Briefe zur rhetorischen Wirkung zu verfassen, auch Privatbriefe scheinbar. Ich müsste vielleicht viel weiter reden, um verständlich zu werden, vielleicht sage ich Ihnen gar nichts: ich meinte nur, daß die feste Kunstform, etwas so bezeichnendes für die spätere hellenische Welt, hier auch vorhanden ist, u. wo sie es nicht ist, gerade das das bedeutendste ist.

³⁰ Wilamowitz erinnert an die Überschrift bei Matthäus (Matth 1,1), die sich bei Markus nicht findet.

³¹ Zu Clemens Alexandrinus, vgl. Wilamowitz (Anm. 15), 267–268.

³² Die größte Übereinstimmung mit dieser Einteilung der Bücher des Neuen Testaments in Wilamowitz' gedruckten Schriften findet sich in seinem am 27. September 1927 in Göttingen gehaltenen Vortrag über die Geschichte der griechischen Sprache (s. o. Anm. 15): „Im Neuen Testament stecken ganz verschiedene Sprachen, die der synoptischen Evangelien, in denen oft noch Aramäisch durchklingt, daneben ungebildetes Judengriechisch, auch in der Apokalypse, dasselbe gebildeter und anspruchsvoller im Johannesevangelium, der Rest ist ziemlich gleichgültig, der Hebräerbrief will Literatursprache geben. Paulus aber steht ganz für sich, einzig in seiner Art. Daher würde es nur gerecht sein, ihn für sich zu behandeln, nicht nur von der Grammatik, sondern auch von der Stilistik her, da erst offenbart sich seine Individualität und kommt die leere Imitation in Epheserbrief und den Pastoralbriefen sofort an den Tag.“ Der Ausdruck ‚Judengriechisch‘ verdankt sich Wellhausen: vgl. Charles C. Torrey, Julius Wellhausen's Approach to the Aramaic Gospels. In: Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 101 (1951), 125–137, bes. 130.

³³ Wilamowitz konzediert Jülicher's Ansicht, nach der der zweite und dritte Brief des Johannes Privatbriefe seien. Vgl. A. Jülicher, Einleitung (Anm. 11), 158–161 und ferner U. v. Wilamowitz, Kleine Schriften IV. Berlin 1962, 39–42.

³⁴ Diese Lesweise ist nicht sicher.

Sie werden sehen, verehrter Herr College, ich habe Freude an Ihrem Werke und seinem Objecte, und so werden Sie es hoffentlich nicht bereuen, wie Ihr Paulus an die Heiden sich gewandt zu haben. Und dann nehmen Sie auch den Heiden freundlich auf, den ich mitgehen heiße.

In dankbarer Ergebenheit

Ihr
UWilamowitz.

Gött. 19 VII 94.

2. Jülicher an Wilamowitz, 31. Okt. 1894

Hochverehrter Herr Professor!

Es soll wenigstens der Oktober nich[t] noch vergehen, ehe ich den Brief an Sie absende, der nun mehr Entschuldigungen fast auch als Worte des Danks enthalten wird. Allerdings ist mir das Danken der liebere Teil; Sie haben durch Ihren freundlichen Brief wie durch die liebenswürdige Zusendung Ihres Agamemnon³⁵ und Ihrer Abhandlung über Aratos³⁶ mir große Freude bereitet. Ich hatte ja kaum gewagt Ihnen meinen Grundriß zu übersenden, nur weil Sie bei der Göttinger Zusammenkunft³⁷ Ihr Interesse für den Gegenstand bekundeten und ich als correspondirendes Mitglied Ihrer Gesellschaft d. W. mir mit durch Ihr Vertrauen Ihnen etwas näher gerückt vorkam, entschloß ich mich die Besorgnis, Sie möchten mir das als Aufdringlichkeit und Anmaßlichkeit anrechnen, zurückzudrängen. Ihr Brief hat mir gezeigt, daß ich nicht falsch geurteilt habe: ich danke Ihnen aufs wärmste für die Nachricht von gestern, die Sie mir gaben; seien Sie überzeugt, daß ich auch, was Sie an meinen Gesichtspunkten hinzufügen resp. in Frage stellen, wohl erwägen werde und keinesfalls eine neue Ausgabe veranstalte, ohne mich innerlich auf Grund neuer Arbeit damit abgefunden zu haben.

Ich hätte Ihnen das freilich gleich schreiben können, sobald ich die Hieroglyphen Ihres mir so wertvollen Schreibens sämtlich entziffert hatte; aber ich wollte Ihren Agamemnon zuvor gelesen haben, und zwar unter Vergleichung des Grundtextes.³⁸ Dazu sollten mir die Müßen in der stillen Gou [?] ³⁹

³⁵ U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aischylos Agamemnon griechischer text und deutsche übersetzung. Berlin 1885. Seine spätere, populäre Übersetzung erschien erst 1900.

³⁶ U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aratos von Kos. In: Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse (1894), 182–199 (auch in: Kleine Schriften II. Berlin 1971, 71–89).

³⁷ Vgl. oben, Anm. 12.

³⁸ Die von Wilamowitz veranstaltete Ausgabe war zweisprachig.

³⁹ Vermutlich eine Örtlichkeit in Marburg, die leider nicht ermittelt werden konnte.

dienen, und ich habe mich denn auch dort an dem erhabenen Werk erbaut und an Ihrer Kunst in sicherer Sprache wiederzugeben, was der Hellene gesagt und empfunden. Zufällig traf ich draußen mit einem Herrn Milan aus Köln⁴⁰ zusammen, seines Berufs Recitator, der mit Begeisterung von dem Eindruck erzählte, den eine Aufführung des Stücks nach Ihre[r] Bearbeitung,⁴¹ die er, ich glaube, in Bonn, geleitet hat, gemacht habe. Das ist nun schon 7 Wochen her: wie oft habe ich seitdem Ihnen schreiben wollen, nicht Trägheit bloß und allerlei dringliche Arbeiten, (auch nicht resp. nicht für jetzt vorhergesehene Arbeiten darunter) haben mich gehindert, sondern Krankheit in der Familie und eigenes wochenlanges Übelbefinden, aus dem ich eigentlich erst seit ein par Tagen heraus bin. Briefe kann ich aber in gedrückter Stimmung gar zu schwer schreiben. Ich bitte Sie das Wohlwollen, das Sie als großmütige Milde im Aufnehmen und Beurteilen meines Buches bethätigt haben, nunmehr als großmütige Nachsicht gegenüber meiner Unentschlossenheit im Schreiben zu bewahren, wünsche Ihnen in Haus und Beruf einen frischen, fröhlichen Winter und empfehle mich Ihnen als Ihr

in dankbarer Verehrung

ergebener
Adjüllicher.

3. *Jüllicher an Wilamowitz, 25. Sept. 1896*

[„Deutsche Reichspost Postkarte An Herrn Geh. Rath Prof. Dr. v. Wilamowitz-Möllendorff Göttingen“; Stempel: „Marburg 25. 9. 96“ und „Göttingen 26. 9. 96“]

Hochverehrter Herr Geheimrath!

Die beiden Abhandlungen,⁴² die Sie so gütig waren mir zuzusenden über Kalaurea und die alexandri. Arie habe ich zu meinem Bedauern erst vor ein

⁴⁰ Emil Milan (1859–1917) war Recitator und Lector der Vortragskunst an der Universität Berlin und war zeitweilig auch in Köln und Meiningen als Schauspieler und Regisseur tätig.

⁴¹ Diese bislang nicht belegte Bühnenaufführung des Agamemnon nach der Übersetzung von Wilamowitz etwa im September 1894 in Bonn ist der früheste Beleg für eine Inszenierung einer griechischen Tragödie in Wilamowitz' Übertragung. Dieser Umstand ist ein Nachtrag zu Hellmut Flashar, Aufführungen von Griechischen Dramen in der Übersetzung von Wilamowitz. In: Wilamowitz nach 50 Jahren (Anm. 2), 306: „Keine der frühen Übersetzungen ist im 19. Jahrhundert aufgeführt worden.“

⁴² U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Amphiktionie von Kaulaurea. In: Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1896, 158–170 (auch in: Kleine Schriften V/1, Berlin 1971, 100–113) und ders., Des Mädchens Klage, eine alexandrinische Arie. Ebd., 209–232 (auch in: Kleine Schriften II, Berlin 1971, 95–120).

par Tagen, als ich von einer Ferienreise heim kehrte, in die Hände bekommen; ich habe sie alsbald mit dem größten Interesse und mit Bewunderung für das, was Geist u. Gelehrsamkeit aus dem scheinbar unbedeutendsten Stoff zu schaffen vermögen, gelesen. Es thut mir leid, daß ich nun sicher zum letzten Mal ein Wort warmen Danks an Sie nach Göttingen richten werde, da die große Blutsaugerei an der Spree auch Sie uns entrissen hat.⁴³ Natürlich wünsche ich Ihnen aber von Herzen, daß Sie an der neuen Wirkungsstätte eine ähnlich großartige Thätigkeit wie bisher mit voller innerer Befriedigung ausüben können. In aufrichtiger Dankbarkeit Ihr

Marburg iH. 25/IX 96.

Ad. Jülicher

4. Jülicher an Wilamowitz, [?]. Febr. 1897

Marburg i[H].II 97

Hochverehrter Herr Geheimrath!

Unerwartet kam mir, aber um so willkommener gestern Abend noch eine Gabe Ihres freundlichen Wohlwollens, die Rede, mit der Sie gleichsam zum Abschied Ihrer bisherigen Arbeitsgenossen die Grundzüge Ihrer Weltanschauung entworfen haben.⁴⁴ Wie gewis[!] viele Leser dieses Ihres Programmes weiß ich nicht, was ich höher schätzen soll, die Fülle der scharf goutirten wertvollsten Einsichten Ihrer und kühn formulierende Sätze oder die künstlerische Anlage des Ganzen, das in der Mannigfaltigkeit der Ideen die Einheit der Stimmung so meisterhaft zu bewahren weiß: jedenfalls danke ich Ihnen aufs Wärmste für den edlen Genuß, den ich gestern beim ersten Lesen gehabt und den ich mir sicherlich noch erneuern werde.

In aufrichtiger Verehrung
ergebenst Ihr
 Adjülicher

⁴³ Tatsächlich verließ Wilamowitz Göttingen nur zögernd, aber auf Geheiß von Althoff: vgl. besonders Erinnerungen 1848–1914. Leipzig ²1923, 239: „Ich mache mir keine Illusionen darüber, daß die glückliche Zeit meines Lebens vorbei war; aber der Mensch ist ja nicht dazu da, glücklich zu sein, sondern der Pflicht zu gehorchen.“ Vgl. ferner Mortimer H. Chambers, Georg Busolt, His Career in his Letters. Kiel 1989, 114–115.

⁴⁴ U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Rede zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Kaisers und Königs am 27. Januar 1897 im Namen der Georg-Augusts-Universität. Weltperioden. Göttingen 1897 (auch in: Reden und Vorträge II. Berlin ⁴1926, 1–17). Wilamowitz vertritt hier die Ansicht, daß Kulturgeschichte kein Prozeß stetigen Fortschritts bedeute, sondern vielmehr aus einer Serie von Perioden mit Phasen des Auf- und Niedergangs bestehe. Seine hier geführte Diskussion über das Christentum und Paulus dürfte Ursache für die Übersendung einer Kopie an Jülicher gewesen sein. Jülicher erkannte ganz zu Recht, daß die Rede auch einen Abschiedsgruß an die Göttinger Kollegen enthielt. Von besonderer Bedeutung ist die Rede wegen ihres Einflusses auf Oswald Spengler. Vgl. Rolf Hochhuth, Wilamowitz und sein Erbe Spengler. In: Täter und Denker: Profile und Probleme von Cäsar bis Jünger. Stuttgart 1987, 74–110.

5. *Wilamowitz an Jülicher, 11. Dez. 1904*

Westend 11 XII 04

Hochverehrter Herr College

Hinneberg⁴⁵ hat mir die ersten Bogen Ihrer Religion Jesu und des ältesten Christentums mitgeteilt (bis zum Johannesevangelium).⁴⁶ Ich habe es mit Andacht gelesen auch kritisch bei Paulus nachgeschlagen, von dem ich grade selber als einem griechischen Classiker zu handeln gehabt hatte.⁴⁷

Ich will den ersten Impuls nicht unterdrücken, sondern Ihnen für Genuss und Belehrung danken. Über Jesus habe ich positiv Neues nicht lernen können: das ist ein so reines Licht, daß wer sichs nicht selber trübt, kaum irren kann. Aber Sie sprechen es so wahr und so warm aus, daß die Freude doch gross ist. Aber Paulus ist mir sehr viel deutlicher geworden; ich meine die Gedankengänge und der Fortschritt über Jesus, zugleich aber das sehr viel stärkere Testament, zu tragen peinlich.⁴⁸

Ich weiss nicht, ob es nur Kunst der Darstellung ist, daß Sie diese beiden und wol die älteste Christenheit von der religiösen Unterstimmung der Zeit ganz sondern. Ich würde es nur als Kunst, da aber vollkommen billigen.⁴⁹

Da ich mich aber eigentlich für Hinneberg geplagt habe und die Frage, für wen, mir gar den Mut nehmen wollte, dachte ich beim Lesen, es müsste

⁴⁵ Paul Hinneberg (1862–1934) war Herausgeber der „Deutschen Literaturzeitung“ (1892–1934) und Chefredakteur des auf 58 Bände geplanten Werkes „Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele“. „Die Widmung des Werkes hat SE. MAJESTÄT DER KAISER allergnädigst anzunehmen geruht.“ Hinneberg verdankte seine ganze Karriere Friedrich Althoff, dem er als loyaler Beamter treu blieb. Weil sich auch Wilamowitz Althoff verbunden fühlte, lieferte er regelmäßig Beiträge für die DLZ und schrieb den größten Teil von zwei Bänden der Kultur der Gegenwart. Vgl. Ingeborg Goltammer, Paul Hinneberg und die Deutsche Literaturzeitung 1880 bis 1900. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte in Deutschland. Phil. Diss. Berlin/DDR 1966, hier bes. 32, 63, 65, 70. Den Hinweis auf diese Arbeit verdanken wir Bernhard vom Brocke (Marburg). In Göttingen haben sich 16 Briefe von Hinneberg an Wilamowitz aus den Jahren 1902–1922 erhalten (Nachl. 597). Der Nachruf von Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert, in: Forschungen und Fortschritte 10 (1934), 271 und ders., „Hinneberg“ in: NDB 9 (1972), 185 sind fehlerhaft und unzureichend.

⁴⁶ Hinneberg sandte (auf Anweisung von Althoff?) die Korrekturfahnen von Jülichers bevorstehendem Beitrag an Wilamowitz. Vgl. Adolf Jülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum. In: Die Kultur der Gegenwart. Teil I: Die geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete. Abt. 4: Die christliche Religion mit Einschluß der israelitisch-jüdischen Religion. Berlin, Leipzig 1906, 41–128. Zu dem Erfolg seiner Darstellung vgl. H.-J. Klauck, Jülicher (Anm. 8), 107–108, bes. Anm. 36.

⁴⁷ Vgl. oben, Anm. 15.

⁴⁸ Zu Wilamowitz' beständigen Zweifeln an Paulus, vgl. Anm. 15 und 20.

⁴⁹ Dies ist wohl ein höflicher Einwand gegen Jülicher, der – ganz im Gegensatz zu Wilamowitz – das Christentum immer wieder gesondert von dem griechisch-römischen Kontext diskutiert.

Ihnen ebenso gegangen sein — und so kam ich dazu, Ihnen auszusprechen, daß es dort bereits einen Menschen gäbe, wenn auch einen Heiden, der sich bemüht hätte Sie zu verstehen und Ihnen dankte.

In aufrichtiger Verehrung

Ulrich vWilamowitz

6. Jülicher an Wilamowitz, 13. Dez. 1904

Marburg 13. XII 04.

Hochverehrter Herr Geheimrath!

Allerdings haben Sie mir durch Ihren Brief eine große Freude bereitet. Ich habe bei der Ausarbeitung jener Skizzen oft die Flinte ins Korn werfen wollen⁵⁰ und es *für mich* unnützlich gefunden, dem Programm gemäß der Aufgabe gerecht zu werden. Beim letzten Kapitel ist es auch dabei geblieben; ich hatte den mir zugewiesenen Raum sehr ausgefüllt, als ich da heran kam und begnügte mich wohl oder übel mit ein par dicken Strichen; später von Teubner Nubanswitz [?] zu freierer Aussprache ermutigt, habe ich zwar einiges nachgeholt, aber es ist kein Werk aus einem Guß geworden. An Jesus und Paulus habe ich mit unbesorgter Liebe gearbeitet. Mit Jesus werde ich unter meinen Fachgenossen viel Anstoß erregen, wenig wollte Beistimmung finden: um so mehr thut es mir wohl, daß Sie finden, ich hätte sein Bild nicht unzart gezeichnet und nicht so daß man den Gelehrten überall heraushört, der fast mit jedem Wort auf diesem Bild Entstellungen und Verdrehungen abzuwehren hat.

Bei Paulus darf ich mich mit Kunst entschuldigen nur, wenn Kunst als Können genommen wird; ich sage in den Vorlesungen allerlei von dem, was Sie vermissen, aber ich brachte kein einheitliches Bild zustande, wenn ich auch das was er mit der Zeit gemein hat, hervor hob und kräftiger schien mir durch die Fortlassung sein einzigartiges Verhältnis zu Jesus herauszutreten. Nur bei dieser Beschreibung brachte ich solch eine Paulus/Skizze fertig, die mich halbwegs befriedigte.

Daß Sie, der Sie dem Paulus seinen Platz unter griechischen Klassikern erobern,⁵¹ brauchbares in meinem Entwurf gefunden haben, gereicht mir zu

⁵⁰ Sprichwort, das von dem lat. *abiecit hastas* (Cic. pro Murena 21, 45; er hat die Büchse in Korn geworfen) abgeleitet ist. Vgl. A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer. Leipzig 1890, 160–161 (Nachdr. Hildesheim 1962).

⁵¹ Vgl. oben, Anm. 15.

hoher Genugtuung und gilt mir mehr als ein Bündel lobender Recensionen: daß Sie es mir auch, der ich mit viel Widrigkeiten zu kämpfen habe, in einem so warmen Brief ausgesprochen haben, danke ich Ihnen besonders herzlich.

In aufrichtiger Verehrung

Ihr
A Jülicher

7. *Wilamowitz an Jülicher, 25. Sept. 1911 [Maschinenschrift]*

WESTEND-BERLIN 25 IX 11
EICHENALLÉE 12

Hochverehrter Herr College

Schönsten Dank für Ihre feine Untersuchung,⁵² und noch mehr für die freundliche Mitteilung. So etwas freut den am meisten, der eine Ahnung davon hat, wie selten solche Funde sind, die man nur durch die Divination machen kann: die ist am Ende doch mehr als alle Methode;⁵³ aber nur wer geduldig Schutt karret, findet den Schatz.

Meine Epiphaniā⁵⁴ sind nur ein Beleg fürs geduldige schutt karren.

In alter aufrichtigen Hochschätzung und Ergebenheit

der Ihre

U Wilamowitz

⁵² Möglicherweise Adolf Jülicher, Die griechische Vorlage der gotischen Bibel. In: ZDA 52 (1910), 365–387.

⁵³ Zu Wilamowitz' Abneigung gegen Methoden vgl. Wolfgang Schadewaldt, Hellen und Hesperien. Gesammelte Schriften zur antiken und zur neueren Literatur in zwei Bänden, II. Hrsg. von Klaus Bartels, Reinhard Thurow und Ernst Zinn. Zürich, Stuttgart 1970, 606–607.

⁵⁴ U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ein Stück aus dem Ancoratus des Epiphanius. SBKA. Berlin 1911, 759–772 (auch in: Kleine Schriften III. Berlin 1969, 346–361). Der Aufsatz ging aus einem Gespräch mit Karl Holl hervor.

8. *Jülicher an Wilamowitz, 31. Juli 1912*

Marburg iH. 31. Juli 1912

Hochverehrter Herr Geheimrat!

Wiederum schließe ich die Semesteracten, ohne Ihnen den kleinen Aufsatz gegen Kaufmann senden getraue, der schon Ende October gedruckt wurde⁵⁵ – jetzt ist nur noch spaßig, daß ich mich damal[s] so beeilt habe. Aber davon will ich Ihnen doch den Dank nicht vorenthalten für den stillen Genuß, den mir an einem heißen Tage Ihre Gedächtnisrede auf Vahlen⁵⁶ bereitet hat. Sie hat mir auch wieder den Mut gestärkt, nicht allein, aber insbesondere durch Worte wie das von der Redlichkeit als dem Höchsten auch in der Wissenschaft.⁵⁷ Von den 3 Kardinaltugenden Vahlens⁵⁸ habe ich das Gewissen von Haus aus mitbekommen, Geduld habe ich hinzugelernt, im Geschmack wachse ich, weil ich den rechten Weg weiter zu wachsen gefunden zu haben glaube und so wage ich bisweilen in „chronologischer Bewährung“ mich selbst an großen Autoritäten nicht irre machen zu lassen.

In aufrichtiger dankbarer Verehrung grüße Sie und wünscht Ihnen freundliche Wochen der Erholung.

Ihr

Adjülicher

⁵⁵ Gemeint ist Jülicher – gegen Friedrich Kauffmanns Abhandlung „Der Stil der gotischen Bibel“ (in: Zs. für Deutsche Philologie 48 u. 49) gerichteter – Aufsatz: Ein letztes Wort zur Geschichte der gotischen Bibel. In: Zeitschrift für Deutsches Altertum 53 (1911), 369–381.

⁵⁶ U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Gedächtnisrede auf Johannes Vahlen. In: Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1912, 617–622 (auch in: Kleine Schriften VI. Berlin 1972, 53–58). Zum problematischen Verhältnis zwischen Wilamowitz und Vahlen vgl. W. M. Calder III, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff to Hermann Sauppe: Two Unpublished Letters. In: Philologus 129 (1985), 297 (Anm. 88).

⁵⁷ Ebd., 58: „Wozu sie [die Schriften Haupts und Vahlens] erziehen, gerade weil sie auch das Kleine ganz ernst nehmen, ist vor allem Redlichkeit, das Höchste wie im Leben so in der Wissenschaft, und in ihr wenigstens gibt es keine Kompromisse.“

⁵⁸ Ebd., 54, wo Wilamowitz über „die drei Kardinaltugenden des Kritikers, Gewissen, Geduld und Geschmack ...“ spricht.

9. *Wilamowitz an Jülicher, 15. Juli 1924*

[„Postkarte“ Stempel: „FRANKIERT MIT DEN WOHLFAHRTSBRIEFMARKEN FÜR DIE DEUTSCHE NOTHILFE!“; „CHARLOTTENBURG 2 16. 4. 24“; Anschrift: „Herrn Professor D. Dr. Jülicher Marburg i/Hessen Universitätsstr. 31.“]

Hochgeehrter Herr College

Schönsten Dank dafür,⁵⁹ daß Sie mich diese wunderbare Nachwirkung des Ditesaron⁶⁰ kennen lehren und damit wieder einmal in die unvergleichliche Schwierigkeit hineinblicken, die der Text der Evangelien bietet. Der Fernstehende fragt sich, ob es möglich sei, aus einer Überlieferung, die über so viele Stationen geht, etwas zugleich sicheres und praktisch wertvolles für den Wortlaut zu gewinnen; aber gemacht muß so was ja doch werden. Ganz schlagend scheint mir, daß Tatian zunächst ein griechisches Evangelium zusammengestellt hat.

Mit allen besten Grüßen

in herzlicher Ergebenheit
UvWilamowitz

⁵⁹ Jülicher sandte seinen Aufsatz: Der echte Tatiantext. In: JBL 43 (1924), 132–171 an Wilamowitz.

⁶⁰ Recte: ‚Diatessaron‘, d. i. die Evangelienharmonie von Tatian, um 150 n. Chr. Jülicher's Aufsatz gründete auf der Entdeckung der mittelniederländischen Evangelienharmonie durch D. Plooi in Lüttich 1923, die ihrerseits auf eine lateinische Fassung des Diatessaron zurückgeht.

Literarische Berichte und Anzeigen

Mittelalter

HELVETIA SACRA: herausgegeben vom Kuratorium der Helvetia Sacra. Abteilung III: Die Orden mit Benediktinerregel.

Band 1: Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz, redigiert von Elsanne Gilomen-Schenkel. 3 Teile, Bern (Francke Verlag) 1986. 2150 Seiten, Leinen gebunden, Subskriptionspreis SFr 415,- (DM 498,-), Einzelpreis SFr 450,- (DM 550,-).

Der große 1. Band der Abteilung III „Die Orden mit Benediktinerregel“, ursprünglich noch von P. Rudolf Henggeler OSB konzipiert und in über zwanzigjähriger Forschungs- und Redaktionsarbeit zur vorliegenden differenzierten Gestalt gediehen, stellt in 3 Teilen 92 Klöster und klösterliche Niederlassungen vor, darunter sehr zu Recht auch einige nicht auf heutigem schweizerischem Gebiet gelegene, jedoch mit diesem (auf Grund wichtiger Besitztitel oder im Hinblick auf ihre Funktion als Gründungs- und Mutterklöster) essentiell verbundene Klöster (wie Murbach, St. Blasien, Reichenau, Petershausen, Marienberg im Vintschgau). Es werden behandelt: 1) 17 in die altgallischen und irofränkischen Anfänge des Klosterwesens zurückreichende Gründungen (S. 233–353), beginnend mit Romainmôtier im Jura (Kanton Waadt), gegründet um die Mitte des 5. Jahrhunderts, seit dem 10. Jahrhundert dem cluniazensischen Klosterverband zugehörig (S. 289–301), und der alsbald weit ausstrahlenden burgundischen Gründung Agaunum/Saint-Maurice (Kanton Wallis), ins Leben gerufen im Jahr 515 (oder kurz zuvor), im 9. Jahrhundert in ein Kollegiatstift umgewandelt (S. 304–320); 2) 59 Klöster der Benediktiner (S. 357–1675), darunter die als klösterliche Kulturzentren des frühen und beginnenden hohen Mittelalters zu europäischem Rang sich erhebenden Abteien St. Gallen (gegründet 719, S. 1180–1369), Reichenau (gegründet 724, S. 1059–1100) und Einsiedeln (gegründet 934, S. 517–594); 3) 16 Klöster der Benediktinerinnen (S. 1679–2019), das älteste die 853 von König Ludwig dem Deutschen begründete, reich dotierte und seiner Tochter Hildegard zu lebenslänglicher Nutznießung übergebene Abtei Fraumünster in Zürich (1524 im Zuge der Einführung der Reformation Zwinglis aufgehoben, S. 1977–2019), gefolgt von Müstair im Bündnerland, ebenfalls einer spätkarolingischen Gründung (Ende des 8. Jahrhunderts), als Frauenkloster jedoch erst seit etwa 1157 nachweisbar (S. 1882–1911).

Nicht behandelt sind die zur Benediktiner-Kongregation von Cluny gehörenden schweizerischen Klöster. Sie werden im (bereits in Redaktion befindlichen) 2. Band der Abteilung III zur Darstellung kommen. Indes darf man daraus nicht etwa den Schluß ziehen, daß sämtliche im vorliegenden Band zusammengefaßten Benediktinerklöster in Abhebung von den cluniazensischen Niederlassungen (und entsprechend einer ursprünglichen benediktinischen Konzeption) selbständige, autonome Institutionen waren. Vielmehr finden sich unter den hier behandelten 59 Benediktinerklöstern nur 15 selbständige Abteien, ausschließlich im Raum der alemannischen und rätischen Schweiz, während die übrigen 44 – in der romanisch-sprachigen Schweiz gelegenen – Klöster abhängige Institutionen waren: welsch- und südschweizerische Priorate von Klosterverbänden, deren Mutterabteien im burgundisch-savoyischen Raum zu suchen sind (Ainay, Fruttuaria, La Chaise-Dieu, Molesme, Savigny-en-Lyonnais, Saint-Claude, Saint-Michel de la Cluse, Tournus). Gewiß erscheinen 14 dieser Klöster nur als ephemere Niederlassungen, und 2 sind erst im 17. und 18. Jahrhundert entstanden. Gleichwohl zeigt der Befund, daß auf dem Boden der heutigen Schweiz im hohen und späten Mittelalter zwei benediktinische Traditionen zusammentrafen und sich über-

schnitten; die im Heiligen Römischen Reich vorherrschende des autonomen Klosters mit je eigenem Abt (immerhin war ja die Eidgenossenschaft bis zum Ende des 15. Jahrhunderts definitiv, bis 1648 wenigstens noch formell Teil des Heiligen Römischen Reiches) und die unter cluniazensischem Einfluß von Burgund ausgehende des (von einer Zentral- und Mutterabtei abhängigen) Klosterverbandes. Und was die benediktinischen Frauenklöster betrifft, so waren diese, auch wenn an ihrer Spitze eine Meisterin oder Äbtissin stand und sie über eigenen Besitz verfügten, in ihrer Mehrzahl einem Männerkloster zugehörig und seelsorgerlich sowie in allen wichtigen Angelegenheiten dessen Oberen untergeordnet.

Die Beiträge über die einzelnen Klöster, von 48 Mitarbeitern erstellt, orientieren (gemäß den Grundsätzen der *HELVETIA SACRA*) zunächst in Stichworten über Lage, Bistumszugehörigkeit, Namen, Patron, Gründungszeit (und Aufhebung, bei Frauenklöstern auch über Stellung und Visitor) der jeweiligen Institution. Es folgen die Darstellung der Klostergeschichte – in der Regel auf der Grundlage gedruckt vorliegender Quellen und der einschlägigen Literatur –, Hinweise auf den archivalischen Bestand (soweit noch vorhanden und feststellbar), eine Bibliographie und (ebenfalls soweit eruiert) eine Liste der Oberen mit Kurzbiographien. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Artikel je nach Quellenlage und Forschungsstand sowie entsprechend der Bedeutung des jeweiligen Klosters von unterschiedlichem Gewicht (auch unterschiedlicher Qualität) sind. Bei noch nicht oder kaum erforschten Institutionen mußte man sich meist damit begnügen, sie in Kurzmonographien vorzustellen. Dagegen haben die bedeutenderen Klöster umfassende, zum Teil sehr detaillierte, die Forschung vertiefende und weiterführende kritische Darstellungen gefunden. Im übrigen sind die Darstellungen allesamt sorgfältig belegt.

Neben den Klosterartikeln, die freilich das eigentliche „Programm“ dieses *HELVETIA SACRA*-Bandes erfüllen, ist aber noch hervorzuheben die vorzügliche Einleitung über die klösterlichen Anfänge und die Geschichte des Benediktinerordens im Raum der heutigen Schweiz. Genauerhin handelt es sich um drei aufeinander bezogene Beiträge: „I. Frühes Mönchtum und benediktinische Klöster des Mittelalters in der Schweiz“ von Elsanne Gilomen-Schenkel, der Redaktorin des Bandes (S. 33–93); „II. Die Schweizer Benediktiner in der Neuzeit“ von Rudolf Reinhardt (S. 94–170); „III. Die Schweizer Benediktinerinnen in der Neuzeit“ von Brigitte Degler-Spengler (S. 171–230).

Der erste Beitrag – ein höchst instruktiver Forschungsbericht – bietet einen grundlegenden Überblick über die altgallischen und irofränkischen Anfänge des Klosterwesens in der heutigen Schweiz (Romainmôtier, Saint-Maurice, die mit dem Columban-Kloster Luxeuil in Verbindung stehenden Gründungen Balmales, Moutier-Grandval, die wiederum von letzterem Kloster ausgehenden Gründungen Saint-Imier und Verme, die jedenfalls nicht von Moutier-Grandval abhängige, jedoch wohl irofränkische Gründung Saint-Ursanne usw.) und über die wohl von allem Anfang auf schriftlichen Mönchsregeln beruhenden Lebensgewohnheiten der frühen Klöster (mit neuen Aspekten zur Kontroverse um das Verhältnis der *Regula Magistri* zur *Regula Benedicti*). Er beleuchtet sodann die Klostergründungswelle des 8. Jahrhunderts in der alemannischen und rätischen Schweiz. 14 Neugründungen sind für diesen Zeitraum zu belegen, entsprechend der Verlagerung des Machtzentrums im Frankenreich von Neustrien-Burgund nach Austrasien, 13 davon im Osten (Benken, Cazis, Disentis, Lützelau, Luzern, Mistail, Murbach, Müstair, Pfäfers, Reichenau, Rheinau, St. Gallen, Schönenwerd), nur 1 im Westen (Bourg-Saint-Pierre im Wallis), wobei als Stifter durchgehend regionale Magnatenfamilien zu betrachten sind (im Elsaß die Etichonen, im alemannischen Raum die agilofingische Herzogsfamilie, in Churrätien die Viktoriden), wenn auch für die nachfolgende Entwicklung dieser Gründungen Interesse und Förderung von seiten der Karolinger ausschlaggebend wurden. Im weiteren wird auf der Grundlage der Memorialüberlieferung der karolingisch-fränkischen Reichskirche, insbesondere der Verbrüderungsbücher der Klöster Reichenau, St. Gallen und Pfäfers (deren ersteres nach neueren Forschungen in seiner ältesten Schicht direkte Zusammenhänge mit dem Gedächtnisbund von Attigny 762 aufweist), die klösterlich-kirchliche

Durchbildung des Gebietes skizziert. Es werden die Auswirkungen der hochmittelalterlichen Gründungs- und Reformwellen auf die schweizerische Klosterlandschaft untersucht (Einsiedeln und seine Reform; der Einfluß Hirsaus und St. Blasens), sodann die von der Entwicklung im alemannischen und rätischen Raum sich stark unterscheidende Entwicklung der westschweizerischen Klöster, die – weil weit weniger mit regionalen Adelsgeschlechtern verbunden – als abhängige Priorate Klosterverbänden eingeordnet wurden, schließlich die Entstehung der benediktinischen Frauenklöster, von denen nur 5 der insgesamt 17 nachweisbaren Gründungen des 8. und 9. Jahrhunderts waren und ein gewisser Aufschwung erst seit der Mitte des 13. Jahrhunderts – im Zuge oder doch im Zusammenhang des bekannten „mystischen Aufbruchs“ – erfolgte. Das hier zutage tretende Mißverhältnis zwischen weiblichem und männlichem Religiosentum vor dem 13. Jahrhundert löst sich allerdings einigermaßen auf; denn tatsächlich beherbergten im 11. und 12. Jahrhundert (wie anderswo so auch in der Schweiz) nicht wenige Klöster sowohl Männer- als auch Frauenkonvente, wenngleich deren institutionelle und rechtliche Organisation zumeist erst nach ihrer Entflechtung einigermaßen greifbar wird (Abhängigkeiten blieben häufig bestehen). Freilich, die Problematik der mittelalterlichen Doppelklöster und ihrer inneren Struktur ist noch kaum erforscht – um so dankenswerter, daß die Verfasserin sich mit ihr ausführlicher auseinandersetzt und Wege zu ihrer Erforschung (z. B. über die Klosternekrologien) aufzeigt.

Beim zweiten, von Rudolf Reinhardt verfaßten Beitrag über die Geschichte der Schweizer Benediktiner in der Neuzeit handelt es sich um eine tiefeschürfende Untersuchung, die eine Fülle neuer Erkenntnisse vermittelt. Zum einen veranschaulicht der Aufsatz das erhebliche wirtschaftliche Gefälle zwischen den einzelnen Abteien, die mehrheitlich dem weit in die Schweiz ausgreifenden Konstanzer Bistumssprengel angehörten. An der Spitze standen die mächtigen Abteien St. Gallen und Einsiedeln, gefolgt von den wohlbegüterten Abteien Schaffhausen und Muri; daneben eine ganze Reihe von Abteien, die kaum über das Existenzminimum verfügten (Beinwil, Fischingen, St. Johann, Trub). Entsprechend unterschiedlich war auch der soziale Status der einzelnen Klöster, die im übrigen an der Schwelle zur Neuzeit mehr und mehr unter den Einfluß der Eidgenossenschaft und damit in deren Abhängigkeit gerieten, ausgenommen nur St. Gallen, das auf Grund seiner besonderen geographischen und besitzrechtlichen Lage seine Eigenständigkeit mit Maßen behauptete und als fürstliches Reichsstift wie als Zugewandter Ort mit vollem Stimmrecht auf den Tagsatzungen (seit dem 17. Jahrhundert) eine merkwürdige Zwitterstellung einnahm. Zumal die großen Abteien hatten im Spätmittelalter fast die Verfassung von Kanonikatsstiften angenommen. Abt und Konvent standen sich als gleichberechtigte Partner gegenüber (Konventssiegel und Kapitulationen als Zeichen der Mitregierung). Da und dort wurde ein eigenes Konventsgut ausgeschieden, was wiederum eine weitgehende Benefizialisierung nach sich zog sowie (auch aus Gründen ständischer Exklusivität) eine bewußte Beschränkung der Mönchszahl. Privateigentum der Mönche scheint die Regel gewesen zu sein. Natürlich war durch diese Entwicklung eine (allerdings – wie Reinhardt mit Recht betont – nicht einfach mit moralischen Kategorien zu messende) Diskrepanz zur Ordensregel eingetreten, die Kritik hervorrief und von außen den Ruf nach „Reformen“ laut werden ließ. Solche Reformen wurden durch Visitationen und durch den Anschluß an eine strenge Observanz (für die schweizerischen Klöster waren dies die Kastler oder die Melker Reform) bewerkstelligt, von den betroffenen Klöstern aber, in die man damit hauptsächlich Zwiespalt trug, meist mit Erfolg unterlaufen. Zwei Klöster – Luzern und Schaffhausen – nahmen, um einer strengeren Regulierung zu entgehen und ihre bisherige Verfassung beizubehalten, den Status von weltgeistlichen Kollegiatstiften an.

Der Einbruch der Reformation veränderte die schweizerische Klosterlandschaft tiefgreifend. Entscheidend für das Schicksal der Klöster war das politische Umfeld, da und dort trug das Verhalten der Mönche selbst ein übriges dazu bei. In der Westschweiz gingen die Ordensniederlassungen größtenteils unter. Verluste sind aber auch bei den alemannischen und rätischen Abteien zu verzeichnen. Erschütterungen blieben keinem Kloster erspart. Soweit Abteien überlebten oder wiederbelebt wurden und mit Hilfe der katholischen Schirmorte ihre äußere Fortexistenz zu sichern vermochten – die Jahr-

zehnte bis etwa 1580 waren vor allem dieser Sicherung gewidmet –, wurden sie jetzt der Tridentinischen Reform zugeführt. Wieder waren es äußere Kräfte, die in den Ansätzen der Jahrzehnte zuvor Halbherzigkeit, zu wenig Konsequenz erblickten und die neue „Reform“ – aus sehr unterschiedlichen Interessen – in die Klöster hineintrugen – wobei ihnen die Reformation als wirksamer „Hebel“ diente, um ihren eigenen Bestrebungen Nachdruck zu verleihen. Der Einfluß päpstlicher Legaten, im ausgehenden 16. Jahrhundert durch die Errichtung einer ständigen Nuntiatur in Luzern institutionalisiert, spielte hierbei eine beträchtliche Rolle. Die weltliche Obrigkeit, darauf bedacht, die Dinge in den Klöstern nach ihren Wünschen zu lenken, fand sich nur zu gern bereit, die kirchlichen „Reformmaßnahmen“ (keineswegs aus Motiven der Frömmigkeit) mitzutragen, nötigenfalls (wie anlässlich der Visitation in Einsiedeln 1579) mit Gewalt aufzuzwingen. Konkret ging es darum, die Abteien – unter dem Vorwand der Rückführung zur Regeltreue – zu uniformieren, in ihren althergebrachten Rechten und Gewohnheiten zu beschneiden und unter zentralisierte Kontrolle zu bringen.

Visitationen und andere Maßnahmen bewirkten jedoch den beabsichtigten „entscheidenden“ Wandel nicht. Man mußte sich auf eine andere „Strategie“ besinnen: auf eine „Reform“ von innen heraus. Und hier boten sich als bewährte Vermittler des „neuen Geistes“ die als kompromißlose Vorkämpfer einer Tridentinischen Reform bewährten Väter der Gesellschaft Jesu an. Der Verfasser spricht von einer „jesuitischen Inspiration“, die alsbald die eigentliche, tiefgreifende Wende brachte. Erste Voraussetzung war natürlich, daß junge Koyventualen den bildnerischen Händen der Jesuiten übergeben wurden. Tatsächlich begannen auf Grund nachdrücklichen Rates des Luzerner Nuntius und anderer kirchenpolitischer Steuerung die größeren Abteien, voran St. Gallen, Nachwuchskräfte zum Studium an Jesuitenanstalten zu schicken. Die kleineren Abteien folgten diesem Beispiel. Keines der Klöster vermochte sich auf Dauer solchem Drängen zu entziehen. Und die Väter der Gesellschaft befließigten sich, die jungen Mönche nicht nur theologisch auszubilden, sondern auch zu erziehen, d. h. ihnen den Geist ignatianischer Spiritualität tief einzufloßen. Die neugegründete Jesuitenuniversität Dillingen an der Donau wurde diesbezüglich für die Klöster der alten Orden in der Schweiz, in Schwaben, Bayern und im Elsaß zu einem einzigartigen Reformzentrum. Dazu kamen direkte Kontakte der Jesuiten zu den Klöstern, durch intensive Korrespondenz mit den Äbten, durch „taktische“ Weisungen an die „Reformfreunde“, durch Abhaltung von Exerzitien und beichtväterlichen Beistand, durch Einflußnahme auf die Abtswahlen (im Zusammenwirken mit dem Nuntius), um einem von ihren Idealen geprägten Kandidaten zum Sieg zu verhelfen, notfalls auch durch Erzwingen eines Wechsels in der Leitung des Klosters (so in Muri, wo 1596 Abt Johann Meier abgesetzt, verhaftet und durch den Jesuitenschüler Johann Jodok Singisen ersetzt wurde). Die amovierten Äbte aber waren nicht selten recht tüchtige, im übrigen humanistisch gebildete Männer, die nur den einen Makel hatten, dem neuen „Ideal“ nicht zu entsprechen; deswegen mußten sie weichen. Und was die Konvente betraf, so schwand in ihnen zufolge der einheitlichen Erziehung und „Einschwörung“ auf gemeinsame Ideale in Frömmigkeit und Lebensführung die traditionelle Vielfalt. Diese bewußt angestrebte Uniformierung setzte sich unter dem jesuitischen Zugriff rasch durch. Mittel ihrer Festigung waren – neben dem liturgischen Offizium – in den Tageslauf eingestreute geistliche Übungen, wie Schriftlesung, Meditation, Rosenkranz, tägliche Gewissensforschung usw. – damit der Mönch immer beschäftigt war, unentwegt „in Trab gehalten“ wurde –, dazu die regelmäßig zu absolvierende Beichte, regelmäßig wiederkehrende Exerzitien (ignatianischen Musters), Führung eines geistlichen Tagebuchs über Stand und Fortschritt persönlicher Frömmigkeit zur Selbst- und Fremdkontrolle.

Die jesuitische Spiritualität inspirierte aber auch ein neues, auf die römische Papstkirche verengtes Kirchenbild und mit ihm ein ungewöhnlich scharfes konfessionelles Pathos. Und selbstredend prägte die Inspiration durch jesuitische Spiritualität ein neues Mönchsideal und -bewußtsein aus. Abgeschiedenheit von der Welt, „Abtötung“, „Gemeinschaft“ wurden jetzt die Maximen, die eine grundlegende Veränderung des Lebensstils, der Klosterämter und der Klostergebäulichkeiten nach sich zogen. Diese Veränderung artikuliert sich zum Beispiel im neuen Verständnis des Noviziats. Bislang

eine Art Probezeit (auf die man zuweilen auch verzichtet hatte), wurde es jetzt zu einer Zeit strenger Prüfung, Einübung, Besinnung unter Anleitung und Aufsicht des Novizenmeisters. Die Profess, bislang die rechtlich relevante Aufnahme in das Stift, wurde jetzt zum Abschluß einer „conversio“. Äußeres Zeichen wurde die (zu Beginn des 17. Jahrhunderts allgemein sich durchsetzende) Ablegung des Taufnamens und die Annahme eines neuen Namens, d. h. eines „neuen Menschen“, der alles hinter sich ließ, was ihn mit dem früheren Leben verband, und möglichst auch die Beziehungen zur eigenen Familie abbrach. Die Absonderung von der „Welt“ versinnbildete das weitere die jetzt allgemein eingeführt (oder durchgedrückte) Klausur, deren Beobachtung mit dem Verweilen des Mönches „draußen“ in einer Pfarrei grundsätzlich nicht mehr vereinbar war. Zwar vermochten kleinere Konvente schon aus finanziellen Gründen auf die Pastoration einiger Pfarreien nach wie vor nicht zu verzichten; gleichwohl erblickte man in solcher „Exponierung“ eines Mitbruders fortan immer eine Gefahr für sein geistliches Leben. Andererseits wurde es jetzt selbstverständliche Pflicht des Mönches, an die „Front“ zu gehen. Aber der Ort des Kampfes gegen Unglauben, Irrglauben und Sünde war vorzüglich die Klosterkirche, die den Gläubigen für Messe, Predigt, Christenlehre, Beichte und Wallfahrt offenstand, in der mit großem Aufwand Gottesdienste gefeiert, alte Formen „katholischer“ Frömmigkeit (Heiligen- und Reliquienverehrung, Ablässe, Bruderschaftswesen usw.) wiederbelebt und durch (vor allem) romanische „Importe“ angereichert wurden, zur Auferbauung und Beeindruckung der Gläubigen. Seelsorge und Predigt setzten theologisches (und „polemisches“) Wissen voraus, weshalb man für eine hinreichende Ausbildung der Mönche – zunächst unter jesuitischer Direktion, dann im eigenen Hausstudium – sowie für die Einrichtung einer an den Zwecken der Seelsorge orientierten Bibliothek besorgt war.

Unstreitig war dies und anderes mehr von erheblicher positiver Konsequenz. Die – sozusagen augenfällige – Läuterung des alten Mönchsstandes und die im Zuge der Reformen den Mönchen zuwachsenden neuen Aufgaben erhöhten das „Sozialprestige“ der Klöster. Die Konvente verzeichneten einen beachtlichen Anstieg ihrer Mitgliederzahlen, der freilich nur ermöglicht wurde, weil bei den (wie es in der 1602 geänderten Gelübdeformel des Klosters Muri hieß) fortan zur „paupertas voluntaria“ verpflichteten Mönchen kein Interesse mehr daran bestand, den Zustrom von Nachwuchskräften ohne Not zu beschränken (wiewohl wiederum gerade er die Pflege einer gewissen ständischen Exklusivität erlaubte). Daß mit dem Wiedererstarren der Klöster auch deren wirtschaftliche Restauration einherging und diese (nach Abbau ihrer Schulden) alsbald auf dem Immobilienmarkt als potente Käufer auftraten und nicht selten ganze Herrschaften erwerben, liegt auf der Hand, wenn man bedenkt, daß integrierender Teil des neuen Bildes vom „guten“ Abt eine geordnete und erfolgreiche Wirtschaftsführung war – entsprechend dem „Vorbild“ des Verwalters im neutestamentlichen Gleichnis, der mit den ihm anvertrauten Pfunden wuchert. Schließlich weckte die „jesuitische Inspiration“ in den Klöstern eine erhöhte Sensibilität für die „Freiheit“ der Kirche, in deren neuem Licht jedweder Eingriff der weltlichen Gewalt in Angelegenheiten der Klöster – und mochte diese sich noch so sehr auf „altes Herkommen“ stützen – als „abusus“, als unerträgliche Verletzung der geistlichen Immunität erschien. Mit einem religiösen Pathos, wie man es nie zuvor gekannt hatte, und unter Zuhilfenahme aller möglichen Mittel begannen die Klöster jetzt ihre Unabhängigkeit zu verteidigen.

Aber neben den erheblichen positiven Ergebnissen und Konsequenzen der Reform können deren ebenso erhebliche Einseitigkeiten nicht übersehen werden. Insbesondere haftete dieser jesuitischen Reform ein kräftiger Zug zum Unabdingbaren, um nicht zu sagen: Fanatischen an, der der alten benediktinischen Tugend der „discretio“ zutiefst widersprach und den Orden veränderte. Nicht eine benediktinische Erneuerung im Sinne einer Rückführung zur benediktinischen Regeltreue brachte die „jesuitische Inspiration“, sondern de facto eine Transponierung des Benediktinertums auf jesuitische „Geleise“, seine Transformierung in jesuitische Denkungsart. Die Benediktinerkonvente wurden, (ohne daß sie es recht merkten) zu einer Art „Zweiten Orden“ der Gesellschaft Jesu umfunktioniert, wie die größtenteils ebenfalls unter jesuitischer Ägide herangezogene Weltgeistlichkeit eine Art „Dritten Orden“ bildete. Die Früchte des

jesuitischen Erziehungsmonopols gediehen freilich zur vollen Reife erst im Lauf des 19. Jahrhunderts, als jesuitisch-römisches Denken in Kirche und Theologie die fast absolute Herrschaft errang, jede nicht von ihm ausgehende oder mit ihm konforme Geistesregung als unkatholisch denunzierend.

Um den im endenden 16. und beginnenden 17. Jahrhundert durchgesetzten Reformen Bestand zu verleihen, wurden auch die Schweizer Benediktiner gedrängt, sich entsprechend der Forderung des Konzils von Trient (Sess. XXV de regularibus 8) einer Kongregation anzuschließen – zu gegenseitiger Hilfe und Aufsicht. Freilich, der Wunsch Roms, gemeinsam mit den deutschen Benediktinern der Kongregation von Monte Cassino beizutreten, fand in der Schweiz keinen Anklang. Die Schweizer Benediktiner, (infolge der Trennung der Eidgenossenschaft vom Reich) nicht einmal mehr zum Zusammenschluß mit den übrigen Benediktinern im Bistum Konstanz (Ober- und Nidwalden) bereit, bildeten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht ohne Mühe eine eigene Kongregation, in welcher St. Gallen und Einsiedeln dominierten. Die Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges, in dem die Schweizer Abteien zur Flucht gezwungen, oberschwäbischen Benediktinern vielfach Obdach boten, mögen schließlich dazu beigetragen haben, daß sich 1680 die schweizerischen und die oberschwäbischen Benediktiner wenigstens zu einer „gegenseitigen Bruderschaft“ verbanden, mit dem Versprechen gegenseitiger Hilfe an den Höfen von Rom und Wien. Im Rahmen der Kongregation aber begnügte man sich nicht mit regelmäßigen Visitationen. Wo es die Reform galt, wurde auch die traditionelle „*stabilitas loci*“ durchbrochen. Mönche „reformierter“ Häuser wurden in Klöster entsandt, die noch zu Klagen Anlaß gaben; die kleineren Klöster mußten sich gegebenenfalls auch Äbte oder Administratoren aus den größeren Konventen gefallen lassen. Im übrigen war „Freiheit“ die Devise der Kongregation: Befreiung von weltlichen Einflüssen zumal auf die Abtswahlen, Exemption von der bischöflichen Gewalt. Letztere wurde zumindest den zum Bistum Konstanz gehörenden Schweizer Benediktinerklöstern in vollem Umfang von Rom gewährt – allerdings um den Preis ihrer nunmehr völligen Abhängigkeit vom Luzerner Nuntius, der nicht nur die Visitationsvollmacht erhielt, sondern auch den Vorsitz bei Abtswahlen, das Recht zur Führung der Informativprozesse und zur Bestätigung der Gewählten sowie (gegen jedes Herkommen) die Klosteradministration bis zur Bestätigung der neugewählten Äbte beanspruchte. Lediglich in den Bistümern Basel und Chur vermochten die Bischöfe gegenüber den Abteien zahlreiche alte Rechte zu behaupten. Eine weitere Folge der Kongregationsgründung war die Vereinheitlichung der Liturgie, insbesondere des Breviers, im engen Anschluß an die Normen und Bücher der römischen Kirche, nachdrücklich betrieben von den Äbten von St. Gallen und Weingarten (Bernhard Müller und Georg Wegelin), zwei überzeugten Jesuitenschülern. Die verpflichtende Einführung des „*Breviarium Paulinum*“ (1616), des „*Missale Romanum*“ und des „*Rituale Romanum*“ (1619) führt zum Verlust alterwürdiger lokaler Traditionen (gegen die Bestimmungen des Konzils von Trient, die eine Unterdrückung wenigstens zweihundertjähriger liturgischer Traditionen nicht vorsahen). Auf größere Widerstände stießen dagegen die Versuche, auch die überlieferten Gewohnheiten (z. B. bezüglich der Lebens- und Tagesordnung in den einzelnen Klöstern) zu vereinheitlichen. Und es scheiterte der Plan einer gemeinsamen Studienanstalt (ebenso wie der Plan eines Anschlusses an die 1622 eröffnete Salzburger Benediktineruniversität). Man beschränkte sich darauf, die jungen Konventualen im je eigenen – wissenschaftlich wenig effizienten – „Hausstudium“ auszubilden.

Nicht zuletzt unter dem üblen Eindruck der (dann fehlgeschlagenen) Bemühungen der Väter der Gesellschaft Jesu, in Deutschland zur Finanzierung ihrer eigenen Studienhäuser und Bildungseinrichtungen die Aufhebung des ganzen Benediktinerordens durch den Papst zu erreichen, kühlten sich im Laufe des 17. Jahrhunderts zwar die Beziehungen der Schweizer Benediktiner zu den Jesuiten ab; doch die „jesuitische Inspiration“ wirkte nichtsdestoweniger fort, kam vielfach erst allmählich voll zum Tragen, etwa in der nicht selten konfessionell bestimmten Güterpolitik der Abteien, vor allem aber in der jesuitisch-tridentischen Ausrichtung der Theologie mit ihrer betont systematischen Akzentuierung und ihrer Vernachlässigung der Geschichte. Der Anteil

der eigenössischen Abteien an der im 17. und 18. Jahrhundert anderwärts mächtig aufbrechenden historischen Forschung blieb denn auch sehr gering. Als z. B. der große Mauriner-Gelehrte Jean Mabillon OSB 1683 die Schweiz bereiste, fand er bei ihnen mit seinem eigentlichen Anliegen kein Verständnis, und auch die gelehrten historischen Forschungen Martin Gerberts von St. Blasien erfuhren von seiten seiner schweizerischen Ordensgenossen wenig Unterstützung.

Wohl änderte sich unter dem Einfluß der Aufklärung da und dort mit Maßen die Situation. In manchen Abteien kam es zu einigen aufgeklärten Reformansätzen. Doch im ganzen dominierte eine konservative Grundeinstellung. So gerieten die Klöster (zusammen mit den Jesuiten und der Luzerner Nuntiatur) im Zuge einer auch in kirchlichen Kreisen wachsenden Kritik am etablierten kurial-ultramontanen System (das die ordentliche bischöfliche Jurisdiktion zugunsten eines papalistisch-römischen Zentralismus einschränkte) als dessen Repräsentanten und Nutznießer zusehends unter Druck, der sich während der Helvetik (1798–1803) noch verstärkte (Verbot der Novizenaufnahme, einzelne Klosteraufhebungen). Die Meditation brachte nochmals eine Phase der Beruhigung. Aufgehobene Klöster wurden (während die Reichskirche der totalen Säkularisation anheimfiel) wiedererrichtet, eingezogene Klostergüter restituiert. Jedoch lagen die Hoheitsrechte jetzt weitgehend bei den einzelnen Kantonen, die im Bundesvertrag von 1815 zwar den Fortbestand der Klöster garantierten (allerdings ohne die weltlichen Gerechtsame), aber ihr Vermögen der allgemeinen Besteuerung unterwarfen und im übrigen ihre Existenzberechtigung an den Prinzipien einer „aufgeklärten Nützlichkeit“ maßen. Allein die 1799 aufgehobene Abtei St. Gallen erstand nicht wieder. Ihre Wiederherstellung scheiterte am Starrsinn des Abtes Pankraz Vorster († 1829), der nicht gewillt war, auf seine weltlichen Hoheitsrechte zu verzichten.

Eine merkliche Klimaverschlechterung bewirkte erst die liberale Wende von 1831. In den Badener Artikeln (1834) garantierten sich die „kontrahierenden Kantone“ gegenseitig das Recht, Klöster und Stifte für schulische, religiöse und milde Zwecke heranzuziehen (Art. 9). Die Vorstellung als solche war nicht neu. Tatsächlich dienten die Badener Beschlüsse den „kontrahierenden Kantonen“ als Legitimation für eine schrittweise Klostersäkularisation, der Pfäfers (auf eigenen Wunsch), Muri, Fischingen, Rheinau zum Opfer fielen. Trotz staatlicher Pressionen überlebten die Abteien Einsiedeln und Engelberg, die beide die Vertreibung der Jesuiten aus der Schweiz nach dem Sonderbundskrieg (1847) als Chance nützten, um ihre Schulen auszubauen, und zugleich Niederlassungen in den Vereinigten Staaten gründeten. Die Abtei Disentis, über Jahrzehnte hin am Rande des Untergangs, lebte seit 1880 wieder auf. Freilich, auch im 19. Jahrhundert betätigten sich die Jesuiten bis zu ihrer Vertreibung aus der Schweiz als Lehrmeister der Benediktiner, die eben in der Theologie eine eigene Schule nicht auszubilden vermochten. Eine neue „jesuitische Inspiration“ hatte statt, wenn sich auch mit dieser eine gewisse Besinnung auf die eigene, benediktinische Ordenstradition verband.

Ihr eigenes Schicksal in den Wirren der Zeit hatte die schweizerische Benediktinerkongregation. Durch die Klosteraufhebungen fiel die Führungsrolle in ihr dem Kloster Einsiedeln zu, dessen Abt als Präses auf Lebenszeit an die Spitze der Kongregation trat. Nach der definitiven Auflösung der Luzerner Nuntiatur (1873) im Kulturkampf erhielt er die Vollmacht, die Abtswahlen zu leiten und zu bestätigen, die Informativprozesse zu führen und den Neugewählten zu benedizieren, jedoch keineswegs auf Grund genuiner Rechte der Kongregation, sondern kraft apostolischer Delegation (1893). Andererseits engagierten sich Schweizer Abteien im 20. Jahrhundert auch in der Missionsarbeit: Engelberg in Kamerun (1932), Einsiedeln in Argentinien (1948) und die heutige Abtei St. Otmarberg in Uznach, die auf eine Gründung des bayerischen Missionsklosters St. Ottilien zurückgeht (1916/19), in Ostafrika. In der Westschweiz und im Wallis dagegen konnte die Beuroner Erneuerungsbewegung Fuß fassen (Maredsous 1872; Longeborgne bei Sitten 1928, seit 1956 Le Bouveret).

Im dritten einleitenden Beitrag schließlich schildert Brigitte Degler-Spengler Geschichte und Schicksal der Schweizer Benediktinerinnen in der Neuzeit. Acht benediktinische Frauenklöster umfaßte zu Beginn des 15. Jahrhunderts das Gebiet der heu-

tigen Schweiz: Die Fraumünsterabtei in Zürich als älteste Gründung, die Klöster in Schaffhausen (St. Agnes) und Hermetschwil (AG), Müstair (GR), Engelberg (OW), Fahr (AG), Rüegsau (BE) und Schöntal (BL; 1415 dem Servitenorden übergeben), in ihrer großen Mehrzahl in engstem Verbund mit Männerklöstern entstanden und dem Bistum Konstanz zugehörig (außer Müstair, das im Bistum Chur, und Schöntal, das im Bistum Basel lag). Keines der Klöster war autonom. Müstair als bischöfliches Eigenkloster unterstand der geistlichen Leitung des Bischofs von Chur und bezüglich der Temporalien der Kastvogtei der Herzöge von Österreich (1421); was die Fraumünsterabtei betraf, so hatte die Stadt Zürich 1400 mit der Reichsvogtei wesentliche Rechte über das Kloster erworben; die übrigen Klöster unterstanden der Leitung der übergeordneten Männerklöster. Das gab zu mancherlei Konflikten Anlaß, was aber wiederum nicht hinderte, daß sich die Nonnen da und dort (unter dem Schutz allgemein verbreiteter Zustände) Privateinkünfte sicherten (so in Schaffhausen), daß sich in Müstair stiftische Gepflogenheiten herausbildeten und im Züricher Fraumünster die Nonnen mit päpstlicher Erlaubnis (1406) als Kanonissen lebten (weltliche Kleidung trugen, das Kloster nach Belieben – etwa zur Heirat – auch wieder verlassen konnten), wenngleich sie formell an der benediktinischen Tradition festhielten.

Im Zuge der Reformation gingen die Klöster in Zürich, Rüegsau und Schaffhausen unter. Die letzte Äbtissin des Zürcher Fraumünsters übergab ihr Kloster 1524 freiwillig der Stadt, nachdem alle ihre Konventualinnen (seit dem 15. Jahrhundert nie mehr als drei bis sieben!) bereits ausgetreten waren. Die Existenz des nahe bei Zürich gelegenen Klosters Fahr wurde – da alle Nonnen das Kloster verließen – für Jahrzehnte unterbrochen. Der Konvent von Hermetschwil schmolz auf zwei Nonnen zusammen, konnte aber nach dem für die Altgläubigen günstigen Ausgang des zweiten Kappelerkrieges (1531) – im Zusammenhang mit der Rekatholisierung der Freien Ämter – wiederbelebt werden. Auch Müstair geriet an den Rand des Untergangs; doch dank der Tatkraft zweier Äbtissinnen (Barbara von Castelmur 1510–1533, Katharina Rink von Balenstein 1533–1548) gelang es, die im Münstertal sich ausbreitende Reformation von Müstair fernzuhalten. Unangefochten überstanden das Reformationsjahrhundert lediglich Engelberg (unter dem Schutz der fünf katholischen Orte) und das erst 1490 von Mailand aus gegründete Kloster Claro im Rivieratal, das zu Beginn des 16. Jahrhunderts mit diesem Tal unter die weltliche Obrigkeit der katholischen Orte Uri, Schwyz und Unterwalden gekommen war.

Indes konnten die genannten Verluste im Laufe des 16. Jahrhunderts durch Neuzuwachs von Benediktinerinnenklöstern wieder aufgewogen werden. Neben der Wiedererrichtung des Klosters Fahr (Grafschaft Baden) durch den Abt von Einsiedeln (1576 durch Ansiedelung von Engelberger Nonnen) entstanden in der Form benediktinischer Niederlassungen die Klöster Münsterlingen (TG) und Seedorf (UR), St. Wiborada in St. Gallen und In der Au bei Einsiedeln, allesamt im Konstanzer Sprengel gelegen. Während Münsterlingen und Seedorf alte Klöster waren, die mit Benediktinerinnen neu besetzt wurden, gingen die neuen Benediktinerinnenklöster St. Wiborada und In der Au aus alten Schwesternsamnungen hervor, die man jetzt im Zeichen der Tridentinischen Reform der Benedikt-Regel unterwarf und der Klausur zuführte. Denn die strikte Bindung der Frauenklöster an die Klausur war ja der Kernpunkt der diesbezüglichen tridentinischen Reformbestimmung (Sess. XXV de regularibus V), wobei man mit Rückgriff auf die Konstitution „Periculoso“ Bonifaz' VIII. von 1298 unbesehen von einer Wiedereinrichtung der Klausur, somit von einer Rückführung auf einen angeblich ursprünglichen Zustand sprach. Und nach dieser Maxime verfahren nunmehr insbesondere die Luzerner Nuntien sehr forsch mit den Frauenklöstern.

Indes hatten von den überlebenden Schweizer Benediktinerinnenklöstern allenfalls Hermetschwil, Engelberg und Müstair in früheren Jahrhunderten eine strengere Klausur gekannt; den gerade errichteten oder wiedereröffneten Konventen war diese Einrichtung fremd, ganz zu schweigen von den neuerdings von der Benedikt-Regel unterworfenen Schwesternsamnungen St. Wiborada und In der Au. Sie alle kämpften zudem um ihre materielle Existenz und verfügten schon von daher nicht über die wirtschaftlichen und gebäulichen Voraussetzungen für eine tridentinisch befohlene Einschließung.

Die Verfasserin schildert ebenso ausführlich wie eindrücklich den jahrzehntelangen Kampf um die Durchsetzung der strengen Klausur in den einzelnen Klöstern, bei dem wiederum spürbar „jesuitische Inspiration“ am Werk war. In diesem Prozeß der Unterjochung der Nonnen – anders kann man das kaum nennen – wurden den Konventen restriktive Statuten auferlegt, Äbtissinnen, die den rechten „Reformmeister“ vermissen ließen, gemäßregelt. Als der Konvent von Claro, der, weil ohne Ausstattungsgut gegründet, weithin vom Betteln gelebt hatte und deshalb mit den tridentinischen Maßnahmen gänzlich überfordert war, zu verhungern drohte, ordnete der zuständige Erzbischof von Mailand, Kardinal Federico Borromeo (1595–1631) eine Kollekte an – deren Ertrag dann zum Bau der Klausurmauer bestimmt wurde. Da das Kloster Fahr sich als Priorat betrachtete und sich nicht mehr bereifinden wollte, einen vom Abt von Einsiedeln über es gesetzten Propst anzuerkennen, zumal der Abt 1595 die Wirtschaftsführung, wenn auch „nullo iure sed ex speciali gratia“, in die Hände der tüchtigen Priorin Barbara Haas gelegt hatte, suchten der Einsiedler Abt und der Luzerner Nuntius 1602 die Nonnen mittels strenger Klausur und Verbot äußerer Besorgungen durch die Priorin in die Knie zu zwingen. Wegen Unbotmäßigkeit der Nonnen, Anrufung des Schutzes von Laien und Herrschsucht der Priorin – so berichtete der Nuntius nach Rom – habe er dem Kloster die Temporalien entzogen und es der strengen Klausur unterworfen. Als erste Maßnahme sei die Errichtung der Klostermauer vorgesehen. Das Beispiel macht deutlich, daß die Klausur keineswegs nur als Reforminstrument, sondern zuweilen auch aus taktischen Überlegungen eingeführt wurde. Doch allen Druckmitteln zum Trotz mußte in den schweizerischen Benediktinerinnenklöstern die Klausur auf Dauer den je besonderen Gegebenheiten angepaßt werden, sei es mit Rücksicht auf wirtschaftliche Not oder auf die Bedürfnisse blühender Ökonomien und daraus wiederum sich ergebender Repräsentationspflichten. Nichtsdestoweniger veränderte die nachtridentinische Klausurforderung völlig die innere Struktur der Frauenklöster, was sich am sichtbarsten an ihrer neuen baulichen Gestalt zeigte. Andererseits wurde solche bauliche Umgestaltung (Ausgliederung der Unterkünfte für die Laienschwestern, des Beichtiger- und Gästehauses aus den Konventsbauten, Abschließung des Nonnenchors in der Kirche) von der Laienwelt als sprechendes Zeichen religiöser Reform gewertet. Daraus erwuchsen den Klöstern Stiftungen, und gerade in den sozial gehobenen Schichten gewannen sie als Möglichkeit der Lebensgestaltung für unverheiratet bleibende Kinder neue Anziehungskraft. Und natürlich wurden diese Klöster auch Pflegestätten einer tridentinisch geprägten katholischen Frömmigkeit mit gegenseitigem Gebetsversprechen. Insbesondere erfuhr durch sie (allerdings erst im 18. Jahrhundert) die Ewige Anbetung nachhaltige Förderung.

Die politischen Umstürze an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert veränderten die Klosterlandschaft auch im Bereich der Frauenkonvente. St. Wiborada, Münsterlingen und Hermetschwil wurden aufgehoben, doch überlebte letzterer Konvent im Ausland. Fahr, durch die Aufteilung der Grafschaft Baden mit seinem Besitz in zwei Kantonen gelegen, überlebte als einziges Kloster des (liberal-radikal regierten) Aargaus. Müstair (seit 1810/19 nur noch Priorat) und Claro entgingen knapp der Aufhebung. Doch zur nämlichen Zeit kam es zur Neugründung der benediktinischen Schwesternklöster Maria Rickenbach (NW), Melchtal (OW) und Wikon (LU) auf der Basis von einfachen Gelübden und damit in neuer institutioneller Form, die den Schwestern Tätigkeiten im sozialen Bereich erlaubten. Von letzteren Klöstern und von dem 1615 nach Sarnen (St. Andreas) übergesiedelten Engelberger Frauenkonvent gingen auch missionarische Impulse nach Amerika aus. Heute wirken die Schweizer Benediktinerinnen vornehmlich im Erziehungs-, Unterrichts- und Pflegewesen. Auch sind sie in zwei Konföderationen zusammengeschlossen: in einer das beschauliche Leben betonenden und in einer beschauliches Leben mit äußerem Apostolat verbindenden Konföderation.

Alle drei einleitenden Beiträge, die zusammen eine fundierte Geschichte des eigentlichen benediktinischen Mönchtums im Raum der heutigen Schweiz von den Anfängen bis zur Gegenwart darbieten, sind wie die einzelnen Klosterartikel sorgfältig belegt. Das in den Anmerkungen aufgeführte Schrifttum (Quellen und Literatur) leistet dem, der sich mit der Geschichte des Benediktineriums weit über den Schweizer Raum hinaus

eingehender beschäftigt, wertvollste Dienste. Ein ausführliches Orts- und Personenregister erleichtert die Benützung des Bandes.

Die drei Einleitungsartikel liegen auch in einem Separatdruck vor: Elsanne Gilomen-Schenkel – Rudolf Reinhardt – Brigitte Degler-Spengler: Benediktinisches Mönchtum in der Schweiz. Männer- und Frauenklöster vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Bern (Francke Verlag) 1986, 252 S., kart.

München

Manfred Weillauff

Consuetudinum saeculi X/XI/XII monumenta. Introductiones. Ed. Kassius Hallinger OSB. Siegburg, F. Schmitt 1984. VI, 455 S., 16 Taf., (Corpus Consuetudinum Monasticarum VII,1). Consuetudinum Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis. Ed. Kassius Hallinger OSB. Siegburg, F. Schmitt 1983. XXXII, 408 S. (CCMon VII,2). Consuetudinum saeculi X/XI/XII monumenta non-Cluniacensia. Ed. Kassius Hallinger OSB. Siegburg, F. Schmitt 1984. VI, 426 S. (CCMon VII,3). Clavis voluminum CCM VII/1–3. Adunata a Candida Elvert OSB. Siegburg, F. Schmitt 1986. XII, 319 S. (CCMon VII,4).

Mit dem Erscheinen des vierten und letzten Teilbandes, der u. a. die Indices der vorausgehenden Teilbände 1–3 enthält, liegt nun mit dem abgeschlossenen Band VII des Corpus Consuetudinum Monasticarum wohl das eigentliche Herzstück dieser bedeutenden monastischen Quellensammlung des Mittelalters der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vor. Das sogenannte „Neunzehn-Texte-Programm“ umfaßt in den dargebotenen Texten einen für die Geschichte der Consuetudines entscheidenden Zeitraum und repräsentiert in einsichtiger Weise den in den einzelnen Grundrichtungen – kluniazensisch und nicht-kluniazensisch – erkennbar werdenden Umbruch, der durch die an der Wende vom 10. zum 11. Jh. geschehene Differenzierung der Consuetudines gekennzeichnet ist. Der einsetzende Spaltungsprozeß des gemeinsamen karolingischen Erbes führt dazu, daß sich künftig das karolingische Erbe und das von Kluny her geformte Mönchtum gegenüberstehen (vgl. dazu u. a. CCMon VII,22 S. XXX ff.). Dies schon früh erkannt und mit unsagbarer Energie, allen Schwierigkeiten zum Trotz über Jahrzehnte hinweg verfolgt (vgl. CCMon VII,2 S. XII–XV) und mit dem ihm eigenen profunden und sicheren Sachwissen untermauert zu haben, ist nur eines der zahlreichen Verdienste des Herausgebers, der z. B. nicht nur für den größten Teil des Einführungsbandes, sondern weithin auch für die Texteditionen verantwortlich zeichnet und dessen immenses Wissen fast den ganzen Sachapparat zu den Texteditionen gestaltet hat.

CCMon VII,1 *Introductiones* ist, nach dem Vorwort des Editionsleiters (S. Vf.), in 6 Kapitel eingeteilt. An die notwendigen technischen Vorgaben „1. Quellen und Schrifttum“ (S. 1–59), „2. Benutzte Handschriften“ (S. 61–67) sowie „3. Kürzungen“ (S. 69–78) schließen sich die beiden gewichtigen, einander zugeordneten Kapitel „4. Handschriftengrundlage der in VII/2–3 edierten Texte“, untergliedert nach der Abfolge der Texte in CCMon VII,2 u. 3 (S. 79–205), und „5. Zeichnung der Redaktionen“ an (S. 207–456). In diesem letzten, wohl wichtigsten Kapitel werden in 5 Abteilungen anhand inhaltlicher und überlieferungsgeschichtlicher Kriterien die Klassifizierung der Brauchtexte begründet und Entwicklungen, Abhängigkeiten, Ein- und Zuordnungen der einzelnen Brauch-Typen einsichtig gemacht. Sorgfältig wird der Anteil der jeweiligen Mitarbeiter registriert. In „6. Appendix“ werden als „paläographische Belege“ 16 exakt beschriftete Bildwiedergaben von Textseiten der wichtigsten Handschriften dargeboten. – Im 4. Abschnitt dieses ersten Teilbandes werden also die einzelnen Handschriften nach äußeren und inneren Kriterien, unter ständigem „Rückgriff“ auf den 5. Abschnitt und auf die Texteditionen selbst in Band VII,2–3, genauer erfaßt, in ihrer Bedeutung innerhalb der einzelnen Textgruppen vorgestellt und einander zugeordnet. In den meisten Fällen bringt ein eigenes Kapitel, „Arbeitsbericht“ oder „Bearbeitung“ genannt, peinlich genau den Anteil eines jeden der zahlreichen Mitarbeiter bei der Erstellung und der Bearbeitung des Textes. – Die altkluniazensischen Brauchtexte

sind in 5 verschiedenen, unterschiedlich voneinander abhängigen Ausformungen, in Handschriften vom ausgehenden 10. bis Mitte des 12. Jh.'s erhalten (Sigel B B¹ B² G C, S. 81–115). Eine erste Gruppe abgeleiteter kluniazensischer Texte ist durch drei Handschriften (Ende des 10. bis Mitte des 12. Jh.'s) in Frankreich, im süddeutschen Raum (Melk) und in Norditalien belegt (Sigel A T M, S. 117–133). Eine weitere Gruppe von Nachfolgetexten bezeugt die Ausbreitung kluniazensischer *Consuetudines* im 11. und 12. Jh. in Süddeutschland (St. Stephan in Würzburg und in Melk) und in der Neugründung von Vallombrosa, wo sie jeweils neben anderen Brauchtexten zur Gestaltung der klostereigenen *Consuetudines* herangezogen wurden (Sigel W V J, S. 134–145). – Sodann werden die handschriftlichen Grundlagen der nicht-kluniazensischen *Consuetudines* vorgestellt, zunächst in der 3. Abteilung die „Libelli“ des Theoderich von Fleury, die zwar nur in einer Kopie des 15. Jh.'s vorliegen, aber die Bräuche des bedeutenden französischen Klosters von vor 1002 wiedergeben (Sigel Th, S. 147–152). Danach bringt die 4. Abteilung die Erschließung der handschriftlichen Grundlage der englischen Brauchtexte, der *Regularis Concordia* (um 972) und der nach 1004 verfaßten *Epistola* des Abtes Aelfric von Eynsham (Sigel D u. Aelfr., S. 153–166). In der 5. Abteilung werden schließlich sechs verschiedene Brauchtexte der monastischen Überlieferung im Gebiete des deutschen Reiches vorgestellt, an erster Stelle die sogenannte *Redactio S. Emmerami*, ein durch eine ca. 980/990 geschehene Niederschrift erhaltenes Zeugnis der Reformtätigkeit des aus St. Maximin in Trier kommenden Abtes Ramwold (975–1000/1) (Sigel E, S. 171–182); sodann die sogenannte *Redactio Fuldensis-Trevirensis* saec. XI, erhalten in einer Abschrift des Abtes Johannes Rode für die Abtei St. Matthias in Trier (um 1436; Sigel F, S. 183–191); ferner die Anfänge des 12. Jh.'s im Raume Fulda festgehaltene *Redactio Helmstadiana-Fuldensis* saec. XI (Sigel H, S. 188–191), die im 15. Jh. kopierte, dem 10./11. Jh. zugeschriebene *Redactio Sangallensis-Fuldensis* (Sigel F¹, S. 192 ff.) und die fortbestehende Eigenüberlieferungen der EHG-Gruppe bezugende, um 1400 in Fulda geschriebene „*Epistula ad desidiosos*“ (Sigel F², S. 195). Zuletzt wird die aus St. Vanne, Verdun stammende, zwischen 1060 und 1115 niedergeschriebene *Redactio Virdunensis* vorgestellt, die auf einem von D. E. Martène 1738 aus einer inzwischen verschollenen Handschrift edierten Text fußt (Sigel Vird., S. 196–205). – Der anschließende 5. Abschnitt „*Zeichnung der Redaktionen*“ ist, wie schon gesagt, nach der Edition der Texte selbst, der wohl wichtigste der 3 Bände. Hier wird, auf den Erkenntnissen des vorausgehenden Abschnitts aufbauend, mit dem Einsatz des gesamten Sachwissens der *Consuetudines*-Forschung, der Geschichte der monastischen Brauchtexte, der sprachlichen, kulturellen und historischen Entwicklungen im weitesten Sinne in akribischer innerer Kritik der Werdegang der einzelnen Redaktionen und Texte und das Netz ihrer Verflechtungen miteinander nachgezeichnet. Auf jeder Seite zeigt sich die Hand des Altmeisters der *Consuetudines*-Forschung am Werk, dem, nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit dieser Problematik, ein souveränes Wissen, gepaart mit nüchtern distanzierter Kritik, eignet. So werden in diesem Abschnitt in 5 Abteilungen die *Consuetudines* ihrer Herkunft und Entstehung nach, hinsichtlich ihrer je spezifischen Eigenart, der vielfältigen Abhängigkeiten voneinander und der gegenseitigen Beeinflussungen, ihrer sprachlichen und liturgischen Besonderheiten etc. genauestens analysiert und somit die in Band VII, 2–3 publizierten Texte einsichtig gemacht. Die beiden ersten Abteilungen dieses 5. Abschnittes befassen sich mit den verschiedenen Redaktionen der kluniazensischen Texte (S. 211–329). Dabei stammt die Einführung zu den Malter Fragmenten (J) von dem inzwischen verstorbenen W. Neumüller, Kremsmünster (S. 321–329). Die 3. Abteilung hat die *Consuetudines* von Fleury um die Wende des 10./11. Jh.'s und ihren vielseitigen Einfluß zum Gegenstand der Untersuchung (S. 331–370). Die allgemeine Einführung in französische Sprache stammt von A. Davril, Fleury (S. 331–338). Englands Brauchtexte im 10./11. Jh. werden in der 4. Abteilung untersucht, wobei die von Th. Symons († 1975) zur Edition der *Regularis Concordia* (1952) erstellte ausgezeichnete Darstellung der Reformvorgänge in England, vom Herausgeber überarbeitet, vorgelegt wird (S. 371–393). In der 5. Abteilung werden die Brauchtexte des Reichsgebietes nach allen Seiten hin unter die Lupe genommen, in ihren Abhängigkeiten und

jeweiligen Besonderheiten, insbesondere ihrer Latinität untersucht, ihrer Entstehungszeit zugeordnet und die Edition der einzelnen Redaktionen sachlich begründet. Dabei erweist sich noch einmal, daß diese Texte des Reichsgebietes, aus der Vielfalt des karolingischen Erbes kommend, vom kluniazensischen Brauchtum unabhängig sind (S. 395–456).

CCMon VII,2, der erste der beiden Textteilbände, beginnt mit einer Einführung Hallingers (S. IX–XXXII). Hier werden noch einmal das „Forschungsvorhaben *Consuetudo*“ und speziell das in Band VII,2 u. 3 verwirklichte „Neunzehn-Texte-Programm“ vorgestellt (S. X–XII) und die zahlreichen Mitarbeiter und ihr Anteil am langjährigen Zustandekommen der Edition in einem Arbeitsbericht gewürdigt (S. XII–XV). Dann stellt Vf. kurz die Überlieferungsgruppen der 19 Texte vor, die nun durch die gleichzeitige Herausgabe miteinander verglichen werden können (S. XV–XVI). Nach einer kurzen Darstellung der Auswirkungen der Methodendiskussion der letzten Jahrzehnte auf die Edition mittelalterlicher Texte und den daraus gezogenen Folgerungen für die Bearbeitung der *Consuetudines*-Texte (S. XVI–XXI) stellt Vf. die Editionsnormen vor, deren Kenntnis für eine fruchtbare Bearbeitung der edierten Texte unabdingbar ist (S. XXI–XXVI). Die schwierigen Probleme der Erstellung spätlateinischer mittelalterlicher Texte werden dann noch besonders besprochen, wobei Hallinger die Grundlagen das von ihm verantworteten editorischen Vorgehens darlegt (S. XXVI–XXX). Trotz öfterer Textkontrollen sind, infolge der wiederholten Neuschriften und der langen Bearbeitungszeiten, Fehler, mit denen der Herausgeber auch rechnet, und die er in Kauf nimmt, nicht auszuschließen (S. XXX). Eine in ihrer Prägnanz bestechend klare Kurzfassung der Entwicklungslinie der *Consuetudines* und der sie tragenden Kräfte in verschiedenen Ländern und Zeiten vom 8. bis 12. Jh. beschließt diese Einführung (S. XXX–XXXII). — Es folgen darauf zunächst die „*Cluniacensium antiquiorum redactiones principales saec. X/XI/XII*“ (B B¹ B² G C), für deren Text Hallinger sowie die beiden Fuldaer Benediktinerinnen M. Wegener und C. Elvert verantwortlich zeichnen (S. 3–150). Dabei wird die Entwicklung innerhalb dieser atkluniazensischen Texte u. a. durch parallele Kolumnenschreibung leicht erkennbar gemacht. Die bei allen edierten Texten vorgenommene Einteilung in Sinnabschnitte sowie die auf jeder Seite durchgeführte Zeilenzählung des Textes ermöglicht exaktes Zitieren. Die Darbietung des Textes zusammen mit dem beigefügten textkritischen Apparat gestattet es, dank sorgfältiger Bearbeitung, jeden Textzeugen zu rekonstruieren. Der für das Verständnis der Texte nicht minder wichtige Sachapparat ist im Falle der „*Cluniacenses antiquiores*“ ausnahmsweise als Ganzes nachgestellt (S. 151–233). — Nun schließt sich an die erste Gruppe der sogenannten abgeleiteten Texte der „*Redactio Burgundica-Mellicensis-Moriana saec. X/XII* (ATM)“, für die zusätzlich C. Molas, Montserrat-Paris, verantwortlich zeichnet (S. 235–266). Von hier ab ist für alle nachfolgenden Texte in üblicher Weise der Sachapparat unter dem jeweiligen Textapparat geboten. — Es folgen dann die Texte der Würzburger Redaktion (W), redigiert u. a. vom inzwischen verstorbenen R. Grünewald, Regensburg (S. 267–308), der Redaktion von Vallombrosa (saec. XII; V), für die u. a. N. Vasatura, Vallombrosa verantwortlich zeichnet (S. 309–379), sowie der vom verstorbenen W. Neumüller, Kremsmünster, erstellte Text der Melker Fragmente aus der Mitte des 12. Jh.'s (J; S. 381–408).

CCMon VII,3 bietet nach einem kurzen Vorwort *Consuetudines*-Texte nicht-kluniazensischer Herkunft aus dem 10., 11. und 12. Jh. Dies sind aus Frankreich die älteren Bräuche von Fleury (Ende 10. Jh.; Th), deren Text von A. Davril und L. Donnat aus Fleury sowie ergänzend von den o. a. beiden Benediktinerinnen aus Fulda redigiert wurde, während Hallinger den Sachapparat erstellte (S. 2–60); aus England die berühmte „*Regularis Concordia Angliae Nationis*“ (um 972; D), für deren Text Th. Symons, Worth Abbey, und S. Spath, Rom-Villach, verantwortlich zeichnen, während M. Wegener aus Fulda den textkritischen und Hallinger den Sachapparat besorgte (S. 61–147) sowie die nach 1004 geschriebene sogenannte „*Aefrici Abbatis Epistula ad Monachos Egneshamnenses directa*“ (Aelfr.), die H. Nocent, Maredsous, redigierte, ergänzt von Hallinger und C. Elvert, Fulda (S. 149–185). Aus dem Reichsgebiet werden o. g. fünf Brauchtumtexte dargeboten: die „*Redactio Sancti Emmerammi dicta Ein-*

sidlensis“ (10. Jh.; E) wurde von M. Wegener und C. Elvert, Fulda, sowie ergänzend, Hallinger besorgt (S. 187–256); die gleichen Herausgeber richteten auch den Text der „Redactio Fuldensis-Trevirensis saec. XI. (F F¹)“ aus (S. 257–322) sowie die „Redactio Helmstadiana-Fuldensis saec. XI. (H F)“. Die sogenannte „Epistula ad desidiosos a. 1400 (F²)“ (S. 365–373) sowie die „Redactio Viridunensis saec. XI/XII. (Vird.)“ (S. 375–426) haben Frau M. Wegener, Fulda, und Hallinger verantwortet.

CCMon VII,4 bearbeitet von C. Elvert, Fulda, bietet beileibe nicht nur für die Aufschlüsselung der Teilbände VII,1–3 hilfreiche Register – der Titel: „Clavis voluminum CCM VII/1–3“ könnte zu dieser Auffassung verleiten –, sondern eine erhebliche Menge an, freilich in Listenform gebrachten, Zusatzinformationen. Vor den eigentlichen Indices hat der Herausgeber eine ganze Reihe von schematisch erfaßten „Sachzusammenhänge“ auflisten lassen, die dem Verständnis der Texte und auch des gewichtigen Sachapparates dienen sollen. Nach dem „Kluniazensischen Horarium im 10./11. Jh.“ (S. 1–7), das sehr gut das schon früher gebotene Horarium der Regularis Concordia (um 972) ergänzt (vgl. CCMon VII,1 S. 390–392), folgen Aufschlüsselungen der Zusatzoffizien und Zusatzpsalmen: des Totenoffiziums (S. 9–14), des Allerheiligenoffiziums (S. 14), der Psalmenreihe Verba mea (S. 14f.), der Psalmodie Deus auribus (S. 15f.), der Trina oratio (S. 16) und der Zusatzpsalmen, nämlich der Gradualpsalmen (S. 16f.), der sogenannten Familiar-Psalmen (S. 17) sowie der sogenannten Psalmi prostrati während der Fastenzeit (S. 18). Es folgt dann das „Sanktorale Klunys nach der Mitte des 11. Jh.“, nach dem Liber tramitis und dem Ordo des Bernhard v. Kluny (S. 18–32). Anhand der erhaltenen entsprechenden Kluniazenser Lektionarien werden „LX. Die Nokturnenlesungen Klunys im 10./12. Jh.“ aufgelistet, zuerst im Jahreskreis (S. 35–84), daran anschließend in Form einer „alphabetischen Initienliste“ (S. 85–126). Es schließt sich daran an „X. Repertorium liturgicum“, d. h. eine in 21 Unterpunkte sachbezogen eingeteilte Auflistung der in den Consuetudines angeführten liturgischen Texte, angefangen von 1. Alleluia missae bis 21. Versus speciale (S. 127–168). Die folgenden eigentlichen „XI. Indices“ gliedern sich in ein Verzeichnis der in den ersten drei Teilbänden zitierten Quellen und Autoren, zunächst vor dem 13. Jh. (173–179), dann der Verfassernamen der Neuzeit (S. 179–182), in ein „Register zur Einführung von Band 7/1“ (S. 183–222) von P. Maier, Tübingen/Salzburg, sowie in den „Index generalis zu Band 7,II–III“ von C. Elvert, Fulda, erstellt.

Die trotz des Umfanges eigentlich recht knappe Inhaltsangabe kann natürlich die Bedeutung von CCMon VII,1–4 nur andeuten. Der „Schmerzensband“, wie er einmal genannt wurde, in dem „ein großer Teil des Hauptertrages der langen Forschungsarbeit K. Hallingers eingebracht“ ist, bringt nicht nur die „Schlüsseltexte“, sondern führt „anhand ausführlich analysierter und kommentierter Textzeugen“ weiter, was Hallinger in seinem Werk „Gorze-Kluny“ herausgearbeitet hat: „die Eigenständigkeit der Reformzentren des Reichsgebietes gegenüber der kluniazensischen Reformmacht“ (vgl. C. Elvert, Das Corpus consuetudinum monasticarum – Informations- und Rechenschaftsbericht, in: Regulae Benedicti Studia 8/9 [1979/80] Hildesheim 1982, S. 72–82.81). Er hat aber nicht nur Bedeutung für die monastische Geschichte des 10. bis 12. Jh.'s, sondern darüber hinaus für die Geschichte des Mittelalters schlechthin. Man wird künftig nicht mehr ernsthaft mittelalterliche Geschichte und besonders Kirchengeschichte betreiben können, ohne die hier publizierte Sammlung von Quellen zu berücksichtigen. Die Texte geben Sichten frei „auf Kultur-, Wirtschafts-, Theater- und Rechtsgeschichte, mitunter selbst auf die Musikgeschichte des Abendlandes. Sichten ferner auf linguistische, sozial- und liturgiegeschichtliche Entwicklungen“ (CCMon VII,1 S. X; vgl. C. Elvert, a.a.O., S. 75). So enthält der Band eine Fülle von Anregungen für kommende Forschungen, worauf der Herausgeber immer wieder hinweist. Außer einer Menge von Detailwissen und Erkenntnissen vermittelt die Beschäftigung mit CCMon VII, insbesondere auch mit dem Einführungsband VII,1, anregende Einblicke in Probleme der mittelalterlichen Geschichte. – Den Hauch der Geschichte verspürt man, wenn etwa bei der Besprechung des Clm 18103 unter den früheren Benutzern der Handschrift so bedeutende Namen wie Petrus von Rosenheim († 1433) und Abt Kaspar Ayndorffer († 1461) erscheinen (VII,1 S. 127ff.), oder wenn als

Benutzer der Handschrift der Würzburger Universitätsbibliothek M p th q 16 Abt Johannes Trithemius († 1516) genannt wird (VII,1 S. 134). – Historisch weiträumig ist auch die interessante, sicher nicht nur für die monastische Geschichte zutreffende Beobachtung der West-Ost-Bewegung der monastischen Reformen (vgl. Stichwort Westen in VII,4 S. 221). – Von großem Interesse, speziell – aber nicht nur – für den Philologen ist der allenthalben zu beobachtende sorgfältig registrierende Umgang mit dem Latein des 10. bis 12. Jh.'s und die umsichtige, vielseitige Deutung der registrierten Tatbestände, worüber sich Hallinger im Einführungsband des öfteren ausführlich ausläßt (vgl. VII,4 S. 202, Stichwort: Latein; und spezielle Termini der Philologie wie S. 195 Stichwort Genus, S. 200 Stichwort Kasus u. a. m.). – Der Einführungsband CCMon VII,1 bietet, neben zahlreichen Einblicken in einzelne Vorgänge der monastischen Reformbewegungen, auch interessante Erkenntnisse zu einem der Grundprobleme des Historikers, nämlich der Frage nach der Bedeutung der Einzelpersönlichkeit für den Fortgang in der Geschichte. Selbst bei einer so dauerhaften Institution, wie es das Mönchtum nun einmal ist, sind alle entscheidenden Impulse zu geistigen und institutionellen Erneuerungen mit den Namen bedeutender Persönlichkeiten verbunden. Wenn auch die Brauchtexte zumeist anonym überliefert sind, so haben die Reformer doch ihre persönlichen Spuren bis in die Redaktion der *Consuetudines* hinein hinterlassen. Ihre Namen, neben denen der Großäbte von Kluny, etwa der eines Dunstan, Ethelwold und Oswald in England, eines Abbo von Fleury und eines Wilhelm von Dijon in Frankreich, eines Sandrat von St. Maximin in Trier, eines Ramwold von Trier-Regensburg, eines Poppo von Lorsch, eines Richard von Amorbach, eines Ekkebert von Gorze, um nur einige zu nennen, begegnen an allen entscheidenden Punkten der Entwicklung (vgl. VII,4 Register zum Einführungsband). Auch die mit ihnen zusammenarbeitenden Herrscher, die Ottonen, Heinrich II., Konrad II. u. a. m. werden in ihrer Bedeutung für das Geschick der monastischen Reformbewegungen immer wieder greifbar (vgl. VII,4 Register). – Bei allem Wissen und bei aller Fülle von Einsichten, welche die Bände vermitteln, ist die Bescheidenheit des Herausgebers umso überzeugender, wenn er nicht nur das Vorkommen möglicher Fehler einräumt (VII,2 S. XXX), sondern auch eingesteht, daß nicht in allen Fragen das letzte Wort gesprochen sei (VII,3 S. VI). Angesichts des reichen Inhaltes der veröffentlichten 19 Texte ist es selbstverständlich, daß der Herausgeber immer wieder auf offene Fragen stößt und hinweist. – Daß ein in so langen Jahrzehnten gewordenes Werk Spuren der schwierigen Bearbeitungsgeschichte trägt, z. B. Wiederholungen, nicht durchgehend einheitliche Benennungen etc., liegt auf der Hand; daß demnach hier und da Wünsche und Fragen an die Herausgeber offen bleiben, daß sich Fehler eingeschlichen haben (vgl. *Corrigenda*-Liste, die CCMon VII,4 beigelegt ist), all dies soll nicht verschwiegen werden. Doch werden derartige berechnete Anliegen verdrängt von dem gelungenen Wurf des Gesamtwerkes. Es wird eine Fundgrube sein für kommende Forschergenerationen. Und so betrachtet, hat die DFG, die das Vorhaben finanziell förderte, ihr eingebrachtes Kapital gut angelegt, und der hohe Preis dieser Bände rechtfertigt sich für den Käufer als Investition in die Zukunft.

Regensburg

Karl Josef Benz

Walter Simons, *Bedelordekloosters in het Graafschap Vlaanderen. Chronologie en topografie van de bedelordenverspreiding vóór 1350*. Brügge 1987. 207 S., kart.

Eine solide Dissertation über die Bettelordenklöster in Flandern und Doornik vom Beginn des 13. bis Mitte des 14. Jh.'s, deren Entstehen mit der Entwicklung der flandrischen Stadtgeschichte zusammengeht.

Als Bettelorden sind zusammengefaßt die Franziskaner, Dominikaner, Sackbrüder, Augustiner-Eremiten, Karmeliten, Eksterbrüder, sodann von den Frauenorden die Klarissen und Dominikanerinnen, ferner 3 Drittordenskonvente von Männern und Frauen und 11 weitere, diesen ähnliche, insgesamt 46 Konvente. Eine Fülle von chrono- und topographischen Eck-Daten für das kleine Land! Dazu eine recht vollständig erstrebte

Bibliographie sowohl für jeden einzelnen Konvent wie auch für die Fragen nach Zustand und Umfang eines Monastikons für Flandern. 8 Stadtpläne, gefüllt mit den damaligen Kirchen, Klöstern, Hospitälern und all diesen kleinen und großen Konventen – Brügge, Doornik, Dowasi, Gent, Ieper, Oudenaarde, Rijsel, Sint Winokbergen –, rufen geradezu nach einer Monographie oder einem ausgearbeiteten, wie es doch durchaus möglich und höchst lohnend erscheint, „Vlaams bedelordenmonasticon“.

Siegburg

Rhaban Haacke

Erich Kleineidam: *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt, Teil I: Spätmittelalter 1392–1460.*

Zweite erweiterte Auflage. Bd. 14 der „Erfurter Theologischen Studien“, im Auftrag des philosophisch-theologischen Studiums Erfurt herausgegeben von Wilhelm Ernst und Konrad Feiereis, St. Benno-Verlag GmbH, Leipzig 1985. XXIX und 480 Seiten.

Eines der bedeutendsten Werke zur deutschen Universitätsgeschichte, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, dürfte die vierbändige „Universitas Studii Erfordensis“ des emeritierten Professors des Erfurter philosophisch-theologischen Studiums, Dr. Erich Kleineidam sein, auch wenn er seine Arbeit in allzu großer Bescheidenheit nur als einen „Überblick“ bezeichnet. Das Werk erschien in den Bänden 14, 22, 42 und 47 der „Erfurter Theologischen Studien“. Der erste Band (Leipzig 1964) behandelt die Periode von 1392 bis 1460, der zweite (1969) die von 1460 bis 1521, der dritte (1980) die Zeit der Reformation und Gegenreformation und der letzte (1981), die zwei Jahrhunderte von 1633 bis zur Aufhebung der Universität 1818. Für die letzte Periode hat sich der Verfasser weitgehend auf die Darstellung der Geschichte der theologischen Fakultät beschränkt, weil die der anderen Fakultäten in diesem Zeitraum nach seiner Ansicht schwerlich von einem einzelnen Forscher befriedigend behandelt werden kann.

Das Werk ist mit einer umfassenden Kenntnis der historischen Quellen, der mittelalterlichen Manuskripte des In- und Auslandes und der weitverzweigten einschlägigen Literatur geschrieben und zeugt in jedem Kapitel von der gestaltenden Kraft des erfahrenen Historikers. Die Darstellung des spröden Stoffes ist z. T. außerordentlich fesselnd. Kl. stellt die Erfurter Universitätsgeschichte in den Rahmen der politischen, kirchlichen und religiösen Ereignisse und zeigt, wie die Universität in ihrer Physiognomie von den verschiedenen geistigen Strömungen beeinflusst wurde oder sich mit ihnen auseinandersetzte. Den Bänden sind gute Verzeichnisse der ungedruckten und gedruckten Quellen und des benützten Schrifttums sowie Sach-, Personen- und Ortsregister beigegeben. Was aber das Werk für lange Zeit zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel der Forschung machen dürfte, sind die Professoren- und Doktorenlisten der verschiedenen Fakultäten – vielfach versehen mit Werk- und Literaturangaben –, die sich in den verschiedenen Bänden finden.

Vier Jahre nach dem Erscheinen des letzten Bandes seines Lebenswerkes legt nun der greise Verfasser den ersten, seit Jahren vergriffenen Band in einer neuen Auflage vor. Schon ein Blick in das Literaturverzeichnis und der gegenüber der ersten Auflage beträchtlich erweiterte Umfang des Bandes zeigt an, daß es sich hier um eine gründliche Überarbeitung handelt, welche die in den vergangenen 20 Jahren erschienene Literatur voll zu berücksichtigen sucht.

Der Aufbau des Bandes ist gegenüber der ersten Auflage nicht wesentlich verändert, auch wenn das Inhaltsverzeichnis jetzt mehr ins einzelne geht. Der erste Hauptabschnitt (S. 1–200) behandelt die Geschichte der Universität in den angegebenen 70 Jahren, während der zweite (S. 201–374) die Struktur der Universität in diesem Zeitraum zum Gegenstand hat.

Zu den bedeutsamen *Erweiterungen im ersten Hauptabschnitt* zählen: ein neuer Paragraph über die Geschichte der ersten Würzburger Universität, für die Kl. eine Reihe von Verbindungen nach Erfurt aufzeigt (S. 56 f.); ein größerer Absatz über das Konzil von Pavia/Siena, auf dem die Erfurter Universität allerdings nicht vertreten war

(S. 126); ausführliche Mitteilungen über die konziliare Haltung der Universität in den Auseinandersetzungen des Baseler Konzils mit den Päpsten Eugen IV. und Nikolaus V. (S. 138–141); ein größerer Absatz über den Orden der Karmeliten, die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in reicher Zahl in Erfurt studierten, obwohl sie dort kein Ordenshaus besaßen (S. 161); eine Erweiterung über die Beziehungen der neuen Baseler Universität zu der von Erfurt (S. 166 f.); und nähere Darlegungen darüber, wie man sich in Erfurt seit der Mitte des 15. Jahrhunderts klarer zur „via moderna“ und ihren Grundprinzipien bekannte (S. 185–187). Umfangreiche Erweiterungen bietet Kl. auch bei seinen Ausführungen über die Stellung der Universität zur kirchlichen Reform: er berichtet über die Kritik, die die Predigtweise des Johannes Capestrano bei den Erfurter Universitätslehrern hervorrief (S. 192); über die Reform des Petersklosters unter tatkräftiger Mitwirkung der Universität (S. 193 f.); über den Einfluß des Erfurter Bachalars Eberhard Woltmann auf die Reform der Magdeburger Prämonstratenser (S. 195 f.); auch über den Zustrom von Studenten und Graduerten zu den observanten Klöstern der Erfurter Augustinereremiten und der Kartäuser (S. 196 f.); und über die scharfe Kritik an Papst und Kurie seitens des mit Erfurt durch Studienjahre und spätere Lehrtätigkeit verbundenen Dominikaners Hermann Thalheim (S. 198).

Vor allem aber im *zweiten Hauptabschnitt* des Buches stößt man auf viele Ergänzungen und Erweiterungen. So finden sich im ersten Kapitel, das über die Universität und ihre Verwaltungsorgane handelt, rund 12 Textseiten, die in der ersten Auflage keine Entsprechung haben, darunter zwei ganz neue Paragraphen über die Universitätsstatuten (S. 206–209) und über Immatrikulation und Universitätsmatrikel (S. 224–227). In den folgenden vier Kapiteln, in denen sich Kl. mit der Struktur der vier Fakultäten befaßt, sind die Erweiterungen nicht weniger zahlreich. Was die philosophische Fakultät betrifft, so finden sich ein neuer Paragraph mit der Überschrift „Ihre Aufgabe: die artes liberales“ (S. 230–233) und Ergänzungen über Bakkalarprüfung, Magisterexamen und Magisterpromotion (S. 243 f.). Die Darlegungen über die theologische Fakultät bringen einen neuen Abschnitt zur theologischen Ausbildung der Seelsorgsgeistlichen und Kanoniker (S. 259). Die Ausführungen über die juristische Fakultät ergänzt Kl. mit einem Bericht über die Ivofeier und über wissenschaftliche Werke der Erfurter Juristen (S. 316–319). Wo er über die medizinische Fakultät berichtet, findet sich ein neuer Absatz über deren Aufgabe und Schwierigkeiten (S. 347 f.). Die wertvollen beigegebenen Verzeichnisse der Doktoren und Magistri aus den verschiedenen Fakultäten sind in dieser Neuauflage teilweise zu kleinen Lebensskizzen geworden. Gerade hier hat sich Kl. bemüht, die neue Literatur voll einzuarbeiten (vgl. S. 273–311, S. 319–345, S. 351–359 und S. 398–449). Das sechste Kapitel dieses zweiten Hauptabschnitts, das die Universitätseinrichtungen behandelt, bringt ebenfalls reiche Ergänzungen; so etwa über die damaligen Erfurter Bibliotheken (S. 362 f.), über das „Collegium Amplonianum“ (S. 367–369), über die „Bursa pauperum“ der Schlesier (S. 369–371), über das „Collegium Marianum“ der Juristen (S. 371 f.) sowie über andere Bursen und das Universitätskrankenhaus (S. 372–374). Daß der Verfasser auch die dem Band beigegebenen Register (Sachregister: S. 450–455; Personenregister: S. 456–469; Ortsregister: S. 470–475) auf den neuesten Stand gebracht hat, braucht nicht eigens hervorgehoben werden.

Eine neuere Arbeit des Rezensenten über „Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae O. S. A. († 1428)“ (Würzburg 1984) hat Kl. zwar noch ins Literaturverzeichnis aufgenommen; doch war es ihm nicht mehr möglich, ihre Ergebnisse in dem schon im Druck befindlichen Werk voll zu berücksichtigen. Es sei deshalb gestattet, einige Ergänzungen mitzuteilen. Kl. konnte nichts darüber finden, ob in den ersten Jahren der Erfurter Universität schon die später – seit 1411 – bezeugten jährlichen „disputationes de quolibet“ stattgefunden haben. Nun berichtet aber Johannes Zachariae in seiner „Expositio in Apocalypsim“, daß er als „lector secundarius“ am Generalstudium der Erfurter Augustiner (nachweislich zwischen 1391 und 1395) bei der ersten und dritten „disputatio de quolibet“ der Universität zugegen war und gibt auch einen klaren Anhaltspunkt für deren Datierung. Er erwähnt nämlich, daß bei dem dritten Quodlibet der „magister Joannes Ryman, tunc baccau-

reus in decretis“ als „respondens“ in einer kirchenrechtlichen Frage auftrat. Dieser wurde 1392 als „baccalaureus in decretis“ intituliert und am 18. Oktober 1395 als „licentiatus in decretis“ zum vierten Rektor der Universität gewählt (Kleineidam, S. 322). Somit muß die dritte „disputatio de quolibet“ spätestens im Jahre 1395 stattgefunden haben. Die erste wurde demnach spätestens im Jahre 1393, vielleicht auch schon im Jahre der Eröffnung der Universität 1392 abgehalten (siehe Zumkeller, *Leben ... des ... Joh. Zach.*, S. 25–28).

Ein Hinweis auf Johannes Zachariae wäre überdies in dem Paragraphen über die Stellung der Erfurter Universität zur Kirchenreform am Platz gewesen. Denn schon in seinen ersten Lehrjahren an der Universität erhob dieser in seiner „Expositio in Apocalypsim“ oft und energisch den Ruf nach Reform der Kirche an Haupt und Gliedern. Er geißelt darin das weitverbreitete Laster der Simonie, den Mangel an Seelsorgeeifer, die Verweltlichung, die Habsucht und den Mißbrauch des Kirchengutes im hohen Klerus, das ärgerniserregende Finanzgebaren der römischen Kurie, auch Mißstände im niederen Klerus und in den Reihen der Ordensleute und kritisiert den Niedergang der Sitten im christlichen Volk (l. c. S. 49–63). Die gleichen Themen hat er einige Jahre später bei seinen Konzilspredigten in Konstanz angesprochen (l. c. S. 67–69). Auch bemühte er sich nach dem Konzil als Provinzial der sächsisch-thüringischen Augustinerprovinz in den Jahren 1419–23 um die Reform des klösterlichen Lebens im Sinn der „vita communis“ und nahm sich mit Eifer des ersten Reformklosters seiner Provinz in Waldheim (Sachsen) an (l. c. S. 75–84).

Kl. legt in einem instruktiven Schlußkapitel (S. 375–385), das in der ersten Auflage noch fehlte, „das Ergebnis“ seiner Arbeit vor. Er führt aus: Die Universität von Erfurt, eine Gründung der Stadt, nahm in dem behandelten Zeitraum (1392–1460) eine glänzende Entwicklung. Sie wurde in ganz Europa berühmt, vor allem als gute Ausbildungsstätte in den artes und in der Jurisprudenz. In dem Jahrzehnt 1451–61 zählte man nicht weniger als 4159 Immatrikulationen. Noch herrschte in der Universität innere Geschlossenheit. Selbstvertrauen auf die eigene Leistungsfähigkeit und strenge Disziplin in der wissenschaftlichen Arbeit und in der Lebensführung sicherten ihr hohes Ansehen und eine erstaunlich starke Ausstrahlungskraft. Das zeigte sich nicht zuletzt darin, daß die Erfurter Universität bei vielen Neugründungen des 15. Jahrhunderts beteiligt war, etwa in Leipzig, Rostock, Greifswald, Basel, Trier, Mainz, Tübingen und Kopenhagen. Denn unter den ersten Lehrern dieser neuen Universitäten befinden sich zahlreiche Erfurter Doktoren und Magistri und die präzise ausgearbeiteten Erfurter Universitätsstatuten dienten den Neugründungen weithin als Grundlage, an der man sich orientierte. Welches Ansehen die Universität damals besaß, wird auch darin deutlich, daß sie eine reiche Zahl späterer deutscher und nordischer Bischöfe und Erzbischöfe zu ihren Studenten zählte. Kl. konnte für den behandelten Zeitraum eine Liste von mehr als fünfzig zusammenstellen.

Würzburg

Adolar Zumkeller OSA

Adolar Zumkeller OSA: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters. Cassiciacum. Bd. 35. Würzburg 1984. XXXIV, 626 S., DM 193,-.

Die Theologie des Augustinereremitenordens gehört zu den vielfältig bearbeiteten Themen der geistesgeschichtlichen Forschung. Was dieses Aufgabenfeld so reizvoll macht und die Untersuchungsergebnisse zugleich so umstritten werden läßt, ist die Frage nach dem Verhältnis *der* Augustiner zu *dem* Augustiner, dessen Theologie auch dem eigenen Orden in weiten Teilen Deutschlands das Ende seiner Existenz bereiten sollte. Was hat Luther von der theologischen Tradition seines Ordens als Rüstzeug im Kampf gegen jene Art von scholastischer Theologie mitbekommen, die er seit dem Jahre 1517 so offen als Augustin widersprechende und schriftferne Lehre angeprangert hat? Seit Jahrzehnten schon liegen die Antworten auf diese Frage in zwei gegensätzlichen Positionen fest. Mehrheitlich gilt die Ansicht, daß nicht der Orden, sondern der

Ordensvater dem jungen Wittenberger unmittelbar die Argumente zur Auseinandersetzung mit den ‚Sautheologen‘ seiner Zeit geliefert hat. Eine Minderheit aber beharrt darauf, die traditionsbildende Kraft der Ordenstheologie herauszustellen, die den Wittenberger erst gelehrt habe, Augustin so zu lesen, wie er ihn tatsächlich gelesen hat: als ‚interpres fidelissimus‘ des Apostels Paulus (vgl. WA 1. 353, 14) und als Vorkämpfer für die Alleinwirksamkeit der Gnade gegen die Pelagianer aller Zeiten (vgl. WA 1. 224, 7–10).

Zu dem Kreis jener Fachgelehrten, die mit ihrer Kenntnis der Augustinertheologie im Streit um den Einfluß des Ordens auf Luther berufene Disputatoren sind, gehört in herausragender Weise Pater Adolar Zumkeller OSA. Er hat mit seiner Studie zur Gnadentheologie der Augustinerlehrer des Generalstudiums in Erfurt eine Summe langjähriger Forschungen vorgelegt. Gestützt auf seine eingehende Arbeit an den Manuskripten, die zum großen Teil erst von ihm entdeckt worden sind, bietet er je nach Quellenlage zu den Problemen Urstand und Erbsünde, Prädestination, Gnade, freier Wille und Verdienst einen Überblick über die Zeit von etwa 150 Jahren.

Zur Einführung findet der Leser die notwendigen Grundinformationen zu den zwei Typen der Gnadentheologie im Augustinerorden, zum einen über den strengen Augustinismus eines Gregor von Rimini († 1358) und Hugolin von Orvieto († 1373), zum anderen über jene ältere Gnadentheologie des offiziellen Augustinerlehrers Aegidius Romanus († 1316), dessen Lehre, wie Zumkeller heraushebt, „trotz ihres aristotelisch-thomistischen Fundamentes“ eben auch „einen deutlich neuplatonisch-augustinischen Einschlag“ aufweist (S. 14).

Das Schlußkapitel befaßt sich eingehend mit dem Einfluß der Augustinertheologie auf Luther. Man wird allerdings diesem Werk nicht gerecht werden, wenn man seinen Ertrag allein vom Ende her zu erfassen sucht. Was Zumkeller an Quellen gesammelt und an Interpretationen vorgelegt hat, ist vornehmlich auf die Augustiner der spätmittelalterlichen Erfurt konzentriert. Ihre Gnadentheologie wird im Hauptteil breit beschrieben und in den Anmerkungen ausführlich dokumentiert. Über das im Anmerkungsapparat mögliche Maß hinaus bekommt der Leser durch umfangreiche Textbeigaben Anteil an der über die Jahre hinweg gewachsenen Quellenkenntnis des Autors. In diesem Anhang kann er das Wesentliche selber nachlesen, ganz neu die einschlägigen Passagen zur Gnaden- und Verdienstlehre des Johannes Zachariae († 1428) und – erneut abgedruckt – die von Zumkeller anderweitig schon edierten Texte des Johannes Klenkok († 1374; Erbsünden- und Rechtfertigungslehre) und Johannes von Dorsten († 1481; Urstandsgerechtigkeit und Erbsünde; Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst).

Das erste, nach des Autors Vorarbeiten nicht mehr überraschende, im Zusammenhang aber beeindruckende Ergebnis ist der Beweis, daß die Theologie des Erfurter Generalstudiums rund 70 Jahre lang, etwa von 1360 bis 1430, jenem strengen Augustinismus verpflichtet war, den Gregor von Rimini geschaffen und sein Schüler Hugolin von Orvieto weit verbreitet hatte. Die Wirkung Hugolins, auch das ist Zumkellers Beschreibung zu entnehmen, geht zumindest innerhalb des Ordens noch über diejenige Gregors hinaus.

Johannes Klenkok war es, der die Tradition des antipelagianischen Augustinismus nach Erfurt hineingetragen hatte. Wenn er Gregor von Rimini auch nur selten zitiert – ihn allerdings häufiger stillschweigend exzerpiert oder mit eigenen Worten wiedergibt –, so ist doch seine Theologie derartig augustinitisch-antipelagianisch geprägt, daß an ihrer Zugehörigkeit zur Gregor-Schule kein Zweifel bestehen kann. Seine Nachfolger haben dann das Erbe in Erfurt heimisch gemacht, zunächst Angelus von Döbeln († nach 1420), Klenkoks Schüler, und schließlich Johannes Zachariae, der sich in Bologna mit dem Augustinismus vertraut gemacht hatte. Er vermochte die Ansichten Hugolins, des Gründungsmagisters der theologischen Fakultät in Bologna, weithin zu übernehmen.

Mit Johannes von Dorsten und seinem Schüler Johannes von Paltz († 1511) trifft der Leser auf die letzten der bedeutenden theologischen Augustinerlehrer des Generalstudiums vor der Reformation. Ihre Gnadentheologie aber entfernt sich merklich von der

durch Klenkok begründeten Tradition des Erfurter Augustinismus. Nicht Gregor oder Hugolin, sondern Aegidius Romanus fungiert wieder als Lehrautorität, dem sich Dorsten und Paltz „im großen und ganzen angeschlossen haben“ (S. 449).

Trotz des auch in Erfurt zu verzeichnenden Auseinandergehens der Ordenstheologien in die ‚via Gregorii‘ zuvor und die ‚via Aegidii‘ hernach, ist Zumkeller daran gelegen, über die Differenzen hinweg an der einen Augustinerschule festzuhalten. Was die verschiedenen ‚viae‘ verbindet, ist nicht nur das Bewußtsein der ‚magistri‘, ein und demselben Orden anzugehören, sondern auch ihr Bestreben, Augustins „geistiges Erbe zu pflegen“ (S. 441). Damit ist der – allerdings weite – Rahmen für die ‚Schule‘ abgesteckt. Erst innerhalb dieses Rahmens finden sich dann jene Veränderungen und Korrekturen, die Gregor gegenüber dem Ordenslehrer Aegidius vorgenommen und für die er auch in Erfurt seine Anhänger gefunden hatte, unabhängig davon, ob sie auf Seiten der ‚via moderna‘ oder der ‚via antiqua‘ standen.

Die augustininische Erberezeption innerhalb des Ordens sollte auch Martin Luther vorprägen. Zumkeller nennt dafür als Belege folgende drei „Fakten“, genauer ein ‚Faktum‘ und zwei Thesen:

1. „Das Erfurter Augustinerkloster war es, wo Luther die Bibel kennen und lieben lernte“.

2. „Nicht zuletzt durch das spirituelle und theologische Milieu dieses Klosters dürfte er angeregt worden sein, sich mit den Schriften des hl. Augustinus eingehend zu befassen“ (S. 482). Das außergewöhnliche Augustinlob (WA 9. 29, 5 f.; Zumkeller S. 489), das Luther im Jahre 1509 in den von ihm benutzten Band der Sentenzen des Petrus Lombardus (Basel 1489) hineingeschrieben hatte (man darf annehmen, daß Luther tatsächlich sein Verfasser ist; vgl. H. Junghans: Der junge Luther und die Humanisten. Weimar 1984, S. 98–103), hätte damit seinen Sitz im Leben des Erfurter Klosters.

3. Auch die frühe scharfe Kritik Luthers an Aristoteles könnte durch Ordenstheologen „mitangeregt worden sein“ (S. 482).

Um Zumkellers Untersuchungsergebnisse zur spätmittelalterlichen Augustinerschule in ihrer Tragweite bemessen zu können, wird man sich zuvor über jene drei Positionen klar werden müssen, gegen die der Autor Front macht: Einmal ist es die durch A. E. McGrath aufgestellte These, daß von einer spezifisch augustininischen Theologie bei Gregor von Rimini oder Hugolin von Orvieto keine Rede sein könne. Einzelne tatsächlich augustininische Elemente – das ‚auxilium speciale‘ oder die Prädestination ‚ante praevia merita‘ – heben die entscheidende Verhaftung Gregors in der Tradition skotistischer Theologie nicht auf. (Vgl. A. E. McGrath: „Augustinianism“? A Critical Assessment of the So-called „Medieval Augustinian Tradition“ on Justification. In: *Augustiniana* 31, 1981, 247–267).

Zumkeller stellt sich ferner gegen die Auffassung, für die der Rezensent verantwortlich zeichnet, daß Gregors Theologie an die Grenzen des gemeinscholastischen Konsensus über das Wirken der Gottesgnade und die Freiheit des Willens rührt und diese Grenzen teilweise sogar überschreitet. (Vgl. M. Schulze: Von der Via Gregorii zur Via Reformationis. Der Streit um Augustin im späten Mittelalter. Diss. theol. Tübingen 1980 [masch.]. Auszugsweise auch: ‚Via Gregorii‘ in Forschung und Quellen. In: Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, hg. v. H. A. Oberman, Berlin 1981, S. 1–126.)

Zum Dritten wendet sich Zumkeller gegen Berndt Hamm, denn dieser löst mit Johannes von Paltz den populärsten der Erfurter Augustinerlehrer aus der ‚Schule‘ heraus, indem er an ihm einen neuen Typus von Theologie exemplifiziert, der sich nicht von Lehrern und Schulen, sondern von den Bedürfnissen der Frömmigkeit und Seelsorge lenken läßt. Das bedeutet, daß der Erfurter, weit entfernt von einer Bindung an Aegidius Romanus, nicht Schultheologie betreibt, sondern „Frömmigkeitstheologie“, und zwar mit den für Paltz ganz eigenen Brennpunkten der menschlichen Minimalfähigkeit einerseits und der kirchlichen Maximalleistung andererseits: Die erdrückende – und wachsende – Sündenlast des Christen wird aufgewogen durch die Heilseffektivität der Sakralinstitution. (Vgl. B. Hamm: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1982.)

Zumkeller besteht gegenüber McGrath auf dem eigenständigen Augustinismus der Theologie Gregors und hat damit neben dem Konsensus der Forscher auch die Überzeugungskraft der Argumente (S. 5–8) auf seiner Seite.

Darüber hinaus verteidigt er die korrekt augustinische Gnaden- und Freiheitslehre bei Gregor und speziell bei Hugolin: Der Widerspruch zwischen der grundsätzlich behaupteten Wahlfreiheit und der Tatsache, „daß der Mensch . . . ohne Gottes besondere Hilfe zwischen Gut und Böse das Böse wählt“, ist nur ‚scheinbar‘ (S. 78 Anm. 327).

Jedoch wird auch in Zumkellers Darstellung deutlich, daß die ‚Lehrsätze‘ dieser augustinischen Theologie so weit auseinanderstreben, daß sie sich nur schwer harmonisieren lassen. Es muß dann eine fromme Formel die Erklärung ersetzen, wie in einem Falle bei Klenkok: Dieser „weiß, daß über dem Zusammenwirken von Gott und Mensch ein letztes Geheimnis liegt . . .“ – und dann folgt kommentarlos die deutsche Wiedergabe des lateinischen Textes: „Deus potest efficaciter velle me libere et contingenter mereri; igitur sic volendo necessitat me ad libere et contingenter merendum“ (S. 97 Anm. 424). Die Frage, ob der Lehrsatz vom ‚liberum arbitrium‘ angesichts der betonten Nezzesität, die Gott setzt, nicht zum Leersatz wird, ist mit Zumkellers Hinweis auf die Lösung bei Augustin nicht beseitigt. Für die von der Scholastik des 14. Jahrhunderts gesetzten Systeme und Probleme gilt es, Antworten zu finden; der Rückverweis auf die Quelle, auf Augustin also, reicht nicht.

Im Falle von Dorsten und Paltz insistiert Zumkeller auf der Schulbindung ihrer Theologie. Die Harmonie mit Aegidius Romanus stellt der Autor als regierende Mitte heraus. Die Belege sind jene Aussagen, die „dem gnadenhaften Wirken Gottes (*gratia gratis data*) eindeutig den ersten Schritt bei der Vorbereitung des Menschen auf die Rechtfertigung“ zusprechen (S. 408). Den dafür überzeugendsten Beweis entnimmt Zumkeller einem von Paltz zitierten Dorstentext, der für die Buße, wenn sie denn Früchte bringen solle, sogar eine besondere Gnadenhilfe Gottes fordert: „Nemo enim potest agere fructuosam poenitentiam, nisi a deo specialiter adiutus“ (S. 411, Anm. 478; Supplementum Coelifodinae, ed. B. Hamm, Berlin 1983, S. 209, 4f.). Damit scheint endgültig die Notwendigkeit der allem menschlichen Tun vorangehenden ‚*gratia gratis data*‘ erwiesen und zugleich der Verdacht widerlegt zu sein, die Gnadenhilfe Gottes vollziehe sich allein im Bereich dessen, was der Mensch von Natur aus zu leisten vermag. Zumkellers Konsequenz: Die These, ‚*facere quod in se est*‘ sei für Paltz grundsätzlich ‚*facere ex puris naturalibus*‘ (Hamm, Frömmigkeitstheologie, S. 255), ist nicht haltbar (S. 411 Anm. 480).

Wenn man bei Paltz die Explikation der für die Buße notwendigen Gotteshilfe verfolgt, ergibt sich jedoch ein anderes als das von Zumkeller entworfene Bild: Das ‚*adiutorium Dei*‘ verflüchtigt sich in die Ferne der Ausnahme, stattdessen wird der Regelfall zum theologischen Ernstfall: ‚Ich möchte die Sünde gerne hassen, doch gerade dazu fehlt mir Gottes Gnade!‘ Und dann greift Paltz, seinem Lehrer Dorsten gemäß, zur Abhilfe auf die Fähigkeit der Natur zurück, für die das ‚*adiutorium Dei*‘ eben nicht nötig ist: Empfände Schmerz darüber, daß die Sünde Dich nicht schmerzt – Lerne aus der Schrift das Zittern vor der Strafe – Gebrauche den Verstand, um zu erkennen, wie schädlich und nichtsnutzig die Sünde ist! (Vgl. Suppl. S. 210, 1–26). Zumkellers Argument, daß Paltz nicht jedesmal von neuem „ausdrücklich erwähnen mußte, der erste Anstoß bei menschlichen *facere*, quod in se est gehe stets von Gott aus“ (S. 411), kann hier nicht weiterhelfen. Paltz setzt gerade die Situation voraus, daß die ‚*gratia*‘ fehlt.

Was dem vorliegenden Bande bleibenden Wert verleiht, ist die Grundlagenforschung, die Zumkeller für die Erschließung und Teiledition der Quellen geleistet hat. Dadurch ist ihm der wichtige, in solcher Eindeutigkeit kaum zu erhoffende Nachweis gelungen, daß die antipelagianische Theologie Gregors lange Zeit auch in Erfurt ihre Anhänger gefunden hat. So diskussionspflichtig die Darstellung im einzelnen sein mag, so wenig ist doch dieses Ergebnis der Wirkung Gregors anzuzweifeln.

Der Autor hat sich auf jene Themen konzentriert, die den spätmittelalterlichen Augustinismus unverwechselbar geprägt haben: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst. Diese Konzentration behält auch dann ihr Recht, wenn man sie bei Paltz für

nicht angemessen hält. Denn dort, wo die Befragung dogmatischer ‚loci‘ vom Genus der Quellen her angebracht war, hat sie tatsächlich auch beweiskräftige Ergebnisse gezeitigt.

Tübingen

Manfred Schulze

Reformation

Reinhard Schwarz: Luther. Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, begründet von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, herausgegeben von Bernd Moeller. Band 3, Lieferung I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. VIII + 230 Seiten.

Bei einer Buchbesprechung ist es unbedingt nötig, wenn die Leser davon Nutzen ziehen sollen, daß man sich klarmacht, in welchen Rahmen das jeweilige Buch gehört, was mit ihm beabsichtigt und zu welchem Leserkreis es berechnet ist. Allzu viele Rezensionen werden m. E. unter Vernachlässigung dieser einfachen Selbstverständlichkeiten geschrieben, indem man stattdessen darüber Auskunft erhält, welches Buch der jeweilige Rezensent hätte schreiben wollen, falls er ein Werk über ein ähnliches Thema zu publizieren gedacht hätte. Aber Buchbesprechungen sind nicht da, um Anlaß zur Selbstentfaltung zu geben, sondern um Bericht abzustatten.

„Die Kirche in ihrer Geschichte“ ist bekanntlich schon lange unterwegs gewesen. Seit den ersten Lieferungen sind fast drei Dezennien verlaufen. Es kann darum nicht wundern, daß die Verfasser der noch nicht erschienenen Teile andere sind, als die, die nach der ursprünglichen Planung die jeweiligen Lieferungen hätten schreiben sollen. Da der gegenwärtige Herausgeber jedoch die schon vorliegende Planung offenbar hat übernehmen müssen, um sich darauf zu beschränken, neue Verfasser zu gewinnen, wo die ersten nicht mehr zur Verfügung waren, hat es vielleicht nicht viel Sinn, über den Plan des Gesamtwerkes zu seufzen. Wenn hier trotzdem ein paar Bemerkungen gemacht werden sollen, dann nicht, um den Herausgeber oder den Verfasser des zu besprechenden Buches zu kritisieren, sondern nur, um die Bedingungen zu verdeutlichen, unter denen sie beide gestellt waren.

In einem *Handbuch* der Kirchengeschichte ist es für unsere Generation alles andere als einleuchtend, daß zwei von den Reformatoren (außer Luther: Calvin) eine eigene Darstellung bedürfen, die *neben* der allgemeinen Schilderung ihrer Zeit steht. Die Herausnahme Luthers hat m. E. auf die Darstellung der Reformationsgeschichte Deutschlands von Franz Lau und Ernst Bizer keinen guten Einfluß ausgeübt. Aus Rücksicht auf die später erwartete Lieferung über Luther, die Ernst Wolf schreiben sollte, haben sie sie sich auf ein Minimum halten müssen, insofern es um Luther ging. Andererseits hat die Existenz dieser Reformationsgeschichte innerhalb des Handbuches Reinhard Schwarz, der nach dem Tode von Ernst Wolf „Luther“ übernahm, sehr enge Grenzen der Gestaltung gegeben.

Nur wenn man diese Vorbedingungen im Sinne hat, wird man das Buch von Reinhard Schwarz recht einschätzen können. Es war nicht sein Auftrag, eine Luthermonographie oder -biographie zu schreiben, sondern ein Handbuch über Luthers kirchengeschichtliches Wollen, Können und Wirken zu liefern, eine „Kirchengeschichte“ von Luther her, sozusagen.

Durch ausgiebige Verwendung von Kleinsatz, nicht nur in den Anmerkungen, sondern auch im Text, ist das Buch viel größer, als es beim ersten Anblick aussieht. U. a. sind alle Inhaltsangaben von Luthers Schriften, und davon gibt es zahlreiche, im Kleinsatz. Das Buch ist auf 12 Kapitel und 51 Abschnitte (Paragrafen) verteilt. Nach § 1 (Quellen und Literaturangaben) ist die Darstellung soweit möglich chronologisch aufgebaut. Die ersten 7 Kapitel (oder etwa die Hälfte des Buches) sind der Zeit bis 1521 gewidmet. Bei jedem Abschnitt sind Literaturangaben vorangestellt, und weitere Literatur wird in den Anmerkungen verzeichnet. Die Belegstellen sind sorgfältig und aus-

giebig angeführt. In formaler Hinsicht ist das Buch vorbildlich, was natürlich gerade für ein Handbuch außerordentlich wichtig ist. Es ist leicht, das Gewünschte zu finden, und man erhält sehr gute Hinweise sowohl zu Lutherschriften als auch zur betreffenden Literatur. Nicht nur Anfänger, an die wohl hier vor allem zu denken ist, sondern auch Fachleute werden hier vieles von dem finden, was zu einem ersten Einstieg nötig ist. Man merkt, daß der Verfasser sich bewußt ist, welchen Sitz im Leben seine Darstellung, dem Auftrag entsprechend, hat.

Das ist nicht nur in formaler Hinsicht der Fall. Auch was den Inhalt betrifft, hat Reinhard Schwarz sich vor Augen gehalten, daß dies ein Handbuch sein soll: es geht nicht um *seine* Lutherdeutung, sondern darum, Materialien darzubieten. Unter sorgfältiger Berücksichtigung der einschlägigen Literatur wird überall, wo man von einem *sensus communis* sprechen kann, dieser hervorgehoben. Wo Meinungen gegeneinander stehen, werden die unterschiedlichen Gesichtspunkte kurz angedeutet. Eine Hauptrolle spielen die vielen Wiedergaben vom Inhalt der Lutherschriften und -aussagen (z. B. Briefe und Tischreden). Auch ein Leser, der einigermaßen mit Luther vertraut ist, wird auf diesem Gebiet manche nützliche Hinweise finden. Obwohl eine entsprechende Kenntnis der Weimarer Ausgabe in allen ihren Teilen auch bei einzelnen anderen Lutherforschern heute bezeugt ist, muß es betont werden, daß nicht viele in dem Maße wie Schwarz das Gesamtwerk Luthers zu überschauen im Stande sind. Ein wenig häretisch könnte man fast sagen: wenn man an die Kürze des Lebens denkt, bezeugt eine solche Belesenheit eine Selbstlosigkeit, die auf große Dankbarkeit bei weniger vollkommenen Zeitgenossen (dem Rezensenten einbegriffen) einen berechtigten Anspruch hat.

Die Darstellung bis 1521 schreitet streng chronologisch vorwärts. Nach einem kurzen Bericht über Luthers Leben vor 1501 wird das Philosophiestudium in Erfurt, der Eintritt ins Kloster, das theologische Studium und das Verhältnis zu Staupitz dargestellt (Kap. 1–2). Was die Anfechtungen im Kloster betrifft, betont Schwarz, m. E. mit Recht: „Luther hat sich nicht in seine Anfechtungen vergraben“ (S. 16). Kapitel 3 dreht sich um Luthers Zeit als Professor 1512–1517/18 – ein Spezialgebiet des Verfassers. Besonders zu erwähnen ist § 11: Der wahre Sinn des biblischen Ausdrucks „iustitia Dei“, worin der Verfasser ein Musterbeispiel seiner Fähigkeit gibt, die unterschiedlichen Auffassungen darzustellen und verstehend gegeneinander abzuwägen. Die nächsten drei Kapitel schildern den Weg Luthers vom Anfang der Ablasskritik bis zu den Schriften des Jahres 1520. Im 7. Kapitel erreichen wir die Wiederaufnahme des römischen Prozesses und Luthers Reaktion, bis zu Bannbulle und Reichsacht. Dieser Teil des Buches hat eine Geschlossenheit, die es für eine erste Orientierung sehr geeignet macht. Der Zurückhaltung des Verfassers zum Trotz gibt es aber hier auch manche Anregungen zum Nachdenken. Man merkt, daß hinter der Nüchternheit ein hervorragender Kenner von den Anfängen Luthers steht.

Schwieriger muß es gewesen sein, die Disposition des restlichen Buches festzulegen. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine ähnliche schrittweise Darstellung hier nicht mehr möglich ist, es müßte sonst das Buch ins Uferlose sich ausbreiten. Kapitel 8 umfaßt die Jahre 1522–24 (Die Anfänge im Ausbau des Gemeindelebens 1522–1524). Nach der Wartburger Zeit folgen die Regelung der Verhältnisse in Wittenberg, die Gottesdienstreform, Gedanken und Eingriffe das Gemeindeleben betreffend und das Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit. Es ist hier wohl unumgänglich – wenn man den spezifischen Auftrag bedenkt –, daß die Dinge mehr exklusiv von Luthers Gesichtspunkt aus gesehen werden, als man gewöhnt ist. Wer z. B. die Beweggründe der Wittenberger Reformen 1521–22 überlegen möchte, muß anderswo suchen. Nur das für die Handlungen *Luthers* absolut Nötige wird über die Auffassungen seiner Gegner berichtet. Im Kapitel 9 berichtet Schwarz über „Die Entscheidungen der Jahre 1524/25“: Auseinandersetzung mit Karlstadt und Müntzer, Verhältnis zum Bauernkrieg, Eheschließung und Streit mit Erasmus. Die gezwungene Kürze ist hier sehr zu bedauern, wie verständlich sie auch sein mag. Von den Gegnern hört man fast ausschließlich durch Luthers Mund oder eher: Feder, abgesehen von der absolut notwendigen Wiedergabe des Inhalts von der Diatribe.

In den drei letzten Kapiteln, die also die Zeit 1526–1546 umfassen (S. 156–230), geht

es noch schneller vorwärts. Kapitel 10 geht bis zur Coburg-Zeit 1530. Die Themen sind: Abendmahlsstreit, Visitation und Reformen, Türkenfrage, die Politik der Evangelischen (Bekenntnis, Bündnis, Widerstandsrecht) und die Coburg-Zeit. Der Abendmahlsstreit wird fast ausschließlich durch Inhaltsangaben der jeweiligen Streitschriften dargestellt. Das ist vielleicht innerhalb des Rahmens dieses Buches verständlich, aber in dem Fall auch ein Zeugnis von dem Sonderbaren des ganzen Unternehmens. Quellen- und Literaturhinweise geben eine erste Hilfe zum Verständnis der Sache, aber kein wirklicher Bescheid darüber: *was* war eigentlich hier los? In Verbindung mit der kur-sächsischen Visitation steht sinngemäß auch die Erwähnung von Luthers Katechismen und liturgischen Reformen. § 40, Die Türkenfrage, enthält ein auf Inhaltsangaben der Schriften Luthers bauender Bericht über die Sicht des Reformators. Sowohl § 41, über Luthers Gedanken in Verbindung mit Bündnis und Widerstandsrecht, und § 42, über die Coburg-Zeit, berichten sorgfältig über Luthers Verhalten, aber wegen der Isolierung der Lutherdarstellung von der allgemeinen Reformationsgeschichte, die ja geboten ist, wirkt das Ganze, ohne eigentliche Schuld des Verfassers, fragmentarisch und in dem Sinne unbefriedigend.

Kapitel 11 umfaßt die Jahre 1531–1539. Es wird also hier eine Menge von Themen zusammengefaßt. Es ist deutlich, daß Schwarz über ein großes Wissen verfügt, das er aber nur in kurzen Bemerkungen und Andeutungen zum Zuge bringen kann. Er schildert die Stellungnahme Luthers zu den verschiedenen Aspekten der Religionspolitik: Widerstandsrecht, Bündnispolitik, Verwendung von Todesstrafe, Konzilsfrage u. a. Luthers Haltung zu den Täufern wird auch hier behandelt sowie Luthers Rolle in Verbindung mit der Universitätsreform (Dekanat und Disputationen), die Einführung der Ordination für das Pfarramt und verschiedene Fragen des Gemeindelebens. Mit der Abendmahlskonkordie, dem Antinomerstreit, der Stellungnahme zur Einberufung des Konzils zu Mantua und den Schmalkaldischen Artikeln endet dieses Kapitel. Es enthält viele Auskünfte über die wichtigsten Fragen, mit denen sich Luther in diesen Jahren beschäftigte. Das letzte Kapitel beschäftigt sich vor allem mit Luthers Geschichtsauffassung, seiner Auseinandersetzung mit den Juden und dem Papst, mit einigen Fragen der evangelischen Religionspolitik und mit seiner letzten Zeit.

Manchmal hätte man gern die Stellungnahme des Verfassers etwas prägnanter vorgeführt sehen wollen. Seine Zurückhaltung, die einerseits als eine Tugend zu betrachten ist, bedeutet andererseits, daß Fragen, die für Luther – und für viele seiner Zeitgenossen – Lebensfragen waren, in der vorsichtigen und berichterstattenden Darstellungsweise des Verfassers bleicher und weniger ertragreich vorkommen, als sie waren. Dazu kann man natürlich wiederholen, daß gerade ein *Handbuch* nüchtern und fast unpersönlich bleiben muß. Das bleibt auch zu einem gewissen Grad wahr, aber wer die sonstigen Publikationen von Reinhard Schwarz kennt, wird auch wissen, daß er im Stande gewesen wäre, das Verhalten Luthers in den vielen Fragen und Streiten, in denen dieser verwickelt wurde, viel eindringlicher und angehender darzustellen.

Es soll letztlich unterstrichen werden, daß die in dieser Besprechung erwähnten Vorbehalte mehr der Gebundenheit des Auftrags, wovon weder der Herausgeber noch der Verfasser sich freimachen konnten, als dem Buch als solchem gelten. Insofern als Einiges davon auch zum Verfasser gerichtet ist, dann nur in dem Sinne, daß seine Bescheidenheit in der Erfüllung seines Auftrags m. E. weiter geht, als es unbedingt nötig war. Die Leistung, die hinter diesem Werk liegt, bleibt außerordentlich eindrucksvoll. Schwarz hat in Verbindung mit dieser Aufgabe eine solche Weite, Breite und Tiefe von Kenntnissen erworben, die in unserer Generation äußerst selten vorkommen. Er hat uns davon Erhebliches vermittelt. Für den weniger gelehrten – und das heißt in dieser Beziehung: die Majorität der Lutherforscher, um gar nicht von anderen zu sprechen – ist hiermit ein schönes Hilfsmittel zur Verfügung gestellt. Wir werden es bestimmt wissen, davon Gebrauch zu machen. Und dann können wir mit Freude darauf warten, daß Reinhard Schwarz in eigenem Namen, d. h. ohne Bindungen, sein großes Wissen mit vollem Einsatz und ohne Zurückhaltung in neuen Lutherarbeiten ausnutzen wird.

Kopenhagen

Leif Grane

Gerhard Ebeling: Lutherstudien Bd. III: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1985. XVII + 607 S., DM 98,-.

Obwohl die Teilbände von Band II der Lutherstudien („Disputatio de homine“) noch nicht vollständig erschienen sind, hat Ebeling dankenswerterweise bereits einen umfangreichen dritten Band seiner Lutherstudien vorgelegt, der vor allem Arbeiten aus dem Umfeld des Luther-Gedenkjahres 1983 enthält. Von den insgesamt fünfzehn Beiträgen sind zwar nur drei Erstveröffentlichungen, aber auch die wiederabgedruckten Abhandlungen und Vorträge sind größtenteils gegenüber den bisher vorliegenden Druckfassungen – vor allem im Anmerkungsenteil – erweitert, so daß „das Neue etwa die Hälfte des Ganzen“ (VI) ausmacht. Trotz der zeitlichen Nähe, in der die vorgelegten Texte entstanden sind, gibt es erstaunlich wenige Dubletten – aber hinreichend viele Verzahnungen (z. B., 74, 113 f., 149, 221, 280, 288, 296, 373, 385 ff., 419, 422 f., 498, 501, 507, 536, 559, 564), die dem Band Dichte und Kohärenz verleihen. Dem Textteil sind ein Bibelstellen-, ein Personen- und ein besonders umfangreiches und differenziertes Sachregister angefügt, die die Benutzung dieses materialreichen Bandes erheblich erleichtern.

Ebeling hat die fünfzehn Beiträge in drei numerisch gleichgroße Gruppen eingeteilt, von denen die erste „Begriffsuntersuchungen“ (1–154), die zweite „Textinterpretationen“ (155–336), die dritte „Wirkungsgeschichtliches“ (337–573) enthält. Dabei verspricht die erste Teilüberschrift („Begriffsuntersuchungen“) weniger, als die darunter zusammengefaßten Beiträge (enthalten, die man durchweg als Einführungen in Zentralthemen und Grundanliegen der Theologie Luthers bezeichnen kann (Leben und Lehre, 3–43; Der Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, 44–73; Der Mensch als Sünder, 74–107; Das Gewissen, 108–125; Glaube und Liebe, 126–153). Diese Gruppe von Studien läßt insgesamt – wie es der Untertitel des Vortrags über Glauben und Liebe formuliert – das „Herz von Luthers Theologie“ (126) in außerordentlich klarer und eindrücklicher Weise sichtbar werden.

Bei der zweiten Gruppe der Studien, den Textinterpretationen, handelt es sich um Forschungsbeiträge auf hohem Niveau, die einmal mehr Ebelings Meisterschaft in der Auslegungskunst beweisen. Insbesondere die Beiträge über *fides* und *ratio* (181–222) sowie über den Aufbau der 3. und 4. Thesenreihe Luthers zu Röm. 3, 28 stellen Kabinettstücke einer Interpretationsleistung dar, die gerade durch die aufmerksamste Betrachtung des Details den Gesamtzusammenhang und die zentrale Intention des Textes zur Geltung bringt. In diesem Zusammenhang verdient es Erwähnung, daß Ebeling nicht nur alle Thesen aufs sorgfältigste und zuverlässigste aus den Texten belegt, sondern zu den üblichen Quellenangaben aus der WA jeweils den Titel der zitierten Schrift und – soweit vorhanden – entsprechende Angaben aus der Bonner Ausgabe von O. Clemen hinzufügt. Seine exzellente Quellenkenntnis beweist Ebeling schließlich beiläufig auch dadurch, daß er an mehreren Stellen Hinweise auf Mängel und Irrtümer in der WA und in anderen Luther-Ausgaben gibt (z. B. 226, 260 f., 264, 310, 408). Der darin erkennbar werdenden Akribie entspricht im übrigen die formale Qualität und die Fehlerarmut des ganzen Bandes. Dem Rezensenten sind als Korrigenda nur aufgefallen: 295, Z. 6: „Schlüsselstelle“ statt „Schlüsselstellung“; 537, Z. 25: „widerrufen“ statt „wiederrufen“ sowie 552, Z. 26: „das“ statt „daß“.

Der dritte Teil, der Wirkungsgeschichte Luthers gewidmet, findet (nach Studien über die CA, Luther und die Neuzeit, diverse Lutherbilder sowie Luther und Schleiermacher) in der umfangreichen Abhandlung über „Karl Barths Ringen mit Luther“ (428–573) seinen Abschluß und Höhepunkt. Ebeling vermutet – sicher zu Recht –, daß dieses letzte Stück am stärksten das Interesse des Lesers finden könnte (VII). Denn zum Zeitpunkt des Erscheinens der Lutherstudien III war diese Beschäftigung mit Barths Verhältnis zu Luther Neuland in Ebelings Werk und zugleich ein überfälliges Thema der Auseinandersetzung innerhalb der Hermeneutischen Theologie. (Inzwischen hat Ebeling sich in ZThK, Beiheft 6, 1986, 33–75 erneut ausführlich, freilich in dichtem Anschluß an den Beitrag aus den Lutherstudien, zu diesem Thema geäußert. In diesem Zusammenhang wird dann auch mit und von Jüngel ein Stück dieser Auseinander-

dersetzung über Luther und/oder Barth geführt). Von daher ist es nur naheliegend, daß auch diese Rezension hier ihren Schwerpunkt setzt.

Wenn Ebeling sich mit Barths Verhältnis zu Luther beschäftigt, so hat dies für ihn eine wenigstens zweifache Vorgeschichte: seine jahrzehntelange intensive Erforschung der Theologie *Luthers*, die ihm, was die Luther-Kenntnis anbelangt, einen beträchtlichen Vorsprung Barth gegenüber sichert, sowie seine lebensgeschichtliche Begegnung mit der Theologie und Person *Barths* vom beginnenden Kirchenkampf an, wobei die despektierlichen Äußerungen Barths über Ebeling in Briefen an Dritte diese Beziehung zweifellos schwer belastet haben (siehe 431, Anm. 11). Die Überlegenheit an der einen, die Verletzung an der anderen Stelle könnte nun unschwer zu einer (bewußten oder unbewußten) „Abrechnung“ kombiniert werden. Aber das ist nicht Ebelings Stil und Art. Auch dort, wo er Barth scharf kritisiert (z. B. 500, 506, 510, 519, 524, 527), tut er dies fair, respektvoll und um Verstehen bemüht. Trotzdem – und gerade deswegen – erhalten die von Luther her an Barth gestellten sachlichen Anfragen bei Ebeling scharfe Konturen, und es trifft in die Mitte der Barth'schen Theologie, wenn Ebeling zu dem Ergebnis kommt: „Mit Luther zu urteilen, steht auf diese Weise Christus nur dem Namen nach im Zentrum, nicht seinem eigentlichen Amt und Werk nach“ (562).

Auf welchem Weg kommt Ebeling zu diesem Urteil? In einer gründlichen Analyse des Barth'schen Schrifttums von den ersten Aufsätzen bis zu den letzten Bänden der KD untersucht Ebeling sowohl die von Barth gebotenen Lutherzitate, als auch dessen zustimmende und kritische Äußerungen über Luther. Dabei kann man Einzelheiten, die bei Ebeling offen bleiben, ergänzend nachtragen. So etwa läßt sich das Lutherzitat aus Barths Römerbrief, 2. Ausgabe, S. 68 nachweisen. Es stammt aus EA¹ 5,247 bzw. EA² 6,172 (WA 32, 162, 11 ff.). Barth könnte dieses Zitat aus § 64 von Luthards, Kompendium der Dogmatik entnommen haben. Andererseits kann man die Vermutung Ebelings, eine genaue Verifikation der zusätzlichen Luther-Zitate im Römerbrief, 2. Ausgabe „würde vielleicht eine verstärkte Benutzung auch der Römerbrief-Vorlesung Luthers erkennen lassen“ (438) als unzutreffend erweisen: In der 1. Ausgabe des Römerbriefes hatte Barth (neben 22 Zitaten aus Eberle, Luthers Episteln-Auslegung und einem Zitat aus EKG 76,4) dreimal Luthers Römerbriefvorlesung zitiert (dort S. 110, 153 f., 211). In der 2. Ausgabe des Römerbriefes hat sich die Zahl der Luther-Zitate fast verdoppelt, aber von den 21 neuen Zitaten stammt nur eines (dort S. 18) aus Luthers Römerbriefvorlesung, die anderen wieder überwiegend aus Eberle (sowie aus WA 5, WA 18, WA 24, WA 50 sowie WABr 1). Solche Ergänzungen und Klärungen im Detail ändern nichts an dem von Ebeling genau nachgezeichneten Bild der „Kurve, die Barths Verhältnis zu Luther durchlaufen hat“ (531), dessen (positive) Höhepunkte in der 2. Ausgabe des Römerbriefes und in KD I liegen. Bei dem Versuch, aufgrund dieser „Verlaufsskizze“ (532), die „Grunddifferenz“ (537 ff.) zwischen Barth und Luther zu bestimmen, scheint zunächst alles auf die Alternative von „Evangelium und Gesetz“ oder „Gesetz und Evangelium“ zuzulaufen. Aber Ebeling macht den – verdienstvollen – Versuch, „noch eine Stufe tiefer anzusetzen“ (539) und findet im Begriff „Christozentrik“ bzw. in der „christozentrischen Ausrichtung der Theologie“ (a. a. O.) eine *gemeinsame* Basis, die dem Selbstverständnis beider Theologen angemessen ist. Damit läßt sich der Gegensatz, nämlich zwischen Barths „logisch-analogischer Christozentrik“ und Luthers „forensisch-antithetischer Christozentrik“ (540 ff.) so bestimmen, daß damit eine sinnvolle *Auseinandersetzung* zwischen beiden Positionen möglich wird. Diese Auseinandersetzung wird von Ebeling selbst ein ganzes Stück weit vorangetrieben, so daß jedenfalls erkennbar wird, welche Themen von dieser Grunddifferenz berührt werden und zu welchen Konsequenzen die verschiedenen Ansatzpunkte führen.

Am Ende dieser Studie bekennt Ebeling: „Je länger ich freilich mit Luther umgehe, desto stärker bin ich davon durchdrungen, daß wir von ihm noch viel lernen können und lernen müssen, um der theologischen Verantwortung unserer Zeit gegenüber besser gerecht zu werden, als es bisher der Fall ist“ (573). Das ist so etwas wie das theologische Credo und die Quintessenz nicht nur der Abhandlung über Barth und Luther, sondern des ganzen Bandes „Lutherstudien III“. Das in dieser Aussage erkennbar werdende

theologische Interesse und Anliegen durchzieht den ganzen Band – implizit und an vielen Stellen (19 f., 59, 99, 107, 124, 142, 153, 356 ff., 363, 390, 400, 513) explizit. Und es wird auch deutlich erkennbar, *was* wir nach Ebelings Ansicht (der der Rezensent voll zustimmt) vor allem von Luther lernen können und müssen: In negativer Hinsicht eine Sensibilisierung gegenüber der Gefahr der Moralisierung und Politisierung des Christlichen; in positiver Hinsicht eine Ausrichtung der Theologie und Verkündigung an der Grundsituation des Menschen als Sünder, der der Rechtfertigung durch Gott bedarf – am „homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“ (572; WA 40 II, 328, 1 f.). Welche theologisch erhellende und kirchlich orientierende Bedeutung diese von Luther zu lernende „Sachlichkeit“ hat, wird gerade aus den ersten Beiträgen der Lutherstudien unmittelbar evident. Deswegen wünschte man sich diesen Band, der nicht nur der Lutherforschung, sondern der Systematischen und Praktischen Theologie entscheidende Orientierungen vermitteln kann, in möglichst viele Hände. Ebeling hat durch ihn der Theologie und Kirche einen wichtigen Dienst geleistet.

Marburg

Wilfried Härle

Susan C. Karant-Nunn: *Zwickau in Transition 1500–1547: The Reformation as an Agent of Change*. Columbus (Ohio State University Press) 1987. 299 S., \$ 29,50.

Die sächsische Landstadt Zwickau fand in der Historiographie der Stadtreformation ihren Platz als frühe Wirkungsstätte Thomas Müntzers und Heimat der „Zwickauer Propheten“. Eine Darstellung indes, die diesen Aspekt in eine Gesamtanalyse kirchlicher, politischer und sozialer Wandlungsprozesse in der Stadt einbettet, fehlte bislang. Sie wird nunmehr mit dem anzuzeigenden Buch vorgelegt. Die Autorin legt einen ersten Schwerpunkt auf die Erfassung der strukturellen Folie, vor der sich das konkrete Handeln der Akteure in den Reformationsjahren vollzog. Die wirtschaftliche Entwicklung seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gehört dazu ebenso wie die Entwicklung der Beziehungen städtischer Sozialgruppen zueinander. Das Buch ordnet sich damit in die Reihe neuerer sozialgeschichtlicher Arbeiten zur städtischen Reformation ein, vermeidet allerdings die dort mitunter waltende Überfrachtung mit statistischen Details.

Ausgangspunkt der Analyse ist die Feststellung, daß es sich bei der Zwickauer Reformation letztendlich um eine „Ratsreformation“ handelte. Der sich seit den 1470ern beschleunigende Prozeß der Oligarchisierung und Verobrigkeitlichung des Ratsregimentes fand in der Neuordnung des Kirchenwesens unter der Ägide des Rates seinen Höhepunkt und Abschluß. Die Reformation markiert das Ende des kommunalen Ideals, des Selbstverständnisses der Stadt als Genossenschaft seiner Bürger. Die anderwärts betonte Revitalisierung dieses Ideals durch die Reformationsbewegung griff in Zwickau nicht. Auf der Tagesordnung der sozialen Konflikte stand sie freilich auch hier, und zwar vor allem in den Jahren unmittelbar vor der kirchlichen Neuordnung. Die an den Rat gerichteten Beschwerdeartikel der Gilden von 1516 markieren allerdings bereits einen Punkt, an dem die gemeindlich-genossenschaftliche Position gegenüber der obrigkeitlichen des Rates in der unumkehrbaren Defensive stand. Der anti-obrigkeitliche Impuls der Reformationsjahre bis zur Mitte der 1520er, der Zeit des Bauernkrieges, führte zwar zu offenem Konflikt mit dem Rat, gefährdete diesen jedoch nicht ernsthaft, sondern diente ihm im Gegenteil zu weiterer obrigkeitlicher Profilierung. Widerstand erfuhr er dabei auch von dem ersten lutherischen Stadtpfarrer, der die vom Rat beanspruchte Weisungskompetenz in Fragen der Kirchenorganisation nicht akzeptierte und schließlich zu resignieren hatte.

Wie konnte es zu diesem Verlauf der Reformation kommen, der sich so deutlich von dem abhebt, was wir aus zahlreichen anderen Städten kennen? Karant-Nunn führt eine Reihe von Gründen an, über deren Gewicht freilich zu diskutieren ist. Sie fokussieren sich im Argument von der nahezu zwangsläufigen Entwicklung ratsherrlicher Eigeninterpretation als Obrigkeit als Ergebnis eines seit dem späten 15. Jahrhundert wal-

tenden ökonomisch-sozialen Differenzierungsprozesses, welcher zur Grundlage sozialer und mentaler Separation der Ratsoligarchie von der Gemeinde geworden war. Der Darstellung der mentalen Komponente widmet das Buch breiten Raum. Ergebnis der Analyse ist, daß im 16. Jahrhundert sich – um mit einem bekannten Begriffspaar zu sprechen – die Kultur der Zwickauer „Elite“ zunehmend von der des „Volkes“ trennte.

Nun wird jedoch nicht hinreichend deutlich, welcher Stellenwert der Reformation in diesem Prozeß eines sich über mehrere Generationen hinweg vollziehenden Wandels zukommt, der alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens in der Stadt berührte. Die Charakterisierung als Höhe- und Endpunkt einer Entwicklung läßt noch nicht den Schluß auf Kausalitäten zu, auf die Beantwortung der Frage, wo vorwärtstreibende Elemente der Entwicklungsdynamik lagen. Reagierte man in der Stadt auf von außen kommende Anforderungen, oder wirkte man selbst gestaltend auf das eigene Geschick? An gestaltender Aktivität ist nicht viel auszumachen. Der Rat reagierte mit Maßnahmen, die seinen Charakter als Obrigkeit förderten – sei es auf die Bedrohung des Bauernkrieges, sei es auf ökonomisch-soziale Krisensymptome. Explizite Programmatik, ein ausformuliertes ideologisches Konzept, stand nicht hinter der Ratsreformation. Es ging um die Bewältigung eines auf die sozialen Gruppen in der Stadt wirkenden Veränderungsdruckes und um die Frage, wer ein Angebot für die Lösung der durch ihn erwachsenden Anforderungen anzubieten hatte. Karant-Nunn zeigt, daß es in Zwickau nicht das traditionelle genossenschaftliche Politikverständnis der Gemeinde war, aus dem eine Lösung erwuchs. Zu sehr setzte diese angesichts wirtschaftlicher Krisenerscheinungen auf administrative Ordnungsmaßnahmen, die nur vom Stadtregiment kommen konnten. Es nimmt nicht wunder, wenn der Rat seinen Kontrollanspruch auch auf die Kirche und die mit ihr verbundenen Institutionen bezog und daher das reformatorische Angebot aufnahm. Gestärkt wurde er darin von einer Landesherrschaft, die es in Kurachsen ihrerseits verstand, den obrigkeitlichen Impuls zu nutzen und in den 1530ern und 1540ern aus der Herrschaft des Zwickauer Rates über das städtische Kirchenwesen seine eigene zu machen. Dem Rat eignete fortan lediglich beauftragte Kompetenz. Letztendlich wurde die Reformation in Zwickau zu einem Instrument des fürstlichen Landesausbaus.

Diese grobmaschige Verlaufsschilderung als Destillat aus der sehr farbigen Darstellung zeigt nicht sehr viel bewegend Neues. Es war auch angesichts der großen Zahl schon vorliegender Analysen von Stadtreformationen nicht zu erwarten. Blicke es dabei, besäßen wir lediglich einen positiven Fall dieses Genres mehr. Freilich ist er von besonderem Interesse, weil wir es in Zwickau mit einer städtischen Reformation zu tun haben, bei der schon sehr früh die Initiative vom Rat und nicht von einer breiten Bürgerbewegung ausging. Was darüber hinaus zu denken gibt, sind die sozialen und kulturellen Kosten des Wandels, der von weiten Teilen der Bürgerschaft Zwickaus mehr erduldet als euphorisch getragen worden war und dem man sich oftmals zu entziehen suchte, ohne jedoch zu Formen spektakulären Widerstandes zu greifen. Sei es, daß etliche sich noch nach 1545 weigerten, ihren Beitrag zum Gemeinen Kasten zu leisten, sei es, daß sich mancher dem Verbot der Heiligenverehrung widersetzte. Daß städtische Reformation – zumindest in diesem Fall – nicht der Siegeslauf einer enthusiastischen Massenbewegung war, sondern Angelegenheit einer Minderheit von Aktivisten, verweist auf ein bislang in der Forschung wenig beachtetes Interpretationsmoment. Nicht zuletzt die Sensibilität für die Feinheiten des Geschehens macht die Lektüre des Buches interessant. Die facettenreiche Fallstudie zeigt die Vielfalt des gesellschaftlichen Wandels in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, eines Wandels, den die Reformation nicht hervorbrachte, sondern in den sie selbst als ein beschleunigendes Element integriert gewesen ist. Die Bedeutung der politischen Dimension frühmoderner Staatsbildung scheint auf in den deutlichen Hinweisen auf die erfolgreiche Intervention der Landesherrschaft in die Politik der Stadt, die nicht länger ein seine Belange selbständig regelndes System blieb.

Paola Zambelli (Hg.): ‚Astrologi hallucinati‘. Stars and the End of the World in Luther's Time. Berlin/New York, de Gruyter 1986.

Die publizistische Kontroverse anläßlich der für Februar 1524 prophezeiten sechzehn Konjunktionen der oberen Planeten im Zeichen der Fische wurde bereits von Gustav Hellmann, Aby Warburg und Lynn Thorndike vorzüglich bibliographisch und inhaltlich aufgearbeitet. Johannes Stöfflers allgemeine Prophezeiung großer Veränderungen im Anschluß an diese Konjunktionenhäufung im „wässrigen“ Zeichen in seinen ‚Ephemerides‘ von 1499 löste, zumal unter dem Eindruck der ‚Pronosticatio‘ Johannes Lichtenbergers von 1488, eine publizistische Kampagne aus, die sich, je näher der gefürchtete Termin rückte, zur Frage zuspitzte, ob eine neue Sintflut oder gar das Weltende zu erwarten sei und wie man das angedrohte Unheil abwehren könne. Da die Diskussion über die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines neuen Diluviums alle großen Streitfragen der Zeit berührte, nämlich die kirchliche Reformation, die politischen Gegensätze zwischen dem Römischen Reich und seinen Nachbarn, die Türkenbedrohung, Endzeiterwartung und die Verlässlichkeit astrologischer Zukunftsdeutung überhaupt, bietet die Menge der Flugschriften zwischen 1499 und 1524 Historikern die methodisch reizvolle Gelegenheit, gleichsam im Hohlspiegel dieser publizistischen „Ereignisse“ epochenspezifische „Strukturen“ (R. Koselleck) zu analysieren, welche sie ermöglicht bzw. zu welchen sie sich selber nachträglich verfestigt haben.

Das ist das Ziel eines Symposions zu diesem Thema, das im Mai 1984 im Wissenschaftskolleg zu Berlin stattfand und dessen Referate nun zusammen mit drei älteren thematisch benachbarten Beiträgen in einem Band vereinigt sind. Die Herausgeberin, Paola Zambelli, hat in früheren Quellenstudien schon das thematische Spektrum der Sintflutpublizistik von den allgemeinen Fragen kirchlicher und politischer Reformen bis zu speziellen astrologischen Problemen vorsortiert (vgl. S. 4, Anm. 8). Ihr Anspruch, „to look a bit more closely at the theoretical connections and presuppositions of political and religious phenomena“ (S. 4), legt den Rahmen der Beiträge und in manchen Fällen auch deren theoretisches Niveau fest. Außer fünf Studien zu den Stellungnahmen einzelner Gelehrter in der Sintflutdebatte (eine monographische Studie zu dem bedeutendsten katholischen Kritiker Agostino Nifo hätte man sich zusätzlich gewünscht) enthält der Band drei epochenübergreifende Hintergrundanalysen, nämlich Zambellis Einführung, K. Pomiáns geschichtstheoretische Einordnung der arabischen Konjunktionenlehre und J. D. Norths Überblick über die physikalisch-meteorologischen Erklärungsmodelle des siderischen Influxus. Zwei Referate beschäftigen sich mit Luthers und Melancthons Stellung zur Astrologie und ihrem geringen Einfluß auf die Sintflutpublizistik (I. Ludolphy und St. Caroti); zwei weitere analysieren diese unter mediengeschichtlichem Aspekt (H. Robinson Hammerstein; H.-J. Köhler). Der Schlußbeitrag wirft Licht auf die Kontinuität astrologischer Deutungen in der gelehrten und populären Traktatliteratur des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts (G. Ernst).

Die Stärke einzelner Beiträge liegt dort, wo die Autoren zu „strukturellen“ Einsichten quasi hinter dem zur Diskussion stehenden „Ereignis“ durchdringen, die auch für die Analyse anderer Fallbeispiele aus der astrologisch-astronomischen Tagespublizistik der frühen Neuzeit fruchtbar zu machen wären. Manche Schwächen indes hängen mit der Beschränkung auf ein Fallbeispiel zusammen: Indem alle Aufsätze perspektivisch auf dieses Explanandum, die Sintflutprognose für 1524, ausgerichtet sind, täuscht seine allseitige Beleuchtung eine Schlüsselbedeutung dieses Ereignisses für eine Geschichte der Rationalität bzw. der Astrologiekritik vor, die es in Anbetracht der Kontinuität astrologischer Geschichtsdeutung in der Epoche Keplers und Galileis gar nicht hatte. Daß besonders die Untersuchungen vom Pomián, North, Caroti, Köhler und Ernst allerdings mehr erklären als bloß den Umfang und die Intensität der Sintflutkontroverse, ist kein Manko, sondern ein Vorzug: Das Ungleichgewicht zwischen Explanandum und aufwendigen Explanantia, der Überhang der analysierten Strukturen, die das publizistische Ereignis ermöglichten, über dieses selbst, könnte gerade dazu herausfordern, die Ereignissebene zu vergrößern und die strukturelle Untersuchung auf andere Bereiche frühneuzeitlicher Himmels- und damit immer auch Weltdeutung auszudehnen.

Zambelli arbeitet in ihrem Einleitungsreferat drei Punkte heraus, an die die folgenden Beiträge durchaus kontrovers anknüpfen, den politisch-konfessionellen Aspekt, die geschichtstheoretische Dimension der Kontroverse und die Rezeption von Giovanni Picos della Mirandola Astrologiekritik. Die konfessionelle Zugehörigkeit und politischen Sympathien der Autoren bestimmten die affirmative oder kritisch ablehnende Tendenz ihrer Stellungnahmen zur Sintflutprognose. Luther und seine Anhänger nutzten die durch sie erzeugte Endzeitstimmung propagandistisch aus, um die Notwendigkeit einer Glaubens- und Kirchenreform unter dem seit Lichtenberger wiederholt angekündigten „neuen Propheten“ zu verdeutlichen. Altgläubige sahen in der bevorstehenden Häufung der Planetenkonjunktionen eine göttliche Strafandrohung als Reaktion auf das Glaubensschisma oder aber taten die Katastrophenankündigungen als haltlose Propaganda der Lutheraner ab (S. 6–12). Zambellis frühere Beobachtung, daß in manchen Sintflut-Streitschriften der Glaube an die Wirkung der Planetenkonjunktionen selber zur Diskussion stand, und besonders in den Trostschriften nach dem Muster Nifos Argumente aus Picos Astrologiekritik aufgegriffen wurden, veranlaßte sie dazu, nun generell nach dem Einfluß der astrologischen Geschichtskonzeption auf der Grundlage der Konjunktionenlehre Albumasars und Messahalas sowie nach dem Echo Picos im populären Schrifttum vor 1524 zu fragen. Das ist angesichts der nicht gerade üppigen Forschung (Friedrich von Bezold: *Astrologische Geschichtskonstruktion im Mittelalter*. In: *Dt. Zs. f. Geschichtswissenschaft* 8 (1892); Hans Baron: *Willensfreiheit und Astrologie bei M. Ficino und Pico della Mirandola*. In: *Fs. für W. Goetz*. Leipzig/Berlin 1927, S. 145–170) lobenswert, aber auch verhängnisvoll, wenn man mit der Rezeptionsforschung eben 1524 aufhört, so als sei nach dem Nichteintreffen der prophzeiten Sintflut nun auch endgültig die arabische Konjunktionenlehre disqualifiziert und die Epoche der Aufklärung könne daher beginnen. G. Hellmann machte schon 1914 darauf aufmerksam, daß ohne Kenntnis der mittelalterlichen arabischen Astrologie, wonach die regelmäßig wiederkehrenden Konjunktionen der oberen Planeten große irdische Veränderungen hervorriefen, nicht verständlich sei, warum die Prognose mehrerer solcher Planetenzusammenkünfte im Zeichen der Fische vor 1524 Panik und Endzeitstimmung auslöste. In der Tat blieb der Glaube an die geschichtsstrukturierende Wirkung der großen Konjunktionen nicht nur während des Mittelalters, sondern noch bis Ende des 17. Jahrhunderts lebendig, obwohl eine durch die regelmäßigen Planetenbewegungen zyklisch gegliederte Geschichte immer wieder mit der christlichen Vorstellung einer durch göttliche providentia gelenkten Heilsgeschichte in Konflikt geriet. Das wird am Schicksal Ceccos d'Ascoli handgreiflich, der seine These, die christliche Heilsgeschichte sei astrologisch determiniert, weswegen auch das Horoskop Christi Auskunft über seine Erlösungstat gebe, 1327 auf dem Scheiterhaufen büßen mußte. Angesichts dieses Befundes ist die Verwunderung Zambellis verständlich, warum die christliche Rezeption der zyklischen Geschichtsauffassung, die der arabischen Konjunktionenlehre zugrundeliegt, in den einschlägigen Darstellungen K. Löwiths und E. Gilsons über die Geschichtstheorien des Abendlandes überhaupt keine Beachtung fand. Aber mir scheint, Zambelli sucht die Aktualität der geschichtstheoretischen Problematik an ungeeigneter Stelle: Anstatt noch in Nietzsches zyklischer Geschichtsauffassung einen späten Widerhall der astrologisch fundierten Epochenperiodisierungen hellenistischen und arabischer Provenienz aufzuspüren (S. 15–18), wäre es nützlicher gewesen zu prüfen, was außer Löwith und Gilson die neueren Untersuchungen von Hans Blumenberg und Reinhart Koselleck über den Wandel des Geschichtsbildes und des epochalen Selbstverständnisses zum Verständnis des geschichtstheoretischen Hintergrunds der Sintflutdebatte beitragen könnten.

Zambellis Vermutung, daß die arabische Konjunktionenlehre zur Säkularisierung der Geschichtsschreibung im Mittelalter und in der Renaissance beigetragen habe, weil sie allein die physischen Einwirkungen der Gestirne, nicht aber die göttliche providentia als Steuerungsmechanismus der Geschichte anerkannte, (S. 18) ist völlig spekulativ. Eine solche Überschätzung arabischer Geschichtszyklik als Vehikel für Emanzipation und Fortschritt, die Zambelli mit Pomián teilt, zeigt einmal mehr, wie wenig die Rezeption von Albumasar und Messahala in der historiographischen, chronographischen und pro-

gnostischen Literatur der frühen Neuzeit bekannt ist. Seit dem 16. Jahrhundert setzte sich nämlich dank der genaueren astronomischen Berechnung der Präzession die Einsicht durch, daß sich eine „coniunctio maxima“, also die Rückkehr von Saturn und Jupiter ins feurige Trigon, von dem der Konjunktionenzklus am Weltanfang ausgegangen war, nicht nach 960, wie Zambelli, Pomian und North feststellen, sondern nach knapp 800 Jahren wiederholte. Die Tatsache, daß Christi Geburt ebenso wie die Sintflut und die Regierungszeit Karls des Großen mit dem achthunderjährigen Konjunktionenzklus viel besser als mit einem 960-Jahresrhythmus synchronisierbar war, bestätigte geradezu die christlich-heilsgeschichtliche Kommensurabilität der Konjunktionenlehre und verzögerte somit eher den Säkularisierungsprozeß in der Historiographie. Keplers Astrologiereform, die den Versuch darstellt, den Einfluß der Konjunktionen und anderer Planetenaspekte auf physikalischer Grundlage zu erklären, seine Schriften über die großen Konjunktionen von 1604 und 1623 und seine chronologisch-astronomische Berechnung des Geburtsjahres Christi sind nur die bekanntesten Werke jener chronologischen Literatur in der Nachfolge J. J. Scaligers, die sich im Zusammenhang mit der Synchronisierung heilsgeschichtlicher und profangeschichtlicher Daten auch mit der epochengliedernden Funktion der Planetenkonjunktionen beschäftigte. Die Aussicht, daß 1584 mit der letzten großen Konjunktion im wässrigen Trigon ein 800-Jahreszyklus sich dem Ende zuneigte und 1604 ein neuer Zyklus, der siebte seit Weltbeginn, anfangen würde, gab in der astrologisch-astronomischen Tagespublizistik des späten 16. Jahrhunderts neuen Spekulationen über das bevorstehende Weltende Auftrieb. 1584 bzw. 1588 wurde zu einem genauso magisch furchteinflößenden Datum wie 1524. Die naheliegende Frage, ob denn das Nichteintreffen der Sintflut- und Weltuntergangsprophetieungen als Falsifikation der Astrologie bewertet wurde, wird merkwürdigerweise von keinem der Referenten gestellt, wenn man von Kurzes Hinweis in Verbindung mit der Lichtenberger-Rezeption nach 1524 (S. 190) einmal absieht. Die Tatsache, daß Endzeitprophetien anläßlich der Konjunktionen von Jupiter und Saturn immer wieder auflebten und nach 1524 die Bauernkriege als Bestätigung der post eventum nurmehr metaphorisch gedeuteten Sintflutprophetieungen angesehen wurden, mußte eigentlich jedem Historiker zu denken geben, der die Geschichte als teleologisch fortschreitenden Emanzipationsprozeß darstellt.

Auch Pomiáns Rekonstruktion dreier geschichtsphilosophischer Idealtypen läßt spätere Quellen, die sich ihnen nicht fügen, außer Acht. Er stellt die Geschichtsgliederung durch den Konjunktionenzklus als „naturalistic theology of history“ der „theocentric theology of history“, repräsentiert durch Daniel und Augustin, gegenüber. Die astrologische Geschichtstheorie Pierres d'Ailly, die an Albumasar anknüpft, ist nach Pomian schon eine Etappe auf dem Weg zur Verdrängung Gottes aus der Historie und zur Erkenntnis der immanenten „meaninglessness“ ihres Ablaufs. Dieser Säkularisierungsprozeß gipfete dann im 18. Jahrhundert in der Ersetzung des göttlichen agens durch den Menschen als Subjekt der Geschichte (S. 38–43). Das berühmteste Gegenbeispiel ist Melanchthons Werk: Seine „Initia doctrinae physicae“ (1545) und das von ihm bearbeitete „Chronicon Carionis“ (1558) sind, wie ihre zweihundertjährige Rezeption zeigt, der erfolgreichste Versuch, das astrologische Strukturmodell der Geschichtsgliederung in das heilsgeschichtliche Schema Daniels zu integrieren und so eine christliche Lizenz für die astrologische Deutung siderischer Ereignisse als Instrumente göttlicher providentia zum Heile der Ecclesia auszustellen.

Die Theorie vom Einfluß der Konjunktionen und Finsternisse auf das irdische Geschehen ist nur ein Teil des astrologischen Lehrgebäudes, das im Lauf des Mittelalters entstanden war, um die Art der Einwirkung der Himmelskörper auf die elementarische Welt physikalisch zu erklären. Wem bisher dieses Lehrgebäude wie ein Labyrinth vorkam, der wird Norths Aufsatz dankbar als Ariadnefaden ergreifen, der die Genese und teilweise Systematik des Theoriegebäudes erkennen läßt und somit auch Licht auf das mittelalterliche Hintergrundwissen der an der Sintflutkontroverse beteiligten Autoren wirft. Für ein Kartenhaus, als welches es aufgeklärte Zeitgenossen gelegentlich bezeichnen, erwies es sich als erstaunlich haltbar, denn erst im 18. Jahrhundert brach es zusammen. Seine Grundpfeiler waren Aristoteles' mechanistische Erklärung des sideri-

schen influxus als „motus“ und die für Ptolemaios wichtige stoisch-neuplatonische Vorstellung einer Weltseele oder eines alles durchdringenden Pneumas, das zwischen oberer und niederer Welt vermittelt. Dieses Grundwissen war jedem abendländischen Gelehrten in den häufig übersetzten Traktaten Albumasars zugänglich. Der gemeinsame Nenner der von North vorgestellten physikalischen Erklärungsversuche ist die theologisch begründete Ansicht, daß die Himmelskörper Mittler seien zwischen dem ersten Bewegter und den Bewegungen in der elementarischen Welt. Ein systematisches Unterscheidungskriterium der Ansätze von Thomas von Aquin bis Heinrich von Langenstein erblickt North in dem Maß, in dem sie entweder Gottes wunderbares Eingreifen oder eher immanente Naturgesetze als astrologisches Erklärungsprinzip benutzten. Die folgenden beiden Zusammenfassungen der unterschiedlichen Einstellungen Luthers und Melanchthons zur Astrologie (S. 101–121) deuten den theologischen Rahmen an, in dem eine christliche Sterndeutung erlaubt war, insofern sie Gottes Allmacht nicht einschränkte und den Sünder nicht von der Verantwortung für sein Handeln entlastete. Leider versäumen es Ludolph und Caroti, Norths Faden aufzunehmen und nachzufragen, inwieweit selbst Luthers Skepsis und Melanchthons Apologie der Astrologie noch auf Thomas' klassische Erörterung des Pro und Contra christlicher Sterndeutung im Spannungsfeld von Fatalismus und Willensautonomie zurückverweisen.

Mediengeschichtliche Aspekte werden in einer exemplarischen Mikro-Analyse und einer quantitativen Makro-Analyse beleuchtet (S. 129–175). Die Untersuchungen Hammersteins und Köhlers verdeutlichen, welche Rolle die Wahl der Textgattung – nämlich der Praktik bzw. der Prognostik, von der die Leser konkrete Handlungsorientierungen erwarteten – und die Publikationsform – die gedruckte Flugschrift, welche religiöse, politische und soziale Themen erst zu Gegenständen der öffentlichen Meinung machte – für die Vermittlung der alarmierenden oder tröstlichen Botschaft spielte. Die quantitative Auswertung der Flugschriften der Reformationszeit, die H.-J. Köhler und seine Tübinger Forschergruppe sich zum Ziel gesetzt haben, belehrt über den Umfang der Distribution und Diffusion des gedruckten Mediums. Die Statistiken lassen für die Jahre um 1524 eine deutliche Präferenz für religiöse Themen – besonders bibleexegetische Fragen – erkennen. So wertvoll die quantitativen Erhebungen zweifellos sind (s. H.-J. Köhler (Hg.): Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposium 1980. Stuttgart 1981), läßt Köhlers Beitrag doch die Frage nach dem Anteil der Gattung „Prognostik“ bzw. „Praktik“ am Gesamtcorpus und nach der Popularität astrologischer Deutungen im Vergleich mit anderen Themen unbeantwortet. Im Themenraster auf S. 171 ist die Sintflut- und Konjunktionenproblematik jedenfalls nicht zu verorten oder allenfalls unter drei verschiedenen Rubriken einzuordnen. Auch darüber, welcher Personenkreis als „opinion-leader“ zwischen den Flugschrifteninformationen und den Erwartungen und Ängsten des „gemeinen Manns“ vermittelt haben könnte, gibt Köhlers Referat keine Auskunft.

Vier monographische Referate würdigen das größtenteils schon bekannte, in Argumentation und Wirkung höchst unterschiedliche Engagement von Georg Spalatin, Hans Virdung von Haßfurt und Lucà Gaurico sowie die Rezeption Lichtenbergers in der Sintflutkontroverse (I. Höss; M. Steinmetz; P. Zambelli; D. Kurze). Lichtenbergers „Pronosticatio“ verdankt ihre jahrhundertelange Nachwirkung gerade im Kontrast zu den konkreten Prognosen für 1524 ihrer Vermischung jüngerer astrologischer und älterer prophetischer Elemente. Lichtenbergers Weissagungen, die hinsichtlich ihrer konkreten Erfüllung vage waren, aber mit topischen Motiven arbeiteten, waren dazu prädestiniert, als unfalsifizierbare Versatzstücke eines „prophetic handbook“ später anderen aktuellen politischen Konstellationen angepaßt zu werden (bes. S. 189–193). Die Deutung der für 1524 angekündigten Konjunktionen durch den Heidelberger Hofastrologen Hans Virdung von Haßfurt sowie andere seiner astrologischen Gutachten erwiesen sich aufgrund ihrer anti-lutherischen Tendenz und gelegentlicher Versuche zur Sozialdisziplinierung als Instrumente kurfürzalischer Politik (bes. S. 204–207). Eine Überraschung ist Zambellis Identifikation Lucà Gauricos, der von Melanchthon und Carion als astrologische Koryphäe hochgeschätzt wurde, als Draht-

zieher der Sintflutkontroverse, der mit anfangs anonymen Drohungen bevorstehenden Unheils den Papst als Retter der Christenheit darzustellen versuchte und im Interesse des französischen Königs Druck auf die kaiserliche Reichs- und Kirchenpolitik auszuüben strebte (S. 239–263).

Anne-Marie Lecoq's Interpretation der nur handschriftlich überlieferten Dialoge zwischen einem Pilger, einem Astrologen, Lukian und dem Apostel Paulus über die Bedeutung der großen Konjunktionen im Zeichen der Fische 1524 hängt nur unter frömmigkeitsgeschichtlichem Aspekt mit den gedruckten Widerlegungen der Sintflutprognose zusammen, handelt es sich doch um einen dichterischen Text, den wahrscheinlich der Kabbalist Jean Thénau eigens für Louise von Savoyen 1520/21 verfaßte, um die angekündigten Himmelsereignisse als Zeichen der besonderen Fürsorge Gottes für das französische Königtum und alle Frommen zu deuten. Die theologischen und politischen Trostargumente Nifos werden im attraktiven Rahmen lukianischer Dialoge präsentiert, fachwissenschaftliche Astrologiekritik wird mit satirischen Elementen didaktisch aufbereitet und die Angst vor dem siderischen Schicksal aus der mystischen Perspektive paulinisch-neuplatonischer Religiosität als grundlos zurückgewiesen (S. 215–237).

Germana Ernsts Aufzählung weiterer Beispiele aus der späteren astrologisch-astronomischen Tagespublizistik dafür, daß die arabische Konjunktionenlehre trotz verstärkter Hinwendung zu Ptolemaios, dessen „Quadripartitum“ nur die Wirkungen der Sonnen- und Mondfinsternisse auf das irdische Leben anerkannte, ja sogar trotz der Fortschritte der mathematischen Astronomie und Beobachtungstechnik noch den Zukunftsdeutungen zugrundegelegt wurde, läßt im Schlußbeitrag nur die Spitze eines Eisbergs erkennen. Immerhin relativieren die ohne erkennbaren systematischen Zusammenhang präsentierten Zeugnisse die etwas zu glatten geschichtstheoretischen Thesen von Zambelli und Pomján. Der fortdauernde Konjunktionenglaube gab G. Ernst zufolge in den Schriften Campanellas, Tycho Brahes und Keplers sowie in der Türkenpublizistik und in populären Weissagungen joachitischer Provenienz immer wieder chiliastischen Hoffnungen, politischen Utopien und Reformwartungen neue Nahrung. Im Lichte solcher Zeugnisse für die Gleichzeitigkeit des nur aus unserer Sicht Ungleichzeitigen – das Nebeneinander von Konjunktionenglaube und heliozentrischer Astronomie – erscheint die Sintflutkontroverse nicht mehr wie noch bei A. Warburg als Schlüsselereignis auf der Schwelle zwischen mittelalterlichem Autoritätsdenken und neuzeitlichem, auf Naturbeherrschung zielendem Forscherdrang. Daß Sonnenschein und Trockenheit im Februar 1524 die Astrologen keineswegs von ihren „hallucinationes“ kurierte, hätte im Kreis der Experten für die Kulturgeschichte der frühen Neuzeit noch mehr Beachtung verdient.

Die zahllosen Druckfehler in den fremdsprachigen Texten, zumal im Englischen, hängen wahrscheinlich mit der Entscheidung der Herausgeberin zusammen, die Vorträge in englischer Übersetzung zu veröffentlichen. Wenn Verfasser und Übersetzer nicht identisch sind, reichen Autorkorrekturen nicht immer aus.

München

Barbara Bauer

W[ilhelm] H. Neuser: Bibliographie der Confessio Augustana und Apologie 1530–1580. (= Bibliotheca Humanistica & Reformatorica Vol. XXXVII). Nieuwkoop (de Graaf Publishers) 1987. 132 S., Ln., Hfl. 80,-.

Der Münsteraner Kirchenhistoriker Neuser legt hier eine Zusammenstellung der Druckausgaben der Confessio Augustana (= CA) und der Apologie für die Zeit von 1530 bis 1580 vor. Dabei sind nicht nur die lateinischen und deutschen, sondern auch die verschiedenen fremdsprachigen Ausgaben berücksichtigt. Neben den Einzelausgaben der CA und der Apologie sind auch deren Ausgaben im Rahmen der Gesamtausgaben von Melanchthons und Luthers Werken sowie innerhalb der Corpora Doctrinae angeführt.

Bisher konnte man in zwei verschiedenen Werken Auskunft über die Druckge-

schichte von CA und Apologie erhalten, nämlich einmal bei Heinrich Ernst Bindseil in den Prolegomena generalia und Prolegomena specialia zu den Ausgaben im CR 26, 1858, und 27, 1859; sodann bei Josef Benzing, Eine unbekannte Ausgabe der CA vom Jahr 1557, Wiesbaden 1956, wo Benzing im zweiten Teil eine Bibliographie der Ausgaben der CA (deutsch) des 16. Jahrhunderts mitgeteilt hat. Anders als Benzing führt Neuser auch die lateinischen und anderssprachigen Ausgaben an. Insofern ist seine Veröffentlichung seit ca. 130 Jahren die erste Zusammenstellung zur Druckgeschichte von CA und Apologie. Allerdings hätten besonders Bindseils Ausführungen eine etwas ausführlichere Würdigung verdient. Bei Bindseil findet man noch immer die ausführlichste Einführung.

Nach einem Vorwort begründet Neuser zunächst die zeitliche Abgrenzung, die sich in der Tat allein schon von dem Abschluß des Konkordienbuches 1580 her empfiehlt. Sodann skizziert er die nicht-autorisierten Drucke des Jahres 1530 und begründet knapp manche Abweichungen von Benzing, aber auch von Heinrich Bornkamm in dessen Ausgabe der CA in den Bekenntnisschriften der Ev.-Luth. Kirche. Wichtig und aufschlußreich ist sodann der Abschnitt über „Die von Melanchthon bearbeiteten Ausgaben der Konfession und der Apologie 1531–1559“. Mit Recht macht Neuser hier geltend, daß Melanchthon nicht erst in der „Variata“ von 1540, sondern schon vorher verschiedentlich bei Neuauflagen den Text der CA überarbeitet hat. Wenn die CA variata besonderes Aufsehen erregt hat, so hat das, wie er sagt, konfessionelle Gründe. Allerdings hätte hier auf den Zusammenhang mit der Reichsgeschichte, insbesondere mit den Religionsgesprächen, hingewiesen werden sollen. Ein eigener Abschnitt ist den Corpora Doctrinae in der Zeit von 1560 bis 1580 gewidmet. Ein weiterer Abschnitt behandelt die Aufnahme von CA und Apologie in Gesamtausgaben von Melanchthons und Luthers Werken, ein letzter schließlich die anderssprachigen Ausgaben.

Was die Editionsgrundsätze betrifft, so folgt Neuser Benzing.

Die Liste der benutzten Bibliotheken (39f.) macht deutlich, mit welcher Umsicht Neuser seine Veröffentlichung vorbereitet hat. Der Aufwand hat sich gelohnt: Neuser kann wohl mit ziemlicher Vollständigkeit die heute noch vorhandenen Exemplare der verschiedenen Ausgaben mit Signatur nennen.

Nach einem Verzeichnis der benutzten Literatur sowie einer nach einzelnen Städten und Druckern aufgeschlüsselten Literaturliste zu den verschiedenen Verlegern folgt S. 51–132 die Liste der Editionen der CA und der Apologie mit 117 Nummern. Jeder Druck ist genau bezeichnet, so daß sich bezüglich der Identifikation keine größeren Probleme ergeben dürften. An nicht wenigen Stellen sind kurz auch einige inhaltliche oder textliche Besonderheiten genannt, obwohl Neuser hier naturgemäß keinen Einzelvergleich der verschiedenen Ausgaben anstellen konnte.

Das Vornehmen und die Durchführung verdienen den Dank des Benutzers. Die Veröffentlichung ist im ganzen mit Sorgfalt hergestellt. Leider finden sich jedoch manche Druckfehler. Folgende seien genannt: S. 11 Z. 15 v. o. l. „kalligraphische“. – S. 12 Z. 10 v. o. l. „Zeilenabstand“. – S. 20 Z. 2 v. o. l. „Ülzen“ st. „Ützen“. – S. 23 Z. 12 v. o. l. „gelegentlich“. – S. 23 Z. 22 v. u. l. „identisch“. – S. 25 Z. 18 v. u. l. „deutschen“. – S. 94 Z. 11/10 v. u. l. „ADVERSARIORUM“. – S. 111 Z. 7 v. o. l. „Druckerzeichen“.

Diese Druckfehler, die bei der Lektüre auffielen, erschüttern leider etwas das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der zahlreichen wichtigen Einzelangaben.

In der Literaturliste hätten die jeweils am Schluß genannten Abkürzungen drucktechnisch hervorgehoben werden sollen. Bei den Fac-simile-Wiedergaben der Titelseiten S. 29f. und S. 33 hätte auf den Unterschriften gesagt werden sollen, welche Editionen hier abgebildet sind.

Hamburg

Bernhard Lobse

Zugänge zur bäuerlichen Reformation. Hg. v. Peter Blickle (= Bauer und Reformation 1). Zürich (Chronos) 1987. 291 S.

Der vorliegende Band vereinigt Arbeiten, die im Rahmen eines vom Schweizerischen

Nationalfonds unterstützten Forschungsprojekts über das gegenseitige Verhältnis von ländlicher Gesellschaft und Reformation entstanden sind. Sie dienen der Illustration der Hypothese, wonach das reformatorische Gedankengut in jenen Landgemeinden besonders rasch Eingang fand, die im kommunalen Bereich, von dem auch die Kirche nicht auszunehmen ist, weit entwickelt waren. Diese These hat Peter Blickle 1985 in seinem Buch „Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil“ erstmals vorgestellt. Der Nachweis gelingt bei den Schaffhauser Gemeinden Hallau und Thayngen (Peter Bierbrauer), bei der Pfarrei Marbach im sanktgallischen Rheintal (Hans von Rütte), beim Dorf Marthalen auf der Zürcher Landschaft (Peter Kamber), beim fränkischen Wendelstein (Rudolf Endres) sowie bei 36 Landgemeinden des badisch-pfälzischen Raumes (Rosi Fuhrmann). Dagegen ist aus den Flugschriften der Reformationszeit kein ausgeprägtes Gemeindeverständnis herauszulesen (Hans-Joachim Köhler). Gewissermaßen von den Rändern her wird die vorgegebene Hypothese angegangen von Heinrich R. Schmidt über die „Die Häretisierung des Zwinglianismus im Reich seit 1525“, von Claudia Ulbrich über „Geistliche im Widerstand? Versuch einer Quantifizierung am Beispiel des Sundgau“ und Hans-Jürgen Goertz über „Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz“. Dem Mediaevisten fällt auf, daß manches, was ihm einigermaßen geläufig ist, so die Verhältnisse im spätmittelalterlichen Niederkirchenwesen, hier in mühsamer Kleinarbeit aus den Handbüchern gewonnen und nicht immer ganz zutreffend dargestellt wird. Aber auch für ihn könnte das Konzept von der Gemeindereformation bei seinen Bemühungen um das spätmittelalterliche Niederkirchenwesen einen nützlichen Fluchtpunkt abgeben.

Freiburg/Schweiz

Kathrin Tremp-Utz

Emidio Campi: *Via Antiqua, Umanesimo E Riforma. Zwingli E La Vergine Maria.* (= *Il tempo delle riforme religiose I*). Torino, Albert Meynier Editore 1986. 116 S., kt.

Die Monographie zu Zwinglis Marienlehre besteht aus zwei Teilen. Zuerst untersucht Vf. der Reihe nach den Gebrauch einschlägiger Aussagen traditioneller Marienlehre bei Zwingli. Dabei kommt er zum Schluß, daß Zwinglis Mariologie eng an die Christologie gebunden ist. Der Zürcher Reformator spricht wohl von Gottesgebälerin und ewiger Jungfernschaft, doch haben diese Bezeichnungen eine christologische Ausrichtung, da sie die Zwei-Naturen-Lehre stützen sollen. Die Mutterschaft Mariens bezeugt Jesu Menschsein, ihre Virginität seine präexistente Herkunft, die Gottessohnschaft. Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis lehnt Zwingli ab, ebenso wie Aussagen von der Himmelfahrt Mariens oder ihrer Miterlöserschaft. Ihre eigentliche Rolle ist die der Zeugin, darin liegt ihr Verdienst und ihre Würde. Theologisch wurzelt Zwingli im Thomismus, die Kritik an der marianischen Volksfrömmigkeit teilt er mit dem Humanismus.

In einem zweiten Teil bietet Campi eine wohl kommentierte italienische Übersetzung von Zwinglis „Predigt von der ewig reinen Magd Maria“ (17. September 1522), womit er seine Auswahlgabe von Schriften Zwinglis in italienischer Sprache (erschienen Turin 1985) ergänzt. Die Bedeutung von Campis Abhandlung geht über den italienischen Sprachraum hinaus, da die letzten Spezialuntersuchungen zu Zwinglis Marienlehre schon mehrere Jahrzehnte zurückliegen. Zudem sind sie durch die Polemik im Gefolge des Mariendogmas von 1950 bestimmt.

Amsterdam

Ulrich Gäbler

Notizen

Herzog Sigmund der Münzreiche (geb. 1427, seit 1477 Erzherzog) erbte nach dem Tod seines Vaters (1439) die Grafschaft Tirol. 1450 und 1457 übergab ihm Kaiser Friedrich III. auch die österreichischen Vorlande. Insgesamt regierte Sigmund nicht ohne Geschick. Seine Länder lebten über viele Jahrzehnte hinweg in relativer Ruhe. Den Verlusten an Territorien (vor allem in der Schweiz) standen Eroberungen und Erwerbungen (vor allem in Oberschwaben und in Vorarlberg) gegenüber. In der (österreichischen) Geschichtsschreibung war das Bild des Herzogs indes recht düster. Die Ursache dafür war meist der von Kaiser Maximilian I. wieder rückgängig gemachte Verkauf der Vorlande an Bayern (1487) und der darin gesehene „Verrat“ an den Großmachtsplänen des Hauses Habsburg. Auch das Urteil des französischen Diplomaten Philippe de Comynes, das dieser in seinen oft gedruckten Memoiren veröffentlichte („Er war ein Mann von wenig Verstand und wenig Ehre“), tat seine Wirkung. Aufgrund einer neuen, auf zahlreichen Archivalien basierenden Untersuchung konnte nun Wilhelm Baum das Bild revidieren: „Sigmund der Münzreiche. Zur Geschichte Tirols und der habsburgischen Länder im Spätmittelalter“ (Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstitutes 14. Bozen, Verlagsanstalt Athesia 1987. 572 S.). In der Kirchengeschichtsschreibung wurde Sigmund vor allem durch seinen Streit mit dem Bischof von Brixen, Nikolaus Kardinal von Cusa, bekannt. Zwar mußte der Herzog am Ende die römische Kurie um Absolution von Bann und Interdikt bitten (1464). Aufs Ganze gesehen hatte er sich aber gegenüber Papst und Bischof durchgesetzt. Auch über das Hexenwesen weiß der Verfasser Interessantes zu berichten. Kein geringerer als Heinrich Institoris, einer der Verfasser des berühmten „Hexenhammers“, war in Tirol und in der Diözese Brixen tätig (Innsbrucker Hexenprozeß von 1485). Er stieß aber bei Landesherr und Bischof (Georg Golsner) auf größte Zurückhaltung, ja Ablehnung. Sein Fanatismus stieß ab; Verfahrensmängel machten das Vorgehen verdächtig. Einer der Erzherzoglichen Räte, Ulrich Molitor, veröffentlichte 1489 in Konstanz (wohl mit Billigung seines Herrn) eine kritische Bestandsaufnahme vom zeitgenössischen Hexenwahn und Hexenwesen. Die Hexen-„Forschung“ unserer Tage, die sich mitunter recht hysterisch gebärdet, sollte auch solche Stimmen zur Kenntnis nehmen.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea a cura di Giorgio Chittolini e Giovanni Miccoli. Storia d'Italia. Annali 9. Turin, Editore Giulio Einaudi 1986. 1042 Seiten.

Das Verhältnis von Kirche und Staat ist in der Forschung oft erörtert worden. In dem vorliegenden Band, der in der Reihe „Geschichte Italiens“ erschienen ist, fassen bekannte italienische Autoren die neueren Forschungsergebnisse über die Thematik „Kirche und Staat in Italien“ zusammen und informieren umfassend über die Kirche und die politischen Gewalten in Italien von der Karolingischen Zeit bis zur Gegenwart.

Im Rahmen der Untersuchung wird auch eine Fülle von einschlägigen angrenzenden Problemen angesprochen, u. a. das Verhältnis von Frauenklöstern zur politischen Gewalt, der Zehnte und die Laien, das Patronatsrecht, das Verhältnis von Papst und Konzil, das Bischofsbild im 15. und 16. Jahrhundert, die Ausbildung des Klerus, die soziale Frage, die Katholische Aktion, Papst und Bischöfe bis zur Errichtung der italienischen Bischofskonferenzen, der italienische Episkopat und der „fremde“ Papst. Das abschließende Kapitel informiert über die katholische Universität in Mailand.

Der Band enthält in 25 Beiträgen fundierte Forschungsergebnisse zur Kirchen-, Frömmigkeits- und Rechtsgeschichte Italiens mit gut ausgewählten Literaturangaben, wobei auch die deutsche Forschung verwertet wird.

Der Begriff „Katholische Reform“ scheint sich bei verschiedenen Autoren noch nicht durchgesetzt zu haben. So sprechen sowohl Enrico Stumpo, Mario Rosa, Roberto Rusconi und Alessandro Pastore von „Controriforma“, wo man sinnvoller den Begriff „Katholische Reform“ verwendet hätte, der sich z. B. bei M. Marcocchi, *La Riforma cattolica* (1968), findet. Ein sorgfältiges Namensregister schlüsselt das Werk auf, in dem eine Fülle von interessanten Problemen angesprochen werden. Leider fehlt ein Literaturverzeichnis. Hervorragende Illustrationen bereichern den Text. So nimmt man das Werk und seinen reichen Inhalt mit Dank und Anerkennung entgegen.

Freiburg

Remigius Bäumer

In Basel wurden 1975–1977 in und bei der Barfüßerkirche die umfangreichsten mittelalterarchäologischen Untersuchungen seit Jahrzehnten durchgeführt. Dorothee Rippmann, die Leiterin der Grabungen in ihrer letzten Phase, legt nun als Hauptautorin der Publikation „Basel Barfüßerkirche. Grabungen 1975–1977. Ein Beitrag zur Archäologie und Geschichte der mittelalterlichen Stadt“. (Schweizer Beiträge zur Kulturgeschichte und Archäologie des Mittelalters, Band 13). Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag 1987. A4-Format, 345 pp. und Tabellenanhang, ill. (Sfr. 124,-), die für Ordens- und Stadtgeschichte überraschenden Ergebnisse vor. Glaubte man bisher, die Ansiedlung der Franziskaner sei in Basel auf unbebautem Gelände erfolgt, so weiß man nun, daß die Brüder sich in einem Handwerkerquartier niederließen, das in der Folge ihrem Kirchen- und Klosterbau weichen mußte. Der in Basel heftig tobende Streit zwischen Weltklerus und Bettelorden um die Begräbnisrechte erhält nun einen neuen Akzent, indem man durch bauarchäologische Untersuchungen der beiden Kirchen, die die Barfüßer kurz nacheinander errichteten, und der beiden Friedhöfe der ausgeklügelten Begräbnispolitik der Ordensbrüder auf die Spur gekommen ist. Dies sind nur zwei Beispiele von „Neuigkeiten“, welche die Basler Grabungen der franziskanischen Ordensgeschichte bringen. Methodisch ist die Darstellung D. Rippmanns durch den Vergleich und die Verbindung archäologischer Befunde mit schriftlichen Quellen von hohem Wert.

Basel

Brigitte Degler-Spengler

Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München. 1. Jahrgang 1987. Heft 1, 1–123 Seiten. EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien. DM 20,-, Jahresabonnement DM 36,-.

Was zuerst einmal zweifelhaft erscheint, überzeugt bei näherer Prüfung: Das Orthodoxe Forum, herausgegeben von Theodor Nikolaou, dem ersten Inhaber des neugegründeten Lehrstuhls für orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilian-Universität München, schließt eine Lücke unter den Fachzeitschriften, weil es folgenden Zielen dienen will: „Der authentischen Darstellung der orthodoxen Kirche, ihrer Theologie und Spiritualität – der kirchlich-theologischen Orientierung der orthodoxen Christen in der westeuropäischen Diaspora –, dem ökumenischen Gespräch und der wachsenden Verständigung und Annäherung der Kirchen“. Dabei soll besonders die patristische Tradition als das „Kerngebiet der orthodoxen Theologie“ zur Sprache gebracht werden (S. 3).

Die Aufsätze der ersten Nummer der Zeitschrift sind geeignet, diese Zielsetzung zu veranschaulichen. Programmatisch ist der Beitrag von Theodor Nikolaou, der Text seiner Antrittsvorlesung: „Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute“ (6–18). Ein weiteres patristisches Thema behandelt Mircea Basarab: „Der heilige Basilius als Ausleger der Schrift“ (19–32). Ein Beispiel hochbyzantinischer Spiritualität gibt Franz Tinnefeld mit seiner Edition und deutschen Übersetzung einer „Ethopoie auf Maria unter dem Kreuz Christi“ von Georgios Lapithes (14. Jh.)

(33–59). Ulrich von Richentals Beschreibung einer orthodoxen Liturgie auf dem Konzil von Konstanz ist der Gegenstand einer Untersuchung von Radu Constantin Miron (60–70), während Athanasios Papas ein mehr kulturgeschichtliches Thema aus dem Leben der griechischen Minderheit im osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts behandelt: „Der Maler Konstantinos Kyzikenos und einige seiner Werke“ (71–82). Alexis Kniazeff gibt dann ein schönes Beispiel einer biblischen Betrachtung, die vom Geiste der Kirchenväter inspiriert ist: „Sur le bois de la croix (Pour une Théologie biblique de la Rédemption)“ (83–86). Ein zeitgeschichtliches und zeitkritisches Thema wird von Georgios Mantzaridis angesprochen in seinem Aufsatz „Jugend zwischen Authentizität und Utopie. Zur Ambivalenz in Urteil und Verhalten griechischer Jugendlicher“ (87–94). Hier finden sich auch genaue statistische Angaben über die Aufwärtsentwicklung des Athos in den letzten 15 Jahren. Bartholomaios Archontonis handelt dann über „Das Ökumenische Patriarchat im ökumenischen Dialog“ (95–99) – übrigens enthält diese erste Nummer des Orthodoxen Forums auch ein Grußwort des Ökumenischen Patriarchen. Aufschlußreich ist der Überblick, der von Georgios Tsetsis gegeben wird über das Echo der orthodoxen Kirchen auf das Lima-Papier: „A Synthesis of the Responses of Orthodox Churches to the Lima Document on Baptism, Eucharist and Ministry“ (100–109). Schließlich sind die Rezensionen für den deutschsprachigen Leser interessant, da sie sich überwiegend auf griechische Bücher beziehen.

Das 2. Heft des Orthodoxen Forums enthält die Ringvorlesung der Universität München im Sommersemester 1987 über das Thema „Bild und Glaube“ anlässlich des 1200jährigen Jubiläums des 7. Ökumenischen Konzils.

Marburg

Georg Günter Blum

Joachim Vennebusch: Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln. Teil 4: Handschriften der Sammlung Wallraf. Köln/Wien: Böhlau in Komm. 1986. XII, 264 S., 8 Taf. (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln. Sonderreihe: Die Handschriften des Archivs. H. 4.)

Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft konnte das Historische Archiv der Stadt Köln die Erschließung seiner Handschriftenbestände zügig fortsetzen. Nachdem die drei ersten Hefte die Manuskripte der Gymnasialbibliothek aufgearbeitet haben, widmet sich das vierte Heft den lateinischen theologischen Handschriften, die der große Kölner Sammler Ferdinand Franz Wallraf (1748–1824) zusammengetragen und gegen Ende seines Lebens der Stadt gegen eine Leibrente übertragen hatte. Entsprechend den Interessen Wallrafs haben die 121 beschriebenen Stücke ein etwas anderes Profil als die entsprechenden Bestände der Gymnasialbibliothek. Immerhin 23 Bände sind vor 1200 entstanden, der älteste gehört in die Zeit um 800 (W 29). Bemerkenswert sind auch etliche Autographen wie die des Albertus Magnus (W 259) und der Kartäuser Henricus de Dissen, Johannes de Indagine und Werner Rolevinck. Aus der Kölner Kartäuserbibliothek stammen insgesamt 36 Handschriften, deren elf bis zur Bearbeitung durch Vennebusch als verschollen galten. Aber auch einige auswärtige Klöster, wie Mönchengladbach und Steinfeld, sind in der Sammlung vertreten.

Der Bearbeiter ist mit der bewährten Gründlichkeit und Zuverlässigkeit ans Werk gegangen. Einige Änderungen hat die Befolgung der 1983 neugefaßten Richtlinien der DFG für die Handschriftenkatalogisierung bewirkt. Sie betreffen vor allem „spätmittelalterliche Gebrauchshandschriften“ und neuzeitliche Buchhandschriften, die vereinfacht aufgenommen werden sollen. Ausführliche Anweisungen für die Anlage der Register haben eine Vereinheitlichung der Nomenklatur zum Ziel. Änderungen hat der Bearbeiter, der sich dabei auf Empfehlungen von Bernhard Bischoff stützt, auch bei einigen Schriftzeichnungen durchgeführt. Über die Einzelheiten unterrichtet die Einleitung S. X–XI. Die z. T. farbigen Abbildungstafeln führen einige besonders wichtige Beispiele vor Augen.

Bonn-Bad Godesberg

Severin Corsten

Adelhard Gerke OSB: Die Benediktinerabtei Corvey. Das Heiligtum Westfalens und ganz Sachsens. Die wiederentdeckte karolingische Gesamtbaukonzeption, 2. Auflage. Paderborn, Bonifatius-Druckerei 1985. 132 S.

Die erstmals 1973 zum 1100jährigen Gedenken der Gründung des berühmten Klosters erschienene Veröffentlichung erlebt nach 12 Jahren eine neue Auflage. Zu diesem Zweck ist sie überarbeitet und ergänzt worden. In den letzten Jahren befaßten sich nämlich Archäologen und Historiker immer wieder mit Corvey. Es lagen neue Ergebnisse vor, die in dieses Buch eingearbeitet werden mußten. Der Verfasser hat sich darum bemüht, ein deutliches Bild der Entstehung der Klosterbauten zu vermitteln, das der heutigen Forschungslage entspricht. Die historischen Arbeiten von Honselmann, Woltsch u. a., die Grabungsergebnisse von U. Lobbedey und die kunstgeschichtlichen Ermittlungen von H. Claussen sind voll berücksichtigt.

Dem Verfasser lag es daran, die karolingische Anlage herauszuarbeiten, die durch spätere Veränderungen ihren ursprünglichen Charakter verloren hatte. Er zollt Anerkennung W. Rawe, der als erster die anfängliche Konzeption erkannt hatte. Das Zeugnis des Paschasius Radbertus wird dafür wörtlich wiedergegeben. Insbesondere widmet sich der Verfasser der Zahlensymbolik, wobei er die biblischen Angaben über das himmlische Jerusalem heranzieht und die Maßforderungen in den einzelnen Teilen der Abteikirche nachweist.

Das Buch ist für eine weitere, an genauer Information interessierte Leserschaft berechnet und erfüllt deren Ansprüche in hervorragender Weise. Leider sind im lateinischen Text (S. 18) einige Druckfehler stehen geblieben. Ebenso finden sich solche im Literaturverzeichnis: Augustinus „Der Gottesstaat“ (statt Gottesdienst), S. 127 sind die Namen der Herausgeber der RGG² H. Gunkel und L. Zscharnack verschrieben.

Münster

Robert Stupperich

Daniele Menozzi: *Lecture politiche di Gesù dall'Ancien Régime alla Rivoluzione, Paideia Brescia 1979. 262 S.*

Im 18. Jahrhundert ist die Bedeutung Jesu für die Politik sehr unterschiedlich interpretiert worden. In der vorliegenden Studie werden die Veränderungen vom Ancien Régime bis zur Französischen Revolution analysiert. Auch die französische Aufklärung wird berücksichtigt (Voltaire, Rousseau). Jesus konnte als gehorsam oder auch als aufrehrerisch hingestellt werden – die eigenen politischen Auffassungen bildeten für diese Interpretationen den bestimmenden Hintergrund. Die Studie endet mit dem Nachweis, daß unter Napoleon Parallelen dieses Mannes zu Jesus behauptet wurden.

Wolfenbüttel

Gerhard Müller

Joachim Heubach (Hg.): *Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 34, 1987. Erlangen, Martin-Luther-Verlag 1987.*

Jahrbücher versuchen die Konzentration auf aktuelle Sachthemen mit der Weite vereinbender Arbeiten zu verbinden, um so ein Bild über die Zielsetzungen und die Projekte der herausgebenden Gesellschaft der Öffentlichkeit zu präsentieren. Dies gelingt dem neuen Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes mit den Themenbereichen: I. Theologie und Kirche, II. Diaspora, III. Ökumene. Eingeleitet wird der Band mit einer Predigt über 1. Kön 7,23–25 von Bo Giertz und abgeschlossen durch einen Überblick über die Organe des Martin-Luther-Bundes.

Im I. Teil mit den Aufsätzen: A. Köberle, Gottes Offenbarung in Niedrigkeit ...; G. Brakemeier, Rechtfertigung aus Gnade und Theologie der Befreiung ...; K. Kreschel, Ideologie und Theologie im 20. Jahrhundert ... , steht die theologische Reflexion über Kreuzes- und Befreiungstheologie sowie die ideologiekritische Funktion der Theologie im Mittelpunkt.

Der II. Teil mit den Beiträgen: A. Appel, Diaspora: Alte Herausforderung – neue

Dynamik?; D. Knall, Die nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation; W. Kahle, Bemerkungen zur Historie und Praxis des kirchlichen Ost-West-Dialogs; T. Fabiny, Die Lutherische Kirche Ungarns . . . ; P. Schellenberg, Diaspora und Konfession führt die Aspekte des Begriffs „Diaspora“ vor: konfessionelle, aber auch „urbane“, ideologische, geographische, theologische und damit die „nichtkonfessionellen Faktoren“, um dann die ekklesiologische Qualität von „Diaspora“ im ökumenischen Horizont herauszustellen (S. 122 f.). Am Beispiel des Ost-West-Dialogs mit gerade den lutherischen Diasporakirchen (S. 101) und konkret am Beispiel der Diasporasituation in Ungarn wird die Bedeutung der Arbeit des Martin-Luther-Bundes aufgezeigt.

Der III. Teil mit den Aufsätzen: H. Zeddies, Von Kirchenbund zur Bundeskirche – die Bedeutung der Leuenberger Konkordie für die evang. Kirchen in der DDR; Fr. Hauschildt, Evangelisch und lutherisch 1986 . . . ; B. Maurer, Der ökumenische Luther – Revision des katholischen Lutherbildes; E. Schendel, Martin Luther und die Juden . . . , führt zunächst die interessante Auseinandersetzung über den „kirchengründenden Charakter“ des Bekenntnisses (S. 151) vor Augen (Zeddies/Hauschildt), d. h. über das Bekenntnis, das „sowohl die Konstitution als auch die Kritik von Kirche im Geist des Evangeliums möglich macht“ (S. 157), u. zw. in seiner Bedeutung für die Rezeption der Leuenberger Konkordie für die evang. Kirchen in der DDR (Zeddies) und für die Gemeinschaft der Kirchen in „versöhnter Verschiedenheit“ (Hauschildt). B. Maurer geht dann den Veränderungen im röm.-kath. Lutherbild anhand der drei Luthertagungen der Katholischen Akademie Freiburg/Br. 1967, 1982 und 1984 nach und E. Schendel beschreibt auf dem Hintergrund der judenfreundlichen Äußerungen Luthers und des antijüdischen Denkens seiner Zeit den „überaus groben, irrationalen Ton“ seiner Judenschriften im Alter.

Im ganzen handelt es sich um ein gelungenes Jahrbuch. Die eingefügten Luther-Zitate aus H. Beintker, *Leben mit dem Wort*, Erlangen 1985, könnten noch mit dem Fundort versehen werden.

Heidelberg

M. Plathow

Freiheit aus der Wahrheit. Erbe und Auftrag der lutherischen Reformation. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e. V. Ratzeburg, Bd. 8. Erlangen (Martin-Luther-Verlag) 1986. 118 S., kt., DM 14,-.

Die Luther-Akademie in Ratzeburg hat ihre Tagung im Herbst des Jahres 1983 der Würdigung einiger zentraler Themen in Luthers Theologie gewidmet. Die meisten damals gehaltenen Referate sind hier nunmehr veröffentlicht.

Nach einem Vorwort von Heinrich Kraft namens des Kuratoriums der Luther-Akademie sowie nach gedruckten gottesdienstlichen Ansprachen von Joachim Heubach und Jobst Schöne enthält der Band folgende Beiträge: Heinrich Kraft, Die Willensfreiheit in der Heiligen Schrift und bei den Kirchenvätern (15–43); Bengt Hägglund, Die Frage der Willensfreiheit in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther (44–58); Hermann Dietzfelbinger, Die Wahrheit als ökumenisches Prinzip der lutherischen Kirche (59–75); Torleiv Austad, Die Dialektik von Wahrheit und Freiheit in der ethischen Diskussion (76–86); Friedrich Otto Scharbau, Christliche Freiheit heute (87–102) sowie von Ulrich Asendorf, Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – Hegels lutherisches Erbe als Frage an die lutherische Theologie (103–118).

Die weit gespannten Themen sollen dabei jeweils von dem im Thema des ganzen Bandes bezeichneten Zentrum – Freiheit aus der Wahrheit – her verstanden werden. Mit Recht haben sowohl Kraft wie auch Dietzfelbinger besonders darauf hingewiesen, daß für Luther Wahrheit und Freiheit auf das engste zusammengehören. Im übrigen unterscheiden sich die Beiträge begreiflicherweise voneinander in der Art und Weise, wie sie ihr Thema angehen. Kraft hat einen sehr instruktiven Überblick über sein umfangreiches Thema gegeben, wobei er auf Anmerkungen verzichtet. Hägglund teilt eine Detailanalyse mit weitreichenden Konsequenzen mit, der man die erneute, gründ-

liche Beschäftigung mit den Quellen anmerkt. Und was Asendorf angeht, so hat er hier in Kürze einige der Gedanken vorgetragen, die er ausführlich in seinem Buch „Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie“ (1982) entfaltet hat.

Insgesamt geben die Beiträge einen guten Eindruck von der konzentrierten theologischen Arbeit, die seit vielen Jahren in der Luther-Akademie in Ratzeburg geleistet wird.

Hamburg

Bernhard Lohse

Bernd Jaspert: Frömmigkeit und Kirchengeschichte. EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1986. 122 S.

Diese Schrift hat der Verfasser seinem Lehrer Winfried Zeller gewidmet, der auf protestantischer Seite schon zu einer Zeit auf die Bedeutung der Frömmigkeit hingewiesen hat, als dies nicht en vogue war. Auf seinen Spuren regt B. Jaspert an, „die Frömmigkeit als Aufgabe der Kirchengeschichte wieder neu zu sehen und ernst zu nehmen“. Er verweist zunächst auf „die Rehabilitation der Kirchengeschichte als historisch-theologische Wissenschaft“, indem er den Weg „von Karl Barth zu Gerhard Ebeling“ aufzeigt. Dann jedoch wird ein „Defizit der Kirchengeschichte in der Frömmigkeitsforschung“ konstatiert. Zwar gebe es – vor allem bei Germanisten und im römisch-katholischen Bereich – neuere Darstellungen und auch neue Impulse, indem nicht mehr nur die Frömmigkeit von Einzelpersonen, sondern auch Volksfrömmigkeit analysiert werde, aber der Verfasser hält doch eine „Neubesinnung“ für notwendig. Dazu leistet er einen Beitrag, indem er auf Dietrich Bonhoeffer hinweist unter dem Stichwort „Frömmigkeit im religionslosen Christentum“. Ein anderer Abschnitt ist Karl Rahner gewidmet („Christliche Weltfrömmigkeit“), bevor „Konsequenzen und Aufgaben für die Frömmigkeitsforschung“ gezogen und Erwägungen „zur Methode einer Geschichte der christlichen Frömmigkeit“ angestellt werden.

Die Schrift ist in großen Partien ein Forschungsbericht. Zugleich aber werden Anregungen gegeben und Defizite festgestellt. Ob diese in Zukunft beseitigt werden, wird davon abhängen, was aufgenommen werden wird. Vielleicht kann auch der Autor selbst zur Verminderung der von ihm konstatierten Lücken beitragen.

Wolfenbüttel

Gerhard Müller

Im *Annuario Historiae Conciliorum* 17, 1985, S. 243–251, behandelt Joseph A. Fischer Anlaß, Datierung, Teilnehmerkreis und Quellen einer für das Frühjahr 253 ansetzbaren antinovatianischen Synode in Antiochien.

Bonn

Heiner Faulenbach

Eine Reihe wichtiger Ergebnisse der Jahrestagung 1986 der Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes in Westfalen zum Thema „Kirchenkampf in Westfalen“ liegen im Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte“, Bd. 80/1987, vor.

Bonn

Heiner Faulenbach

Unter dem Titel *Die feministische Eroberung der Theologie*, Verlag C.H. Beck, München 1987, gibt Uwe Gerber einen recht instruktiven Überblick über Tendenzen, Themen und Probleme einer Strömung, die Kirche und Kultur verändern will. Das Taschenbuch erlaubt eine erste Orientierung über die differenzierbaren Positionen der einzelnen Vertreterinnen und es zwingt sich nach der Lektüre die Frage auf, ob nicht die Zeit wieder einmal heranreift, falsche und rechte christliche Lehre bekenntnis-mäßig festzustellen.

Bonn

Heiner Faulenbach

In der zweiten, neubearbeiteten Auflage erschien 1987 im Verlag E. Franz, Metzingen, und im Ökumenischen Verlag, Lüdenscheld, von Ernst Giese unter dem Titel *Und flicken die Netze* eine mit Dokumenten abgesicherte, den persönlichen Standort des Verf. offenlegende Darstellung zur Erweckungsbewegung des 20. Jahrhunderts, 228 S., DM 19,80. Diese schildert schwerpunktmäßig die konfliktreiche Entstehungsgeschichte der Pfingstbewegung in Deutschland von 1907 bis 1911 wie die seither anhaltenden, vielschichtigen negativen Einstellungen theologischer und kirchlicher Art gegenüber charismatischen Gruppierungen und die zaghaften Ansätze zu deren Überwindung.

Bonn

Heiner Faulenbach

Anlässlich der 400jährigen Wiederkehr des Geburtstages von Johann Valentin Andreae wurde in Amsterdam ein internationales Symposium durchgeführt und zugleich in den Räumen der Bibliotheca Philosophica Hermetica, Bloemgracht 19, in eindrücklicher Weise die in Druckwerken faßbare hermetische Tradition in der Form einer Ausstellung vorgestellt. Im Mittelpunkt standen „Die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft“. Der 144 Seiten starke, in der Bibliothek erhältliche Katalog ist nach den Worten seines Bearbeiters Carlos Gilly, ein „Beitrag zur Lösung einiger noch umstrittener Fragen sowohl der Bibliographie wie auch der Interpretation des frühen Schaffens von Andreae“. Alle Exponate werden ausführlich kommentiert. Man erhält dadurch einen intensiven Einblick in das verborgene Geflecht der Überlieferungen. Der Katalog repräsentiert den derzeitigen Forschungsstand und er will zu weiteren Untersuchungen in dem schwierigen Gebiet der hermetischen Literatur anregen. Zahlreiche stilistische Versehen mindern den auch in seinen Abbildungen informativen Katalog kaum in seinem Wert.

Bonn

Heiner Faulenbach

Richtigstellung:

In ZKG 98,2 (1987), S. 245–253 hat Herr Dietrich Blaufuß meine Dissertation besprochen (Matthias Benad, *Toleranz als Gebot Christlicher Obrigkeit. Das Büdinger Patent von 1712*. Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1983. *Studia Irenica* Bd. XXVII = SI 27). Die Rezension enthält eine Reihe falscher Angaben. Ich stelle folgendes richtig:

– B. gibt meinen Vornamen S. 245, Anm. 1 und 2 mit Martin an. Ich heiße Matthias.
 – B. schreibt S. 245, Anm. 1: „In den Anmerkungen dieser Rezension genannte Literatur findet sich sämtlich *nicht bei Benad*; auch die nur nach den Nummern der Piet.-Bibliogr. (wie Anm. 14) nachgewiesenen Titel“ (Hervorhebung vom Rezensenten). B. führt u. a. jedoch weithin bekannte Werke, wie etwa Paul Grünbergs Spener-Monographie oder Martin Greschats Sammelband „Zur neueren Pietismusforschung“ an (S. 250 Anm. 42 u. 48), die in meinem Literaturverzeichnis aufgeführt sind. Vor allem nennt B. aber Literatur, die erst nach Abgabe der Dissertation im Sommersemester 1980 erschienen ist, so in den Anm. 14, 28, 35, 37, 38, 39, 40, 47, 51, 64a, 65. Wirkliche Ergänzungen (wie in Anm. 34, 77) lassen sich an einer Hand abzählen und sind durchweg peripher.

– B. schreibt S. 249f.: „Andererseits hat sich Vf. nun doch auch wieder erreichbare Hilfsmittel entgegen lassen“ und nennt Deckers Verzeichnis der Inspiriertenliteratur aus der „Sammlung Mörschel“, Mälzers Bibliographie württembergischer Pietisten und die Sonderbibliographie zur Wirkung des Pietismus in Staat, Recht, Wirtschaft und Gesellschaft in Greschats erwähntem Sammelband. Ich habe diese Hilfsmittel jedoch benutzt, soweit sie vorlagen. Deckers Verzeichnis wurde erst 1981 publiziert. Die „Sammlung Mörschel“ stand mir jedoch im Büdinger Archiv zur Verfügung. Ihre Bände wurden, sofern benutzt, einzeln angegeben.

– Der Rezensent schreibt zur Publikationslage S. 245: „1983 erschien die Arbeit als ortsgeschichtliche Untersuchung“, nämlich als Bd. XI, 1983, der Büdinger Geschichtsblätter. „1983 erschien die Arbeit abermals in der zur Rezension vorliegenden Form“, also als SI 27. Richtig ist aber, daß meine Dissertation zuerst im Sommer 1983 in ungekürzter Fassung als SI 27 erschien. Die gekürzte Büdinger Fassung lag erst im Sommer 1984 vor. Die Veröffentlichung als SI 27 war meine Reaktion darauf, daß die abgesprochene, eineinhalb Jahre lang arbeitsintensiv vorbereitete Kooperation zwischen Büdinger Geschichtsverein und Christian-Kaiser-Verlag gescheitert war, weil die dem Verein zugesagten kommunalen Zuschüsse zugleich der lokalen Wirtschaftsförderung zugutekommen sollten. Der Verlag sah sich aus Kostengründen jedoch nicht in der Lage, den Auftrag an eine Druckerei im Büdinger Raum zu vergeben.

– Der Rezensent fährt fort: „1983 erschienen aus der Arbeit die Abschnitte 5.1. und 5.2. – nun ein drittes Mal! – als umfangreicher Aufsatz“ in Pietismus und Neuzeit, Bd. 8, 1982 (1983).

Es trifft jedoch nicht zu, daß damit eine Dreifachveröffentlichung vorliegt. Der Aufsatz enthält bis auf wenige, für das Verständnis unerlässliche Passagen den Abschnitt 5.2. meiner Dissertation, der in den Büdinger Geschichtsblättern Bd. 11 *nicht* enthalten ist. Er erschien nach längerer Vorarbeit fast gleichzeitig mit SI 27. Die Zergliederung in gekürzte Hauptuntersuchung und selbständigen Aufsatz ergab sich aus der ursprünglich geplanten Zusammenarbeit mit dem Verlag, bei der eine ungekürzte Veröffentlichung nicht vorgesehen war. Nachdem die Kooperation gescheitert und SI 27 erschienen war, habe ich die gekürzte Fassung meiner Untersuchung dem Büdinger Geschichtsverein auf dessen Bitten hin zur Verfügung gestellt.

Bad Homburg

Matthias Benad

Für Form und Inhalt von Rezensionen haben deren Verfasser die Verantwortung. Von tatsächlichen oder vermeintlichen Verunglimpfungen, die auch von anderer Seite an der oben genannten Rezension beanstandet worden sind, distanziert sich der Redakteur des Rezensionsteils ausdrücklich.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Hans Bayer
Kirchweg 20
6601 Saarbrücken-Scheidt

Prof. D. Rudolf Lorenz
Jakob-Steffan-Str. 12
6500 Mainz

Prof. Dr. Joachim Mehlhausen
Am Markt 13
7400 Tübingen

Prof. William M. Calder III
University of Illinois
College of Liberal Arts and Sciences
4072 Foreign Language Building
707 South Mathews Avenue
Urbana Il 61801 USA

Prof. D. Dr. Robert Stupperich
Möllmannsweg 12
4400 Münster

Prof. Dr. Joh. B. Bauer
Alberstr. 8
A-8010 Graz

Ausschreibung

Anlässlich des 250jährigen Bestehens der Institution
des Universitätspredigeramtes an der Georg-August-Universität Göttingen
schreibt die Universitätskirchendeputation der Universität Göttingen
eine wissenschaftliche Preisarbeit zum Thema:
„Die Universitätsprediger in Göttingen.
Die Institution und die Personen von 1742 bis zur Gegenwart“
aus.

Der besten Arbeit werden DM 4.000,- zuerkannt.
Die Preissumme kann auch geteilt werden.

Die Arbeit ist nur mit einem Stichwort zu versehen und zusammen mit einem
verschlossenen Brief, der den Verfassernamen enthält,
bis zum 31. 12. 1991 (Poststempel)

beim Präsidenten der Georg-August-Universität Göttingen als Vorsitzendem
der Universitätskirchendeputation, 3400 Göttingen, Goßlerstraße 5–7, einzureichen.

Die Entscheidung über die Zuerkennung des Preises trifft die Universitätskirchen-
deputation im Frühjahr 1992.

Sie wird im Rahmen einer öffentlichen Veranstaltung bekanntgegeben.

Der Rechtsweg gegen die Entscheidung ist ausgeschlossen.

Arthur J. Droge

Homer or Moses?

Early Christian Interpretations of the History of Culture

George Eliot wrote in *Daniel Deronda*: "Man can do nothing without the make-believe of a beginning." The present book is a study of how, in the last centuries of antiquity, Christianity was able to fashion a new beginning of the world and of mankind – a beginning based not on the myths of Homer or Hesiod, but on those of Moses.

The subject of the book is a group of writers, commonly known as "apologists", in whose works it is possible to discern the initial steps towards a Christian interpretation of the history of culture. Their achievement was revolutionary, marking the beginning of a new understanding of history within the thinking of the early church and, indeed, western antiquity as a whole.

Survey of contents:

- I. Introduction: Homer or Moses?
 - II. Genesis and Jewish Historiography
 - III. Justin and the Restoration of Philosophy
 - IV. Tatian and the Wisdom of the Barbarians
 - V. Theophilus and the Idea of Progress
 - VI. The History of Culture in the Alexandrian School
 - VII. Eusebius: The History of Culture as *Praeparatio Evangelica*
- Conclusion, Bibliography

1988. XIV, 220 Seiten (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 26). ISBN 3-16-145354-9 Leinen. DM 98,-



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen Prospekte des J.C.B. Mohr Verlages, 7400 Tübingen, und des Verlages der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, A-1010 Wien, bei. Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

GERMANIA SACRA

Historische statistische Beschreibung der
Kirche des Alten Reiches

Herausgegeben vom Max-Planck-Institut für Geschichte

NEUE FOLGE, BAND 24

Die Bistümer der Kirchenprovinz Salzburg
Das Bistum Freising 1:
Das Augustinerchorherrenstift Dietramszell

Bearbeitet von Edgar Krausen

Groß-Oktav. XIV, 400 Seiten. 1988. Ganzleinen DM 186,-
ISBN 3 11 010983 2

Zuvor erschienen:

NEUE FOLGE, BAND 17/1

Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln
Das Bistum Münster 4,1:
Das Domstift St. Paulus zu Münster

Bearbeitet von Wilhelm Kohl

Groß-Oktav. XVI, 753 Seiten. 1987. Ganzleinen DM 268,-
ISBN 3 11 011030 X

NEUE FOLGE, BAND 23

Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln
Das Bistum Münster 5:
Das Kanonissenstift und Benediktinerkloster Liesborn

Bearbeitet von Helmut Müller

Groß-Oktav. XIV, 404 Seiten, 5 Klapptafeln. 1987.
Ganzleinen DM 188,- ISBN 3 11 011002 4

Preisänderungen vorbehalten

Walter de Gruyter



Berlin · New York

Bernd Mathias Kremer

Der Westfälische Friede in der Deutung der Aufklärung

Zur Entwicklung des Verfassungsverständnisses im Heiligen
Römischen Reich Deutscher Nation vom Konfessionellen
Zeitalter bis ins späte 18. Jahrhundert

Die Verfassungsprobleme des Hl. Röm. Reiches haben in neuerer Zeit verstärkt das Interesse der Wissenschaft gefunden und zu einer vertieften Sicht seiner Institutionen geführt. Der Westfälische Friede hat über 150 Jahre als Grundgesetz die Verfassung des Reiches bestimmt und damit die deutsche Geschichte nachhaltig geprägt.

Die vorliegende Arbeit stellt sich der Aufgabe, die Wandlungen des Verfassungsverständnisses vom Höhepunkt des Konfessionellen Zeitalters bis ins späte 18. Jahrhundert in der Interpretation der Bestimmungen des Westfälischen Friedens wie auch der ihn prägenden Friedensidee aufzuzeigen. In seiner Interpretation wird exemplarisch die Fortentwicklung der Reichsverfassung sichtbar. Die Untersuchung zeigt diese Entwicklungstendenzen auf, wobei die umfangreiche publizistische Literatur insbesondere des mittleren und späten 18. Jahrhunderts ausgewertet wird. Es zeichnet sich dabei der Beitrag der Publizistik für die „moderne Ordnung“ der staatlichen und staatskirchenrechtlichen Verhältnisse ab, die der Verfasser schwerpunktmäßig untersucht. Zugleich wird deutlich, daß das positive Recht und seine Auslegung als eigener Strang in einer gewissen Eigenständigkeit neben der rechtsphilosophischen Literatur auf die nachfolgenden Zeiten stärker eingewirkt haben, als gemeinhin angenommen wird.

Das Buch stellt auch das Verhältnis von Reich und Territorien sowie die wesentlichen Reichsinstitutionen dar, wie sie nachhaltig durch die behandelte Literatur bestimmt und modifiziert worden sind.

1988. Ca. 340 Seiten (*Jus Ecclesiasticum* 37).
ISBN 3-16-645392-X Leinen. Ca. DM 78,-



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

DIE KIRCHEN DER WELT

Herausgegeben von Hans Heinrich Harms, Hanfried Krüger,
Günter Wagner, Hans-Heinrich Wolf †

Band XIX:

Die Russische Orthodoxe Kirche

Herausgegeben von

Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev

Oktav. XVI, 453 Seiten, 17 Abbildungen, 32 Tafeln. 1988.
Gebunden DM 128,- ISBN 3 11 011399 6

Nach langer sorgfältiger Vorbereitung liegt nun zum 1000jährigen Jubiläum die Selbstdarstellung der Russischen Orthodoxen Kirche, einer der großen und geistig eigenständigen orthodoxen Kirchen vor. Der Band, der auch Illustrationen enthält, die zum Verständnis der Konzeption russisch orthodoxer Kirchen, deren geistlicher Räume und ihres geistlichen Lebens beitragen, schildert Geschichte und Gegenwart dieser Kirche (z. B. Chroniken – Das liturgische Leben – Persönliche Frömmigkeit – Theologie – Kirchliche Kunst – Sakrale Baukunst). Den Autoren, Mitarbeitern Erzbischof Pitirims, gelingt es, die Spiritualität dieser östlichen Kirche verständlich zu machen und dabei zugleich die Beziehung zum Staat durch die Jahrhunderte zu schildern. Dabei wird auch die schwierige Situation seit 1917 so berücksichtigt, daß sich der Leser ein Bild der innenpolitischen Probleme und der besonderen Bedrängnis der orthodoxen Kirche dieser Jahre machen kann. Für die jüngste Zeit wird der Freiraum deutlich, den sich diese Kirche immer wieder erkämpft. Der Band berichtet über eine Kirche, die im Westen nicht genug bekannt ist und bei der sich christlicher Glaube und Treue zum Evangelium und zur kirchlichen Tradition mit einem starken Heimatgefühl verbinden, das auch in einem atheistischen Staat Ausdruck findet

Preisänderung vorbehalten

Walter de Gruyter



Berlin · New York

Nikolaus Närger

Das Synodalwahlsystem in den deutschen evangelischen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert

Theologische wie juristische Grundfragen des evangelischen Kirchenrechts und Kirchenbegriffs prägen das kirchliche Wahlrecht.

Der Gestaltung und Besetzung der Synode der Landeskirche als des ranghöchsten Vertretungsorgans kommt hierbei besondere Bedeutung zu. Es genügt nicht, unbedacht staatliche oder kommunale Wahlformen zu übernehmen, wie sich insbesondere am Eindringen kirchenfremder Kräfte in die kirchlichen Vertretungsorgane während der nationalsozialistischen Herrschaft und im Kirchenkampf gezeigt hat.

Doch darf auch der Wunsch nach Abwehr erkannter Gefahren mit Mitteln kirchlicher Gesetzgebung nicht zur Begründung neuer kerngemeindlicher Bestrebungen führen. Ebenso wenig, wie das kirchliche Wahlrecht unter Berufung auf ein – für den staatlichen Bereich begründetes – Demokratieverständnis für Neuerungversuche benutzt werden kann.

Das Recht und die Pflicht des Kirchengliedes zur Wahl, wie sie die Reformatoren unter Berufung auf die Schrift verstanden haben, ist auch heute noch Richtschnur für die kirchliche Wahlgesetzgebung. Von der Urgemeinde über die Reformationszeit beschreibt das Buch vor allem die Anfänge kirchlicher Synodalwahl im 19. Jahrhundert, zeigt die widerstreitenden Ansichten zur Verfassungs- und Wahlgesetzgebung nach Ende des landesherrlichen Kirchenregiments, die Verletzlichkeit des Systems der unmittelbaren Wahl unter dem Einfluß des Nationalsozialismus und die Neubesinnung auf die reformatorischen Grundlagen und Vorgaben der Schrift bei der Gesetzgebung nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges.

1988. Ca. 320 Seiten (*Jus Ecclesiasticum* 36).

ISBN 3-16-345111-X Leinen. Ca. DM 78,-



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

UNTERSUCHUNGEN

Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin im Jahre 312*

Von Hans Reinhard Seeliger

I

Über die Umstände des Sieges Kaiser Konstantins an der Milvischen Brücke am 28. Oktober 312¹ liegen bekanntlich vier zeitgenössische Quellen vor:

(1) Anspielungen innerhalb einer Lobrede, die ein uns namentlich nicht bekannter, nicht-christlicher Panegyriker auf Konstantin in dessen Beisein aller Wahrscheinlichkeit nach in der Trierer Residenz im Spätsommer 313, also ein knappes Jahr nach dem Sieg, gehalten hat. Der Sieg erscheint hier als Frucht der Beharrlichkeit und Konsequenz Konstantins, seiner Furchtlosigkeit gegenüber dem übermächtigen Heer seines Gegners Maxentius und der Aufmunterung durch einen nicht näher bezeichneten, aber dem Konstantin nahen Gott, mit dem dieser auf alle Fälle ein Geheimnis teilt. Dic, quaeso, quid in consilio nisi divinum numen habuisti? – Sag, ich bitte Dich, welchen Ratschlag bzw. welche Eingebung hast Du bekommen, wenn nicht die eines göttlichen Wesens?²

(2) Weitaus konkreter sind die Mitteilungen, die Laktanz als christlicher Zeithistoriker in seiner politischen Kampfschrift über die Art, wie die verschiedenen Christenverfolger umgekommen sind, macht: Er bestätigt die militärische Überlegenheit des Maxentius, der bei der Belagerung Roms einen Ausfall aus der Stadt versucht, um den Belagerer, der bei der Milvischen Brücke aufgezogen ist, jenseits des Tiber zu schlagen. Um ihm den Weg nach Rom abzuschneiden, wird eine Brücke über den Tiber abgebrochen. Damit aber behindert der Gegner selbst die Möglichkeit seines Rückzuges. Als der militärische Ausfall scheitert, ertrinkt Maxentius auf dem Rückzug in den Fluten des Tiber.

* Der Studie liegt die Antrittsvorlesung zugrunde, die der Verf. am 24. 6. 1987 an der Universität-Gesamthochschule-Siegen gehalten hat.

¹ Zur Datierung: M. R.-Alföldi/D. Kienast, Zu P. Bruuns Datierung der Schlacht an der Milvischen Brücke = Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte 11 (1961), 33/41.

² Panegyrici latini XII (IX), hier 4,1 (273,21 Mynors; II 126 Galletier).

Lactantius, der 314/5 oder 315/6 schreibt,³ führt den Sieg auf das Walten der Hand Gottes über den Schlachtreihen zurück, nachdem Konstantin einer im Traum empfangenen Mahnung nachgekommen war, das caeleste signum dei⁴ auf den Schilden seiner Soldaten anzubringen. Was es mit diesem himmlischen Zeichen Gottes auf sich hat, soll hier nochmals Gegenstand näherer Betrachtung sein.⁵

(3) Eusebius von Caesarea, der von diesen Vorgängen im 9. Buch seiner Kirchengeschichte berichtet, das in erster Auflage entweder 315 oder wenig früher entstanden ist und in seine jetzige Form 317 gebracht wurde,⁶ weiß von diesem Traum und von jenem Zeichen auf den Schilden der konstantinischen Truppen nichts. Nach seinem Bericht betete Konstantin beim Marsch auf Rom zu Gott und Jesus Christus, während der Gegner Maxentius Zauberkünste (γοητεῖαν μηχαναῖς) vertraute. Die Schlachtenschilderung ist im wesentlichen dieselbe, nur erfahren wir zusätzlich, daß es sich bei der Brücke, die Maxentius zum Verhängnis wurde, um eine Pontonbrücke handelte. Auch für Eusebius ist die göttliche Macht mit Konstantin verbunden. Dies findet sich am deutlichsten in dem Einfall des Theologen ausgedrückt, eine typologische Parallele zwischen Mose und Konstantin, bzw. dem Pharao und Maxentius zu ziehen. Da jener wie der Pharao in den Fluten versank – hier der Tiber, dort das Rote Meer –, konnte Konstantin wie Mose einen Triumph über einen Tyrannen feiern. Konstantin wird so zum neuen Mose – und zum neuen Volksführer! Gott hat all dies wunderbar (παράδοξοτατον) eingerichtet.

Das von Laktanz erwähnte Zeichen kehrt bei Eusebius erst post festum wieder: Konstantin läßt in der Stadt ein Standbild seiner selbst mit dem „Zeichen des heilbringenden Leidens in der Hand“ (τοῦ σωτηρίου τρόπιον πάθους) aufstellen.⁷

(4) Der vierte Bericht über das Ereignis findet sich in der Biographie Konstantins, die vermutlich ebenfalls Eusebius geschrieben hat, und zwar als alter

³ Zu Datierung, literarischer Eigenart und Abhängigkeiten J. L. Creed, in der Einleitung zu seiner Ausg. von Lactantius, *De mortibus persecutorum* (Oxford 1984), XXXIV f. mit Hinweisen auf die Literatur zur Datierungsfrage seit der Edition von J. Moreau = *SChr* 39 (1954) sowie A. S. Christensen, *Lactantius the Historian. An Analysis of the De Mortibus Persecutorum* (Copenhagen 1980) = *Opuscula graecolatina* 21, 62/81.

⁴ *De mort. pers.* 44,5 (62 Creed).

⁵ Die ältere Literatur bei N. H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church* = *The Raleigh Lecture on History* 1929, mit einem Vorwort von H. Chadwick (London 21972), 60/5.

⁶ Die älteren Datierungstheorien von Schwartz (H. E. 1^{IX}: 315; 2^{IX}: nach 323) und Laqueur (1^{IX}: nach 313; 2^{IX}: 317) faßt prägnant zusammen: H. Emonds, *Zweite Auflage im Altertum. Kulturgeschichtliche Studien zur Überlieferung der antiken Kultur* (Leipzig 1941) = *Klass.-philol. Stud.* 14, 37/41; die Ansicht Laqueurs wird von Bardy in seiner Edition der H. E. (*SChr* 73, 1952) und R. M. Grant, *Eusebius as Church Historian* (Oxford 1980), 11/3, geteilt. Eine nützliche Übersicht der verschiedenen Theorien bei M. Gödicke, *Geschichte als Mythos. Eusebs „Kirchengeschichte“* (Frankfurt – Bern – New York – Paris) = *Europ. Hochschulschr.* XXIII, 307, 20; 177.

⁷ *Eus. H. E.* IX 9,1–10 (*GCS* 9,2, 826,20/832,10 Schwartz).

Mann, nach dem Tod des Kaisers, zwischen 337 und 339/40.⁸ Dieser Bericht zeigt uns, daß gut fünfundzwanzig Jahre nach dem Sieg vor Rom dessen Umstände längst in Form einer Legende erzählt werden. Diese Legende gibt Eusebius wieder. Ihr Wachstum kann man literarisch nachweisen, so wie es Heinz Kraft getan hat.⁹ Zum Bericht vom Gebet und Traum¹⁰ Konstantins vor der Schlacht sind nämlich noch zusätzlich eine Vision des Kaisers getreten sowie die Befragung der Priester dieses Gottes, dessen Zeichen er zweimal geschaut hatte. Eusebius kombiniert die Legende mit einer Beschreibung der Kaiserstandarte, die er aus eigener Anschauung kennt und an der das geschaute heilbringende Zeichen (τὸ σωτήριον σημεῖον) angebracht war, welches der Kaiser auch an seinem Helme für gewöhnlich trug, wie Eusebius schreibt.¹¹

Da dies, wie uns die Numismatik lehrt,¹² in der Tat der Fall war, ist Eusebius' zweiter Bericht trotz der legendarischen Züge nicht wertlos; die historische Kritik jedoch hat von Laktanz auszugehen. Nicht nur, weil er den ältesten Bericht bietet, sondern weil dieser vermutlich im Kern auf eine nicht-christliche, höfische Quelle zurückgeht.¹³ Es ist nämlich offenkundig, daß im Bericht des Lactantius die direkte Erwähnung des Christusnamens nur zur Erklärung jenes Zeichen auf den Schilden erläuternd angefügt wird,¹⁴ welches in einer ganz allgemeinen Art als signum dei¹⁵ bezeichnet wird, so neutral, wie sie das für den nicht-christlichen Panegyriker oder die Senatsinschrift vom Konstantinsbogen in Rom (313 oder 315)¹⁶ typisch ist und in einer Weise, die sich von der sonstigen Bezeichnung als „Heilszeichen“¹⁷ oder „Zeichen des heilbringenden Leidens“¹⁸ unterscheidet und bereits christlich-theologische Reflexion zeigt.

⁸ Zu den früher diskutierten Authentizitätsproblemen vgl. F. Winkelmann in seiner Neuedition der V. C. = GCS Eus. 1,1 (1975), LVIf.

⁹ Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Tübingen 1955) = Beitr. z. hist. Theol. 20, 19f. (Anm. 1).

¹⁰ Vgl. zum Traummotiv: A. Grillone, Il labaro ed il sogno miracoloso nella Vita Constantini (Patrol. Gr. XX) = Vet. Chr. 8 (1971), 49/54.

¹¹ V. C. I 28/40 (96/101 Winkelmann).

¹² K. Kraft, Das Silbermedaillon Konstantins des Großen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm = Jahrb. f. Numism. u. Geldgesch. 5/6 (1954/55), 151/78, erneut: H. Kraft (Hg.), Konstantin der Große (Darmstadt 1974) = Wege d. Forsch. 131, 297/344, nochmals K. Kraft, Gesammelte Aufsätze zur antiken Geldgeschichte und Numismatik 2 (Darmstadt 1985), 95/142; P. Bruun, The Christian Signs on the Coins of Constantine = Arctos. Acta philologica Fennica N. S. 3 (1962), 5/35.

¹³ So schon H. Kraft, Religiöse Entwicklung, 21 (Anm.); vgl. auch Christensen, a.a.O. 75/8.

¹⁴ H. Kraft, Religiöse Entwicklung, 21 (Anm.).

¹⁵ Lact., De mort. pers. 44,5 (62 Creed).

¹⁶ CIL 6,1, 1139 (= ILS 694). Vgl. hierzu: G. Bonamente, Eusebio, Storia ecclesiastica IX 9 e la versione cristiana del trionfo di Costantino nel 312 = L. Gasperini (Hg.), Scritti sul mondo antico in memoria di Fulvio Grosso (Rom 1981) = Univ. di Macerata. Pubbl. Fac. di Lett. 9, 55/76, hier 61.

¹⁷ Eus., H. E. IX 9,11 (832,10 Schwartz); Eus., V. C. I 31,3 (31,14 Winkelmann); vgl. auch 40,2 (36,19).

¹⁸ Eus., H. E. IX 9,10 (832,7).

II

Das Gotteszeichen wird bei Laktanz beschrieben: transversa X littera, summo capite circumflexo¹⁹ – „der quergestellte Buchstabe X wurde an der oberen Stelle umgebogen“. Das ergibt ein Zeichen, das nicht dem uns bekannten Christogramm aus X und P, den Anfangsbuchstaben von XPICTOC, entspricht und deshalb hat man diese Stelle verschiedentlich emendieren wollen.²⁰ Wie aber die Diskussion gezeigt hat, ist das völlig unnötig, denn das Zeichen mit dem quergestellten Balken war durchaus bekannt. Und zwar, darauf haben bereits Paap 1959 sowie Aland 1963/64 aufmerksam gemacht, als Abkürzung für griech. σταυρός, Kreuz;²¹ tau und rho aus der Wortmitte wurden so kontrahiert, so daß wir es dabei statt mit einem Chi-Rho mit einem Tau-Rho zu tun haben, statt mit dem Christogramm mit dem Staurogramm. Dieses ist um 200 zum ersten Mal belegt und taucht in einer Vielzahl von Papyri vom 3. bis 6. Jh. auf, z. B. im Papyrus Bodmer II mit dem Text von Joh 14–21 (um 200),²² aber auch später noch

¹⁹ De mort. pers. 44,5 (62).

²⁰ H. Grégoire nach M. Sulzberger, Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens = Byzantion 2 (1925), 337/448, hier 406/7 (auch separat Lüttich 1926); A. Alföldi, Hoc signo victor eris. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Großen = Th. Klauser / A. Rucker (Hg.), Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Franz Joseph Dölger ... dargeboten (Münster 1939) = AuC Erg. bd. 1, 1/18; erneut: H. Kraft (Hg.), Konstantin, 224/46, hier 229; J. Moreau = SChr. 39,2, 434f.; R. Egger, Das Labarum, die Kaiserstandarte der Spätantike (1960) = ders., Römische Antike und frühes Christentum 2 (Klagenfurt 1963), 325/44, hier 326/8. Zur Kritik: J. Vogt [innerhalb einer Bespr. von P. Franchi de Cavalieri, Constantiniana (Vatikan 1953) = Studi e testi 171] = Gnomon 27 (1955), 44/8 sowie = RAC 3, 321/5 s. v. Constantinus der Große; H. J. Marrou, Autour du monogramme constantinienne (1959) = ders., Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique (Rom 1978) = Coll. de l'Ec. franç. de Rome 35, 239/52, hier 239/46; zum ganzen Problem insbesondere J. Rougé, A propos du manuscrit du „De mortibus persecutorum“ = J. Fontaine/M. Perrin (Hg.), Lactance et son temps. Recherches actuelles (Paris 1978) = Théol. hist. 48, 13/23, hier 19/23.

²¹ A. H. R. Paap, Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries A. D. The Sources and Some Deductions (Leiden 1959) = Papyrologica Lugduno-Batava 8, 98; 112 f. s. v. CTAYPOC; K. Aland, Bemerkungen zum Alter und zur Entstehung des Christogramms anhand von Beobachtungen bei P⁶⁶ und P⁷⁵ = ders., Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes (Berlin 1967) = Arb. z. ntl. Textforsch. 2, 173/9.

²² NT 66, in: K. Aland (Hg.), Repertorium der griechischen christlichen Papyri 1: Biblische Papyri (Berlin-New York 1976) = Patrist. Texte u. Stud. 18, 296/8; Edition: V. Martin / J. W. B. Barns, Papyrus Bodmer II, Suppl.: Evangile de Jean, chap. 14–21 (Cologne/Genf²1962): die Handschrift verwendet als Kürzung bei σταυρός das Staurogramm achtmal, nur ein einziges Mal erscheint das Wort ohne Kontraktion (vgl. die Aufstellung zum Schluß der Einleitung). Etwa gleichzeitig dazu auch in Pap. Bodmer XIV–XV = NT 75 des Repertorius von Aland, 309/11. Aus dem 3. Jh. ist zusätzlich zu verweisen auf NT 45, ebd. 269/72. Neben Bibelhandschriften erscheint die Kürzung im 3. Jh. auch in einem theologischen Traktat: vgl. Aland, Bemerkungen 175; J. O'Callaghan, „Nomina sacra“ in papyris graecis saeculi III neotestamentariis (Rom 1970) = Anal. Bibl. 46, 64f. führt nur NT 66 und 75 auf.

im berühmten Codex Sinaiticus (4. Jh.; Taf. 1a).²³ Die Abbriviatur wird hier teils mit, teils ohne Kontraktionsstrich geschrieben und auch für die Verbformen von $\sigma\tau\alpha\upsilon\omicron\upsilon\nu$ verwandt (Abb. 1). Innerhalb dieser Handschriften ge-

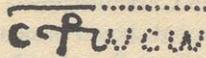


Abb. 1: Abbriviatur für $\sigma\tau\alpha\upsilon\omicron\upsilon[\sigma\omega]$ (Joh 19, 15b) in Papyrus Bodmer II, fol. 136,17

hörte sie zum festen Bestand der nomina sacra, die stets aus Pietät den Namen gegenüber abgekürzt wurden ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, $\pi\acute{\nu}\epsilon\upsilon\mu\alpha$, $\omicron\upsilon\theta\acute{\alpha}\nu\acute{o}\varsigma$ usw.). Da die Sitte als solche aus dem Jüdischen stammt, verfuhr man auch bei der Methode der Kürzung nach hebräischer Weise: sie erfolgte konsonantisch und nicht, wie sonst bei Abbriviaturen innerhalb der Handschriften üblich, durch Auslassen von Schlußsilben, also durch Suspension der Endungen.²⁴

In dieser Weise wurde das Tau-Rho allerdings auch gebraucht: in einem Papyrus aus dem 2./3. Jh. mit dem Text des Ethikhandbuchs des Hierokles Stoicus taucht es beispielsweise als Abkürzung für $\tau\acute{\rho}\omicron\pi\omicron\varsigma$ auf.²⁵ Im Lateinischen wurde es als Abkürzung für p(edes) bei der Angabe von Längenmaßen gebraucht: IN FRONTE \uparrow L (pedes quinquaginta), IN AGRO \uparrow XXXX.²⁶ Zweifelsohne aber war dies nicht das Zeichen, welches Konstantin benutzte.

²³ S. die Lichtdruckausgabe von K. Lake, *Codex Sinaiticus Petropolitanus: The New Testament, the Epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas*, new reproduced in Facsimile (Oxford 1911), fol. 130r, col. 3, Zeile 2 (1. Hand): $\epsilon\sigma\tau\alpha\upsilon\omicron\upsilon\theta\eta$ aus Offb 11,8; ebenso fol. 60r, col. 1, Fußnote, Zeile 2, (3. Hand) im Nachtrag zu Joh 19,20; vgl. Aland a.a.O. Aus dem 4. und 5. Jh. führt Aland dort unter Rückgriff auf Paap außerdem noch vier Handschriften an, welche die Kontraktion aufweisen, darunter eine Origeneshomilie und ein koptisches NT-Fragment. Demgegenüber bietet J. O'Callaghan, „Nominum sacrorum“ elenchus in Graecis Novi Testamenti papyris a saeculo IV usque ad VIII = *Studia papyrologica* 10 (1971), 99/122 keine weiteren Beispiele.

²⁴ Paap, *Nomina sacra*, 2; A. Blanchard, *Sigles et abbreviations dans les papyrus documentaires grecs: Recherches de paleographie* (London 1974) = Univ. of London. Institute of Class. Studies, Bull. Suppl. 30, 1f.; 18f. Zu entsprechenden Kürzungen auch schon F. J. Dölger, *Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit. IXΘΥC als Kürzung der Namen Jesu* (Münster 1928), 366/72.

²⁵ K. McNamee, *Abbreviations in Greek Literary Papyri and Ostraca* (Chico, Calif. 1981) = Bull. of the American Society of Papyrologists, Suppl. 3, 99 s. v. $\tau\acute{\rho}\omicron\pi\omicron\varsigma$. Aus dem 1. Jh. ist das Tau-Rho auch von einer Inschrift bekannt: M. Avi-Yonah, *Abbreviations in Greek Inscriptions* (The Near East, 200 B. C. — A. D. 1000) (Jerusalem 1940) = *The Quarterly of the Dpt. of Antiquities in Palestine*, Suppl. 9, 105 s. v. $\tau\omicron\iota\alpha\kappa\acute{\alpha}\varsigma$.

²⁶ So auf der Grabinschrift des Julius Primosus bei St. Paul vor den Mauern: CIL 6, 20227; vgl. Guarducci, *I graffiti sotto la confessione* 2, 93f. (Anm. 1).

Er benutzte, wie uns Münzen von 313 (bzw. 315) und von 317/18 zeigen, das Christogramm. Er trug es, wie das berühmte Münchener Exemplar des Silbermultiplums aus Ticinum/Pavia beweist²⁷ (Taf. 2a), am Helm oberhalb der Stirn. Auf dem bald darauf geprägten Serien-Follis aus Siscia ist es wegen Profildarstellung an die Seite gerutscht²⁸ (Taf. 2b,c).

Dieses Zeichen ist vorkonstantinisch in vielfacher Weise nachzuweisen – allerdings nicht als Kürzung des Christusnamens. Es taucht in den Papyri als Abkürzung sowohl für alle möglichen Formen aus dem Wortfeld $\chi\rho\acute{\alpha}\omega$, $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, $\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ (bedürfen, brauchen, Brauchbarkeit, brauchbar) auf, aber auch als Abkürzung für $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$.²⁹ An den Rand des Textes geschrieben, sagt es $\chi\rho\eta\sigma\iota\mu\omicron\nu$ – brauchbar als Zitat, wie z. B. auf einem Papyrus des 2. Jh.s mit einem Sophokles-Text (Taf. 1b).³⁰ Stets handelt es sich dabei um Kürzungen unter Weglassung der Endsilben. Das Chi-Rho taucht schon auf jüdischen Ossuaren des 1. Jh.s und Amphoren des 1. bis 3. Jh.s auf: Auch hier sagt es $\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{o}\nu$: brauchbar, fertig.³¹ Auch als Gewichtsangabe: pondo X (decem) libras oder als Hersteller-, Kontrolleurs- oder Besitzerzeichen eines, der etwa Chresimus geheißen hat, könnte es gedeutet werden.³² Auf Inschriften des

²⁷ RIC 7, 364f., Ticinum 36. Vgl. dazu K. Kraft, Silbermedaillon (Anm. 12).

²⁸ RIC 7, 433, Siscia 61. Vgl. dazu M. R. Alföldi, Die constantinische Goldprägung. Untersuchungen zu ihrer Bedeutung für Kaiserpolitik und Hofkunst (Mainz 1963), 139 ff.; dies., Die Bedeutung des Repraesentationsbildes in der Späntike = *Mélanges de numismatique, d'archéologie et d'histoire offerts à Jean Lafaurie* (Paris 1980), 37/41, hier 38.

²⁹ McNamee, Abbreviations, 108f.

³⁰ E. G. Turner, Greek Manuscripts of the Ancient World (Oxford 1971), 56 (Nr. 27); vgl. auch 98 (Nr. 58). So noch später Isidor von Sevilla, *Etymologiae* 1, 22 (Lindsay): $\chi\rho$ C(h)risimon. Haec sola ex voluntate uniuscuiusque ad aliquid notandum ponitur. Vgl. F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens III = *JbAC* 3 (1960), 9.

³¹ Kohle-Dipinto auf Ossuar Nr. 21 der Nekropole „Dominus flevit“ am Ölberg, Jerusalem: B. Bagatti / J. T. Milik, *Gli scavi del „Dominus flevit“ I: La necropoli del periodo romano* (Jerusalem 1958) = *Pubbl. dello Stud. Bibl. Francisc.* 13, 178 und Frontispiz. Zur Kritik der christianisierenden Deutung der Ausgräber: M. Avi-Yonah innerhalb seiner Besprechung der Grabungspublikation = *Israel Exploration Journal* 11 (1961), 91/4, hier 94 sowie E. Dinkler, Kreuzzeichen und Kreuz. Tav, Chi und Stauros = *JbAC* 5 (1962), 93/112, hier 95f., erneut = ders., *Signum crucis*. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie (Tübingen 1967), 26/54, hier 30f.

³² Vgl. [G. B. de Rossi], Anfore vinarie con segni cristiani trovate nella casa dei Ss. Giovanni e Paolo sul Celio = *Bull. Arch. Crist.* 5, 1 (1890), 29/47, hier 36. Dies ist wohl der Sinn des Dipintos auf einer immer noch unzureichend publizierten Amphore aus Herculaneum: P. Ciprotti, *Postille sui cristiani di Pompeia e di Ercolano* = *Miscellanea Antonio Piolanti* 2 (Rom 1964) = *Lateranum* N. S. 30, 205/21, hier 213f.; eine Abb. bei C. Cecchelli, *Il trionfo della croce. La Croce e i santi segni prima e dopo Costantino* (Rom 1954) Fig. 16. Zur Kritik einer christianisierenden Deutung J. Carcopino, *Études d'histoire chrétiennes* [1]: *Les fouilles de Saint-Pierre et la tradition* (Paris 1963), 307 sowie E. Dinkler, *Älteste christliche Denkmäler* = ders., *Signum crucis*, 143.

2. Jh.s ist es als Abkürzung für die militärischen Ränge eines *εκατοντάρχης* (Centurio) und *χιλιάρχης* (Tribun) bekannt.³³

Nur für Christus begegnet die Abkürzung vor Konstantin nicht. Die Abkürzung dieses nomen sacrum wird im Nominativ stets XPC geschrieben, im Genitiv meist XY, im Dativ XΩ, im Akkusativ XPN;³⁴ er wird konsonantisch gekürzt bzw. durch Angabe des Erst- und Letztbuchstabens, aber nicht monogrammatisch.

Konstantin macht es anders; er macht es, wie es der gewöhnlichen Art der Kürzung entspricht: durch Weglassen der Endsilbe; er kürzt den Christusnamen nicht als nomen sacrum, sondern monogrammatisch, wie dies gerade und insbesondere bei Eigennamen gebräuchlich war.³⁵ Das hat Lactantius wohl nicht verstanden oder nicht gewußt, und deshalb beschreibt er das konstantinische Christogramm als das ihm mit Sicherheit aus Bibelhandschriften und der theologischen Literatur bekannte Staurogramm.³⁶

Hat man einmal durchschaut, daß Konstantin den Christusnamen auf eine im christlichen Bereich bis dahin unübliche Weise kürzt, so verwundert nicht, daß, wie Patrick Bruun und Erich Dinkler schon früher festgestellt haben, keine sicher datierbaren Christogramme aus der Zeit vor Konstantin zu finden sind.³⁷

³³ Avi-Yonah, *Abbreviations*, 112.

³⁴ Paap, *Nomina sacra*, 94; O'Callaghan, „*Nomina sacra*“, 68/70; ders., „*Nominum sacrorum*“, 121 f.

³⁵ Avi-Yonah, *Abbreviations*, 10/2.

³⁶ Auf der Basis des Lactantius-Berichtes hat F. Heiland, *Die astronomische Deutung der Vision Kaiser Konstantins*. Sondervortrag im Zeiss-Planetarium (Jena 1948) für 312, genauerhin in der Woche vor dem 21. Oktober, die Erscheinung eines Tau-Rho am Himmel rekonstruiert, übersieht aber, daß der späte eusebianische Visionsbericht nicht ohne weiteres mit der Schilderung bei Lactantius zusammengezogen werden kann. Die Beobachtungen Heilands versuchen zu ergänzen: M. DiMaio/J. Zeuge/N. Zatov, *Ambiguitas Constantiniana. The caeleste signum dei of Constantine the Great = Byzantion* 58 (1988), 333/59. Sie unterscheiden jedoch nicht scharf genug zwischen dem Stauro- und Christogramm: „(...) four planets as well as the aforementioned fixed stars from the pattern of the Chi-Rho or staurogram mentioned by Lactantius“ (343).

³⁷ P. Bruun, *Symboles, signes et monogrammes = Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani* (Helsinki 1963) = *Acta Instituti Romani Finlandiae* 1,2, 73/166, hier 157: „On ne connaît (...) aucun christogramme indiscutablement daté de l'époque préconstantinienne.“ Dinkler, *Älteste christliche Denkmäler*, 143. Die Christogramme der Graffiti auf der Mauer g bei der vatikanischen Petrus-Memoria, welche M. Guarducci, *I graffiti sotto la confessione di San Pietro in Vaticano* 1–3 (Vatikan 1958), 2, 6/75 (Nr. 2); 117/51 (Nr. 15); 184/98 (Nr. 24) rekonstruiert hat, können für die Zeit vor Konstantin ebenfalls nicht in Anspruch genommen werden. Nicht einmal Guarducci tut dies in jedem Fall. Sie datiert in 1,7f. die Graffiti zwischen dem Ende des 3. Jh.s bis etwa 315 und nimmt bei der Rekonstruktion des Graffito Nr. 2, 12/34, auf den konstantinischen Sieg bezug. Dies übersieht M. Black, *The Chi-Rho Sign – Christogramm and/or Staurogramm* = W. Ward Gasque/R. P. Martin (Hg.), *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce* (Grand Rapids, Mich. 1970), 319/27. Guarduccis Datierungsthese erneut: dies., *Le acclamazioni a Cristo e alla croce e la visione di Costantino = Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé* (Rom 1974) = *Coll. de l'Ec. franç. de Rome* 22, 375/86, hier 376 f. Als Zeitraum müssen jedoch wenigstens die Jahre

Es bleibt aber doch die Frage, ob nicht die Beschreibung des Zeichens als Staurogramm bei Lactantius als Hinweis darauf zu verstehen ist, daß im konstantinischen Umfeld evtl. beide Zeichen nebeneinander verwandt wurden: das alte Staurogramm und das neue Christogramm. In diesem Zusammenhang sind die Ausgrabungen von Valnea Santa Maria Scrinari in der Nähe des Lateranpalastes zu prüfen, wo beide Zeichen zusammen auftauchten und möglicherweise im unmittelbar konstantinischen Kontext.³⁸

Es handelt sich um Freskenreste aus dem Portikus einer großen Villa: einem großen Figurenfries mit darunterliegendem Inschriftband, auf dem, der Ausgräberin nach, Personen der konstantinischen Familie dargestellt sind. Das Gebäude selbst wird von ihr als Stadtpalast der Flavia Maxima Fausta, Tochter Kaiser Maximians und Frau Konstantins, identifiziert, jedoch sind die Deutung der Fresken und die Zuschreibung des Baukomplexes heftig umstritten.³⁹ Stilistisch scheinen sie der sog. Dea Barberini im Museo Nazionale, Rom, vermutlich einer Darstellung der Tyche Roms, der römischen Schutzgöttin, zu entsprechen, ein vielfach restauriertes Fresko, das ebenfalls im Bereich des Lateran gefunden wurde und als Werk der konstantinischen Zeit gilt.⁴⁰

In unserem Zusammenhang ist der Beischriftenfries wichtig. Nach Santa Maria Scrinari befindet sich unter einem der Fresken ein Staurogramm mit beigefügtem A und O und der Beischrift „Hoc signo est patris victoria“, unter einem anderen, das Konstantins Söhne Crispus und Konstantin II.

bis 324 angesetzt werden: vgl. Th. Klauser, Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche = Arb. gem. f. Forsch. NRW 24 (1956), 58 f.; E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten. St. Peter und St. Paul in Rom (Leipzig-Frankfurt³1974), 156/8. Zur Kritik an der Edition der Graffiti von Guarducci: A. Ferrua, La criptografia mistica ed i graffiti vaticani (1) = Riv. di arch. crist. 35 (1959), 231/47; Carcopino, Etudes [1], 295; ders., Études d'histoire chrétienne 2: Les reliques de Saint Pierre à Rome (Paris 1965), 47; E. Dinkler, Petrus und Paulus in Rom = Gymnasium 87 (1981), 1/37, hier 21 f.

³⁸ V. Santa Maria Scrinari, Per la storia e la topografia del Laterano = Boll. d'arte V, 50 (1965), 38/44; dies., Eregiae Lateranorum aedes (Rom 1967); dies., Nuove testimonianze per la „Domus Faustae“ = Rend. Pont. Acc. Rom. Arch. 43 (1970/71), 207/22; Mostra dei documenti fotografici della Domus Faustae (Gabinetto fotografico nazionale / Pontificio Istituto di archeologia cristiana 1972). Vgl. auch W. von Sydow, Archäologische Funde und Forschungen im Bereich der Soprintendenza Rom 1957–1973 = Arch. Anz. 1973, 521/647, hier 530 f.

³⁹ Kritisch gegenüber der Identifizierung als die „Domus Faustae“: E. Nash, Conventum in domum Faustae in Laterano. S. Optatati Milevitani I, 23 = Röm. Qschr. 71 (1976), 1/21; P. Bruun, The Church Triumphant – Intra Muros = Quaderni ticinesi di numismatica e antichità classiche 10 (1981), 353/74, bes. 362 f. Anders: M. Guarducci, La Domus Faustae in Laterano e la cattedra di San Pietro in Vaticano = O. Feld/U. Peschlow (Hg.), Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst. Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet, 1 (Bonn 1986) = Monograph. des Röm.-German. Zentralmuseums 10, 249/63, die aber eine von Santa Maria Scrinari Deutung abweichende Interpretation des Bildprogramms gibt.

⁴⁰ Vgl. v. Sydow, Archäologische Funde, 531; H. Mielsch, Zur stadtrömischen Malerei des 4. Jahrhunderts n. Chr. = Mitt. d. DAI Röm. Abt. 85 (1978), 151/207, hier 175/9; s. auch Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus (Frankfurt 1983/4), 489 f. (Nr. 91, D. Stutzinger).

zeige, das Christogramm. Da im Anschluß an die Hinrichtung des Crispus (326) seine *damnatio memoriae* erfolgte, weist Scrinari diese Beischriften einer später übermalten Schicht zu.⁴¹

Die Lesung der Inschriften sowie ihre Datierung sind aufgrund ihres äußerst schlechten Erhaltungszustandes heftig umstritten.⁴² Paläographische Gründe sprechen m. E. eher dafür, Fresken und Inschriften nicht zu gleicher Zeit entstanden zu denken. Doch zu vieles ist hier unklar: Zweckbestimmung wie Datierung, Rekonstruktion und Deutung. Es läßt sich von daher kein Argument für eine frühe Verwendung des Staurogramms auch durch Konstantin gewinnen. Konstantin benutzt *nachweisbar* nur das Christogramm. Lactantius beschreibt es aber falsch.

Verschiedene Anzeichen sprechen nun dafür, daß das Staurogramm unabhängig davon bereits zu Beginn des 4. Jh.s aus der Abbriviatür für $\sigma\tau\alpha\upsilon\omicron\varsigma$ herausgelöst wurde und sich im privaten Bereich als christliches Symbol zu selbstständigen begann. Als solches wird es von A. Nestori am Schluß eines lateinischen Graffitos auf Putzfragmenten eines Loculus in der anonymen Katakombe der Villa Doria Pamphilj an der Via Aurelia antica rekonstruiert; konsularisch ist es zwischen 308 und 312 datierbar.⁴³ Das von M. Guarducci an der Mauer g der vatikanischen Petrusmemoria rekonstruierte Staurogramm ist bis zur Zuschüttung des Petrusgrabes bei der Fundamentierung der konstantinischen Peterskirche entstanden⁴⁴ und das auf dem bemalten Putz im Vorgängerbau des ersten Lateranbaptisteriums aufgefundene bis zu den Baumaßnahmen Silvester I. (314–335); es gehört zu einem griechischen Graffito.⁴⁵ Ob dabei freilich das Staurogramm als *Christussymbol* oder als *Kreuzessymbol* verstanden wurde, muß hier dahingestellt bleiben.⁴⁶

Die irrije Beschreibung des konstantinischen Christogramms als Staurogramm durch Laktanz ist in diesem Zusammenhang als weiterer Beleg für die

⁴¹ Santa Maria Scrinari, *Nuove tsetimonianze*, 217f.; tavv. III/IV.

⁴² Vgl. den vehementen Angriff von M. Guarducci, *Nuove tsetimonianze* (sic) per la „Domus Faustae“ = *Archeologia classica* 24 (1972), 386/92.

⁴³ A. Nestori, *Un cimitero cristiano anonimo nella villa Doria Pamphilj a Roma* = *RivAC* 35 (1959), 5/47, hier 29/32.

⁴⁴ Guarducci, *I graffiti* 2, 90/3 (Nr. 8); zur Datierung s. o. Anm. 37.

⁴⁵ G. B. Giovenale, *Il Battistero Lateranense* (Rom 1929) = *Studi di ant. crist.* 1, 68/70. P. Castrén in G. Pelliccioni, *Le nuove scoperte sulle origini del Battistero Lateranense* (Vatikan 1973) = *Atti Pont. Acc. Rom. Arch. Ser. III: Memorie* 12, 1, 83 (Anm. 8), hält es mit Hinweis auf die Graffiti der vatikanischen Mauer g und der Villa Doria Pamphilj für früher als 313. Pelliccioni, 92, folgert daraus, daß der Vorgängerbau, zu dessen Saal A das Graffito gehört und der aus einer severianischen Thermenanlage entstand, bereits christliches Eigentum gewesen sei. Zur Kritik: P. Bruun, *The Church Triumphant*, 358f.

⁴⁶ Vgl. aber hierzu: W. Wischmeyer, *Christogramm und Staurogramm in den lateinischen Inschriften altkirchlicher Zeit* = C. Andresen/G. Klein (Hg.), *Theologia crucis – signum crucis*. Festschr. Erich Dinkler (Tübingen 1970), 539/50. Dafür, daß das Staurogramm in gewisser Weise dem Christogramm „vorausging“, spricht ein Graffito aus der Commodilla-Katakombe, bei dem ersteres in letztes „verbessert“ wurde: A. Ferrua, *Scoperta di una nuova regione della catacomba di Commodilla* = *RivAC* 33 (1957), 7/43, hier 25; 31f.

Verselbständigung des Staurogramms als Symbol zu werten. Dieses scheint Lactantius gekannt zu haben. Mit dem neuen Gotteszeichen des Kaisers, einer bis dahin ungebräuchlichen Abkürzung für Christus, war er hingegen offensichtlich noch nicht vertraut, als er um 315 den präsumtiv nicht-christlichen, höfischen Bericht über die Ereignisse an der Milvischen Brücke redigierte.

III

Konstantin ließ das *signum dei* des Christengottes, auf den er bei der entscheidenden Schlacht vertraute, auf den Schilden seiner Soldaten anbringen. Da die Schilde im allgemeinen, wie wir sehen werden, gekennzeichnet waren, dürfte es sich zunächst wohl nur um eine zusätzliche Kennzeichnung mit dem Chi-Rho gehandelt haben.

Immer wieder ist vermutet worden, daß es sich dabei um eine magische Praxis handelte.⁴⁷ Diese These erhärtet sich bei näherer Überprüfung, wenn (1) die Praxis der Schildkennzeichnung überhaupt, (2) die mit dem Christogramm, nachdem es allgemein bekannt war, anderweitig betriebene Magie und (3) Magisches und die offizielle Haltung zur Magie unter Konstantin berücksichtigt werden.

(1) Die Schilde der Soldaten zu kennzeichnen war im römischen Heer allgemein üblich. Neben den *Vexilla*, den Standarten, an welchen Kaiserbilder, Siegessymbole (*Aquila* und *Corona*) sowie die Truppenzeichen angebracht waren,⁴⁸ gab es noch die zusätzliche fallweise Kennzeichnung der Schilde im Kampf.

⁴⁷ H. Grégoire, Die „Bekehrung“ Konstantins des Großen (1930/31) = H. Kraft (Hg.), Konstantin (Anm. 12), 175/223, hier 204 (Talisman); Alföldi, *Hoc signo* = ebd. 245; K. Kraft, Silbermedaillon = ebd. 307; A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome* (Oxford ²1969), 16; 22/4; J. Vogt, *Constantin der Große und sein Jahrhundert* (München ²1960), 162; F. Hampl, *Die Gründung von Konstantinopel = Festgabe Harald Steinacker* (München 1956), 10/21, hier 20; Egger, *Labarum* (Anm. 20), 328 f.; R. MacMullen, *Constantine and the Miraculous = Greek, Roman and Byzantin Studies* 9 (1968), 81/96, hier 87, erneut = J. W. Eadic (Hg.), *The Conversion of Constantine* (New York 1971), 81/7; Guarducci, *Le acclamazioni* (Anm. 37), 380; Wischmeyer, *Christogramm* (Anm. 46), 548 f.; P. Stockmeier, *Die sogenannte konstantinische Wende im Licht antiker Religiosität* (1975) = ders., *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike* (Düsseldorf 1983), 236/53, hier 242/4; J. Flemming, *Das Schutzzeichen des Herrschers – Beobachtungen zum Gemmenkreuz in Byzanz und in Georgien = Wiss. Zschr. d. Friedr.-Schiller-Univ. Jena, Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe* 30 (1981), 445/54, hier 447 f.; Th. Schleich, *Konstantin der Große = M. Greschat* (Hg.), *Alte Kirche* 1 (Stuttgart 1984) = *Gestalten der Kirchengesch.* 1, 189/214, hier 198.

⁴⁸ Zu den *vexilla* bzw. *signa* Konstantins im Jahre 312 M. P. Speidel, *The Later Roman Field Army and the Guard of the High Empire = Latomus* 46 (1987), 375/9, hier 378. Eine Besonderheit bieten dabei die Schilde der Kaiser selbst; dazu M. R. Alföldi, *Schildbilder der römischen Kaiser auf Münzen und Multipla = Studi per Laura Breglia* (Rom 1987) = *Boll. di Numismatica. Suppl. al n. 4/II*, 133/45.

Diese Zeichen auf den Schilden hießen *digmata*, wie wir aus Vegetius wissen.⁴⁹ In bürgerkriegsähnlichen Verwicklungen, wenn Römer gegen Römer kämpften, konnten Truppenteile nur durch die Schilde unterschieden werden.⁵⁰

Das Beschriften der Schilde ist durch die Realien in vielfacher Weise belegt. Es seien nur einige Beispiele genannt: Auf einer Münze Domitians notiert die Göttin Victoria auf dem Revers einen Germanensieg des Kaisers auf dem Schild: *DE GERmanis triumphavit* (Taf. 2d). Auch auf der Trajanssäule in Rom findet sich diese Szene, bezeichnenderweise genau zwischen den beiden auf dieser Säule in Reliefbändern dargestellten Dakerkriegen von 101/2 und 105/6. Victoria notiert den einen errungenen Sieg retrospektiv und blickt auf den neuen (Taf. 3).⁵¹

Auf der sog. Decennalienbasis des Forum Romanum, errichtet 303 zu Ehren des zehnjährigen Jubiläums der Tetrarchie Diokletians, ist die Inschrift auf dem Schild besonders gut zu lesen: *Caesarum decennalia feliciter* – Zur glücklichen Feier des Zehnjährigen der Kaiser (Abb. 2).⁵²

Diese Praxis, Glückwünsche auf den Schilden zu notieren, dauert auch unter Konstantin weiter an: ein *Solidus* aus der Münze von Sirmium von 325 zeigt auf dem Schild das *Notat Vota Vicennalia* – die Treueschwüre zum zwanzigjährigen Regierungsjubiläum dokumentierend.⁵³ Das gleiche nochmals zum Dreißigjährigen auf dem Revers eines *Solidus* aus Nicomedia von 335 (Taf. 2e).⁵⁴ Das Schlachtenglück und die Treuegelöbnisse der Soldaten finden sich also auf den Schilden geschrieben; das, worauf die Macht eines römischen Kaisers letztlich beruht.

Konstantin verwendet in diesem Zusammenhang das Christogramm –, und zwar in magischer Absicht, was keinesfalls ein neuartiger Einfall

⁴⁹ II 18 (51, 15/9 Lang²): *sed ne milites aliquando in tumultu proelii a suis contubernibus aberrarent, diversis cohortibus diverse in scutis signa epingebant, ut ipsi nominant digmata, sicut etiam nunc moris est fieri.* Auf diese Stelle machte schon J. Wilpert, *Vision und Labarum Konstantins d. Gr. im Licht der Geschichte und Archäologie* = Goerres-Gesellschaft, 3. Vereinschr. f. 1913: Fünf Vorträge von der Generalversammlung in Aschaffenburg (Köln 1913), 15 aufmerksam.

⁵⁰ Vgl. dazu auch Tac., *hist.* III 22,3; 23,1 f.: Es ist möglich, durch das Entsenden von Schilden den jeweiligen Gegner zu täuschen; ähnlich Cass. Dio LXIV 14,2. Weiterhin: Anm. Marc. XVI 12,6.

⁵¹ Szene LXXVIII Cichorius; vgl. dazu W. Gauer, *Untersuchungen zur Trajanssäule 1: Darstellungsprogramm und künstlerischer Entwurf* (Berlin 1977) = *Monumenta artis romanae* 13, 9.

⁵² H. P. L'Orange, Ein tetrarchisches Ehrendenkmal auf dem Forum Romanum = *Mitt. d. DAI, Röm.* Abt. 53 (1938), 1/34, Taf. 1/7, hier 1 f.; H. Kähler, *Das Fuenfsaueulendenkmal fuer die Tetrarchen auf dem Forum Romanum* (Köln 1964) = *Monumenta artis romanae* 3,8. – Die sog. Victoria von Brescia, die lange Zeit ebenfalls als eine ein Schild beschriftende Victoria ergänzt wurde, ist nicht als vergleichbares Denkmal heranzuziehen: K. Klugl/K. Lehmann-Hartleben, *Großbronzen der römischen Kaiserzeit* (Berlin-Leipzig 1927), 106.

⁵³ RIC 7, 468, Sirmium 10.

⁵⁴ RIC 7, 631, Nicomedia 176.

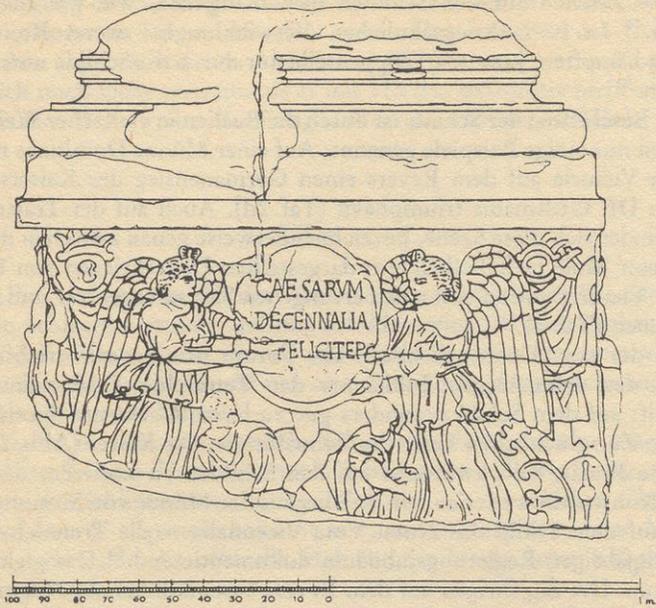


Abb. 2: Decennalienbasis, Forum Romanum, Inschriftseite

gewesen ist. Dies wird deutlich, wenn wir auf einen in Stein gehauenen Rundschild von einem Trophäenfries in Numidien aus der 2. H. 1. Jh. v. Chr. blicken (Taf. 4). Wir schauen dort in ein „böses Auge“ – der Schild setzt den Gegner dem bösen Blick aus, was eindeutig magisch ist.⁵⁵

⁵⁵ Reliefblock vom Trophäenfries des Höhenheiligtums von Chemtou/Tunesien: H. G. Horn/Ch. B. Rüger (Hg.), *Die Numider. Reiter und Könige nördlich der Sahara* (Köln-Bonn 1979) = *Führer des Rhein. Landesmus.* Bonn 96, 468f. Zum bösen Blick vgl. K. Meisen, *Der böse Blick und anderer Schadenzauber in Glaube und Brauch der alten Völker und in frühchristlicher Zeit* = *Rhein. Jb. f. Volkskde* 1 (1949), 144/77; 3 (1952), 169/225. B. Kötting = *RAC* 2 (1954), 473/82 s. v. Böser Blick; J. Engemann, *Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike* = *JbAC* 18 (1975), 22/48, hier 24/40. – Zur neueren Diskussion um die Beurteilung von Magie, Zauberei und Hexerei und ihr Verhältnis zu Glauben, Religion und Rationalität vgl. H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens* (Frankfurt 1978; erneut = *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft* 674, Frankfurt 1987), darin insbesondere J. C. Jarvie/J. Agassi, *Das Problem der Rationalität von Magie* (1967), 120/49; H. Remus, „*Magic or Miracle*“. *Some Second-Century Instances* = *The Second Century. A Journal of Early Christian Studies* 2 (1982), 127/56; C. Mongardini, *Über die soziologische Bedeutung des magischen Denkens* = A. Zingerle/C. Mongardini (Hg.), *Magie und Moderne* (Berlin 1987), 11/62.

Das böse Auge als Schildemblem ist bereits auf griechischen Vasen des 6. Jh.s bekannt.⁵⁶ Auch wenn hinsichtlich der Zuschreibung von Schildzeichen zu individuellen Schildträgern oder zu politischen Verbänden sowie ihrer Beziehung zu einzelnen, symbolisch auf den Schilden präsenten Gottheiten und der glücks- bzw. unglücksverkündenden Bedeutung der häufig vorkommenden Tierdarstellungen auf Schilden vieles umstritten ist, so ist doch durchgängig eine oftmals anzutreffende apotropäische und mantische Motivik zu beobachten. Hier sind noch häufiger als das „böse Auge“ das Gorgonenhaupt, Schlangen, Raben, Löwen, Eber, Greife, Adler, geflügelte Löwen, Krabben und Skorpione anzutreffen, wovon auf der Leagros-Schale des Euphronios die Darstellung des Kampfes zwischen Herakles und dem dreiköpfigen Riesen Geryoneus ein Beispiel gibt (Taf. 5).⁵⁷ Athena führt ein Gorgoneion, Geryoneus einen Eber und, verdeckt, einen Oktopus im Schilde.

Dies setzt sich, in ähnlicher oder in mehr stilisierter Weise, auch auf römischen Schilden fort: neben Tierdarstellungen fungieren Mond und Sterne, Blitze und Doppelfügel als Repräsentanten der himmlischen, beschützenden, aber auch gefährlichen Macht; die Mondsichel dient der Abwehr des bösen Blicks,⁵⁸ die corona civica beschwört alte wie künftige Siege (Abb. 3).⁵⁹ So sind diese Zeichen zweierlei: apotropäisch-bannend und magisch-zwingend.



Abb. 3: Schildzeichen der Trajanssäule (nach F. B. Florescu)

⁵⁶ G. H. Chase, *The Shield Devices of the Greeks* = *Harvard Stud. in Class. Philol.* 13 (1902), 105, s. v. Eye; A. Vaerst, *Griechische Schildzeichen vom 8. bis zum ausgehenden 6. Jh.* (Phil. Diss. Salzburg 1980), 275; 370 (freundliche Hinweise von Kollegen P. Funke, Siegen).

⁵⁷ Chase, *Shield Devices*, 84 f.; Vaerst, *Schildzeichen*, 264/350, bes. 315/50. Vgl. zur Funktion des Gorgoneions auf Schilden auch Dioskorides = *Anth. graeca* VI, 126 ed. H. Beckby (München 2^o. J.), 519f. Zur angeführten Schale der Staatl. Antikensammlungen München (Inv. 8704); E. Simon, *Die griechischen Vasen* (München 1976), 99f. (107–109) (freundlicher Hinweis W. Hamdorf, München).

⁵⁸ Meisen, *Der böse Blick*, 162.

⁵⁹ P. Couissin, *Les Armes romaines. Essai sur les Origines et l'Evolution des Armes individuelles du Légionnaire romain* (Paris 1926), 401f.; R. McMullen, *Some Pictures in Ammianus Marcellinus* = *Art. Bull.* 46 (1964), 435/55, hier 441.

Konstantin setzt bei der Anordnung, jenes *signum dei* auf die Schilde zu setzen, auf diesen zweiten Aspekt der Schildbemalung, und zwar in einer sehr massiven Weise, wie der Blick auf eine religionsgeschichtliche Parallele der Schildkennzeichnung lehrt.

Von den magischen Gemmen des 3. Jh.s ist als ihr „Lieblingsthema“ die Mischgestalt des „*Anguipedes alectorocephalus*“ bekannt.⁶⁰ Der meist mit Geißel und Schild ausgestattete schlangenfüßige und hahnenköpfige Gott einer griechisch-jüdisch-ägyptischen Mischreligion trägt verschiedene Namen, darunter sehr häufig *Abraxas* bzw. *Abraxas* – ein Gott, den *Irenäus* als den der Gnostiker um *Basilides* bekämpft⁶¹ – oder *I A O*. Diese Abkürzung ist aus Zauberpapyri, aus der patristischen Literatur, aus den Apokryphen und aus Qumran durch mannigfaltige Belege als *nomen sacrum*, als Kürzung für *Jahwe* in der Kurzform *jhw* (statt *jwhw*) bekannt.⁶² Teilweise erläutern die Gemmen die Abkürzung selbst durch die Hinzufügung: *I A O C A B A O Θ* (Taf. 6a). Auf einigen dieser Gemmen ist der Schild des tetramorphen Gottes mit dem Gottesnamen selbst beschriftet (Taf. 6b). Anknüpfungspunkt für diese Beschriftung des Schildes konnte Ps 3,4 sein: „Du aber, *JHWH*, bist ein Schild für mich.“⁶³

Innerhalb der magischen Praktiken, bei denen diese Gemmen Verwendung fanden, war also die Beschriftung eines Schildes mit dem Gottesnamen wohl bekannt. Verwandt wurde hier der sog. Zwangs- oder Zwingname: Gott hört auf diesen Namen, entweder freiwillig, weil ihn die Nennung seines Namens freut, oder auch zwangsweise: Er muß erscheinen, wo sein Name beschworen wird.⁶⁴

⁶⁰ P. Zazoff, *Die antiken Gemmen* (München 1983), 349/62, hier 359. Vgl. auch H. Philipp, *Magische Gemmen = Spätantike und frühes Christentum* (Anm. 40), 153/60, hier 154; 158. Weiteres Material bei H. Philipp, *Mira et magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen – Preußischen Kulturbesitz – Berlin Charlottenburg* (Mainz 1986), 8f.; 97 (Nr. 146); 101/5 (Nr. 158/66), bes. 103 (Nr. 159/61 und 164).

⁶¹ Adv. Haer. I 24,7 (SChr 264, 332 Rousseau-Dutrelau).

⁶² K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae 2* (Stuttgart 1974), 210, P 3; Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber 1* (Leipzig 1921; Nachdr. Amsterdam 1974), 454f (§ 743); M. Philonko, *L'anguipède alectorocephale et le dieu IAΘ = Acad. des Inscript. et Belles-Lettres. Compt. rend. 1979, 297/304, bes. 300. Das Qumran-Beispiel bei Aland, Repertorium 1 (Anm. 22), 90 (AT 22). Für die gnostizistische Literatur s. Apocryphon Ioannis 11,30; 12,20 (M. Krause/P. Labib, *Die drei Versionen des Apocr. des Joh. im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* [Wiesbaden 1962] = Abh. DAI Kairo, Kopt. Reihe 1, 141; 143); Epiph., Pan. haer. 26,10 (GCS 25, 286/8 Holl). Vgl. auch J. Michl = Art. Engel V (Engelnamen), Nr. 102: Jao = RAC 5 (1960), 216.*

⁶³ Dieser Gottesname *IAO* war gleichzeitig wohl auch der Anknüpfungspunkt für den an Juden wie Christen in den beiden ersten Jahrhunderten gerichteten Vorwurf, als Gott den Esel zu verehren; vgl. L. Vischer, *Le prétendu „culte de l'âne“ dans l'église primitive = Rev. d'hist. des religions 19 (1951), 14/35. Künftig dazu auch: Verf., Gemeinsamkeiten der antijüdischen und antichristlichen Polemik in der Antike = Judaica et christiana 13 (Frankfurt-Bern, im Druck).*

⁶⁴ Vgl. Hopfner, *Offenbarungszauber*, 417 (§ 688).

Daß dies die Praxis Konstantins ist, belegt Eusebius auf eindrucksvolle Weise, indem er das Christogramm bzw. dann das Labarum, woran es angebracht war,⁶⁵ als ἀλέξημα,⁶⁶ ἀμυντήριον,⁶⁷ ἀλεξιφάρμακον bezeichnet:

„Wo nun dieses Zeichen erschien, da wandten sich die Gegner zur Flucht, die Sieger dagegen begannen die Verfolgung. Da der Kaiser dies bemerkte, ließ er, sobald er irgendwo eine Abteilung seines Heeres in Bedrängnis sah, das heilbringende Siegeszeichen als ein Sieg verleihendes Abwehrmittel (ἀλεξιφάρμακον genau: Gegengift) dorthin bringen, und auf der Stelle erschien auch zugleich mit ihm der Sieg, da durch göttliche Fügung die Kämpfenden Kraft und Stärke beseelte.“⁶⁸

Berücksichtigt man nun, wie sehr es in der Tradition der römischen Religion auf die exakte Nennung des Gottesnamens bei seiner Anrufung ankam,⁶⁹ so erklärt sich von selbst, daß Konstantin ein präzises Monogramm auf den Schilden seiner Soldaten anordnet. Darauf, daß dieses sich „nur um eine Jota“ von den auf Schilden auch gebräuchlichen Votazeichen (VOT X; VOT XX FEL) unterschied, hat bereits Grégoire aufmerksam gemacht; es „(gefiel) den Christen, ohne die Heiden im geringsten abzuschrecken“.⁷⁰ Dennoch war es kein vieldeutiges Zeichen, wie Grégoire meinte, sondern hatte für Konstantin einen sehr präzisen Sinn.

Dies zeigt sich darin, daß das Christogramm Konstantins zunächst einmal nur im persönlichen Umfeld des Kaisers und dann im administrativen erscheint; es galt ganz und gar als das Zeichen des Gottes, mit dem der Herrscher in einem glücklichen, geheimen Einverständnis stand, wie der Panegyriker von 313 es formulierte.⁷¹ Sicher datierbar taucht es zunächst nur auf Portraitmünzen des Kaisers und seiner Familie (Taf. 2) auf sowie im administrativen Bereich: 315 bzw. 319/20 als Serienkennzeichen von Kleingeldemissionen der ersten und dritten Münzprägestätte von Ticinum,⁷² 319 auf einem leider immer noch unpublizierten Meilenstein zwischen Djemila-Cuicul und

⁶⁵ S. u. Abs. (3).

⁶⁶ V. C. I 29 (GCS Eus. 1,1, 30,15 Winkelmann).

⁶⁷ Ebd. I 31,3 (31,15). Eusebius selbst führt die Schutzmittelfunktion hier auf die Kreuzesgestalt des Labarums zurück. Vgl. dazu auch Lact., Div. inst. IV 27,1 (CSEL 19, 384 Brandt) sowie Wischmeyer, Christogramm (Anm. 46), 547/9.

⁶⁸ V. C. II,7 (51, bes. 13). Das Kreuz hat für Konstantin auch die Wirkung eines φυλακτήριον: ebd. III 49 (104,25). Zu dieser Stelle Flemming, Schutzzeichen (Anm. 47), 445 f., die sie als früheste Bezeugung des Gemmenkreuzes interpretiert. Eusebius verwendet den Begriff des φυλακτήριον gegenüber dem des χαρακτήρ nicht negativ: vgl. Praep. Ev. V 15,1–6 (GCS 43,1, 250 f. Mraz²; Schr 262, 322/4 des Places).

⁶⁹ E. E. Burriss, Taboo, Magic, Spirits. A Study of Primitive Elements in Roman Religion (New York 1931, Nachdr. Westport, Con. ²1974), 187/9.

⁷⁰ Die „Bekehrung“ (Anm. 47), 205 f.

⁷¹ Paneg. XII (IX), 2,5.

⁷² RIC 7, 377, Ticinum 125. Vgl. dazu H. von Schoenebeck, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin = Klio. Beih. N. F. 30 (1939, Nachdr. Aalen ²1967), 47/9.

Lambaesis (Numidien/Algerien)⁷³ und um 322/3 auf einer in der Forschung bislang wenig beachteten Kupfermünze des Crispus aus Trier, wo es erstmals auf dem Schild abgebildet ist (Taf. 2f).⁷⁴ Auch auf Bleiplomben, die für den Waren- und Postverkehr dienten und die in der Mosel in Trier unlängst gefunden wurden, findet es Verwendung; diese freilich sind nicht genau datierbar.⁷⁵ Auf Inschriften ist das Christogramm dann zum ersten Mal sicher datierbar auf einer Grabinschrift von 323 aus dem Gräberfeld von St. Paul vor den Mauern bei Rom belegt.⁷⁶

(2) Es fällt bei der vielfachen privaten Verwendung des Christogramms, vor allem auf den Grabinschriften, auf, daß es nur in einer geringen Zahl von Fällen als *compendium scripturae* des Namens Christi innerhalb der Inschrift verwandt wird. In den allermeisten Fällen ist es als Zeichen zur Inschrift einfach hinzu-, nicht aber als Name in den *cursus* der Formulierung eingefügt; in weniger als einem Prozent der römischen Grabinschriften ist es ein Teil der Inschriftenaussage selbst.⁷⁷

Dies läßt den Schluß zu, daß auch hier von den Christen das konstantinische Monogramm in magischer Weise benutzt wurde. An den Gräbern diente es der Übelabwehr und war eine zusätzliche Garantie der Grabesruhe;⁷⁸ für die magische Deutung spricht insbesondere seine immer wieder vorkommende Wiederholung,⁷⁹ sofern Repetition eines der wichtigsten Mittel der Magie ist (Taf. 7). Auf Ringen⁸⁰ und auf Anhängern⁸¹ hatte es amulettartige Bedeutung; auch auf magischen Papyri, die man zum Schutz

⁷³ Vorbericht: P. Salama, *Le plus ancienne chrisme officiel de l'Afrique romaine* = *Atti del VI Congresso internazionale di archeologia cristiana*, Ravenna 1962 (Vatikan 1965) = *Studi di ant. crist.* 26, 539/43; vgl. auch ders., *S. Augustin et les bornes milliaires* = R. Chevallier (Hg.), *Littérature gréco-romaine et géographie historique. Mélanges offerts à Roger Dion* (Paris 1974) = *Caesariodunum* 9,2, 465/72, hier 472, Anm. 35. Beispiele ähnlicher, aber jüngerer Meilensteine mit Christogramm: ders., *Les bornes milliaires de Djemila-Cuicul et leur intérêt pour l'histoire de la ville* = *Revue africaine* 95 (1951, Nachdr. Nendeln 1981), 213/72, hier 252/4 (Nr. 24f.).

⁷⁴ RIC 7, 197, Trier Nr. 372, Anm.: *IVL CRISPVS NOB IS CA*; A. S. Robertson, *Roman Imperial Coins in the Hunter Coin Cabinet*, Univ. of Glasgow 5 (Oxford 1982), 224, Crispus Nr. 17; C. Nordenfalk, *Die spätantiken Zierbuchstaben* (Stockholm 1970) = *Die Buchornamentik der Spätantike* 2, 47f.

⁷⁵ Trier, Kaiserresidenz und Bischofssitz. Die Stadt in spätantiker und frühchristlicher Zeit (Mainz ²1984), 242 (Nr. 130a/b H. Cüppers).

⁷⁶ ILCV 2³, 3257; vgl. Wischmeyer, *Christogramm* (Anm. 44), 539.

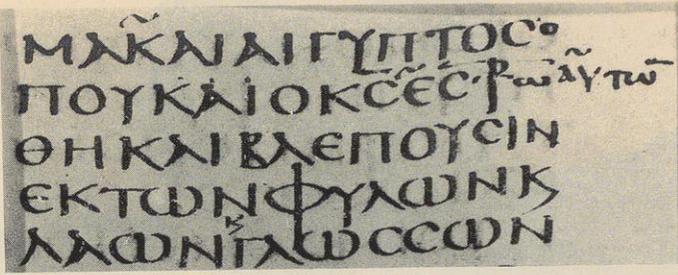
⁷⁷ P. Bruun, *Early Christian Symbolism on Coins and Inscriptions* = *Atti del VI Congresso* (Anm. 73), 527/35, hier 529; unter 4000 Beispielen ist das Christogramm nur etwa dreißigmal klar in den Satzbau einbezogen.

⁷⁸ Vgl. Wischmeyer, *Christogramm*, 546.

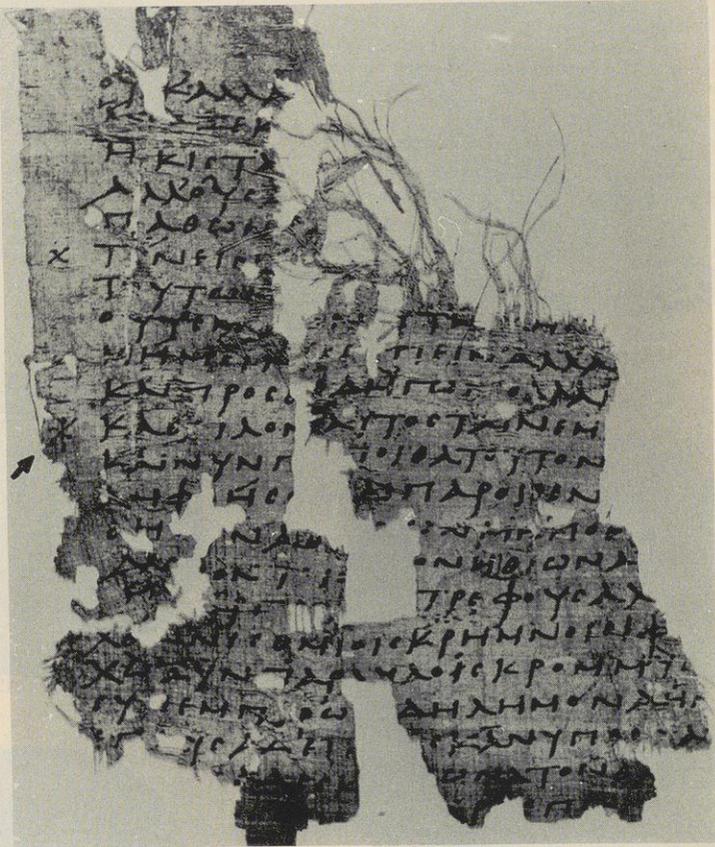
⁷⁹ Z. B. ICVR 3, 8663 (6 Staurogramme); 8695 (3 Christogramme); 8705 (2 Staurogramme); 8713 (3 Christogramme). Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren.

⁸⁰ Z. B. Trier, Kaiserresidenz (Anm. 75), 166 (Nr. 64a K. Goethert-Polatschek); A. Kloiber, *Die Gräberfelder von Lauriacum* = *Forsch. in Lauriacum-Espelmayrfeld* 8 (1962), 34f. (Taf. XII).

⁸¹ Vgl. [G. B. de Rossi], *Le medaglie di devozione dei primi sei o sette secoli della chiesa* = *Bull. Arch. Crist.* 7 (1869), 33/45; 49/64, hier 41/3.



Taf. 1a: Tau-Rho im Text von Offb. 11,8: Codex Sinaiticus, fol. 130r, col. 3
(Vergrößerungsmaßstab etwa 1,5:1)



Taf. 1b: Chi-Rho (Pfeil) als Zitatmerkzeichen: Papyrus, Sophokles(?) -Text
(2. Jh. n. Chr., British Museum)



Taf. 2a:



Taf. 2b/c



Taf. 2d:



Taf. 2e:

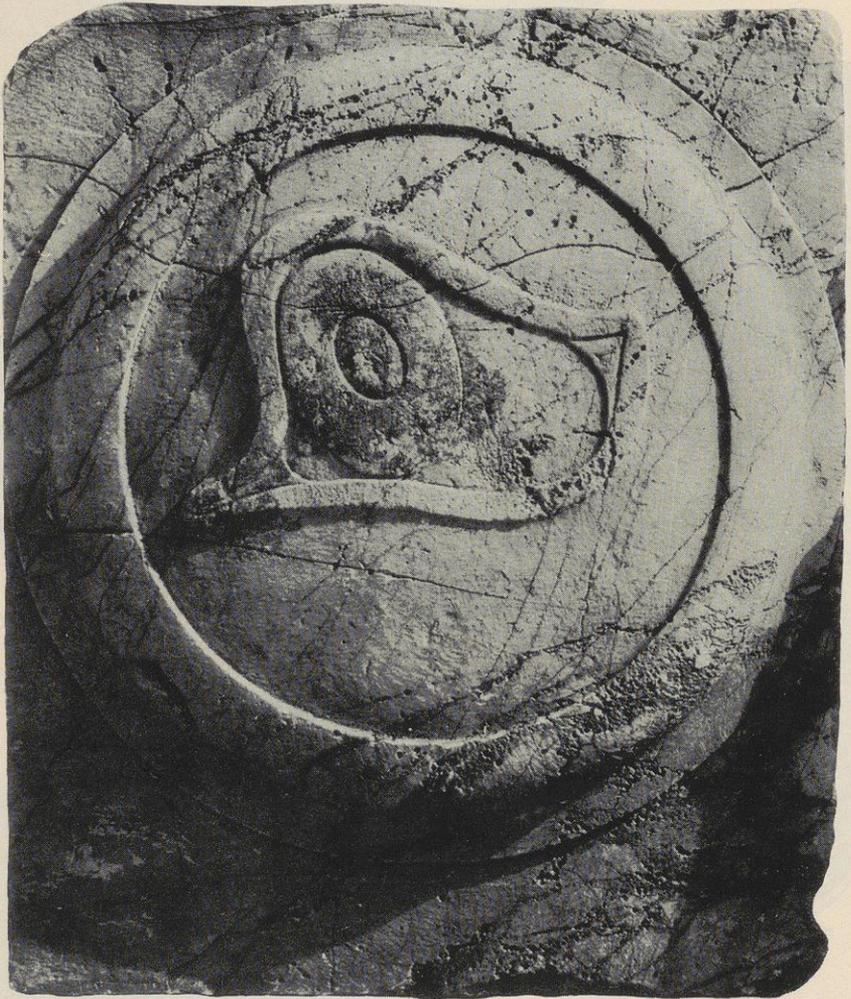


Taf. 2f:



Taf. 3: Schild beschriftende Victoria: Rom, Trajanssäule, Szene LXXVIII
(Aufnahme nach Gipsabdruck)

- Taf. 2a: Silber-Multiplum Konstantins, Avers (313/5 n. Chr., München, Staatl. Münzsammlung)
- Taf. 2b/c: Folles Konstantins, Avers (Wien, Bundessammlung für Münzen = RIC 7, 433, Siscia 61, Anm.; Aufnahmen nach Gipsabdrücken)
- Taf. 2d: Sesterz Domitians, Revers (85 n. Chr.; British Museum = RIC 2, 186 Nr. 255)
- Taf. 2e: Solidus Konstantins, Revers (325 n. Chr. = RIC 7, 631, Nicomedia 176)
- Taf. 2f: Follis Crispus', Avers (Glasgow, Hunterian Collection = RIC 7, 197, Trier 372 Anm.; Aufnahme nach Gipsabdruck)
- (alle Münzabbildungen im Maßstab 2:1)



Taf. 4: Rundschnitt mit bösem Auge: Trophäenfries von Chemtou (Tunesien)



Taf. 5: Kampf zwischen Herakles und Geryoneus: Leagros-Schale des Euphronius (um 510 v. Chr.; München, Staatl. Antikensammlung), Durchmesser 43 cm



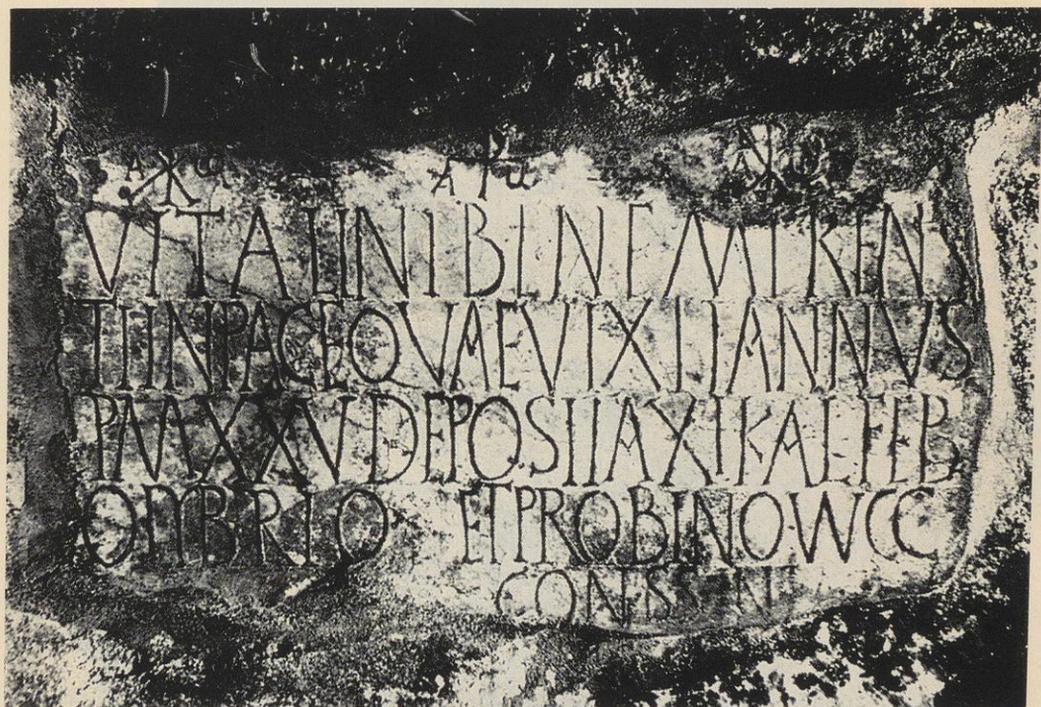
Taf. 6a



Taf. 6b

Taf. 6a: Abraxas-Gemme (Herzog-Anton-Ulrich-Museum, Braunschweig):
Nicolo, beidseitig graviert, Revers

Taf. 6b: Abraxas-Gemme (Museo civico, Bologna): Grünbrauner Jaspis:
2,15 × 1,8 × 0,3 cm, Avers



Taf. 7: Rom, Comodilla-Katakombe: Vitalinus-Epigramm (395):
 doppeltes P und P in der ersten Zeile (= ICVR 2, 6053)



Taf. 8: Niello-Schale mit dem Reiterbild Constantius II (Ermitage, Leningrad),
Durchmesser 24,8 cm

des Hauses unter der Schwelle vergrub oder am Türbalken anheftete, taucht es – neben dem Kreuz – verschiedentlich auf.⁸² Ob seine Verwendung auf Spielsteinen ebenfalls magischen, übelabwehrenden und den Sieg herbeizwingenden Charakter hatte, ist umstritten.⁸³

Den Christen von heute mag dies verwundern; doch war der magische Gebrauch des Gottesnamens selbst für einen Mann wie den hochgebildeten Origenes nichts Anstößiges.⁸⁴ Er unterscheidet dabei allerdings zwischen paganem Zauber und christlicher Beschwörung, dem Exorzismus.⁸⁵ Spätere Kirchenväter haben den Bereich des Magischen sehr deutlich zu reglementieren versucht. Johannes Chrysostomus duldet nur das Kreuzzeichen als Waffe und Heilmittel.⁸⁶ Die erhaltenen Denkmäler lehren aber, daß daneben zumindest noch das Christogramm und das Staurogramm gebräuchlich waren.

(3) Der magische Gebrauch des Christusnamens bei Konstantin sollte uns nicht verwundern; innerhalb seiner religiösen Biographie hat dieser Mann viele Schritte gemacht: Von der magischen Zitation des Christengottes als eines Schlachtengottes bis zu seiner Taufe auf dem Totenbett war es ein weiter Weg.

Magische Praxis begegnet bei ihm auch nicht nur einmal. Nach übereinstimmendem Zeugnis der byzantinischen Geschichtsschreibung gab Konstantin 330 bei der Einweihung der von ihm 324 gegründeten und nach ihm benannten Stadt Konstantinopel dieser den Namen Anthousa, die Blühende (florentia). Was damit beabsichtigt war, enthüllt sich erst, wenn man weiß, daß der hieratische Name Roms und seiner Tyche zu dieser Zeit Flora war.⁸⁷ Unter dem griechischen Namen Anthousa weihte Konstantin so seine neue Stadt auf geheime Weise der römischen Stadtgöttin Flora.⁸⁸ Erneut ein Fall

⁸² Preisendanz, Papyri (Anm. 62), 210f. (P 3 = PO 18, 422f.): zum Schluß: Α†ΩΡΑ†ΩΙΧΘΥC; ebd. ein ähnliches Phylakterion (P 2a = PO 18, 440) mit einem Staurogramm. Vgl. insgesamt H. Brandenburg, Christussymbole in frühchristlichen Bodenmosaiken = Röm. Quschr. 64 (1969), 74/138, hier 81; 128; 132/4; Engemann, Verbreitung (Anm. 55), 42/4.

⁸³ Trier, Kaiserresidenz (Anm. 75), 243 (Nr. 130d–g, H. Cüppers).

⁸⁴ Vgl. Contra Celsum I 25 (GCS 2, 77 Koetschau; SChr 132, 144 Borret); IV 33 (GCS 2, 303f.; SChr 136, 268); V 45 (GCS 3, 49f.; SChr 147, 130/2).

⁸⁵ N. Brox, Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums = Trierer theol. Zschr. 83 (1974), 157/80, hier 164f.

⁸⁶ Ebd. 169; vgl. darüber hinaus auch W. Rordorf, Saint Augustin et la tradition philosophique antifataliste = Vig. Chr. 28 (1974), 190/202; A. A. Barb, The Survival of Magic Arts = A. Momigliano (Hg.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century (Oxford 1963), 100/25; J. Maurice, La terreur de la Magie au IV^e siècle = Rev. histor. de droit franç. et étranger IV 6 (1927), 108/20.

⁸⁷ Johannes Lydos, De mensibus IV, 73 (125, 3/9, bes. 7f. Wünsch²).

⁸⁸ Der Name Anthousa noch nicht bei Zosimus, Hist. nova 31,2f. (88f. Mendelsohn²), hier nur die Rede von einer Tempelgründung für die Ῥώμης τύχη anlässlich der Einweihung Konstantinopels. Daß diese unter ihrem hieratischen Namen Ἄνθούσα gemeint war, belegen Johannes Malalas, Chronographia XIII, 320 (PG 97, 480 B); Joh. Lyd., De mens. IV 30; 75 (89, 19f.; 126, 16f.); Stephan von Byzanz, Ethnika s. v. Συναί

aus der Praxis des Zwingnamens: Weiß ich deinen Namen, kann ich dein Schicksal bestimmen; Konstantinopel sollte wie Rom einen „ewigen Namen“ erhalten und so auch innerhalb des Sakralbereiches das zweite Rom werden.⁸⁹

Solch praktischer Magie steht die konstantinische Gesetzgebung zu magischen Praktiken zur Seite. Zwischen 317 und 319 wird der Schaden- und Liebeszauber verboten; Heil- und Wetterzauber bleiben hingegen zugelassen.⁹⁰ „Die Wirkungskraft der Magie wird nicht in Frage gezogen, nur gleichsam ›weiße‹ und ›schwarze‹ unterschieden. Der Kaiser hat also vollen Anteil an den Volksvorstellungen seiner Zeit und sucht nur alles abzuwehren, was sich als unheilvoll auswirken kann.“⁹¹

Diese Hinweise mögen genügen. Zur weiteren Geschichte nurmehr soviel: Auf Dauer konnte das Christogramm natürlich auf den Schilden und am Kaiserhelm allein nicht bleiben. Es verdrängte an höherwertiger Stelle den Adler

(590 Meineke²): hier ist die Namensnennung nicht zu emendieren; sie bezieht sich allerdings irrtümlich auf Sykai (Galata); *Chronicon paschale ad. a.* 328 (PG 92, 709 A); Eusthatius, *Commentarii in Dionysii Periegesin* 803 (*Geographi graeci minores* 2, ed. C. Müller, Paris 1861, Nachdr. Hildesheim 1965, 357); Julius Honorius, *Cosmographia* B 32, 3 (*Geographi latini minores*, ed. A. Riese, Heilbronn 1878, Nachdr. Hildesheim 1964, 42).

Den ursprünglich paganen Hintergrund der konstantinopolitanischen Tyche-Verehrung lassen auch noch erkennen die Nachrichten der *Patria Constantinopolis* [Ps.-Codinus, *Origines Constantinopolitanae*] 42 (*Sriptores Originum Constantinopolitanarum* 2, ed. Th. Preger, Leipzig 1907, 197); 61 (184); 101 (205); hierzu vgl. A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinopoleos* (Bonn 1988) = ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 8, 409; 305, aber auch 266; 274. Die Nachrichten der *Patria* werden eindrucksvoll bestätigt durch eine Münzprägung von 330: RIC 7, 578, Constantinople 53; hierzu: M. R.-Alföldi, *Die konstantinische Goldprägung* (Anm. 28), 149/51. Zum Ganzen: J. Strzygowski, *Die Tyche von Konstantinopel* = *Analecta Graecensia*. Festschr. zur 42. Vers. deutscher Philologen u. Schulmänner in Wien 1893 (Graz 1893), 141/53; D. Lathoud, *La consécration et la dédicace de Constantinople* (Suite 1) = *Echos d'orient* 24 (1925), 180/201; A. Frolow, *La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine* = *Rev. de l'hist. des religions* 64 [57] (1944), 61/127, hier 61 f.; 75/85; A. Alföldi, *On the Foundation of Constantinople: A Few Notes* = *Journal of Roman Studies* 37 (1947), 10/6; F. Hampl, *Die Gründung von Konstantinopel* = *Festgabe Harald Steinacker* (München 1956), 10/21; G. Dragon, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Paris 1974) = *Bibl. byz. Etudes* 7, 37/47; 307; 336.

⁸⁹ Strzygowski, *Tyche*, 149. Nicht ein *neues*, sondern das *zweite* Rom: vgl. F. Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner* (1937) = *ders., Byzanz und die europäische Staatenwelt*. Ausgew. Vorträge u. Aufsätze (Darmstadt 1976), 70/115, hier 87/90; H.-G. Beck, *Konstantinopel – das neue Rom* = *Gymnasium* 71 (1964), 166/74; Th.-M. Schmidt, *Konstantinoplis. Zum städtebaulichen Programm des „Zweiten Rom“* = *Wiss. Zschr. der Friedr.-Schiller-Univ. Jena. Gesellschafts- und sprachwiss. Reihe* 30 (1981), 431/9, hier 431/3.

⁹⁰ *Cod. Theod.* IX 16,3 (460 Mommsen).

⁹¹ H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* = *Abh. Akad. Wiss. Gött., Philol.-hist. Kl.* III 34 (1954), 171 f.

des Zeus und wurde so zur Bekrönung der Kaiserstandarte.⁹² Die Standarte genoß, anders als die Schilde, ohnehin eine religiöse Verehrung;⁹³ Kirchenschriftsteller wie Justin, Tertullian und Minucius Felix haben mehrfach daran Kritik geübt.⁹⁴ Die Standarte war zudem von sich aus kreuzförmig: als Stange mit einem Querholz oben für das Fahmentuch bildete von der Form her ein Tau, so wie das Kreuz als Galgen eben ausgesehen hatte. Aus diesem Grunde hat Eusebius die Kaiserstandarte mit dem Christogramm als Bekrönung wohl insgesamt als Kreuzesdarstellung angesehen.⁹⁵ Das aber ist eine Überinterpretation gewesen, denn das Kreuz selbst ist in konstantinischer Zeit noch nicht unter die Kaiserinsignien aufgenommen worden.⁹⁶

Neben der kultischen Verehrung des Christogramms auf dem Labarum, wie die Kaiserstandarte aus nicht geklärten Gründen seit Konstantin hieß,⁹⁷ blieb es auch auf den Schilden erhalten. Hierfür ist die Niello-Schale aus Kertsch mit dem Reiterbild Constantius' II. in der Eremitage in Leningrad ein sprechendes Beispiel (Taf. 8).⁹⁸ Ein weiteres, weithin bekanntes zeigen die berühmten Mosaiken im Chor von S. Vitale in Ravenna, wo die Leibgarde Justinians einen Schild mit dem Chi-Rho mit sich führt.⁹⁹

⁹² Vgl. die SPES PVBLIC(A) – Münzen von 327/8 mit dem Labarum über dem Drachen = RIC 7, 573, Constantinople 26; dazu Bruun, *Christian Signs* (Anm. 12), 21; U. Süßenbach, *Konstantin und die Anfänge kirchlicher Monumentalkunst* = *Städel Jahrb. N. F.* 10 (1985), 55/76, hier 61. – Nur am Rande sei vermerkt, daß das Chi-Rho auf den Votivblechen, wie sie jetzt aus dem Schatzfund von Water Newton bekannt sind [K. S. Painter, *The Water Newton Early Christian Silver* (London 1977), 16/9: Nr. 10; 12/4; 16; 18f.; 21; 22], möglicherweise auch hier nicht nur in formaler Hinsicht als Verdrängung der Jupiter-Dolichenus-Motivik auf entsprechenden paganen Votivblechen [R. Noll, *Das Inventar des Dolichenusheiligtums von Mauer an der Url (Noricum)* (Wien 1980) = *Der röm. Limes in Österreich* 30, 52/76] zu verstehen sind. Vgl. dazu auch *Spätantike* (Anm. 40), 550/2 (Nr. 155 f.; Verf. nicht festzustellen).

⁹³ Vgl. A. R. Neumann = RE VIII A2, 2451 s. v. vexillum; W. Kubitschek = RE II A2, 234/4 s. v. signa (signale) zur Heiligkeit des signums.

⁹⁴ Justin, *Apol.* I 55,6f. (66f. *Godspeed*); Tert., *Apol.* 16,8 (116 Becker²); Min. Fel., *Oct.* 29,7 (51 Beaujeu²).

⁹⁵ τοῦ σωτηρίου τρόπαιον πάθους: Eus., *H. E.* IX 9,10 (832,6).

⁹⁶ R.-Alföldi, *Goldprägung* (Anm. 28), 152. Gegen J. Deér, *Der Kaiser und das Kreuz* = *Jahrb. d. Röm.-German. Zentralmus. Mainz* 12 (1965), 167/80, hier 173/5; zum Gesamtproblem künftig R.-Alföldi, *Historische Wirklichkeit – historische Wahrheit: Konstantin und das Kreuzzepter* = *Fschr. Thomas Pekáry* (Münster, im Druck).

⁹⁷ H. Grégoire, *L'étymologie de „Labarum“* = *Byzantion* 4 (1927/8), 477/82; Egger, *Labarum* (Anm. 20).

⁹⁸ A. Bank, *L'Art byzantine dans les musées de l'Union Soviétique* (Leningrad 1985), 271 (Nr. 1); R. Delbrück, *Spätantike Kaiserportraits von Constantinus magnus bis zum Ende des Westreiches* (Berlin-Leipzig 1933; Nachdr. Berlin-New York 1978) = *Stud. z. spätantiken Kunstgesch.* 8, 147/51. *Spätantike und frühbyzantinische Silbergefäße aus der Staatlichen Eremitage Leningrad* (Berlin 1978) = *Ausstellungskataloge der Frühchristl.-byz. Smlg.* 2, 78/81 (Nr. 1 I. Zaseckaja).

⁹⁹ F. W. Deichmann, *Ravenna. Hauptstadt des antiken Abendlandes 3: Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna* (Baden-Baden 1958; Wiesbaden 2^{o.} J.), Taf. Nr. 369.

Abbildungsnachweise: Abb. 1: nach Pap. Bodmer II, Ed. 2 Martin-Barns, Taf. 132; Abb. 2: Th. Ridder = *L'Orange* (Anm. 52), 2; Abb. 3: F. B. Florescu, *Die Trajanssäule*.

Grundfragen und Tafeln (Bukarest-Bonn 1969), 73 (Nr. 52); 75 (Nr. 104); Taf. 1a: Lake (Anm. 23); Taf. 1b: Brit. Mus. Pap. 3036 = Turner, Manuscripts (Anm. 30), Nr. 27; Taf. 2b/c: Sem. f. Griech. u. Röm. Geschichte, Hilfswissenschaften, Univ. Frankfurt B 1 - 7/26; Taf. 2d: ebd. B 9 - 70/10; Taf. 2e: ebd. B 23 - 14/25; Taf. 2f.: Hunter Coin Cabinet, Univ. Glasgow, Inv. C 4618 = Robertson (Anm. 74); Taf. 3: K. Lehmann-Hartleben, Die Trajanssäule (Berlin-Leipzig 1926) Taf. 37; Taf. 4: Horn-Rüger, Numider (Anm. 55), Taf. 42; Taf. 5: Staatl. Antikensammlung München, Neg.-Nr. KM 3218; Taf. 6a: AGD III Braunschweig 53, Taf. 23, 186; Taf. 6b: Zazoff, Antike Gemmen (Anm. 60), Taf. 113,7; Taf. 7: P. C. A. S. Com Td 7; Taf. 8: Bank, L'Art byzantine (Anm. 98) fig. 1.

Der Verfasser dankt Fotografenmeister L. Göppner, Universität Frankfurt, für die Anfertigung der Münzfotos.

Friedrich Gogartens Deutung der Moderne

Ein theologiegeschichtlicher Rückblick¹

Von Friedrich Wilhelm Graf

„Ein Gogarten-Jahr – so wie 1986 ein Barth- und ein Tillich-Jahr zugleich war – ist dieses Jahr 1987 nicht geworden. Und das, obwohl Friedrich Gogarten in diesem Jahr nicht nur – wie Karl Barth und Paul Tillich im vorigen – hundert Jahre alt geworden wäre (am 13. Januar), sondern auch vor zwanzig Jahren am 16. Oktober gestorben ist. Doch trotz dieses doppelten Anlasses zum Gedenken hat es in diesem Jahr keine Fülle von Neuauflagen und Neuerscheinungen, von Sammelbänden und Sonderheften, von Aufsätzen und Feiern gegeben. Dabei war der Beitrag Gogartens zur ‚dialektischen Theologie‘ kaum geringer als der seines damaligen Freundes Karl Barth“, hat S. M. Daecke im Oktober 1987 festgestellt.² Dieses Urteil reflektiert einen bemerkenswerten forschungspolitischen Sachverhalt: das Interesse an Gogartens Theologie hat in den letzten zehn Jahren spürbar nachgelassen. In den späten sechziger und frühen siebziger Jahren waren in einem relativ kurzen Zeitraum zahlreiche Arbeiten sowohl zur Gesamtdeutung von Gogartens Theologie als auch zu einzelnen dogmatischen Themen erschienen.³

¹ Um Anmerkungen und Zitatbelege erweiterter Vortrag bei der von Matthias Kröger (Hamburg) in der Evangelischen Akademie Nordelbien veranstalteten Tagung „Friedrich Gogartens theologische Deutung der Gegenwart. Von der politischen Ethik im Nationalsozialismus zur Säkularisierung der Nachkriegswelt“ (20.–22. November 1987). Vgl. den Tagungsbericht in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen Folge 8. München 1988, 42–50. Herrn H. G. Göckeritz (Celle), einem intimen Kenner von Gogartens Werk und Nachlaß, möchte ich auch an dieser Stelle für kritische Fragen und Anmerkungen zu meinem Vortrag freundlichen Dank sagen. Daß er meine kritische Deutung insbesondere der Spättheologie seines Lehrers nicht zu teilen vermag, bedarf keiner näheren Erläuterung.

² S. M. Daecke, Theologie in der mündigen Welt. Friedrich Gogarten heute, in: EK 20, 1987, 582–588, 582.

³ Ein instruktiver Überblick über neuere Gogarten-Literatur findet sich bei: H. Fischer, Systematische Theologie, in: G. Strecker (Hg.), Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben, Tübingen 1983, 291–293; P. Henke, Gogarten, Friedrich, in: TRE 13, 1984, 563–567. An monographischer Literatur ist jeweils nachzutragen: M. Kroeger, Friedrich Gogarten in einem Gespräch über die Säkularisierung. Göttingen 1967 (Institut für den Wissenschaftlichen Film Göttingen. Filmdokumente zur Zeitgeschichte G 121/1968), 1969; ders., Friedrich Gogarten liest über „Die Frage nach Gott“ Göttingen 1967 (Institut für den wissenschaftlichen Film, Göttingen. Filmdokumente

Eine vergleichbar intensive Auseinandersetzung mit der Theologie und den kirchenpolitischen Aktivitäten Gogartens gibt es derzeit weder in der deutschsprachigen Systematischen Theologie noch bei den Kirchenhistorikern. Vergleicht man den Stand der Gogarten-Forschung mit den vielfältigen historischen wie systematischen Bemühungen um die Erschließung des theologischen Lebenswerkes von Karl Barth, so wird deutlich: eine differenzierte kritische Wahrnehmung von Gogartens Theologie wird noch immer durch die sehr dunklen Schatten behindert, die seine kirchenpolitischen Aktivitäten in den dreißiger Jahren werfen. Das herrschende Gogarten-Bild ist durch sterile, fixierte Alternativen geprägt: Seine Kritiker verdammen ihn als lutherischen „Volkstumstheologen“,⁴ der zu den ideologischen Wegbereitern des Nationalsozialismus gehört und die „Deutschen Christen“ theologisch affirmiert habe. Seine Schüler hingegen preisen den „späten Gogarten“ als Theologen der Säkularisierung, der die christliche Legitimität der Neuzeit entdeckt und nach 1945 Kirche wie Theologie zu einer realistischen Wahrnehmung der Gegenwart verholfen habe. Zwischen den Repräsentanten dieser Positionen gibt es derzeit aber keine produktive, die Erschließung von Gogartens theologischem Lebenswerk befördernde Diskussion. Über Gogartens Theologie wird zwanzig Jahre nach seinem Tod nicht einmal mehr seriös gestritten.

Grundproblem aller Gogarten-Deutung ist das Verhältnis seiner Theologie zur modernen Kultur. Denn Auseinandersetzung mit der Moderne ist, wie Friedrich Gogarten selbst betont hat,⁵ das zentrale Thema seines theologischen Denkens. Ein angemessener Zugang zu seiner Theologie kann dann aber nicht rein innertheologisch gewonnen werden. Gogarten-Interpretation ist nur in einer modernisierungstheoretischen Perspektive sinnvoll. In dieser Perspektive ist die kulturelle Moderne wesentlich durch fünf interdependente gesellschaftliche Transformationsprozesse bestimmt: erstens durch kapitalistische Industrialisierung, die tiefgreifende soziale Antagonismen und Klassegegensätze hervorruft, zweitens durch politische Modernisierung, die im Kern Umgestaltung politischer Institutionen durch liberale Verfassung, Vertragsdenken, Parteienbildung, Parlamentarisierung und institutionelle Anerkennung individueller vorstaatlicher Grundrechte ist, drittens durch das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft, das sich mit einer inneren Differenzierung bzw. Pluralisierung der Gesellschaft verbindet, viertens durch Ausprägung eines neuen, individualistischen Lebensstils und fünftens durch Privatisierung der Religion, die Auflösung des alten gesamtgesellschaftlichen Sinnstiftungsmonopols der Kirchen zugunsten eines Pluralismus von kon-

zur Zeitgeschichte G 120/1968), 1969; H. P. Platz, Vom Wesen der politischen Macht. Versuch einer Erhellung in Auseinandersetzung mit F. Gogarten und G. Gundlach (Münchener Philosophische Forschungen 3), 1971.

⁴ Vgl. zum Begriff: H. E. Tödt, Karl Barth, der Liberalismus und der Nationalsozialismus, in: *EvTh* 46, 1986, 536–551.

⁵ Vgl. vor allem: F. Gogarten, *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth*, 1937, 7.

kurrierenden institutionellen Sinnstiftungsangeboten und zugunsten einer religiösen Eigenverantwortung der Individuen. Modernisierungsphänomene wie Pluralisierung der Gesellschaft und Individualismus beeinflussen tiefgreifend auch Religion und Kirche. Im deutschen Protestantismus gibt es seit dem späten 18. Jahrhundert auch in Kirche und Theologie einen breiten Pluralismus unterschiedlicher, gegensätzlicher Frömmigkeitsweisen und konkurrierender „positioneller Theologien“.⁶

Die Modernisierung von Kultur, Ökonomie, Politik und Religion hat schon im frühen 19. Jahrhundert kritische Gegenbewegungen provoziert. Die kulturell prägenden, intellektuell sehr anspruchsvollen Gruppen dieser antimodernistischen Bewegungen waren nicht regressiv oder traditionalistisch: sie wollten nicht hinter die Moderne zurück, sondern sie wollten gerade über die Moderne hinaus. Dazu nahmen sie selbst bestimmte Elemente modernen Denkens in Anspruch, etwa das Postulat radikaler Selbständigkeit der politisch-sozialen Theorie gegenüber ihrem soziokulturellen Kontext. In diese Tradition eines durchaus modernen antimodernistischen Protestes gegen die gesellschaftliche Modernisierung gehört auch der Nationalsozialismus. So sehr der Nationalsozialismus eine radikale, revolutionäre „Antimodernisierungsbewegung“ ist, so sehr ist er „zugleich paradoxerweise in seinem Stil, der Wahl seiner Mittel und seinen Wirkungen hypermodern, eine Modernisierungsbewegung“.⁷ Auch die in Theologie und Kirche der späten zwanziger und frühen dreißiger Jahre geführten Modernitätsdebatten und insbesondere Friedrich Gogartens Kritik der modernen Kultur sind durch diese paradoxe Gleichzeitigkeit von radikalem Antimodernismus und Modernitätspathos geprägt. Es ist deshalb wenig produktiv, sich zu diesen Auseinandersetzungen um die Legitimität der modernen Kultur nur im Stile einer moralistischen Arroganz der Spätgeborenen, etwa im Sinne des moralisierenden Auseinanderdividierens der Guten von den Schlechten, zu verhalten. Zwanzig Jahre nach Friedrich Gogartens Tod duldet es keinen Zweifel mehr, daß die Kontroversen um die moderne Kultur, wie sie den Protestantismus der zwanziger und dreißiger Jahre entscheidend geprägt haben, und insbesondere die theologischen, kirchenpolitischen und allgemeinpolitischen Auseinandersetzungen innerhalb des Kreises um „Zwischen den Zeiten“ nur noch Daten – gewiß: äußerst wichtige Daten – der neueren Theologiegeschichte sind. In der theologiegeschichtlichen Erschließung dieser Kontroversen kann es deshalb nicht mehr darum gehen, immer von neuem nur jene pauschale, an Abgrenzung und Profilierung von Gegensätzen orientierte Sicht dieser Kontroversen zu reproduzieren, die die an ihnen unmittelbar Beteiligten vertreten haben. Kritische Theologiegeschichtsforschung sollte vielmehr die feinen Unterschiede zwischen den theologischen

⁶ Vgl. D. Rössler, Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67, 1970, 215–231.

⁷ Th. Nipperdey, Probleme der Modernisierung in Deutschland, in: ders., Nachdenken über Geschichte, 1986, 44–59, hier: 56 f.

Positionen präzise zu bestimmen versuchen, die den Streit um die Moderne im deutschen Protestantismus vor 1933 geprägt haben. Ein religiös-sozialistischer Theologe wie Paul Tillich begründet in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren seine radikale Kritik der bürgerlichen Kultur mit Denkformen und Argumenten, die auch in der antiliberalen Kulturkritik der „konservativen Revolution“ gang und gäbe sind. Sowohl bei politisch konservativen Theologen als auch bei theologischen Anhängern des Nationalsozialismus – man muß zwischen diesen beiden Gruppen sehr genau unterscheiden! – finden sich vor 1933 vielfach ähnliche und zum Teil auch identische Argumentationsmuster der Kritik am modernen Kapitalismus, politischen Liberalismus, bürgerlichen Individualismus und an der parlamentarischen Parteiendemokratie von Weimar wie bei politisch links orientierten Theologen.⁸ Solche gemeinsamen Argumentationsmuster von Linken und Rechten wahrzunehmen bedeutet nicht, sie alle in billiger Weise zu Präfaschisten zu stilisieren. Angesichts des breiten modernitätskritischen Grundkonsenses in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre ist vielmehr die Frage nach der Plausibilität der links wie rechts formulierten Kritik der modernen Kultur aufzuwerfen. Erst auf dem Hintergrund dieses modernitätskritischen Grundkonsenses lassen sich überhaupt spezifische Differenzen zwischen linken und rechten Theologien bestimmen. Was unterscheidet einen konservativ-revolutionären Theologen wie Gogarten von einem religiös-sozialistischen Theologen wie Tillich, wenn sie beide als Kritiker der modernen, bürgerlichen Kultur aufgetreten sind?

1. Haß auf die Bourgeoisie, oder: am liberalen Individualismus geht die Welt zugrunde

Friedrich Gogarten ist als Jenaer Student kurze Zeit aktives Mitglied des „Wandervogels“ gewesen.⁹ Während seines akademischen Studiums erfährt er entscheidende Prägungen von einem antikirchlichen religiösen Schriftsteller wie Arthur Bonus, der eine neue germanische Nationalreligion verkündet.¹⁰ Noch im Studium und in den ersten Jahren seiner Pfarramtstätig-

⁸ Dazu finden sich nun ausführliche Materialien bei: K. Tanner, Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre (AKZ B 15), 1989; K. Nowak, Gottesreich Geschichte Politik. Probleme politisch-theologischer Theoriebildung im Protestantismus der Weimarer Republik: Religiöse Sozialisten Deutsche Christen im kritischen Vergleich, in: Pastoraltheologie 77 (1988), 78–97.

⁹ Vgl. G. Merz, Wege und Wandlungen. Erinnerungen aus der Zeit von 1892–1922. Nach seinem Tode bearbeitet von J. Merz, 1961, 241. Später hat Gogarten sich zumeist sehr kritisch über die Jugendbewegung geäußert.

¹⁰ In einem unveröffentlichten handschriftlichen Lebenslauf schreibt Gogarten 1922 über seinen Florenz-Aufenthalt September 1912 – Juni 1913: „Dieses italienische Jahr

keit in Bremen rezipiert er intensiv die „neue religiöse Bewegung“ der Zeit, „die sich wesentlich“ „von der liberalen Theologie und ihrer Religion“ unterscheidet.¹¹ Bis in die dreißiger Jahre veröffentlicht er alle seine Bücher im Eugen-Diederichs-Verlag, dem führenden Gemischtwarenladen für alternative Sinnstiftungsangebote.¹² Biographische Daten dieser Art lassen erkennen: Gogartens Theologie entsteht im Kontext der lebensreformerischen Alternativbewegungen des frühen 20. Jahrhunderts. Diese Alternativbewegungen richten sich gegen den modernen okzidentalen Rationalismus, die Herrschaft einer kalten, technokratisch-instrumentellen Vernunft, den politischen Liberalismus, die Öffnung Deutschlands gegenüber der politischen Kultur des Westens, die kapitalistische Modernisierung der Ökonomie und insbesondere gegen das Bürgertum. Der als abstrakt, künstlich, verlogen und sinnlos erlittene Lebensstil der Bourgeoisie soll in Richtung auf ein neues ganzheitliches, naturnahes Leben überwunden werden.

Wer Gogartens Theologie verstehen will, muß seine radikale Antibürgerlichkeit, die ungeheure Schärfe seiner Polemik gegen den satten, selbstzufrie-

lebte ich in ständigem persönlichen Verkehr mit Arthur Bonus, dessen literarische Arbeiten vom Beginne meines Studiums an entscheidenden Einfluß auf mich ausgeübt haben. Durch seine Schriften und dieses Jahr des ständigen Verkehrs mit ihm, ist Arthur Bonus mein eigentlicher Lehrer geworden“ (zit. nach M. Kroeger, Friedrich Gogarten liest über „Die Frage nach Gott“ Göttingen 1967, 1969, 11f.). Weitere Hinweise zu seiner Bonus-Rezeption finden sich bei: K.-W. Thyssen, *Begegnung und Verantwortung. Der Weg der Theologie Friedrich Gogartens von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg* (HUTH 12), 1970, 17. Eine detaillierte Untersuchung der Beziehungen zwischen Bonus und Gogarten ist Desiderat.

¹¹ (F. Gogarten), *Die neue religiöse Bewegung*, in: *Literarischer Ratgeber des Dürerbundes*. Begründet von F. Avenarius. Geleitet und in Verbindung mit zahlreichen Gelehrten und Sachverständigen zum fünften Male bearbeitet von W. Schumann. München 1919⁵, 381–386, hier: 381. Der anonym publizierte Text hat in der Gogarten-Forschung bisher noch keine Beachtung gefunden; er ist sowohl in allen älteren Bibliographien (H. Runte, in: *ThLZ* 77, 1952, 745–748; E. Berneburg, *ThLZ* 87, 1962, 155–156; J. Kahl, *Philosophie und Christologie im Denken Friedrich Gogartens*. Diss. theol. Marburg 1967, 121–127) als auch in der fehlerreichen und unvollständigen Gogarten-Bibliographie R. Weths (vgl.: *Verzeichnis der Veröffentlichungen Friedrich Gogartens*, in: R. Weth, *Gott in Jesus. Der Ansatz der Christologie Friedrich Gogartens*. München 1968, 312–321) und in der sehr viel präziseren, freilich ebenfalls unvollständigen „Bibliographie Gogartens“ von J. Vohn, *Sittliche Erkenntnis zwischen Rationalität und Glauben. Ein Aspekt der Säkularisierung im Licht der Theologie Friedrich Gogartens* (KKTS 37), 1977, 406–416, nachzutragen. Gogartens Autorschaft ist durch den Literarischen Ratgeber, aaO., IV und VI, sowie einen unpublizierten Brief an Gertrud von le Fort vom 2. Juli 1916 gesichert. Er hat den Text im Sommer oder Herbst 1916 geschrieben. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist er zu diesem Zeitpunkt Mitglied des Dürerbundes gewesen.

¹² Dazu vgl.: G. Hübing, *Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?*, in: H. Renz/F. W. Graf (Hrsg.), *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs* (Troeltsch-Studien Bd. 4), Gütersloh 1987, 92–114. Für Gogartens Verhältnis zu Eugen Diederichs sind äußerst instruktiv zwei Briefe vom Januar und Februar 1921, in: Eugen Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*. Mit einer Vorrede von R. R. Beer hg. von U. Diederichs, 1967, 273–275.

denen Bourgeois Ernst nehmen. Die Bürger – das sind für ihn jene verlogenen Gestalten, die morgens in die Kirche und abends ins Bordell gehen, hohl und oberflächlich nur ihren eigenen Erfolg anbeten und ihrem platt materialistischen Lebensstil, der Habgier nach mehr Geld, mehr Bequemlichkeit und mehr Luxus, durch die Verfälschung des Christentums zu Seelenfrömmigkeit und Ichkult auch noch eine religiöse Weihe zu geben versuchen. Wie tief schon der junge Gogarten unter Doppelmoral, Gewinnstreben und Machtanbetung des Bürgertums gelitten hat, zeigen etwa seine unveröffentlichten Briefe an Gertrud von le Fort.¹³ Auch in den zwanziger und dreißiger Jahren betont er immer wieder: Die Bürger sind nicht, wie sie suggerieren, die wahren Träger idealer Kultur, die Repräsentanten gelebter Moralität und Sittlichkeit. Innerhalb einer von Sittenverfall, Hedonismus und Auflösung überkommener ethischer Verbindlichkeiten geprägten Kultur sind gerade sie es, die faktisch nur rücksichtslose Selbstdurchsetzung und brutalen Egoismus verkörpern. Was ihren Beitrag zu Auflösung und Zersetzung wahrer, sittlicher Kultur betrifft, stehen sie in nichts den Bolschewiki nach. Im August 1928 spricht Gogarten von einer „sittliche(n) Bolschewisierung unserer bürgerlichen Welt“ bzw. von einer „bürgerlichen Bolschewisierung“ der Kultur.¹⁴ Daß sich das „heutige intellektuelle Bürgertum . . . zu dem wirksamsten Vorarbeiter des Bolschewismus“ gemacht habe, zeige sich etwa an der „geradezu vollendeten Auflösung“ der „tatsächlichen Eheverhältnisse“, an der „Auflösung der Familie“, der „Zuchtlosigkeit auf dem Gebiet des geschlechtlichen Lebens“ und dem „Irrsinn unseres heutigen politischen Lebens, das auf der ganzen Linie zur offenen oder – übrigens schlecht – verhüllten Interessenpolitik geworden“¹⁵ sei.

Gogartens Bourgeoisiekritik ist in ihrem Kern Kritik des Individualismus, wobei Individualismus gleichbedeutend ist mit Egoismus, Ichsucht, narzißtischer Selbstvergötterung und d. h. auch mit Einsamkeit, Leere, neurotischer Ichfixiertheit und Gefangenschaft im Gehäuse der eigenen Subjektivität.¹⁶ „Bürgerlicher Individualismus“¹⁷ sei das elementare Bauprinzip der

¹³ Zahlreiche bisher unveröffentlichte Briefe Friedrich Gogartens an G. von le Fort, die er während seines Studiums in Heidelberg kennengelernt hat, werden im Nachlaß der Schriftstellerin verwahrt, der im Deutschen Literaturarchiv Marbach a. N. zugänglich ist. Der erste noch erhaltene Brief Gogartens an G. von le Fort stammt vom 17. September 1915. Für Auskünfte über G. von le Forts Nachlaß bin ich deren letzter Sekretärin, Frau E. von La Chevallerie, Kloster Isenhagen (Hankensbüttel), zu herzlichem Dank verpflichtet. Zur Beziehung zwischen Gogarten und G. von le Fort finden sich jetzt instruktive Hinweise bei: H. Fischer, Kulturprotestantische Brechungen. Beiläufige Anmerkungen zum Problem der Funktionalisierung von Religion, in: Vierteljahresschrift für neuzeitliches Christentum. Festschrift für Dietrich Rössler zum 60. Geburtstag (MS), 1987, 54–67.

¹⁴ F. Gogarten, Die Schuld der Kirche gegen die Welt, 1928, 26 und 27.

¹⁵ aaO., 27 und 39.

¹⁶ Vgl. auch: W. Schäfer, Krisis der Ichheit. Zum Bilde Friedrich Gogartens, in: Eckart. Blätter für evangelische Geisteskultur 6, 1930, 457–459; W. Michel, Der Trug der Ichbesessenheit, aaO., 459.

¹⁷ Gericht oder Skepsis (s. Anm. 5), 9.

modernen Kultur. Mit diesem Bauprinzip könne aber weder sittliche Verbindlichkeit begründet noch tragfähige menschliche Gemeinschaft geschaffen werden. Schon im Bauprinzip der modernen Kultur sei deshalb deren Verfall und Untergang angelegt. Sei der Keim individualistischer Zersetzung einmal in substantielle Gemeinschaften wie Ehe, Volk und Staat eingedrungen, die das alteuropäische Leben beherrscht hätten, dann lösten sich notwendig alle überindividuellen Bindungen in bloße Formen des permanenten Kampfes der Individuen gegeneinander auf. Gemeinschaft werde zu Gesellschaft, und der Staat zum nur äußerlichen, vertragsmäßigen Zusammenschluß autonomer Konkurrenzsubjekte, zu einer „Aktiengesellschaft“,¹⁸ seelenlosen Wohlfahrtsmaschinerie bzw. geistlosen Behörde, die nur noch die privaten Zwecke der jeweils herrschenden Individuen besorge und nicht mehr der Pflege sittlicher Kultur und der Realisierung von Gerechtigkeit diene.¹⁹ Durch den bürgerlichen Individualismus degeneriere Politik zu bloßer Interessenpolitik, zu innerem Bürgerkrieg und Klassenkampf. Die Parteien reproduzierten auf der Ebene politischer Willensbildung nur die tiefgreifenden ökonomisch-sozialen Antagonismen der Gesellschaft. An die Stelle der alteuropäischen Sorge ums Gemeinwohl sei die liberalistische Ideologie getreten, daß man, wenn man den anderen nur recht ausbeute und für sich selbst das Beste heraushole, indirekt dem Ganzen diene. Kultur und Sittlichkeit lösten sich in Pluralismus und Beliebigkeit, in Skepsis, Banalität, Zynismus und relativistische Gleichmacherei des Guten mit dem Schlechten, des Schönen mit dem Häßlichen auf. Selbst die Kirche, einst der Ort frommer Scheu vor dem Heiligen und tiefer Demut vor der Majestät Gottes, sei in der Moderne, „in dieser Zeit der herzlichst kultivierten Seelenblähung“,²⁰ zu einem Jahrmarkt der Eitelkeit pervertiert, auf dem fortwährend nur ums goldene Kalb der bürgerlichen Gesellschaft, das Individuum und seine Seele, getanzt werde.

Die Texte des frühen Gogarten zeigen ein tiefes seelisches Leiden an der modernen Kultur und eine äußerst hohe Sensibilität für all das Furchtbare, was der in Deutschland besonders schnelle und dramatische Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung mit sich gebracht hat: Verelendung des Proletariats, Heimatlosigkeit und psychische Entwurzelung der vom Land in die Stadt Getriebenen, Verlust an elementarer sozialer Geborgenheit in den neuen Großstädten und deren ästhetische Häßlichkeit, soziale Kälte einer durch tiefe Klassengegensätze bzw. Klassenspaltung bestimmten Konkurrenzgesellschaft, die Allmacht ökonomischer Zweckrationalität, die Herr-

¹⁸ Vgl. F. Gogarten, *Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube*, 1932, 19.

¹⁹ Für seine Polemik gegen den Verfall des Staates zur Behörde bzw. zum bloßen Wohlfahrtsstaat rekurriert Gogarten auf J. Burckhardts kritische These, daß der „moderne Staat“ „alles mögliche können, aber nichts dürfen soll“ (F. Gogarten, *Staat und Kirche*, in: ZZ 10, 1932, 390–410, hier: 391. Vgl. *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, 1932, 119 und 164).

²⁰ F. Gogarten, *Theologie und Wissenschaft. Grundsätzliche Bemerkungen zu Karl Holls „Luther“*, in: ChW 38, 1924, 34–42, 71–80, 121–122, hier: 38.

schaft eines alles bestimmenden Geschäftssinnes über das Leben, der Vorrang von Geld und Waren vor den Menschen und ihren Gefühlen sind spezifisch moderne Krisen- und Entfremdungserscheinungen, die Gogarten mit großer persönlicher Betroffenheit erfahren und erlitten hat. Seine zentrale Metapher für die Moderne ist die Maschine, in deren eigengesetzlich sich steuerndem, primär von der Macht der ökonomischen Interessen angetriebenem Räderwerk die Menschen zermalmt werden.²¹ Immer wieder thematisiert er Erfahrungen der Ohnmacht des Einzelnen in der modernen Massengesellschaft und der zunehmenden Anonymisierung des Lebens. Mit der Verzweigung über die „grauenhafte Mechanisierung der Welt“²² und die „seelische Verarmung“, die „uns die moderne ‚Kultur‘ und der moderne Arbeitsdienst gebracht“ hätten,²³ verbindet sich ein „Gefühl des tiefen Einsamseins“.²⁴ Die bürgerliche Gesellschaft gilt ihm gerade nicht als eine Welt realisierter Freiheit – Individualismus und liberale Autonomie sind Scheinfreiheit! –, sondern als Ort tiefer Gefangenschaft des modernen Menschen in den „stahlharten Gehäusen“ (Max Weber) des okzidentalen Rationalismus; sie sei eine von praktischem Atheismus und Materialismus geprägte Welt, in der wahrhaft freies, nämlich aus der Tiefe seinsverbundener, kommunikativer Subjektivität heraus gelebtes Leben in ein monotones Konsumiertwerden des Menschen durch die von ihm geschaffene Dingwelt pervertiert worden sei und die Macht der Eigengesetzlichkeiten der Gesellschaft²⁵ den Menschen von seinem wahren Selbst radikal entfremdet habe. Sein Bremer Pfarramt verläßt Gogarten 1917 auch deshalb, weil er das Leben in der Stadt nicht mehr zu ertragen vermag,²⁶ und noch aus den zwanziger Jahren ist von seinen

²¹ Für diese Verwandlung der Welt in eine alles Leben tötende Maschine ist gerade der Protestantismus verantwortlich: „Warum wurde die Welt zur Maschine, die jeden, der ihr nicht gehorchen will, mit der Erbarmungslosigkeit des Automaten in ihren Rädern zerreißt? Darum, weil sich der Protestant aus seinem Protestantismus ein konfessionelles Gewand gemacht hat, weil er nicht gestaltlos sein wollte“ (F. Gogarten, *Der protestantische Mensch* (1924), in: *Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus*, 1926, 128–145, hier 145). Vgl. ZZ 10, 1932, 495.

²² *Illusionen* (s. Anm. 21), 145.

²³ Brief an G. von le Fort vom 10. März 1916. In der Kritik des modernen Kultus der Arbeit wendet sich Gogarten vor allem gegen Friedrich Naumanns „Hymnus auf den ‚mitteleuropäischen Arbeitsrhythmus‘“, also gegen: *Mitteleuropa*, 1915.

²⁴ Brief an G. von le Fort vom 2. Juli 1916.

²⁵ F. Gogarten, *Wider die Ächtung der Autorität*, 1930, 39: an die Stelle des „schauerliche(n), dinghafte(n), unmenschliche(n), dämonische(n) Despotismus der berühmten und berüchtigten Eigengesetzlichkeit der politischen und wirtschaftlichen und anderer Verhältnisse“ müsse wieder wahre, d. h. autoritätsgebundene menschliche Herrschaft treten. Akzeptanz von Eigengesetzlichkeit gilt Gogarten gerade als Spezifikum des modernen Geistes: Protestantismus und Wirklichkeit. Nachwort zu Martin Luthers „Vom unfreien Willen“ (1924), in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, hg. von J. Moltmann, Teil II (ThB 17/II), 1967², 191–218, hier: 217; *Illusionen*, 66f, 109.

²⁶ Im Zusammenhang der Mitteilung seiner Verlobung schreibt Gogarten am 10. Oktober 1916 an G. von le Fort: „Ich bemühe mich jetzt um eine Landpfarre. Wir haben beide grosses Verlangen, eine Reihe von Jahren in Ruhe auf dem Land zuzubringen. Man ist da doch sich selbst und dem großen, ruhevollen Leben näher als in

wenigen Reisen in den Moloch Berlin überliefert, daß er jedesmal wie krank nach Stelzendorf, ein Dorf mit nicht einmal 100 Einwohnern, zurückgekommen ist.²⁷ Diese Leidenserfahrungen dürften für die Ausprägung von Gogartens Theologie wichtiger gewesen sein als seine kritische Distanz gegenüber der herrschenden ‚liberalen‘ Universitätstheologie mit ihrem relativistischen Historismus und Psychologismus. Zumindest sind sie für Grundlegung und Entwicklung seines theologischen Denkens ebenso wichtig gewesen wie seine bewußt antiakademische, von starken Enttäuschungen über den Wissenschaftsbetrieb und vielen Zweifeln geprägte Auseinandersetzung mit der Universitätstheologie. Im Rückblick auf seine Heidelberger Studienzeit berichtet Gogarten im Februar 1917 an G. von le Fort, damals so sehr mit seinen eigenen Gedanken beschäftigt gewesen zu sein, daß er zu einer ruhigen Auseinandersetzung mit der Heidelberger Universitätstheologie gar nicht gekommen sei.²⁸ Eine zentrale Aufgabe zukünftiger Gogarten-Forschung muß deshalb eine differenzierte Erschließung der Biographie Gogartens und hier insbesondere der Lebensjahre sein, in denen sich suchend und tastend sein theologischer Protest gegen die herrschende bürgerliche Kultur geformt hat. Dies gilt desto mehr, als sein tiefes Leiden an der modernen Kultur keineswegs, wie Ernst Troeltsch suggeriert hat,²⁹ eine individuelle Psychose darstellt. Es ist vielmehr als eine generationentypische Erfahrung Ernst zu nehmen.³⁰ Das Ohnmachtsgefühl, vom Räderwerk der kapitalistischen Maschinerie zermalmt zu werden, und das – paradoxerweise gleichzeitige – nietzscheanische Pathos, die bürgerliche Gesellschaft sei dekadent und liege bereits im Todeskampf, prägt auch zahlreiche andere jüngere Intellektuelle im Umkreis der antibürgerlichen kulturreformerischen

dem Betrieb der Städte“. Am 25. September 1918 berichtet er ihr aus Stelzendorf: „Ich habe nun mein erstes ganzes Jahr auf dem Land hinter mir. Das war für mich etwas Besonderes, dabei zu sein, wie die Felder grün u. grüner wurden u. wie sie blühten u. reiften. Ich habe auch manche von diesen ganz einfachen uralten Hantierungen gelernt u. auch mal, wenn auch meist nur für einen Augenblick, ausgeübt. Wenn man sich mal entschließen könnte, für einige Zeit die eigene Arbeit ganz auf die Seite zu legen u. dann nur Bauer zu sein, das wäre schön. Und immer mehr ist es mir so, als könnte ich nie wieder in die Stadt zurück“.

²⁷ Vgl. M. Kroeger, aaO. (wie Anm. 10), 25.

²⁸ „Als Niebergall hier war, wurden mir die Heidelbergertage wieder lebendig. ... Ich saß /ein unleserliches Wort/ in einer entsetzlichen Unruhe damals, lauter ungeformte Gedanken im Kopf, von denen ich nicht wußte, was aus ihnen einmal werden sollte. Ohne Möglichkeit mit anzuhören, wie das, was sich in mir mit Mühe u. Not auseinanderetzte, in ruhiger Wissenschaftlichkeit verhandelt wurde. So kam ich um die besten Kollegs. Aber ich konnte sie nicht ertragen.“ (Brief an G. von le Fort 9. Februar 1917).

²⁹ E. Troeltsch, Ein Apfel vom Baume Kierkegaards, in: ChW 35, 1921, 186–190, bes. 188 f. = Anfänge II (s. Anm. 25), 134–140, bes. 137.

³⁰ Vgl. B. Stambolis, Der Mythos der jungen Generation. Ein Beitrag zur politischen Kultur der Weimarer Republik, Bochum Diss. phil. 1982, und als Gegenprobe für die damals ältere Generation: M. Doerry, Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs. 2 Bde, 1986.

Alternativbewegungen des frühen zwanzigsten Jahrhunderts. Zentrale Topoi von Gogartens Verzweiflung an der bürgerlichen Kultur – seine radikale, von Abscheu und Ekel geprägte Kulturkritik ist weit mehr als nur Kulturpessimismus und Untergangsstimmung³¹ – finden sich schon vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges beispielsweise auch bei Walter Benjamin – auch er hat in Eugen Diederichs „Tat“ zu religiösen Themen publiziert³² –, Ernst Bloch, Paul Tillich, Otto Piper, einem Studienfreund Gogartens aus dem Jenaer „Wandervogel“,³³ und zahlreichen anderen jüngeren Intellektuellen, die sich in den zwanziger Jahren dann in verschiedenen Gruppen und Bündnen der radikalsozialistischen Linken engagiert haben. Diese Kulturkritik ist also nicht politisch in der Weise schon festgelegt, daß sie ein spezifisch linkes oder ein exklusiv rechtes Phänomen wäre. Sie ist auch nicht erst eine Folge des Weltkriegs. Repräsentanten des Bildungsbürgertums haben eine zunehmend radikalere, gegen bürgerlichen Materialismus und Individualismus gerichtete Kulturkritik schon seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts formuliert. Unter dem Eindruck der brutalen Sinnlosigkeit des Weltkriegs ist diese Kulturkritik von den Jüngeren dann noch einmal gegen deren ältere Vertreter gewendet, radikalisiert und links wie rechts politisiert worden.

2. Die Enttäuschung von 1918/19, oder: die Revolutionäre sind nur verkappte Bürger

Wer die bürgerliche Gesellschaft so radikal wie der junge Gogarten kritisiert, muß ein Subjekt ihrer Überwindung bezeichnen können. Welche politische bzw. kulturelle Kraft ist dazu imstande, die große kulturevolutionäre Wende hin zu einer nachbürgerlichen neuen Gesellschaft tatsächlich durchzuführen?

Durchaus ernsthaft erwägt Gogarten während des Krieges die Möglichkeit, ob nicht, wie von den Religiösen Sozialisten und den politischen Theo-

³¹ Zum Begriff „cultural despair“, der Radikalisierung von Kulturkritik und Kulturpessimismus, vgl.: F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, 1961; dt.: *Kulturpessimismus als Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, 1963, 1986².

³² Vgl. etwa: W. Benjamin, *Die religiöse Stellung der neuen Jugend*, in: *Die Tat. Sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur*. Hg. von E. Diederichs und K. Hoffmann, 6, 1914/15, 210–212; Wiederabdruck in: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Werkausgabe Band 4, 1980, 72–74.

³³ Die Studienfreunde O. Piper und F. Gogarten sind 1919 gemeinsam zur Tambacher Konferenz gereist. Zu Piper, 1930 K. Barths Nachfolger in Münster, der sich in den zwanziger Jahren intensiv in der USPD und dann der SPD engagiert hat, vgl.: F. W. Graf, *Lutherischer Neorealismus. Eine Erinnerung an Otto Piper*, in: *LM* 27 (1988), 357–361.

retikern der Arbeiterbewegung behauptet, das Proletariat die Avantgarde geschichtlicher Veränderung sei. Weil in der theologiegeschichtlichen Erforschung der Anfänge der „Dialektischen Theologie“ zumeist nur der Prozeß der Ablösung der Jüngerer von ihren sog. liberal-theologischen akademischen Lehrern wie Wilhelm Herrmann, Ernst Troeltsch und Adolf von Harnack thematisiert worden ist,³⁴ hat in der speziell Gogarten gewidmeten Literatur bisher kaum Beachtung gefunden, daß Gogarten unmittelbar nach seinem zweiten theologischen Examen, d. h. noch nach seinen Studiensemestern in Heidelberg und dem Besuch des Heidelberger Predigerseminars, im Sommersemester 1912 nach Zürich geht, um bei den Religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz und Hermann Kutter zu studieren. Unter dem Pseudonym Leonhard Hagebucher publiziert er im Juni 1914 – also noch *vor* dem Ausbruch des Weltkrieges! – in Diederichs „Tat“ einen Aufsatz über „Die Schweizer Religiös-Sozialen“.³⁵ Ausdrücklich macht er sich deren Selbstverständnis zu eigen, der Kampf des Proletariats sei noch mehr und anderes als nur ein Klassenkampf, nämlich „ein Kampf um die Freiheit des Menschen“ überhaupt: ein allgemein menschlicher Kampf für „die Freiheit von jeder Sache“ bzw. für die Emanzipation „aus der ärgsten Knechtschaft durch die Sache, aus der Knechtschaft des Geldes“.³⁶ Die Schweizer Religiösen Sozialisten seien „dabei der bestehenden und das Leben der Menschen bis auf die letzte Regung beherrschenden Gestalt der Welt gegenüber so frei“, weil sie „ohne Rückhalt die Geschäfte des Ewigen hier in der Zeitlichkeit“ betrieben und endlich mit der eschatologischen Grundtatsache des Christentums Ernst machten, daß das „Christentum der Welt die Ruhe und die Zufriedenheit mit dem einmal Erreichten genommen“ hat und es „in seiner ursprünglichen – das Wort nicht nur zeitlich genommen – Gestalt auf das Höchste geht“ bzw. „die bestehende Welt allemal total entwerten muß“.³⁷ „Die Religion ist das revolutionäre, ewig unzufriedene Element“³⁸, erklärt Gogarten 1914 in Zustimmung zur antibürgerlichen Christentumsauffassung der Religiösen Sozialisten. Auch ihrer politischen Option für die „Arbeiterbewegung“ stimmt er 1914 zu.³⁹ Vorsichtige Distanz deutet er nur durch die Frage an, ob

³⁴ Für diese Deutungsperspektive ist grundlegend: H. Fischer, *Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Gogartens*, 1967, und: Chr. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, 1977.

³⁵ L. Hagebucher, *Die Schweizer Religiös-Sozialen*, in: *Die Tat. Sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur*. Hg. von E. Diederichs und K. Hoffmann, 6, 1914/15, 312–315.

³⁶ aaO., 314.

³⁷ aaO., 313.

³⁸ ebd. – „Das Christentum hat der Welt die Ruhe und die Zufriedenheit mit dem einmal Erreichten genommen und wird sie ihr immer von neuem nehmen“ (ebd.). Es ist „der große Unruhstifter auf Erden“ (aaO., 314).

³⁹ „Die große, ungeheure Not, die auf uns liegt, äußert sich am schärfsten in der Existenz des Proletariats. Aber wenn das Leben hier alle seine Schmerzen und Ungeheuerlichkeiten auf einen Punkt zusammengetrieben hat, dann hat es zugleich auch alle

Kutters und Ragaz' Eschatologie möglicherweise noch gar nicht radikal genug sei. „Und das ist die Frage, ob die Religion – in unserem Fall das Christentum – etwas ist, das Geschichte macht.“⁴⁰ Diese kritische Rückfrage weist in Richtung auf ein radikal antihistorisches Religionsverständnis, wie Gogarten es dann schon in dem 1917 bei Eugen Diederichs verlegten Traktat „Religion weither“ entfaltet.⁴¹ Doch auch vier Jahre später, als er Ursprünglichkeit und Überweltlichkeit des Glaubens auch als prinzipielle Distanz gegenüber allen religiös begründeten Programmen revolutionärer Geschichtsgestaltung beschreibt, hebt er die Bedeutung hervor, die die Auseinandersetzung mit dem Schweizer Religiösen Sozialismus für ihn gehabt habe. So schreibt er im März 1918 an G. von le Fort: „Kutter habe ich oft in Zürich gehört. Ich danke ihm auch viel. Vor allem das Gefühl dafür, wie alles Verlangen der Menschen, mag es gehen, worauf es will, im letzten Grund Sehnsucht nach Gott ist. Und auch die Erkenntnis, daß man drum so wenig mit Moral bei den Menschen erreichen kann.“⁴² Auch in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren kann Gogarten sich noch zustimmend auf Kutter

seine Kräfte hierher gebracht. Und diese Kräfte stehen jetzt auf.“ „Die religiöse Kraft, die in den religiösen Sozialisten lebt, zeigt sich vielleicht nirgends so deutlich, wie in der Art, in der sie sich praktisch mit der Arbeiterbewegung einlassen. Wollte man paradox reden, so könnte man sagen, ihre Einwirkung auf die Arbeiterbewegung besteht darin, daß sie ihr volle Freiheit lassen, ihre eigenen Wege zu gehen. Sie verzichten darauf, ihr die Wege im Einzelnen vorzuschreiben und von einer Bevormundung in Bezug auf die Kampfmittel kann keine Rede sein. Man verzichtet nicht, weil man sich für zu schwach hält, darauf Einfluß zu bekommen, sondern weil man mehr will. Man weiß, die Arbeiterbewegung, ihre Ziele und ihre Taktik sind die Äußerung von Kräften, die aus sehr tiefem Lebensgrund kommen, und man versucht, Einfluß zu erhalten auf diese Kräfte selbst. Man will diese Kräfte in der Tiefe treffen, wo sie noch erst Gestalt und Form suchen. Dafür gibt es aber nur ein Mittel: aus der gleichen Tiefe des Lebens Kräfte in sich aufstehen lassen; fromm werden, so tief und so stark als man es kann. Und dann sagen, was man zu sagen hat, unbekümmert um Erfolge. Für Erfolge, die so groß sind, wie die hier gewollten, arbeitet man nur in solcher Unbekümmertheit. Es geht um die Gestaltung von Kräften, die eine neue Welt schaffen werden. Diese Gestaltung liegt in keines Menschen und keines Programms und keiner Resolution Gewalt. Sie ist keines anderen als Gottes Sache. Das heißt aber nicht, daß man sie Gott überlassen soll, oder es heißt das erst dann, wenn man sich selbst Gott mit Arbeit und rückhaltlos überlassen hat“ (aaO., 314f.; Zeichensetzung im Original).

⁴⁰ aaO., 315.

⁴¹ F. Gogarten, *Religion weither*, 1917, 63: „Das ist es ja, was die Religion uns leiten soll: uns herausnehmen aus der Historie, aus der Gebundenheit an Raum und Zeit und allen ihren Engen und Beschränktheiten und uns das Leben spüren lassen, das nur noch Gegenwart ist“. Zum Antihistorismus der frühen Dialektischen Theologen vgl. neben dem in Anm. 54 genannten Aufsatz von K. Nowak auch O. G. Oexle, „Historismus“. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs, in: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1986, 1986, 119–153, sowie meine Studie: Die ‚antihistoristische Revolution‘ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: J. Rohls / G. Wenz (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*. FS zum 60. Geburtstag von W. Pannenberg, 1989, 377–405.

⁴² F. Gogarten am 25. März 1918 an G. von le Fort.

⁴³ Vgl. K.-W. Thyssen (s. Anm. 10), 13.

berufen.⁴³ Nicht zuletzt mit Blick auf diese Prägung des jungen Gogarten durch den schweizerischen Religiösen Sozialismus⁴⁴ ist die von Christoph Gestrich vertretene These zu problematisieren, daß „die geistige Herkunft Barths und Gogartens konträr war“.⁴⁵

Der Revolution von 1918/19 steht Gogarten zunächst durchaus aufgeschlossen gegenüber. Insoweit ist es unzutreffend, sein Denken in den frühen zwanziger Jahren nur als „theologische Abrechnung mit der Novemberrevolution“ zu deuten.⁴⁶ Es sind, wie Gogarten im Januar 1919 an Gertrud von le Fort berichtet, „ganz widersprechende Gefühle“, die seine Stellung zur Revolution bestimmen.⁴⁷ „Mein eigener Weg ging immer mehr nach rechts, zu einer immer tieferen Schätzung der Tradition, u. auf der anderen Seite sah ich Verhältnisse, die politisch u. geistig nach einer neuen Lösung verlangten.“⁴⁸ Gogarten lehnt die Revolution gerade deshalb ab, weil er so viel von ihr erwartet. So wie er sich dem Bauern, dem noch nicht vom Intellekt zerrissenen Naturmenschen nahe weiß,⁴⁹ so träumt er während der Revolu-

⁴⁴ Vgl. auch: Die neue religiöse Bewegung (wie Anm. 9), 383: „Eine Bußpredigt, deren Nachdruck auf den sozialen Mißständen liegt, klingt von der Schweiz her zu uns, Kutter und Ragaz geben ihr Stimme und Wort. Man versteht freilich diese Predigt nicht, wenn man sie nur sozial nimmt, wenn man nicht begreift, daß sie den tiefsten Kräften und dem stärksten Begehren der Menschen Erlösung schaffen will. Sie will den Menschen Frohe Botschaft sein und ihm Freiheit von der Knechtschaft der Sachen bringen. Diese Predigt ist erschütternd, weil sie Masken abreißt, an die keiner zu tasten wagt, die man vorhält, um sich und ändern die Qual eines nie gestillten Verlangens zu verbergen. Sie ist menschlich in den Abgründen, in die sie zeigt; menschlich, weil sie es nicht in moralischer Entrüstung, sondern sachlich tut; menschlich aber auch in der Güte, die sie als Hilfe offenbart. ‚Wo unser Leben sein Recht verlangt und das Herz nach Erlösung schreit‘ in seinen ganzen menschlichen Nöten, da sucht sie Gott als letzte Ursache der Not und darum auch als ihre Hilfe.“

⁴⁵ Chr. Gestrich, aaO., 395. Mit Blick auf die „diametral entgegengesetzten“ Entscheidungen Barths und Gogartens 1933 betont auch Chr. Stappenbeck, *Dialektische Theologie und Nachkriegskrise. Unterschiede beim Aufbruch Karl Barths und Friedrich Gogartens*, in: *ZdZ* 34 (1980), 10–15, „wie unterschiedlich der geschichtliche Ausgangsort war, an dem Barth einerseits und Gogarten andererseits zu einer Theologie der Krise gedrängt wurden“ (11). Seine zentrale These, daß Barth schon durch den Beginn des Ersten Weltkrieges im August 1914, Gogarten aber erst durch die deutsche Niederlage von 1918/19 zum Bruch mit dem liberalen Kulturprotestantismus provoziert worden sei, wird jedoch weder Barth noch Gogarten gerecht. Beide haben sich bereits vor dem Weltkriegsbeginn zum politischen wie religiösen Liberalismus kritisch geäußert.

⁴⁶ So jedoch H.-J. Gabriel, *Friedrich Gogartens theologische Abrechnung mit der Novemberrevolution*, in: *Zwischen Aufbruch und Beharrung. Der deutsche Protestantismus in Entscheidungsprozessen. Studien von W. Bredendiek u. a.* Berlin (DDR) 1978, 153–192.

⁴⁷ Brief Gogartens an G. von le Fort vom 23. Januar 1919.

⁴⁸ ebd.

⁴⁹ Briefe an G. von le Fort vom 25. März 1918, 25. September 1918 und 23. Januar 1919. In diesem letzten Brief heißt es im Zusammenhang einer Kritik der Verbürgerlichung der Kirche: „Das ist so niederdrückend, daß man sich ganz unwillkürlich nach einer anderen Möglichkeit zur nützlichen Arbeit umsieht. Manchmal hat der Gedanke, ein Bauer sein zu können, der für sich u. die Seinen das tägliche Brot backt, etwas unendlich Verlockendes u. Ruhe Versprechendes“.

tion davon, im einfachen Arbeiter einen Verbündeten für die sittliche Erneuerung der Kultur zu finden. „Darum möchte ich jetzt manchmal in die Stadt zu denen, die die Revolution machten, um zu sehen, ob da nicht vielleicht Brüder sind, die den Weg ins Freie fanden, weil kein Wissen um Vergangenes sie band, weil sie eine Freiheit zum Handeln hatten . . .“⁵⁰ Mehrere Monate lang liest der Landpfarrer die „Leipziger Volkszeitung“, ein Organ der USPD. Aber diese Auseinandersetzung mit der Partei des revolutionären Proletariats führt zu einer tiefen Enttäuschung, die Gogartens weiteres Verhältnis zur politischen Linken nachhaltig prägt: weil die Arbeiter in ihrem Klassenkampf dem sündhaften Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft, der individualistischen Vorordnung ihres Eigennutzes vor Gemeinwohl und Gemeinschaft, verhaftet blieben, seien sie selbst nur Repräsentanten des bürgerlich-materialistischen Glaubens an Macht, Geld und Interessen, weshalb Gogarten, „angewidert von der Leerheit dieser Menschen“,⁵¹ sich von der Arbeiterbewegung nun definitiv abwendet. Während der zwanziger und frühen dreißiger Jahre kritisiert er Sozialdemokraten und Kommunisten immer wieder mit diesem einen Argument: Sie seien im Kern ihres Politikverständnisses selbst noch vom liberalistischen Geist individualistischer Auflösung wahrer politischer Verbindlichkeit beherrscht.⁵² So sehr er von der Sozialkritik der politischen Linken, der Kritik an kapitalistischer Zweckrationalität und liberaler Bourgeoisie, und ihren Analysen spezifisch moderner Entfremdungserfahrungen fasziniert ist, so sehr lehnt er ihre Konzepte für eine Transformation der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung als widersprüchlich und noch dem status quo verpflichtet ab. Er will gerade radikaler als die noch dem Prinzip des Gegebenen, dem Individualismus bzw. dem Glauben an die Autonomie des Einzelnen, verhafteten Linken sein.

Dieser Überbietungsanspruch gegenüber der politischen Linken ist für Gogartens politisch-theologisches Selbstverständnis auch deshalb so wichtig, weil er zugleich eine kritische Distanz zu den Parteien der Weimarer politischen Rechten begründet. Seit Theodor Strohm's wichtiger wissenschaftlicher Gogarten-Monographie von 1961⁵³ hat sich in der theologiegeschichtlichen Literatur über die Dialektische Theologie die Auffassung durchgesetzt, die von Gogarten in den zwanziger Jahren entwickelte politische Theo-

⁵⁰ Brief Gogartens an G. von le Fort vom 23. Januar 1919.

⁵¹ ebd.

⁵² „Kommunist konnte ich nun einmal nicht sein, denn den ‚vergesellschafteten Staat‘ wollte ich so wenig wie die ‚verstaatlichte Gesellschaft‘“, hat Gogarten im Rückblick seine Entscheidung gegen die Linke kommentiert (zit. nach M. Kroeger (s. Anm. 10), 25).

⁵³ Th. Strohm, *Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschaftssoziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens*, 1970. K. Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, 1981, 14, hat Strohm's Dissertation zurecht als „eine Art Initialzündung für Analysen“ gewürdigt, „die theologiegeschichtliche Arbeit mit wissenschaftssoziologischen bzw. ideologiekritischen Ansätzen verbinden“.

logie als theologische Option für den politischen Konservatismus zu deuten. Auch in dieser Hinsicht sind jedoch Differenzierungen geboten. Weder hat Gogarten den christlichen Glauben für die Zwecke des Konservatismus politisch funktionalisieren wollen⁵⁴ noch hat er sich mit den Parteien der politischen Rechten, etwa der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP), umstandslos identifiziert. So wie er im Zusammenhang seiner Polemik gegen die sog. „liberale Theologie“ die „enge Verbindung des kirchlichen Liberalismus mit dem politischen Liberalismus“ als theologisch illegitim verwirft,⁵⁵ so lehnt er auch „die enge Verbindung der Orthodoxie mit dem politischen Konservatismus“ ab und erhebt den Anspruch, wahre Theologie müsse „bis in eine Gegend der geistigen Welt gedrungen sein, wo Konservatismus und Liberalismus zum wesenslosen Schein wurden“.⁵⁶ Mit denselben Argumenten, mit denen er die Parteien der Arbeiterbewegung kritisiert, formuliert er noch Ende der zwanziger Jahre eine radikale Kritik des parteipolitischen Konservatismus. Selbst die Konservativen setzten weder der liberalistischen Deutung der Institutionen, derzufolge sogar Ehe oder Staat nur „zur Förderung und Bereicherung der eigenen Persönlichkeit da sind“, noch der „reinen Interessenpolitik“ der Parteien oder „großen wirtschaftlichen Organisationen“ einen *prinzipiellen* Widerstand entgegen.⁵⁷ „Das schlimmste ist, daß diese individualistische, liberale Auffassung der Gemeinschaft heute auch von denjenigen Kreisen vertreten wird, die es ihrer ganzen Herkunft und Tradition nach besser wissen sollten, nämlich von den Konservativen“, kommentiert Gogarten 1928 die politische Lage der Republik.⁵⁸ So scheiden auch die gegebenen konservativen Parteien als Kräfte *prinzipieller* politischer Veränderung aus.

Gogartens politische Theologie, wie er sie seit 1926 entfaltet, ist deshalb keine konservative Parteitheologie im Gegensatz zu irgendwelchen anderen parteipolitisch identifizierbaren politischen Theologien der zwanziger Jahre. Der für seine Theologie konstitutive Politikbegriff gewinnt sein spezifisches Profil gerade aus einer prinzipiellen Distanz gegenüber dem Parteiwesen insgesamt, der spezifisch modernen Organisation politischer Willensbildung in konkurrierenden Parteien. Schon in seinem Fichte-Büchlein von 1914

⁵⁴ Vgl. neben Chr. Gestrich (s. Anm. 34), 91, auch die weiterführenden Bemerkungen von: K. Nowak, Die ‚antihistoristische Revolution‘. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland, in: Umstrittene Moderne (s. Anm. 12), 133–171, hier: 165 f.

⁵⁵ F. Gogarten, Die Kirche, in: Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrbuch der Schule der Weisheit. Hg. von Graf H. Keyserling, 2, 1920, 155–177, hier: 162. Dieser „engen Verbindung“ entsprechend gehören für Gogarten die Kritik des protestantischen religiösen Liberalismus und die Absage an den politischen Liberalismus *notwendig* zusammen. Für diesen Zusammenhang ist vor allem seine Polemik gegen Friedrich Naumann grundlegend.

⁵⁶ ebd.

⁵⁷ Die Schuld der Kirche (s. Anm. 14), 32.

⁵⁸ ebd.

wendet sich Gogarten gegen „Politik im gewöhnlichen Stil“.⁵⁹ Politik soll nicht mehr Kampf um Machtchancen, Einfluß und Durchsetzung von Interessen sein. Denn wo Politik nur als Parteienpolitik betrieben werde, führe sie unumgänglich zu Auflösung des Gemeinwesens, Zerstörung des Staates und gesellschaftlicher Anarchie. An die Stelle des innergesellschaftlichen, durch formales Recht sanktionierten Kriege der Gruppen, Parteien und Verbände müsse deshalb eine neue substantielle Sittlichkeit bzw. sinnerfülltes Gemeinschaftsleben treten. Gogarten beschwört einen gleichsam metapolitischen Politikbegriff, der wesentlich durch moralisches Pathos und „Hunger nach Ganzheit“⁶⁰ geprägt ist. Diese Suche nach neuer politischer Sinnerfüllung führt freilich auch zur Ausgrenzung Andersdenkender, zur Absolutsetzung der eigenen Wirklichkeitsdeutung und zur Denunziation von Kompromiß und Interessenausgleich.⁶¹ Insofern ist Gogartens pathetischer Wille, die politische Verantwortung der Theologie Ernst zu nehmen, auch ein Ausdruck einer eigentümlich unpolitischen Mentalität. Die zunehmende Politisierung seiner Theologie seit Mitte der zwanziger Jahre kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er zu den politischen Realitäten der Weimarer Republik von vornherein keinen Zugang gefunden hat. Gogarten nimmt die politische Wirklichkeit von einem so hochgradig moralisierten Politikbegriff her wahr, daß das Bestehende immer nur als defizitär gelten kann. Seine Kritik der Weimarer Parteien ist dafür in besonderem Maße repräsentativ. Denn diese Kritik bedeutet in ihrem Kern, daß gerade die politischen Organisationen als Träger wahrer Politik ausfallen. Doch wer soll stattdessen als Subjekt politischer Gestaltung in Anspruch genommen werden können?

⁵⁹ F. Gogarten, *Fichte als religiöser Denker*, 1914, 116.

⁶⁰ P. Gay, *The Weimar Culture. The Outsider as Insider*, 1969; dt.: *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur der Weimarer Zeit*, 1970, 107ff; und: K. D. Bracher, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, 1982, 170ff.

⁶¹ Schon Th. Ellwein, *Reformatorischer Protestantismus oder Neuprotestantismus*, in: *Zeitwende* 1/1 (1925), 418–425, hat den Kampf gegen Vermittlung, Brückenschlagen und Kompromiß als ein Grundelement von Gogartens Theologie gedeutet. „Es geht heute einfach nicht mehr darum, daß man zusammenbindet, was auseinanderstrebt, und Gegensätze verschleiert, die doch zum Himmel schreien. ... Ich meine, wir wollen die segnen, die zum Kampf blasen und die Entscheidung unausweichlich machen“. Gogarten habe vor die Entscheidung für den wahren Protestantismus oder für die Moderne gestellt. „Wir können uns heute nur entweder auf die Seite der modernen Kultur stellen oder Protestanten sein. Zwischen beidem haben wir die Wahl. Beides zugleich geht nicht an“ (aaO., 418f.).

3. Volkskirchenkritik, oder: auch die Kirche ist keine Kraft der Veränderung

So wenig die gegebenen politischen Parteien für eine prinzipielle Überwindung des bürgerlichen Liberalismus in Anspruch genommen werden können, so wenig taugt dazu auch die empirische Kirche. Auch hier gilt: Gogarten ist deshalb ein so polemischer Kritiker der existierenden Kirche, weil er ursprünglich so viel von ihr erwartet hat. Im März 1916 fragt er G. von le Fort, was gegen „die furchtbare Intellektualisierung u. Industrialisierung des Lebens“ unternommen werden könne, „die uns innerlich so ausgehöhlt hat, daß wir auf alles Seelische kaum noch reagieren“. „Ich komme immer mehr dazu, daß da nur eine starke Kirche helfen kann.“⁶² Diese starke Kirche konstruiert Gogarten dann als ideale Gegenmacht zur Moderne. Doch muß die Kirche, soll sie „alles Flache u. Oberflächliche in unserer modernen Bildung“ überwinden und die nachbürgerliche, sittliche Kultur heraufführen können, zunächst „die augenblicklich in ihr herrschende moralisierende u. so entsetzliche intellektualistische Orthodoxie“ bekämpfen.⁶³ Sie muß sich durch Erneuerung des echten Christentums der Reformation überhaupt erst als „Kirche“ – im Unterschied zum religiösen Verein⁶⁴ – konstituieren und die sie prägende pluralistische Beliebigkeit auf neue Bekenntnisbindung hin überwinden.⁶⁵ Spätestens im Zusammenhang der Revolution hat Gogarten dann aber erkannt, daß diese Hoffnung auf tiefgreifende Erneuerung der Kirche wegen ihres Klassencharakters eine Illusion ist: „die Kirche hätte ihrem latenten Besitz nach die Fähigkeit, der eigentlichen Not

⁶² Brief an G. von le Fort vom 10. März 1916.

⁶³ ebd.

⁶⁴ Kirche ist keine „Anstalt für seelische Kulturvertiefung“ (Illusionen, 54). Sie „ist nicht so etwas, was man auch nur mit einem Schein des Rechts Religionsgesellschaft nennen könnte“ (ZZ 10, 1932, 396). Sie ist auch nicht „Institution für religiöse Bedürfnisse“ (Die Selbständigkeit der Kirche, in: Deutsches Volkstum. Halbmonatsschrift für das deutsche Christentum 1933/1, 445–451, hier: 446). Für die frühen zwanziger Jahre vgl. vor allem Gogartens Brief an E. Grisebach vom 24. Juni 1922, in: M. Freyer (Hg.), Philosophie und Theologie in realer Dialektik. Briefwechsel E. Grisebach – F. Gogarten 1921/22, 1979, 94–98. Auch nach 1945 lehnt Gogarten die Deutung der Kirche als „nur eine(r) religiöse(n) Vereinigung“ nachdrücklich ab: Der Öffentlichkeitscharakter der Kirche. Eine Vorlesung, in: EvTh 8, 1948/49, 343–350, hier: 350; Die Kirche in der Welt, 1948, 34 u. ö.

⁶⁵ 1930 spricht Gogarten von dem „in Atome zersplitterte Protestantismus“ (zit. nach: Eckart 6, 1930, 458). Dem Leiden am theologischen Pluralismus entspricht der Ruf nach neuer Bekenntnisbindung: F. Gogarten, Wahrheit und Gewißheit. Vortrag, gehalten auf der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt zu Eisenach, am 2. Oktober 1929, in: ZZ 8, 1930, 96–119; Die Bedeutung des Bekenntnisses. Vortrag, gehalten auf der bayrischen Pastorkonferenz in Nürnberg, Juni 1930, in: ZZ 8, 1930, 353–374. Am 3. Januar 1924 schreibt er an G. von le Fort: „das ist ja die Schule, die wir durchmachen – gründlicher wohl als irgendeine Zeit vor uns –, daß wir lernen, wie wichtig die ‚Lehre‘ ist u. daß sie nicht in Subjektivität begründet sein kann“.

zu helfen, in der tiefsten Weise, die heute möglich wäre, aber es fehlt die Kraft, die religiöse Kraft, dieses Revolutions-Geschehen so groß zu sehen, daß es unmittelbar neben jenem größten Geschehen steht, in dem sich von allem der Sinn offenbarte u. das der Kirche so hoffnungslos verschlossen ist, trotzdem sie es tagaus tagein bepredigt. Vielleicht ist mir das Reden und Schreiben der Theologen (...) noch niemals so leer und geschwätzig erschienen wie jetzt. ... Wäre nur die Kirche nicht so eng mit diesem elenden politisch u. geistig so satten Bürgertum verbunden“.⁶⁶

Seitdem lehnt Gogarten alle Programme, die Kultur durch eine starke Kirche erneuern zu wollen, als Klerikalismus bzw. ekklesialen Kulturimperialismus ab. Im Gegensatz zu jenen konservativen Kulturlutheranern, die die Krankheiten der modernen Kultur durch die Restitution einer Dominanz der Kirche über alle Kultursphären bzw. die Erneuerung einer kirchlichen Einheitskultur zu heilen verlangen, insistiert Gogarten schon in den frühen zwanziger Jahren darauf, daß die regressive Sehnsucht nach Wiederherstellung „der mittelalterlichen kirchlichen Kultur“ „mit der Kirche, die in Wahrheit Kirche ist, ... schlechterdings gar nichts zu tun“ habe und sich angesichts „der geistigen Beschaffenheit der breiten Massen“ auch gar nicht verwirklichen lasse.⁶⁷ Zugleich geht er zu jenen neoromantischen Religionsreformern auf Distanz, die eine ideale Kirche konstruieren, welche im wesentlichen Integrationsmacht der Kultur, Institution der Überwindung sozialer Differenzierung und politisch-kultureller Pluralisierung sein soll.⁶⁸ Mit Blick auf die bürgerliche Verkommenheit der existierenden Kirche erklärt Gogarten solche Kulturekklesiologien⁶⁹ für illusionär: Eine Kirche, die wie

⁶⁶ Brief an G. von le Fort vom 23. Januar 1919.

⁶⁷ Die Kirche (s. Anm. 55), 164f. Vgl. die Polemik gegen die „Maßlosigkeit eines politischen oder zivilisatorischen Imperialismus“ der Kirche (Illusionen, 20) und gegen die Hoffnung auf Rückkehr „zu einer kirchlich, geistlich geleiteten und inspirierten Kultur“ (aaO., 142).

⁶⁸ Zeitgenössische Versuche, die Kirche als „die Trägerin des geistigen Lebens“ zu bestimmen, charakterisiert Gogarten 1920: „Ja, schließlich erhofft man von dieser Kirche, daß sie dem geistigen Leben trotz all seiner Buntheit und Bewegtheit den einheitlichen Untergrund finde und ihn in einem bildkräftigen Mythos zu aller Bewußtsein bringe. Und dann gäbe die Kirche ihren Gliedern, und das hieße dem ganzen Volk, jenseits von allen intellektuellen Verschiedenheiten in Anlage und Anschauung und jenseits von aller politischen oder beruflichen Differenz das ersehnte Erlebnis der inneren Einheit. Diese Kirche durchzöge das alltägliche Leben der Menschen mit bedeutungsvollen und das Seelische und Gemüthafte betonenden Sitten. Alle bedeutenden Ereignisse im Leben der Einzelnen und der Gesamtheit würden durch sie vor dem Profanen bewahrt und bekämen ihre Weihe durch sie. Sie bezöge alle Einzelheiten auf den einen großen Rhythmus, der alles Leben bewegt, und sie ließe die Menschen alles Vergängliche als das Gleichnis des Ewigen erleben“ (Die Kirche (s. Anm. 55), 163f.).

⁶⁹ Gogartens radikale Kritik gilt gerade den von kirchenpolitisch einflußreichen Lutheranern wie O. Dibelius vertretenen Volkskirchenkonzeptionen. Das „Jahrhundert der Kirche“ lehnt er mit großem Nachdruck ab: Die Schuld der Kirche (s. Anm. 14), 8f. Infolgedessen unterstützt er Barths „Quousque tandem“: Dibelius und andere Kritiker Barths repräsentierten „die Entartung des Glaubens“ (ZZ 8, 1930, 365). Zum

eine geistliche Abteilung der Obersten Heeresleitung den deutschen Militarismus verherrlicht habe, Propheten wie Gottfried Traub und Artur Bonus Disziplinarmaßnahmen unterwerfe, der modernen Welt eschatologische Gerichtsverkündigung vorenthalte und die kritische Kraft des Wortes Gottes an Allerweltspluralismus und Seelenfrömmigkeit preisgebe, sei kein taugliches Subjekt kultureller Erneuerung. Der Wille, eine totkranke Kultur durch eine Kirche zu kurieren, die selbst bürgerlich, faul, korrupt und verfallen sei, sei nur ein Zeichen jener Krankheit, die er zu bekämpfen vorgebe.

Neben der radikalen Antibürgerlichkeit und der ihr verbundenen Kritik der existierenden politischen Parteien bezeichnen eine tiefe Enttäuschung über „das kirchliche und staatliche Christentum“⁷⁰ und die Ablehnung aller funktionalistischen, wesentlich an der Leistung der Kirche für Kultur und politisches Gemeinwesen orientierten Kirchentheorien ein weiteres Grunddatum von Gogartens Denken. Einerseits versteht er sich als Kirchentheologe und bezeichnet schon in den frühen zwanziger Jahren die Wiederentdeckung der Kirche, die Suche nach ihrem wahren theologischen Begriff als zentrale Aufgabe der gebotenen Revolution der Theologie.⁷¹ Andererseits formuliert er in allen Phasen seines Denkens eine radikale Kritik der gegebenen Kirchentümer. Diese paradoxe Gleichzeitigkeit von Konzentration theologischer Reflexion auf die Kirche – gerade auf die „sichtbare Kirche“!⁷² – und radikaler Kirchenkritik ist ein spezifisch modernes Phänomen. Sie ermöglicht kritische Distanz zur eigenen konfessionellen Tradition und große ökumenische Offenheit. Mit bemerkenswerter Unbefangenheit nimmt schon der junge Gogarten nicht nur die vielfältigen religiösen Reformbewegungen im protestantischen Bildungsbürgertum, sondern auch die Bemühungen um religiös inspirierte kulturelle Neuorientierung im Katholizismus und im deutschem Judentum wahr.⁷³ Gogarten ist insbesondere von jenem

theologiegeschichtlichen Kontext dieser Kritik vgl.: K. Meier, *Volkskirche 1918–1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte* (TEH 213), 1982.

⁷⁰ Diese Formel findet sich bereits in: Tat 6, 1914/15, 314.

⁷¹ F. Gogarten, Ein Wort zur religiösen Bewegung, in: *Freideutsche Jugend. Eine Monatsschrift aus dem Geiste der Jugend* 8, 1922, 141–145. Gegenüber „der religiösen Welle unserer Tage“ (141), wie sie primär in literarischen Produkten, Vereinsgründungen und ästhetisierendem religiösen Individualismus sich zeige, sucht Gogarten hier die Notwendigkeit „des alten Satzes: extra ecclesiam nulla salus“ (143) zu begründen. Am 6. Juni 1922 schreibt er an G. von le Fort: „Sie sehen ganz recht, Offenbarung u. Kirche sind die beiden Gedanken, die mir immer bedeutsamer werden“.

⁷² „Sichtbarkeit und das Institutionwerden (sein) kein Mangel der Kirche“, sondern es sei „gerade um der Unsichtbarkeit der Kirche willen ihre deutlichste Sichtbarkeit nötig“ (Die Kirche (s. Anm. 55), 174f.).

⁷³ Vgl. neben dem in Anm. 11 genannten Überblick auch Gogartens Auseinandersetzung mit M. Maeterlincks *Okkultismus-Studien*, Marie Luise Enckendorffs Buch „Über das Religiöse“ (1919), Max Wiesers Untersuchungen über „Deutsche und romanische Religiosität“ (1919) und der „Schule der Weisheit“ von Hermann Graf Keyserling: F. Gogarten, Rez.: M. Maeterlinck, *Der fremde Gast*, 1919, in: *ChW* 33, 1919, 597; *Der Weg zum Wesen*, in: *Die Tat* 12, 1920/21, 173–181; *Religion und Welt*, in: *Die Tat* 12, 1920/21, 137–143. Im Frühsommer 1918 liest er mit großer Zustimmung

polemischen Antikatholizismus frei gewesen, der für die Majorität lutherischer Theologen in den zwanziger Jahren signifikant ist. Zwar lehnt er den Katholizismus mit dem Argument ab, wegen seiner natürlich-theologischen Gnadenlehre Gott und Mensch zu vertauschen und den Menschen zu vergöttlichen.⁷⁴ Aber zugleich ist er von der römisch-katholischen Kirche fasziniert gewesen⁷⁵ und hat während der zwanziger Jahre intensiv die innerkatholische Erneuerungsbewegung im Umkreis des „Hochlandes“ rezipiert.⁷⁶ Wie sehr ihn die Suche nach der wahren Kirche über die engen Grenzen von Konfession und etabliertem Kirchenchristentum hinausführt, zeigt etwa die bemerkenswerte Tatsache, daß er im April 1923 zusammen mit Martin Buber in Frankfurt eine Tagung veranstaltet, an der u. a. auch Romano Guardini teilgenommen hat,⁷⁷ und sich 1927 aktiv bei der Lausanner „Weltkonferenz

W. Rathenaus „Von kommenden Dingen“ und K. Schefflers „Der Geist der Gotik“ sowie im Winter 1918/19 begeistert H. Hefeles „Gesetz der Form“ und Hans Freyers „Antäus“ (Briefe an G. von le Fort vom 20. Juli 1918 und 9. Februar 1919). Die genannten Autoren haben Gogartens Glaubensverständnis sehr viel stärker geprägt, als man im gängigen Schema des Gegensatzes von liberaler und dialektischer Theologie wahrzunehmen vermag. In diesem Zusammenhang verdient auch Gogartens langjährige kritische Beschäftigung mit Anthroposophie und Theosophie Beachtung, über die er 1919 bis 1923 mehrere Aufsätze und Sammelrezensionen publiziert. Vgl. auch Anm. 76.

⁷⁴ „Was Sie vom Katholizismus schreiben, kann ich stimmungsgemäß wohl verstehen. Und ich habe auch vor der tatsächlichen katholischen Kirche tausendmal mehr Respekt als vor dem so unglaublich verkommenen Protestantismus. Aber ich sehe den furchtbaren Irrtum des Katholizismus immer deutlicher: es ist eben doch, so überraschend das klingen mag u. so sehr es dem Schein widerspricht, eine Vergöttlichung des Menschen. Und weil er scheinbar alles eher als dieses ist, darum ist sein Irrtum nur um so verhängnisvoller“ (Brief an G. von le Fort vom 24. Juni 1922).

⁷⁵ Diese Faszination gilt primär dem Autoritätsanspruch der Institution. Man werde hier „in Zucht genommen“ und könne „lernen, daß nicht einmal die Religion eine Angelegenheit für Dilettanten ist (...), sondern eine ernsthafte Sache, die, nun ja, die gelernt sein will wie nur irgend eine“ (Ein Wort zur religiösen Bewegung (s. Anm. 64), 142). Vgl. auch Gogartens Aufsatz: Gemeinschaft oder Gemeinde? (1923), in: Von Glauben und Offenbarung. Vier Vorträge, 1923, 63–83 = Anfänge II (s. Anm. 25), 153–171. W. Schubring, als Generalsekretär des Protestantenvereins ein Repräsentant des liberalen Protestantismus, hat Gogartens starkes Interesse an der Institutionalität der Kirche kommentiert: „In den ... Ausführungen über die autoritär begründete Gemeinde im Gegensatz zur individualistischen Gemeinschaft ist auch der katholische Kirchenbegriff schon angebahnt“ (W. Schubring, Rez.: Von Glauben und Offenbarung, in: Protestantenblatt 56, 1923, 111–112).

⁷⁶ Gogarten hat mehrere Jahre lang das „Hochland“ abonniert und intensiv die Arbeit R. Guardinis wahrgenommen. Vgl. aber auch den Bezug auf Guardini in: Protestantismus und Wirklichkeit. Nachwort zu Martin Luthers „Vom unfreien Willen“ (1924), in: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II, hg. von J. Moltmann, 1967², 191–218, hier: 195.

⁷⁷ Brief an G. von le Fort vom 21. April 1923. Zur Vorbereitung dieser Tagung vgl. neben drei Briefen Gogartens an Buber, (in: Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band II: 1918–1938, 1973, 143–146) auch Bubers Einladung an L. Ragaz (aaO., 155f). Buber hat in den zwanziger Jahren mehrfach auf die Bedeutung Gogartens für sein Denken hingewiesen: vgl. G. Schaeder, Martin Buber. Ein biographischer Abriss, in: Briefwechsel Bd. 1, 1972, 19–141, hier: 89f.; R. Horwitz, Bubers's Way to

von Glauben und Kirchenverfassung“ engagiert.⁷⁸ Selbst Kritiker Gogartens aus dem Lager des Protestantenvereins haben seiner Theologie in den zwanziger Jahren „einen über den Richtungen Alt- und Neuprotestantismus, kirchlichen Konservatismus und Liberalismus stehenden, ja überkonfessionellen Charakter“ zuerkannt.⁷⁹

Gogartens Kritik der in den zwanziger Jahren vor allem innerhalb des Luthertums vertretenen Kulturekklesiologien zeigt: Im Unterschied zu anderen Dialektischen Theologen hat Gogarten kein Vertrauen auf irgendwelche theologisch konstruierten Handlungssubjekte. Durch Theologie sollen keine Sonderwelten oder geschichtsmächtigen Sondersubjekte konstruiert werden. Theologie soll vielmehr jene wahre Wirklichkeit des Menschen zur Darstellung bringen, die in der bürgerlichen Gesellschaft zwar in grundlegender Weise pervertiert worden sei, sich aber niemals vollkommen zum Verschwinden bringen lasse. Gogarten erklärt eine ihrer ‚Sache‘ gemäße, d. h. strikt dem Evangelium verpflichtete Theologie zur Leitwissenschaft kultureller Erneuerung.⁸⁰ Für diesen Theologiebegriff ist die Behauptung zentral, „daß eine zusammengebrochene Welt die Wissenschaft um Normen und Maßstäbe für den Aufbau anschreit“.⁸¹ Tatsächlich werden die Wissenschaften ihrer Aufgabe, in „der ungeheuren Not der Norm- und Gesetzlosigkeit dieser Zeit“ „Normen und Maßstäbe für einen Neubau von unerhörter Wichtigkeit zu geben“,⁸² aber nicht gerecht. Dieser Gegenstandsverlust der Wissenschaften hänge wesentlich damit zusammen, daß die Theologie aufgrund ihrer Degeneration zu bloßem Psychologismus und Historismus ihre gesamtwissenschaftliche Leitfunktion nicht mehr erfülle. So sei es die „eigentliche Aufgabe der Theologie für die Wissenschaft“, dieser „wieder zu ihrem Gegenstand zu verhelfen“:⁸³ zu Normen und Maßstäben für das wirkliche, gegenwärtige Leben. Gogarten vertritt einen gleichermaßen arroganten wie elitären Theologiebegriff. Zwar erkennt er schon in den zwanziger Jahren – keineswegs erst nach 1945! – die Autonomie der Einzelwissenschaften an, die weder eine Gesamterklärung der Welt leisten noch im

„I and Thou“. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart“ (Phronesis 7), 1978, 170. Zum Einfluß Bubers auf Gogarten vgl.: Glaube und Wirklichkeit, 1928, Vorwort.

⁷⁸ Vgl. R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirche in Deutschland (KiKonf 16), 1970, 59, 99 f. u. ö.

⁷⁹ H. Heyn, Kritische Bemerkungen zu Fr. Gogartens Theologie, in: PrBl 57, 1924, 99–103, hier: 102; vgl. ders., Das Wesen des Neuprotestantismus. Fortsetzung der Auseinandersetzung mit Gogartens Theologie, aaO., 146–149.

⁸⁰ „Eben das ist aber sein zäh verfolgtes Ziel, die Theologie doch wieder als das Hauptgeleise des Denkens darzutun“, hat der mit Gogarten befreundete Volkstumsdichter Wilhelm Schäfer 1930 behauptet (W. Schäfer (s. Anm. 16), 457).

⁸¹ Theologie und Wissenschaft (s. Anm. 20), 39.

⁸² ebd.

⁸³ ebd.

Sinne einer Verweltanschaulichung der Wissenschaft Sinn stiften sollen.⁸⁴ Aber die für die Wissenschaftsgeschichte der Moderne grundlegende Ausdifferenzierung von gegenüber der Theologie selbständigen Einzelwissenschaften wird gerade so gedeutet, daß alle Einzelwissenschaften konstitutiv auf die Theologie bezogen bleiben:⁸⁵ sie seien, im Sinne eines positivistischen und erfahrungswissenschaftlichen Wissenschaftsbegriffs, immer nur perspektivische Wahrnehmung einzelner Wirklichkeitsbereiche, wohingegen die Theologie im Maße ihres Gebundenseins an die Offenbarung die „Grundordnung“⁸⁶ welthafter Wirklichkeit insgesamt, die unhintergehbare Bezogenheit der Welt als Schöpfung auf Gott als den Schöpfer, thematisiere. Der Theologe agiert also auf einer prinzipiell anderen, höheren Wissensebene als die Repräsentanten der Einzelwissenschaften: er verwaltet das Wissen um die Grundordnung der Welt. Überindividuell verbindliche Normen lassen sich aber, so Gogartens plausible Argumentation, nur durch ausdrückliche Anerkennung dieser Grundordnung, der bleibenden Souveränität des Schöpfers gegenüber seiner Schöpfung, gewinnen. Diese Grundordnung bzw. „Schöpfungsordnung“⁸⁷ könne prinzipiell zwar von der Vernunft, d.h. von allen Wissenschaften, erkannt werden. Faktisch aber hätten sich die Einzelwissenschaften seit der Aufklärung von einem absolut gesetzten Autonomieanspruch des Menschen her verstanden und damit den Zugang zur ontologischen Grundordnung welthafter Wirklichkeit versperrt, weshalb sie keine wahrhaft verbindlichen Normen mehr zu formulieren imstande seien. Je stärker Gogarten die Wissenschaftsgeschichte der Moderne als globalen Siegeszug absolut gesetzter Autonomie deutet, desto nachdrücklicher muß er

⁸⁴ In der Beschreibung des Weltverhältnisses des protestantischen Menschen nimmt Gogarten 1924 ausdrücklich die bekannte Formel von der „Voraussetzungslosigkeit“ der Wissenschaft auf. Das „Gebot, diese Welt zu erforschen“, erläutert er: „Und das kann hier mit aller Voraussetzungslosigkeit geschehen, die die Freiheit von aller Illusion und von jedem Zwang zur Weltanschauung der Wissenschaft gibt. Auch die Wissenschaft ist hier weltlich von Grund auf und dient keinen kirchlichen Zwecken und Interessen. Sie ist befreit von der unerhörten und so ganz unwissenschaftlichen Belastung, die Welt erklären, ihren Sinn aufhellen zu sollen“ (Illusionen, 142).

⁸⁵ Es „liegt in der Sache, daß die Theologie, solange und insofern sie Zeugnis vom Evangelium ablegt, von konstitutiver Bedeutung für die Wissenschaft ist (Theologie und Wissenschaft (s. Anm. 20), 38).

⁸⁶ Vgl. Illusionen, 131ff. Gogarten hat „Grundordnung“ parallel mit „Schöpfungsordnung“ verwendet. Vgl. etwa: Säkularisierte Theologie in der Staatslehre. Zur Wirrnis der Gegenwart, in: Münchner Neueste Nachrichten. 86. Jg. Nr. 60. Donnerstag, 2. März 1933, 1 und 2; Nr. 61. Freitag, 3. März 1933, 1 und 2.

⁸⁷ H. Fischer (s. Anm. 34), 109, und abgeschwächt auch H.-J. Gabriel (s. Anm. 46), 171f, haben die These vertreten, daß Gogarten seine bekannte Lehre von den Schöpfungsordnungen erstmals in: Die Schuld der Kirche gegen die Welt, 1928, vortrage, sich Ansätze zu dieser Lehre aber bereits 1926, in: Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte, 1926, 206ff., fänden. Dies ist insoweit zutreffend, als Gogarten schon 1923 und 1924 Begriffe wie „Grundordnung“ und „Schöpfungsordnung“ an prominenter Stelle gebraucht: Theologie und Wissenschaft (s. Anm. 20), 78f.; Illusionen, 131, 137 u. ö.

deshalb die normative Leitfunktion der Theologie betonen. Dies erklärt nicht nur das nietzscheanische „Selbst- und Sendungsbewußtsein“,⁸⁸ mit dem er in schwer überbietbarer Pauschalität die neuzeitliche Theologiegeschichte zum Prozeß zunehmender historistischer Zersetzung der Substanz der Theologie stilisiert, in dem allein wenige antihistoristische Außenseiter wie Søren Kierkegaard und Franz Overbeck der relativistischen Gleichmacherei der Offenbarung mit der allgemeinen Geschichte Widerstand entgegenzusetzen vermocht hätten. Vielmehr erklärt es auch, warum er in den zwanziger Jahren den Verfall der Kirche zum religiösen Verein vor allem an der „fürchterliche(n) Unterschätzung“ der Theologie in der Kirche⁸⁹ festmacht und im Zusammenhang seiner Kritik des modernen theologischen Pluralismus⁹⁰ immer wieder die Schreckensvision eines kirchenpolitischen Pragmatismus ohne theologische Steuerung, einer Kirche ohne Kurs zeichnet. Von der rechten Theologie hänge nicht nur die Bewahrung der Reinheit des Glaubens, sondern damit zugleich das Schicksal aller menschlichen Kultur ab. „Denn es ist die Frage, ob nicht heute von der Kirche in der furchtbaren Unerbittlichkeit des drohenden Zusammenbruches aller und jeder Ordnung dieser Welt nicht mehr und nicht weniger als der Glaube verlangt wird, der allein der Welt ihre Ordnung, ihre göttliche Schöpfungsordnung zurückgeben kann. Und es ist weiter in diesem selben unerbittlichen Ernst die Frage, ob die Kirche heute diesen Glauben hat oder ob sie nicht einen falschen Glauben predigt.“⁹¹ Im theologischen Streit um den rechten Glauben werde zugleich über den definitiven Untergang der Kultur oder die Restitution wahrer Ordnung entschieden. „Und deshalb wird man sich in der Kirche, soll sie wirklich ihr Teil Verantwortung an den großen Nöten der Gegenwart auf sich nehmen, daran gewöhnen müssen, den theologischen Kampf um den Glauben so ernst zu nehmen, wie er ist, der der Kampf ist zwischen Gott und dem Teufel, die um den Menschen ringen.“⁹² Erst wenn man sieht, wie extrem hoch Gogarten von der Orientierungsfunktion der Theologie für die Kirche und von ihrer normativen Funktion für die Gesamtkultur gedacht hat, wird überhaupt die Radikalität seiner kirchenpolitischen Stellungnahmen im „Kirchenkampf“ nach der sog. nationalsozialistischen Machtergreifung, das Pathos, es gehe hier um letzte Entscheidungen, verständlich. Unter den eigenen Bedingungen von Gogartens Theologiebegriff ist es jedenfalls illegitim, seine kirchenpolitischen Aktivitäten nicht als *notwendige* Folge seiner Theologie begreifen zu wollen. So wie es für seine theologischen und kirchenpolitischen Gegner nach 1933, etwa für Karl Barth,

⁸⁸ H. Fischer (s. Anm. 34), 104.

⁸⁹ Die Schuld der Kirche (s. Anm. 14), 16.

⁹⁰ Vgl. etwa die Klage über eine „Theologie, die wie das für 19. und 20. Jahrhundert bis in unsere Tage immer charakteristischer und selbstverständlicher wird, zu einer richtungs- und kirchenpolitischen Parteiangelegenheit wird“ (ZZ 8, 1930, 370).

⁹¹ Die Schuld der Kirche (s. Anm. 14), 10.

⁹² aaO., 11.

nicht bloß um Kirchenpolitik, sondern um nichts Geringeres als um die Unterscheidung von Glaube und Unglaube ging, so beanspruchte auch Gogarten, allein für die rein theologisch erschlossene Wahrheit des Glaubens zu kämpfen. Diesen *Anspruch* muß man Ernst nehmen. Wer Gogartens Theologie vor möglicher Kritik zu schützen sucht, indem er seine Kirchenpolitik als kontingente Akkomodation an den Zeitgeist erklärt, macht aus der Theologie genau jenes bloße Gedankenspiel, dem Gogartens radikaler theologischer Protest galt.⁹³

4. Schöpfungstheologie, oder: Freiheit als Bindung

Normwissenschaft ist die Theologie für Gogarten nicht dadurch, daß sie Normen postulierte oder der schlechten bürgerlichen Wirklichkeit eine utopische Gegenwelt kontrastierte. So wenig Theologie Geschichtstheologie ist, d. h. so wenig sie irgendein empirisches bzw. ideales Subjekt geschichtlichen Wandels identifizieren bzw. konstruieren soll, so wenig ist sie auch Sollensethik bzw. Konstruktion einer jenseits von aller Faktizität gedachten Normativität.⁹⁴ Theologie ist vielmehr Ontologie, Darstellung solcher elementaren Seinsstrukturen, die für alle menschliche Kultur konstitutiv sind. Aber diese Ontologie soll dann zugleich Ethik sein. Dies ist der Grundsinn der Lehre von den Schöpfungsordnungen. Solche ethische Schöpfungstheologie ist eine notwendige Folge von Gogartens Verzicht darauf, durch Theologie irgendein geschichtliches Subjekt zur Überwindung des bürgerlichen Individualismus zu konstruieren. An die Stelle der Suche nach einem alternativen Geschichtssubjekt tritt in seiner Theologie die Suche nach solchen ontologischen Tiefenstrukturen sozialer Wirklichkeit, die für die unumgängliche Transformation der bürgerlichen Gesellschaft in Anspruch genommen werden können sollen. Geschichtstheologie wird von einer theologischen Kulturdiagnostik abgelöst, die mit Blick auf elementare Grundstrukturen aller menschlichen Kultur den Nachweis erbringen soll, daß auch die bürgerliche Gesellschaft ein Potential ihrer Überwindung in sich birgt. Gogartens immer wieder als konservativ apostrophierte Lehre von den Schöpfungsordnungen dient insofern gerade

⁹³ Vgl. Gogartens Polemik dagegen, „Theologie als ein schönes, vielleicht die gedankliche Kraft und rednerische Schlagfertigkeit übendes Spiel“ zu betreiben (ebd.).

⁹⁴ Dafür ist vor allem Gogartens Kritik des theologischen Neukantianismus repräsentativ. Vgl. neben seiner Polemik gegen K. Holls kantianisierende Deutung des Glaubens als „Gewissensreligion“ (s. Anm. 14) und der Kritik an E. Hirsch (Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade, in: ZZ 1, H. 2, 1923, 10–29; Erwiderung an E. Hirsch, in: ZZ 1, H. 3, 57–63) vor allem die intensive Auseinandersetzung mit W. Herrmanns „Ethik“, etwa in: F. Gogarten, Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung, 1932, 7–40.

nicht dem Zweck, das Gegebene zu konservieren: sie zielt nicht auf Affirmation des Bestehenden, sondern sie soll Potentiale geschichtlicher Veränderung erschließen. Gerade dieses Interesse an prinzipiellem geschichtlichen Wandel und an Bewegung macht seine theologische Ontologie so anfällig gegenüber den antibürgerlichen revolutionären Bewegungsideologien der radikalen politischen Rechten. Gogarten insistiert einerseits darauf, daß Gottes Schöpfungsordnungen für alle kulturelle Wirklichkeit konstitutiv sind und sie das unerschütterliche Fundament aller Kultur bilden. Andererseits betont er in seinen kritischen Analysen der Gegenwartskultur immer wieder, daß die Gesetzmäßigkeiten der Gegenwartskultur keineswegs mit den Ordnungen der Schöpfung identisch sind:⁹⁵ die bürgerlich-individualistische Autonomiekultur – das vor allem in der deutschen idealistischen Philosophie formulierte Programm, den Menschen als wahren Schöpfer der Welt und seiner selbst zu inthronisieren – stellt er gerade als perfekte Verkehrung der ursprünglichen Schöpfungsordnung dar. Der Begriff der Schöpfungsordnung changiert also fortwährend zwischen Normativität und Faktizität. Genau dieses Changieren zwischen Sollen und Sein ermöglicht die hohe Ideologierbarkeit des Begriffs. Denn sind die Schöpfungsordnungen Gottes für alle Kultur konstitutiv, müssen sie in empirischen Strukturen identifizierbar sein. Innerhalb der bürgerlichen Individualitätskultur ist, so Gogarten, Gottes Schöpfungsordnung aber in grundlegender Weise verkehrt worden. Wie können sie dann aus dieser Kultur erkannt werden?

So wie Individualismus das Grundprinzip der modernen Kultur ist, so ist die Bindung des Einzelnen in überindividuelle, ihm immer schon vorgegebene Gemeinschaft Grundprinzip der ursprünglichen Ordnung von Gottes Schöpfung. Auch Gogartens Lehre von den Schöpfungsordnungen ist in ihrer radikalen Antimodernität ein höchst modernes Phänomen. Zwar legt ein Leitbegriff dieser Lehre wie der Begriff des Standes, in dem der Einzelne sich immer schon vorfinde, zunächst⁹⁶ die Vermutung nahe, Gogartens Ordnungstheologie ziele auf die Wiederherstellung einer vormodernen, ständisch-korporativen Sozialordnung.⁹⁷ Dafür spricht auch, daß Gogarten sich in der Beschreibung der Schöpfungsordnungen primär einer patriarchalischen Metaphorik bedient: das Autoritätsverhältnis zwischen Vater und Sohn wird zu Fundament und Inbegriff gelungener Sozialverhältnisse erklärt. Gleichwohl postuliert Gogarten keine Erneuerung der Vergangenheit bzw. eine Restauration vormoderner Sozialverhältnisse.

⁹⁵ Vgl. F. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, 1926, 206 f.; *Die Schuld der Kirche* (s. Anm. 14), 12; *Politische Ethik*, 169 f.

⁹⁶ Schon 1932 hat Gogarten seinen Rekurs auf „Luthers Lehre vom Stand, Amt und Beruf“ als „leichtsinnig“ bezeichnet, weil er zu vielfältigen Mißverständnissen Anlaß gegeben habe (*Politische Ethik*, 166–170, bes. 167).

⁹⁷ So stellenweise die in sich widersprüchliche Interpretation Th. Strohm's (s. Anm. 53), 95 u. ö.

Denn die Lehre von den Schöpfungsordnungen ist in ihrem Kern eine Theorie menschlicher Freiheit.⁹⁸ Sie ist ein Gegenentwurf zum aufgeklärtiliberalen Konzept von Freiheit als Autonomie des Individuums. Liberale Autonomie sei rein formal, inhaltsleer und illusionär.⁹⁹ Sie sei gleichbedeutend mit individualistischer Willkür, Beliebigkeit und Anarchie und erzeuge notwendig jene katastrophale Auflösung der sozialen Ordnung, die in der Krise der Gegenwart erfahren werde. Diese Krise könne nur durch ein alternatives Freiheitsverständnis¹⁰⁰ überwunden werden, durch eine materiale Deutung menschlicher Freiheit von bestimmten Gemeinschaftsbindungen her. Individualistische Selbstbestimmung soll durch das Bewußtsein der Verantwortung des Einzelnen für die Gemeinschaft abgelöst werden, und an die Stelle abstrakter, vom sozialen Fundament menschlichen Lebens abstrahierender Selbstbestimmung soll konkrete Freiheit, die liebevolle Entäußerung an den anderen treten. Gogarten führt dieses neue, materiale Freiheitsverständnis jedoch nicht als Sollensforderung ein. Er erhebt vielmehr den Anspruch, mit seinem kommunikativen Freiheitsbegriff der tatsächlichen Realität menschlichen Lebens ungleich besser als die liberalen Autonomie-theoretiker gerecht zu werden. Sowohl in seinen personalistischen Analysen der Ich-Du-Beziehung Mitte der zwanziger Jahre als auch in seinen politischtheologischen Publikationen seit 1927 argumentiert er erfahrungsorientiert: sein theologischer Argumentationsstil ist entscheidend durch ein Pathos des Konkreten, eine elementare „Bindung an die Wirklichkeit“,¹⁰¹ die Suche nach wahrer Objektivität geprägt. In streng phänomenologischen Analysen sucht Gogarten zu zeigen, daß die liberale Deutung von Freiheit als Autonomie auf illusionären Voraussetzungen beruht und deshalb nur Ideologie,

⁹⁸ Vgl. die Unterscheidung zweier Freiheitsbegriffe in: Politische Ethik, 32 ff., 191 f., 214 ff. Moderne Freiheit sei, wie Gogarten an W. Herrmanns „Ethik“ nachzuweisen versucht, wesentlich nur abstrakte, herrschaftsorientierte Selbständigkeit gegenüber den anderen und „Selbstbehauptung gegenüber der Natur“. Wahre Freiheit könne jedoch „nicht bedeuten, daß ich mich selbst dem Anders gegenüber behaupte. . . . Aber auch bei diesem Begriff der Freiheit ist zu bedenken, daß sie ihren Platz nicht hat in dem Verhältnis des Menschen zur Natur, sondern in dem Verhältnis des Menschen zum Menschen. Das ist dann beide Male ein ganz verschiedener Begriff von Freiheit. Jene ist wesentlich ein Freisein von etwas, nämlich von den Bindungen durch die Triebe des natürlichen Lebens. Diese ist wesentlich ein Freisein zu oder für etwas, nämlich für den Anders, vor dem ich ich selbst bin“ (aaO., 32).

⁹⁹ Vgl. ZZ 10, 1932, 405: moderne Autonomie sei „der leere Schemen einer illusionären Freiheit, die kein Wovon kennt, und deren Wozu ein ebenso illusionärer ethischer Perfektionismus ist“; man müsse „diese ebenso hybride wie schließlich auch inhaltslose Vorstellung vom menschlichen Geiste aufgeben, die der modernen Geistigkeit zugrunde liegt“. ZZ 10, 1932, 495: „die teuflische Illusion der unabhängigen Einzelseele, d. h. in der Sprache der unter uns verbreiteten sittlichen Theorie, das Ideal der sittlichen Autonomie des Menschen“.

¹⁰⁰ Vgl. ZZ 10, 1932, 409.

¹⁰¹ F. Gogarten, Glaube und Wirklichkeit, in: Der Kunstwart 43, 1929, 113–124, hier: 114. Vgl. zum Thema M. Weinrich, Der Wirklichkeit begegnen . . . Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch, 1980, 131–212.

ein falsches Bewußtsein der Wirklichkeit, ist. Die liberalistische Theorie setze voraus, daß das Individuum vor und unabhängig von allen sozialen Bezügen sich rein aus sich selbst bestimmen könne. Sie könne damit der elementaren Grundtatsache menschlichen Lebens nicht gerecht werden, daß „der Mensch ... das Leben nicht aus sich“¹⁰² hat bzw. niemand sich selbst sein Leben gibt. Die liberale Konstruktion, daß der Mensch vor aller Sozialität, vor der Beziehung auf andere Menschen frei über sich selbst verfügen könne, sei auch deshalb eine irrealer Wahnvorstellung, weil der Mensch faktisch überhaupt nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen lebensfähig sei, er sich immer schon in solcher Gemeinschaft vorfinde und gerade ein Bewußtsein seiner Freiheit erst in den sozialen Kontakten mit anderen Menschen zu entwickeln vermöge. Nicht-aus-sich-selbst-sein und Eingebunden-sein in konkrete Gemeinschaften seien die unhintergehbaren Grunddaten alles menschlichen Lebens.

Die ethische Wahrnehmung dieser elementaren Grundgegebenheiten des Lebens dient keineswegs dem Interesse, den Menschen ein für allemal auf seine empirische Abhängigkeit von anderen Menschen festzulegen und so die Idee menschlicher Freiheit zugunsten blanken Angepaßtseins an die sozial-kulturelle Umwelt preiszugeben. Mit großem Nachdruck betont Gogarten, daß die Schöpfungsordnungen nicht einfach mit biologischen Faktizitäten bzw. den Naturordnungen menschlichen Lebens identisch sind. Das Ich könne zwar allein aus der Bindung an das Du überhaupt leben. Aber es empfangen sein Leben nur insoweit aus einem empirischen Du, als es es darin vom Du Gottes her empfangen. Gerade in dieser Theologisierung der Ich-Du-Beziehung – der Deutung des Anspruchs des Du als des Ortes der Erfahrung des Anspruchs Gottes – wird Gogartens emphatisches Interesse an individueller Freiheit deutlich: so sehr jeder Mensch immer schon in sozialen Bindungen bzw. den elementaren Grundordnungen menschlichen Lebens lebe, so sehr müsse er dies doch selbsttätig anerkennen und im Akt ethischer Entscheidung für sich realisieren. Gogartens Lehre von den Schöpfungsordnungen läuft nicht auf einen starren Ordnungsobjektivismus, sondern auf die Beschwörung von personaler Verantwortung, Wagnis und Entscheidung hinaus. Mit der theologischen Auslegung der Ich-Du-Bezogenheit, der Rückbeziehung des Anspruchs des Du auf den schlechterdings souverän begegnenden Herrschaftsanspruch des Schöpfers, macht Gogarten zugleich eine prinzipielle personale Eigenständigkeit des Menschen vor Gott (aber natürlich nicht: gegen Gott) geltend. So kann er keineswegs erst nach 1945, sondern schon in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren den von

¹⁰² F. Gogarten, Die religiöse Aufgabe der Gegenwart, in: Der Leuchter 9, 1930/31, 56–74, hier: 68. Vgl. die parallele Formulierung in: Das Gesetz und seine Erfüllung durch Jesus Christus. Vortrag, gehalten auf der Gießener Theologischen Konferenz den 7. Juni 1928, in: ZZ 6, 1928, 368–383, hier: 376, und den Hinweis auf die „Tatsache, daß der Mensch sich nicht selbst sein Leben gibt, sondern es erhält“, in: Schöpfung und Volkstum. Vortrag, gehalten auf der Berliner Missionswoche, am 3. Oktober 1932, in: ZZ 10, 1932, 481–504, hier: 493 f.

ihm zunächst nur polemisch gebrauchten Begriff des Individualismus auch positiv verwenden und vom „christlichen Individualismus“ sprechen.¹⁰³ Im Zusammenhang seiner Modernitätskritik unterscheidet er programmatisch zwischen Individualismus und Personalismus: so wie Individualismus das destruktive Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft, die sündhafte solipsistische Selbstzentrierung des vereinzelt Individuums bezeichnet, so bezeichnet Personalismus das konstitutive Bezogensein des Ich auf das Du bzw. die aktive ethische Anerkennung von Gemeinschaft. Im Kontext seiner Auslegung des Gebundenseins des Geschöpfes an seinen Schöpfer nimmt er den Individualismusbegriff dann aber positiv zur Beschreibung der spezifisch christlichen Sicht menschlicher Personalität auf und erklärt „die Vereinzelung, wenn man will, die Verselbständigung seiner Person“, die der Mensch angesichts der Macht der Sünde erfahre, als „charakteristisch ... für den christlichen Glauben“.¹⁰⁴ Die „europäische Idee der Persönlichkeit“ bzw. der neuzeitliche Individualismus gelten ihm dabei als „Säkularisierung“ der zentralen Glaubenserfahrung.¹⁰⁵ So unterscheidet er zwischen dem „noch nicht säkularisierten christlichen Individualismus“ und dessen säkularisierter, neuzeitlicher Gestalt: „Im eigentlichen christlichen Individualismus gewinnt der Mensch seine Selbstheit, oder, genauer, er wird ihrer gewahr aus der Begegnung mit einer ... ihn verklagenden Macht. ... In dem säkularisierten christlichen Individualismus dagegen versteht der Mensch seine Selbstheit, seine Personalität aus einer wesenhaften Identität mit dem göttlichen Urgrund der Welt.“¹⁰⁶ Ursprünglicher und säkularisierter christlicher Individualismus seien primär darin different, daß nur der erstere eine prinzipielle Selbständigkeit des Menschen gegenüber der Totalität des Weltzusammenhanges begründe.

¹⁰³ Säkularisierte Theologie (s. Anm. 86), Nr. 60, 2.

¹⁰⁴ ebd.

¹⁰⁵ Zur „europäischen Idee der Persönlichkeit“ – Gogarten recurriert für diesen Begriff auf: E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922, 77 – erklärt er: „Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß diese Idee ... auf dem Boden des Christentums gewachsen ist. ... Sie ist die Säkularisierung der tiefsten Erfahrung, die vom christlichen Glauben gemacht wird“ (aaO., Nr. 60, 1). Auch in ZZ 10, 1932, 404, weist Gogarten darauf hin, „daß diese moderne autonome Geistigkeit eine Säkularisierung des christlichen Glaubens ist, in dem der Mensch freilich aller irdischen Herrschaft entnommen wird. ...“. Vgl. auch: *Politische Ethik*, 216. Die Kenntnis des Säkularisierungsbegriffs verdankt Gogarten, wie er 1967 noch einmal betont hat (Gespräch über die Säkularisierung (s. Anm. 3), 10), Carl Schmitts 1927 erschiener „Politische(n) Theologie“. Die von M. Kroeger, (s. Anm. 10), 26, vertretene These, das Thema Säkularisierung finde sich „zuerst“ im Breslauer Vortrag vom Januar 1933, ist insoweit unzutreffend, als Gogarten den Begriff schon 1932 programmatisch verwendet (s. etwa: ZZ 10, 1932, 404).

¹⁰⁶ Säkularisierte Theologie (s. Anm. 86), Nr. 60, 1. – 1932 hat er zur Schulterfahung des Gläubigen noch vorsichtiger formuliert: „Will man diese Erfahrung als den Individualismus und die Autonomie des Protestantismus bezeichnen, so mag man es tun.“ Dabei müsse dann jedoch auf die prinzipielle Differenz zwischen protestantischem und modernem, säkularisierten Individualismus hingewiesen werden (ZZ 10, 1932, 404),

Schon in den späten zwanziger Jahren und frühen dreißiger Jahren vertritt Gogarten also die häufig als Spezifikum erst seiner Spättheologie bezeichnete These, daß der Mensch nur im Glauben an den realiter transzendenten Schöpfergott Souveränität und Eigenständigkeit gegenüber der Welt zu gewinnen vermöge. Der säkularisierte, moderne Individualismus könne die „Vielheit der Welt“ nicht überwinden; so werde „aus der dem Menschen gegenüberstehenden Welt, aus ihrer unselbständigen, unpersönlichen Ganzheit eine das Selbst des Menschen auflösende und vernichtende Macht, wie wir das heute ja schauerlich genug erfahren können“, schreibt Gogarten im Januar 1933.¹⁰⁷ Diese Argumentationsfigur – der Glaube als exklusive Bedingung prinzipieller Weltabzanz und -überlegenheit¹⁰⁸ – läßt erkennen: Die Lehre von den Schöpfungsordnungen wird mißverstanden, deutet man sie als Programm einer Totalvergemeinschaftung des Einzelnen, die einem prinzipiellen Eigenrecht des Individuellen keinen Raum mehr läßt. Gogartens Absicht ist es gerade, wahrer Selbständigkeit des Menschen gegenüber der Welt Geltung zu verschaffen. Dafür ist die These grundlegend, daß neuzeitliche Autonomie bzw. säkularisierter Individualismus nur eine scheinhafte Selbständigkeit des Menschen begründeten, die den Einzelnen faktisch an die Totalität des Weltzusammenhanges aufopfere. Die neuzeitliche Gesellschaftsgeschichte sei wesentlich durch zunehmenden Staatsabsolutismus und Bürokratisierung, Auflösung des Individuellen in eine abstrakte Allgewalt des Sozialen und Herrschaft der Sachen über die Menschen geprägt. Mit der Lehre von den Schöpfungsordnungen erhebt Gogarten dagegen Protest. Seine Kritik eines rein formalen, liberalen Freiheitsbegriffs ist insofern als Kampf für einen *höheren, wahren Individualismus* zu deuten.¹⁰⁹ Genau jene Begriffe, mit denen er 1914/15 den Antikapitalismus der Religiösen Sozialisten unterstützt, also Begriffe wie Herrschaft des Geldes, Herrschaft der Sachen, Atomisierung, Entfremdung und kapitalistische Verdinglichung des Menschen, sind auch für seine in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren formulierte kritische Diagnose der Situation des Individuums innerhalb der modernen Gesellschaft grundlegend.¹¹⁰ Zunehmend stärker sieht er den atomisierten Einzelnen¹¹¹ von kollektiven Mächten bedroht und durch anonyme Zwangsapparaturen, Organisationen und Wohlfahrtsbürokratien

¹⁰⁷ aaO., Nr. 60, 2.

¹⁰⁸ Vgl. die Beschreibung der „weltüberwindende(n) Kraft“ des Glaubens in: Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit (s. Anm. 18), 69.

¹⁰⁹ Vgl. auch K. Nowak, Antihistoristische Revolution (s. Anm. 54), 140 und 146.

¹¹⁰ Auch in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren hält Gogarten daran fest, daß „die eigentliche Not des heutigen Menschen“, „Gemeinschaftsverlust und Entfremdung, zwar auch die Not des Bürgers sei, aber „beim Proletarier sichtbarer, handgreiflicher, akuter ist als beim Bürger“ (Politische Ethik, 164).

¹¹¹ Die Not des heutigen Menschen bestehe vor allem darin, „daß er aus aller Gemeinschaft herausgeworfen, daß er in der unglaublichsten Weise atomisiert, daß er einsam geworden ist, wie der Mensch es vielleicht nie in der Geschichte war“ (Politische Ethik, 164).

verknechtet. „Die Beziehungen der Menschen zueinander verlieren in einem rasend zunehmenden Maße die Menschlichkeit. Die Dinge, die Verhältnisse, die anonymen Mächte Kapital, Wirtschaft stehen zwischen den Menschen.“¹¹² Diese Dinge, Mächte und mechanischen Organisationen seien ursprünglich Produkte des modernen Menschen und seiner technischen, an Ausbeutung der Natur orientierten Autonomie. So sei es gerade diese technische Freiheit, die die „Tyranis“ der Moderne,¹¹³ die „Tyrannei der Sachen und ihrer Werte“¹¹⁴ heraufgeführt habe. Gogarten deutet die Gesellschaftsgeschichte der Moderne und hier insbesondere die Entwicklung des modernen Kapitalismus als eine Geschichte der Dialektik liberaler Autonomie.¹¹⁵ Daß er den Kampf gegen diese illusionäre Freiheit als humanitären Protest¹¹⁶ gegen die Erniedrigung des Menschen zu einer Sache¹¹⁷ bzw. als Kampf für wahre „Menschlichkeit“¹¹⁸ versteht, ist dann nur konsequent. An die Stelle inhaltsleerer, in Atomismus, Entfremdung und Herrschaft der Sachen umschlagender Willkürfreiheit soll an konkreten Gemeinschaftsbeziehungen orientierte, kommunikative Freiheit treten, die überhaupt erst reale Selbständigkeit gegenüber der Welt beinhalte. Dies ist bei aller Kritik der Moderne, die dem zugrunde liegt, ein durchaus modernes Programm, das in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren keineswegs nur von Rechtsintellektuellen,

¹¹² ebd.

¹¹³ Politische Ethik, 143.

¹¹⁴ ZZ 10, 1932, 495.

¹¹⁵ Vgl. etwa die Beschreibung „der Entwicklung des modernen Lebens und insbesondere der ... Entwicklung der neuzeitlichen Wirtschaft“ in Politische Ethik, 142: „Nicht nur, daß es gerade der moderne, freie, über sich verfügende, angeblich aus jeder Dienstbarkeit entlassene Mensch ist, der auf so entsetzliche und totale Weise geknechtet ist. Wichtiger ist noch etwas anderes. Der Götze, der von dem Dienst dieses Menschen lebt und ihn so vernichtet, die anonyme Macht, die ihre geheimnisvollen Gesetze über sein Leben geworfen hat, ist nichts anderes als der Irrwahn der angeblichen Freiheit, der behaupteten Verfügbarkeit, die dieser Mensch über sich selbst zu haben meint. Denn an sie glaubt dieser Mensch, so wie er sonst an nichts glaubt, ihr opfert er alles ...“. „Dieser Mensch, der sich selbst, der sein ganzes Leben als seine eigene freie Tat verstehen will ..., eben dieser Mensch ist in eine Tyranis geraten wie wohl kaum je ein Mensch vor ihm. Und es ist seine eigene Tat, die ihn knechtet. Er steckt gefangen in dem Wahn seiner Freiheit“ (143).

¹¹⁶ So sehr er den modernen Humanitarismus, Humanitätsschwindel, aufklärerische Menschenrechte etc. ablehnt, so sehr kann er den Humanitätsbegriff auch für sein eigenes Freiheitsverständnis in Anspruch nehmen. „Humanität ist gut, wenn sie darauf aus ist, daß der Mensch ‚human‘, das heißt als Mensch behandelt werde, daß man ihn nicht preisgeben und als eine Sache behandeln darf. Sie ist schlecht, wenn sie wegen einer Illusion vom Menschen das Gesetz aufhebt und ... dem Menschen die Verantwortung für sein Handeln abnimmt“ (Die Selbstverständlichkeiten (s. Anm. 18), 65).

¹¹⁷ „Nichts fällt uns schwerer, als den Menschen *als Menschen* zu nehmen; wir nehmen ihn meist irgendwie als *Sache*, indem wir über ihn herrschen und verfügen wollen“ (zit. nach: H. Roth, Vom Sinn der Ethik. Vortrag in der Kantgesellschaft im Anschluß an das Buch von Hans Driesch: Die sittliche Tat, in: ZZ 9, 1931, 240–265, hier: 258).

¹¹⁸ Vgl. Politische Ethik, 147.

sondern auch von intellektuellen Repräsentanten der politischen Linken vertreten worden ist.

5. Die theologische Zerstörung der Weimarer Republik, oder: Vom Du und Ich zur politischen Freiheit

Seit 1927 hat Gogarten diesen materialen Freiheitsbegriff zunehmend stärker politisiert. Auch diese Fundamentalpolitisierung seiner Theologie, die Entwicklung vom personalistischen Du-Ich-Denken hin zur Lehre von Volkstum und nachliberal starkem Staat, läßt die Modernität seiner Modernitätskritik erkennen. Denn die Freiheitsdiskussion der europäischen Moderne ist seit der Aufklärung immer auch eine Diskussion um politische Freiheit, insbesondere um die Freiheitsrechte des Bürgers gegenüber dem Staat, gewesen. Gogarten kritisiert dieses liberale, an universalistischen Menschenrechten bzw. vorstaatlichen Eigenrechten des Individuums gegenüber dem Staat orientierte Freiheitsverständnis als privatistisch: es sei, weil es alle politische Realität, d. h. das staatlich geordnete Zusammenleben der Vielen, immer nur in der absolut gesetzten Perspektive des autonomen Individuums und seiner partikularen, privaten Bedürfnisse und Interessen zu erfassen ermögliche, zutiefst unpolitisch.¹¹⁹ Erst wo man den individualistischen Freiheitsbegriff der Bourgeoisie hinter sich lasse und Freiheit nicht mehr nur als Abgrenzung einer Privatsphäre gegenüber Staat und Gesellschaft fasse, werde ein wirklich politisches, von vornherein auf überindividuelle Bindungsstrukturen bezogenes Verständnis des Politischen gewonnen. Gogartens Begriff des Politischen beinhaltet also einen Überbietungsanspruch gegenüber der Moderne. Dieses Avantgardebewußtsein, das elitäre Bewußtsein, dem Politikideal der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrem permanenten Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie und ihrer nun schon 150 Jahre alten heillosen parteipolitischen Zerstrittenheit unendlich überlegen zu sein, ist selbst etwas Modernes. Besonders deutlich zeigt sich diese spezifische Modernität an dem ideologiekritischen Pathos, mit dem Gogarten seine Kritik der liberalen privatistischen Autonomie in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren vorträgt. So sehr er die Aufklärung des 18. Jahrhunderts ablehnt, so sehr versteht er sich doch zugleich selbst als ein Agent wahrer Aufklärung,¹²⁰ als ein Ideologiekritiker, der die idealistischen Nebel bürgerlicher Privatbesitz- und liberaler Freiheitsideologien zu durchstoßen und dann die wahre, ungeschminkte Wirklichkeit der Welt zu zeigen vermag.

¹¹⁹ aaO., 115 ff.

¹²⁰ Auf diese „strukturelle Parallele zur Aufklärung“ hat in anderem Zusammenhang T. Rendtorff aufmerksam gemacht: Kirche und Theologie. Die systemtische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, 1970², 176.

Daß wer um die wahre Wirklichkeit der Welt weiß, den antipluralistischen, avantgardistischen Anspruch erhebt, *allein* zur Gestaltung der politischen Zukunft berufen zu sein, und den Leuten von gestern und vorgestern, den Liberalen, das Recht bestreitet, den weiteren Gang der Geschichte noch mitbestimmen, d. h. konkret die Welt noch tiefer ins Chaos der Auflösung aller Institutionen führen zu dürfen, ist nur konsequent. Wer Nietzsches Ideologiekritik für etwas Modernes hält, wird solche Modernität auch Gogarten und anderen intellektuellen Leitgestalten der „konservativen Revolution“ der zwanziger Jahre nicht vorenthalten, sie also nicht einfach zu bösen Dunkelmännern stilisieren dürfen. Zur Ambivalenz und inneren Widersprüchlichkeit der Moderne gehört auch dies, daß die Kritik an Aufklärung und liberaler Modernisierung des politischen Systems seit der Romantik mit dem avantgardistischen Anspruch auftritt, die wahre Aufklärung zu repräsentieren. Und daß dieser Anspruch durchaus *Wahrheitsmomente* hat, läßt sich gerade am Beispiel Gogartens und der zeitgenössischen Rezeption seiner „politischen Theologie“ sehen.

Intensiv ist seine politische Theologie seit den späten zwanziger Jahren in der Publizistik der politischen Rechten rezipiert worden, die die parlamentarische Demokratie von Weimar, den schwachen Parteienstaat ohne echte übergesellschaftliche Autorität, in einen autoritär-korporativen Gemeinwohlstaat zu transformieren verlangt hat. Seit dem Erscheinen von „Die Schuld der Kirche gegen die Welt“ 1928 und der „politische(n) Kampfschrift“¹²¹ „Wider die Ächtung der Autorität“ 1930 feiern sowohl die „Volkskonservativen Stimmen“¹²² und Heinrich von Gleichens „Der Ring“, das führende Organ der Nationalkonservativen,¹²³ als auch Autoren aus dem „Tat“-Kreis¹²⁴ Gogarten als den führenden Ethiker der Dialektischen Theologie. Umgekehrt rezipiert Gogarten den antipluralistischen, antiliberalen

¹²¹ So die Werbung des Eugen-Diederichs-Verlags. Vgl. P. Lange, *Konkrete Theologie? Karl Barth und Friedrich Gogarten. „Zwischen den Zeiten“ (1922–1933), 1972, 258, und H.-J. Gabriel (wie Anm. 46), 176.*

¹²² Vgl. die Nachweise bei Th. Strohm (s. Anm. 53), 106f.

¹²³ G. Merz hat 1930 darauf hingewiesen, „daß die politische Wochenschrift ‚Der Ring‘ (Berlin) in den letzten Monaten immer wieder auf die Arbeit von Z.(wischen) d.(en) Z.(eiten) Bezug genommen hat. Sie hat nicht nur ... auf Gogarten und seine neuesten Schriften hingewiesen, sondern auch durch selbständige Aufsätze gezeigt, wie stark sie die Gedankengänge Gogartens in ihrer Bedeutung für die soziale und politische Ethik zu Ehren bringen möchte“ (Mitteilungen, in: ZZ 8, 1930, 448). Mehrfach sind im „Ring“ Aufsätze bzw. Auszüge aus Büchern Gogartens nachgedruckt worden (vgl. neben dem in Anm. 136 genannten Text etwa: *Der Ring* 3, 1930, 506–509, und den redaktionell besonders hervorgehobenen Auszug aus der „Politischen Ethik“: aaO., 5, 1932, 401–409). Zur Würdigung von Gogartens Arbeit im „Ring“ siehe neben K. Megerles Rezension der *Autoritätsschrift* (aaO., 4, 386) vor allem: M. Grimm, „Politische Theologie“, aaO., 3, 541–544, 903–906. Der Kernsatz dieses wichtigen Textes lautet: „Diese politische Theologie hat den Auftrag zu sorgen, daß die Welt *Welt* bleibt und sich nicht in Ideen auflöst. Dazu aber ist es nötig, der Welt Anfang und Ende, Mitte und Grenze zu zeigen“ (906).

¹²⁴ Vgl. L. Dingräve, *Wohin treibt Deutschland? (Tat-Flugschrift), 1932, 69.*

Staatsbegriff von Theoretikern des „Jungkonservatismus“ und der „konservativen Revolution“ und stützt in seinen politisch-ethischen Publikationen 1928 bis 1933 bis in einzelne Formulierungen hinein antiparlamentarisch autoritäre Ordnungskonzepte theologisch ab. Mehrfach beruft er sich auf den „Ring“¹²⁵ sowie auf politische Publikationen seiner Schülerin Magdalene von Tilings, einer prominenten Landtags- und Reichstagsabgeordneten der DNVP, die vor allem in diversen Vereinigungen der protestantischen Frauenbewegung und dem von ihr geleiteten „Verband evangelischer Religionslehrerinnen“ Gogartens Schöpfungsethik propagiert hat.¹²⁶ Intensiv rezipiert er Carl Schmitts „Politische Theologie“ und Schmitts Kritik an Parlamentarismus, Liberalismus und Rechtspositivismus.¹²⁷ Mit Hans Bogner, der zum Autorenkreis von Wilhelm Stapels Zeitschrift „Deutsches Volkstum“ gehört, und anderen zeitgenössischen Theoretikern eines antiliberalen starken Staates feiert er die Wiederentdeckung der „Polis“, der realiter bindenden politischen Gemeinschaft.¹²⁸ Gleichwohl geht seine vor 1933 entwickelte politische Theologie in den vielfältigen Verbindungen zur „konservativen Revolution“ und zum parteipolitischen Konservatismus nicht auf.¹²⁹ Gogartens Rezeption von Theoretikern der „konservativen Revolution“ ist immer auch

¹²⁵ Vgl. etwa Politische Ethik, 119.

¹²⁶ Vgl. etwa Politische Ethik, 201. Eine detaillierte Untersuchung der Gogarten-Rezeption M. von Tilings und der Rückwirkungen ihrer politischen Arbeit in der DNVP auf Gogartens „Politische Theologie“ steht noch aus. Als Vorarbeit verdient Beachtung: L.-L. Herkenrath, Politik, Theologie und Erziehung. Untersuchungen zu Magdalene von Tilings Pädagogik, 1972.

¹²⁷ Gogarten hat vor 1933 nicht nur von Schmitts „Politische(r) Theologie“ (vgl. Politische Ethik, 185 sowie Anm. 105), sondern auch von der „sehr lehrreichen Schrift“ (Politische Ethik, 153) über „Die geistesgeschichtliche Lage des Parlamentarismus“ intensiven Gebrauch gemacht. Inwieweit er vor 1933 darüber hinaus noch andere Publikationen Schmitts wahrgenommen hat, läßt sich derzeit nicht sagen. Eine differenzierte Analyse seiner Schmitt-Rezeption ist Desiderat. In ihr müßte auch die Frage nach strukturellen Analogien zwischen dem Rekurs auf Schmitt bei Gogarten und der Schmitt-Rezeption bei politisch links orientierten Theologen in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren aufgeworfen werden.

¹²⁸ Vgl. Hans Bogner, Die verwirklichte Demokratie. Die Lehren der Antike, 1930. Für die Aktualisierung eines idealisierten antiken Staatsverständnisses ist auch wichtig Gogartens Rezeption von Paul Friedländers bekannter Studie über „Die griechische Tragödie und das Tragische“ (Politische Ethik, 59).

¹²⁹ Für die Zuordnung Gogartens zur „konservativen Revolution“ bzw. zu den „Jungkonservativen“ der zwanziger Jahre sind grundlegend: A. Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932, 1972², 177; K. Sontheimer, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933, (1962) 1983⁴, 196; K. Scholder, Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie, in: EvTh 23, 1963, 510–536 (jetzt in: K. Scholder, Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft. Gesammelte Aufsätze hg. von K. O. von Aretin und G. Besier, 1988, 75–97), sowie der in Anm. 46 genannte Aufsatz von H.-J. Gabriel. Scholders Aufsatz ist nicht ohne eine kritische, gegenüber Gogarten allzu apologetische Replik geblieben. Vgl. H. G. Göckeritz, Kritische Bemerkungen zu Klaus Scholders „Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie“, in: EvTh 25, 1965, 160–169.

durch Elemente von Kritik und Distanznahme geprägt.¹³⁰ Das zentrale Element von Carl Schmitts Politikbegriff, die Definition des Politischen vom Freund-Feind-Gegensatz her, lehnt Gogarten ab; noch in der „Politischen Ethik“ geht er nicht ohne polemische Schärfe zu Moeller van den Bruck, einem der führenden Ideologen der „konservativen Revolution“, auf Distanz.¹³¹ Mit Unbefangenheit rekurriert er in den frühen dreißiger Jahren mehrfach auf Autoren, die der politischen Linken nahestehen: so stützt er sich für seine Kritik der marxistischen Linken etwa auf Fritz Liebs Analysen des Verhältnisses von „Christentum und Marxismus“ und nimmt in seiner kritischen Gegenwartsdiagnostik auch Karl Jaspers „Die geistige Situation der Zeit“ auf.¹³² In einer Rezension der Autoritätsschrift wirft ein sozialdemokratischer Autor im „Vorwärts“ 1931 zwar die Frage auf, ob Gogartens Polemik gegen Masse und Majoritätsherrschaft überhaupt noch Neukonservatismus und nicht eher schon „Faschisierung der Theologie“ sei.¹³³ Gogartens Kritik des schwachen, vom Individualismus zersetzten parlamentarischen Parteienstaates von Weimar stößt auch bei Repräsentanten des liberalen Bürgertums¹³⁴ und Anhängern der politischen Linken¹³⁵ auf Zustimmung.

¹³⁰ K. Nowak, Evangelische Kirche (s. Anm. 53), 236, hat bezüglich der Anwendung der „Kategorie“ Jungkonservatismus auf Gogartens Theologie darauf hingewiesen, „daß man mit solchen und anderen Klassifikationen immer nur Teilaspekten des Denkens dieses überragenden Theologen gerecht zu werden vermag“.

¹³¹ Politische Ethik, 216.

¹³² Vgl. F. Lieb, Christentum und Marxismus, in: ZZ 1929, 375ff., und F. Gogarten, Politische Ethik, 160. Zu Liebs Engagement innerhalb der politischen Linken vgl. E. Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, 1975, 117f., 214f. u. ö. – Zu Jaspers vgl. etwa: Politische Ethik, 217.

¹³³ J. P. Mayer, Faschisierung der Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Gogarten, in: Blick in die Bücherwelt. Beilage des Vorwärts. Nr. 1. 18. Januar 1931.

¹³⁴ Vgl. etwa: M. Dibelius, Theologie der Wendezeit. Kirche und politische Ethik, in: Literarische Umschau. Beilage zur Vossischen Zeitung. Nr. 35. Sonntag, 27. August 1933; E. Moering, Sieg oder Bekenntnis?, in: Die Hilfe. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und geistige Bewegung 41 (1935), 308–310. Moering betont im Zusammenhang einer Kritik an Gogartens kirchenpolitischen Entscheidungen 1933/34, „daß Gogarten Dinge sieht, die von Barth und seinen Anhängern zu Unrecht nebensächlich oder überhaupt nicht behandelt werden und daß insbesondere seine ‚Politische Ethik‘ unentbehrlich ist für die Ordnung des Lebens der Nation und für die Abgrenzung von Staat und Kirche“ (309).

¹³⁵ Vgl. etwa: A. von Jüchen, Autorität und Freiheit. Zu Gogartens: Wider die Achtung der Autorität, in: Zeitschrift für Religion und Sozialismus 1931, 10–18. Für die Gogarten-Rezeption eines politisch linken Theologen sind auch wichtig: H. Hartmann, Friedrich Gogarten. Grundsätzliches zur protestantischen Theologie und Kirche, in: Die Tat 19, 1927, 430–447; ders., Das Wort und die Frage nach der Kirche. Zur Theologie Gogartens, in: ChW 41 (1927), 5761; Th. Siegfried, Wirklichkeit, in: Sozialistische Monatshefte 35 (= 69. Band), 1929, 750. In einer insgesamt kritischen, am 20. Januar 1933 veröffentlichten Rezension von Gogartens „Politische Ethik“ lobt Hans Hartmann auch „die vielen schönen und tiefen Gedanken bei Gogarten“, wobei er „besonders“ den „von dem ‚Politischsein‘ jeder wahren Ethik“ hervorhebt (H. Hartmann, Politische Ethik, in: Neue Zürcher Zeitung, Morgenausgabe Nr. 115. Freitag, 20. Januar 1933. Blatt 3). Selbst im Umkreis des Frankfurter „Instituts für Sozialfor-

mung. Seine politisch-theologischen Aufsätze publiziert Gogarten keineswegs nur in solchen Zeitungen und Zeitschriften, die der politischen Rechten zuzuordnen sind: Sein bekannter Aufsatz über „Kirche und politisches Leben“, der im April 1930 im „Ring“ erscheint, ist ursprünglich in der Frankfurter Zeitung, der einflußreichsten Tageszeitung des politischen Liberalismus, erschienen,¹³⁶ in der Gogarten mehrfach publiziert hat. Selbst die wenigen Theoretiker des parteipolitischen Liberalismus, die es Ende der zwanziger Jahre in Deutschland überhaupt noch gegeben hat, haben in der Krise des Weimarer Parlamentarismus zunehmend stärker auf autoritäre Konfliktlösungsstrategien gesetzt.¹³⁷ Für eine Revision der Weimarer Reichsverfassung in Richtung auf eine Stärkung der Autorität der Exekutive gegenüber dem Parlament sind Ende der zwanziger Jahre auch prominente Verfassungstheoretiker der Sozialdemokratie, etwa Hermann Heller, und politisch links engagierte Universitätstheologen im Umkreis der SPD eingetreten:¹³⁸ um die Demokratie vor dem Angriff der „Gegenrevolution“ zu retten, plädiert etwa Otto Piper, seit den frühen zwanziger Jahren aktives Mitglied zunächst der USPD und dann der SPD, vor dem „Evangelisch-sozialen Kongreß“ mit Argumenten Carl Schmitts für eine Einschränkung der Gesetzgebungskompetenz des Parlaments und die Errichtung einer zweiten, ständischen Kammer, die nicht mehr an das Mehrheitsprinzip, sondern an das Leistungsprinzip gebunden sei.¹³⁹ Erst dieser breite Grundkonsens in der Kritik an Parlamentarismus und liberalem Staat läßt verstehen, warum Gogarten so irritierend selbstsicher der Meinung gewesen ist, mit seiner Fundamentalkritik des bürgerlich-liberalen Individualismus und dem Ruf nach einer neuen übergesellschaftlichen Autorität des Staates wahrhaft zukunftsweisende politische Orientierungen zu bieten.¹⁴⁰

schung“ spricht man in Hinblick auf die „Politische Ethik“ 1932 vom „bezwingenden Ernst, mit dem G. seine Gedanken entwickelt“ (H. Speier, Rez. F. Gogarten, Politische Ethik, in: Zeitschrift für Sozialforschung 1, 1932, 404).

¹³⁶ F. Gogarten, Deutschland vor neuen Aufgaben. Kirche und politisches Leben, in: Frankfurter Zeitung und Handelsblatt, 74. Jg, Nr. 240, Samstag, 30. März 1930, Zweites Morgenblatt, 1 und 2; Wiederabdruck: Der Ring 3, 1930, 265–267.

¹³⁷ Vgl. die Nachweise bei: J. C. Heß, Wandlungen im Staatsverständnis des Linksliberalismus der Weimarer Republik 1930 bis 1933, in: K. Holl (Hrsg.), Wirtschaftskrise und liberale Demokratie. Das Ende der Weimarer Republik und die gegenwärtige Situation, 1978, 46–88.

¹³⁸ Vgl. jetzt etwa die Nachweise bei: W. Luthardt, Sozialdemokratische Verfassungstheorien in der Weimarer Republik, 1986; W. Euchner, Sozialdemokratie und Demokratie. Zum Demokratieverständnis in der Weimarer Republik, in: Archiv für Sozialgeschichte 26, 1986, 125–178. A. Winkler, Der Weg in die Katastrophe. Arbeiter und Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik 1930 bis 1933, 1987, 802–809.

¹³⁹ O. Piper, Demokratie in Kirche, Staat und Wirtschaft, in: Die Verhandlungen des 38. Evangelisch-sozialen Kongresses in Duisburg 26.–28. Mai 1931, 1931, 79–109. Für Pipers Gogarten-Rezeption vgl. auch: Der wirkliche Staat und die Ethik. Eine Auseinandersetzung mit Alfred de Quervain, in: ChW 46, 1932, 927–932.

¹⁴⁰ Vgl. ZZ 10, 1932, 392.

Alle Grundbegriffe der politischen Theologie Gogartens in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren lassen sich als präzise Reaktionen auf die politischen Strukturkrisen der Weimarer parlamentarischen Demokratie und die tiefgreifenden ökonomischen Krisen der Zeit begreifen. Dies gilt zunächst für den Begriff des Staates als einer den Einzelnen mit unbedingter Autorität entgegentretenden Schöpfungsordnung: je dramatischer die politisch-soziale Krise bzw. der Zerfall allgemeinverbindlicher Ordnung wahrgenommen wird, desto stärker muß das politische Subjekt der Gegensteuerung gegen die Katastrophe sein. Gogarten versteht die Weimarer Republik als ein Exempel dafür, daß unter den Bedingungen des bürgerlichen Individualismus der Staat zunehmend von der Gesellschaft bzw. vom Kampf der gesellschaftlichen Interessengruppen her aufgelöst wird und die politischen Institutionen zur Beute der Parteien und gesellschaftlichen pressure groups werden.¹⁴¹ Der gegebene Staat, der Staat der Weimarer Reichsverfassung, sei zu schwach, um die sozialen Krisen der Zeit meistern zu können, und er sei eigentlich gar nicht mehr Staat, eine den Einzelwillen prinzipiell übergeordnete verbindliche Ordnung, sondern aufgrund seiner parlamentarischen Verfaßtheit und seiner Prägung durch die Parteienkonkurrenz zum Medium der Durchsetzung jeweils gerade mehrheitsfähiger Einzelwillen degeneriert. Seit 1927 treten in Gogartens Zeitdiagnostik deshalb zunehmend Begriffe wie Niedergang, Verfall, Anarchie, Chaos und Auflösung in den Vordergrund.¹⁴² Bleibe „Autorität weiter moralisch geächtet“, „dann ist das Ende gekommen“, schreibt er 1930.¹⁴³ Erst dieses „Motiv der Ende-Furcht“¹⁴⁴ läßt die Radikalität seiner politischen Theologie verstehen.

Unter den Bedingungen von Gogartens Untergangsvisionen ist es nur konsequent, die Probleme der Gegenwart vor allem dadurch lösen zu wollen, daß man den Parlamentarismus, den Inbegriff der liberalistischen Schwäche des gegebenen Staates, zerstört, den politischen Einfluß der Parteien beschneidet und einen neuen starken Staat mit eigener, d. h. nicht von der Zustimmung der Einzelnen abhängiger Autorität errichtet. Nur konsequent ist dann auch der Anspruch, daß dieser neue Staat allein durch Theologie zureichend begründet werden könne: Ist Legitimation von unten, von der

¹⁴¹ Politische Ethik, 194ff; ZZ 10, 1932, 392 u. 504.

¹⁴² Vgl.: Glaube und Wirklichkeit, in: ZZ 6, 1928, 177–197, bes. 179f.; Politische Ethik, 166: „wir leben in einer Welt, deren Gesellschaftsordnung in völliger Auflösung begriffen ist“. – Keineswegs nur der Staat, sondern alle „Formen der Gemeinschaft“ seien aufgrund des Individualismus in der Gegenwart zerbrochen. Für die „Frage der Ehe, der Erziehung, des Staates, die Arbeiterfrage usw. ohne Ende“ gelte, „daß sie unsere gesamte Existenz in Frage stellen und mit Auflösung und Zerstörung bedrohen“ (Die religiöse Aufgabe der Gegenwart, in: Der Leuchter 9, 1930/31, 56–74, hier: 71).

¹⁴³ Wider die Ächtung der Autorität, 1930, 45.

¹⁴⁴ W. Michel, „Wider die Ächtung der Autorität“. Bemerkungen zu der neuen Schrift Friedrich Gogartens, in: Der Kunstwart. Monatshefte für Kunst, Literatur und Leben 44 (1930/31), 57–59, hier: 59. Trotz seiner großen politischen Nähe zu Gogarten kommentiert Michel dieses Motiv: „*Muß* die Lage so apokalyptisch gesehen werden?“.

Gesellschaft her gleichbedeutend mit der Auflösung der Staatlichkeit des Staates, dann kann seine Staatlichkeit bzw. übergesellschaftliche Autorität nur von oben, durch den Rekurs auf göttliche Einsetzung und Stiftung, plausibel legitimiert werden.¹⁴⁵ Auch dieses Legitimationskonzept ist nicht traditionalistisch, sondern hat durchaus moderne Züge. Denn die theologische Begründung politischer Autorität dient, im Unterschied zur Tradition, nicht der Sanktionierung einer geschichtlich gegebenen politischen Ordnung, sondern soll ausdrücklich den (revolutionären) Kampf gegen das Bestehende und die Errichtung eines neuen Staates legitimieren.¹⁴⁶ Gogartens politische Theologie beinhaltet in ihrem Kern das Programm, aus inneren Gründen des christlichen Glaubens die parlamentarische Demokratie von Weimar aktiv zu bekämpfen.¹⁴⁷ Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre publiziert er kaum einen Text, in dem er nicht die politische Verantwortung sowohl von Theologie und Kirche als auch je des Christen beschwört¹⁴⁸ und gegen die bürgerlich liberalistische Privatisierung des Glaubens polemisiert.¹⁴⁹

Erst wenn man sieht, daß Gogarten in der inneren Konsequenz seiner Theologie der Weimarer Republik von vornherein jede theologische Legitimität bestritten hat, lassen sich auch seine politisch-kirchenpolitischen Stel-

¹⁴⁵ Vgl. vor allem: ZZ 10, 1932, 391 f., 395 u. ö. Der Staat bedürfe „um seiner Hoheit, also um seines Herrschaftsanspruches willen der religiösen Begründung und Rechtfertigung . . . Herrschaft kann aber immer nur durch höhere Herrschaft begründet werden. Staatliche Herrschaft, die Macht über Menschen ist, kann darum nicht durch menschliche Herrschaft begründet werden. Solche Begründung bedeutet ihre Auflösung. Sondern sie kann nur durch göttliche Herrschaft begründet werden“ (395). Vgl. Säkularisierte Theologie (s. Anm. 82), Nr. 60, 2: „Staatliche Gewalt und volkliches Recht werden . . . im Kern zerstört, wenn sie ihre Legitimation von der säkularisierten religiös-autonomen Persönlichkeit empfangen. Sollen sie wirkliche Gewalt und wirkliches Recht sein gegenüber dem Menschen, so müssen sie ihre Legitimation von eben derselben Macht empfangen, der der Mensch in seinem innersten Wesen und in seinem eigentlichen Sein untertan ist“.

¹⁴⁶ Der Schlußsatz eines 1930 geschriebenen Aufsatzes ist ein Aufruf zum Widerstand: „So wird es heute nicht die Erkenntnis von Gottes Willen geben, die uns aufgegeben ist, anders als im Kampf gegen das Ideal der Persönlichkeit und der von der Idee der Persönlichkeit aus verstandenen Ordnungen der menschlichen Gemeinschaft“ (Die religiöse Aufgabe der Gegenwart (s. Anm. 142), 74). Vgl. auch die Kampfformel in: Wider die Ächtung (s. Anm. 143), 45.

¹⁴⁷ Vgl. Th. Strohm (s. Anm. 53), 113, sowie jetzt die Nachweise bei: A. Schwan, *Zeitgenössische Philosophie und Theologie in ihrem Verhältnis zur Weimarer Republik*, in: K. D. Erdmann / H. Schulze (Hrsg.), Weimar. Selbstpreisgabe einer Demokratie. Eine Bilanz heute, 1980, 287–304.

¹⁴⁸ 1930 erklärt Gogarten programmatisch: „Und in unseren Tagen werden infolge unserer politischen Verhältnisse mehr als je Alle zum öffentlichen, politischen Handeln oder zu Entscheidungen über das öffentliche Handeln aufgerufen“ (Die religiöse Aufgabe (s. Anm. 142), 57). Vgl. die Polemik gegen „eine zeitlose Theologie“ (in: Die Problemlage der theologischen Wissenschaft, in: ZZ 10, 1932, 295–311, hier: 306).

¹⁴⁹ Vgl. die Kritik daran, daß „unser heutiges Verständnis des Evangeliums . . . absolut unpolitisch sei“, in: Kirche und politisches Leben (s. Anm. 136), 1. In ZZ 10, 1932, 393, erklärt Gogarten: „Staatlichkeit kann kein Interesse haben an einer rein privaten und subjektiven Religiosität, die im sog. Innern des Menschen verborgen bleibt“.

lungnahmen zur „deutschen Revolution“ von 1933 angemessen verstehen. Denn zumindest bis zum Frühjahr 1933 beinhalten seine Kritik der liberalen, parlamentarischen Parteiendemokratie von Weimar und der Ruf nach dem autoritären Staat keineswegs eine Unterstützung des von Faschismus und Nationalsozialismus proklamierten „totalen Staates“. Repräsentanten des liberalen Protestantismus weisen nach 1933 mehrfach darauf hin, daß Gogarten in seiner „Politischen Ethik“ 1932 „Hitler als Verhängnis ansah“.¹⁵⁰ Dies ist vor allem deshalb zutreffend, weil die theologische Begründung einer neuen Verbindlichkeit des Staatlichen¹⁵¹ für Gogarten gleichbedeutend mit einer *Begrenzung* politischer Bindungsansprüche ist: „Nach der echten Begründung des Staates fragen, heißt zugleich nach seiner Grenze fragen“.¹⁵² Auch 1932 schärft er Grenzen politischer Vergemeinschaftung ein. Über „ein so großes Gut wie die Freiheit der Wissenschaft und das noch größere Gut der Religions- und Bekenntnisfreiheit“ erklärt er: „Ein Staat, der sie antasten wollte, würde sich selbst das Grab graben“.¹⁵³ Infolgedessen wird Gogarten bis zum Frühjahr 1933 gerade als ein Kritiker der vom Nationalsozialismus und diversen völkischen Gruppen vertretenen Staatsauffassung rezipiert. Gerhard Leibholz nimmt in seiner Untersuchung „Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild“ Gogartens „Politische Ethik“ 1932/33 positiv auf, weil hier dem spezifisch protestantischen Wissen um die Grenzen des Staates und die Pervertierbarkeit des Politischen Geltung verschafft worden sowie der „Entwicklung zu einem mythisch-totalen Staat“ widersprochen worden sei.¹⁵⁴ In „Zwischen den Zeiten“ deuten politisch Konservative wie Georg Merz¹⁵⁵ und Hinrich Knittermeyer Gogartens politische Theologie 1930 bis 1933 als Gegenentwurf zur neuen religiös-nationalistischen Glorifizierung des Staates, wie sie von W. Stapel und anderen theologischen Repräsentanten der

¹⁵⁰ G. Walter, „Ist Volksgesetz Gottesgesetz?“, in: PrBl 67 (1934), 295–297, 296.

¹⁵¹ Solche theologische Begründung ist keineswegs „religiöse Glorifizierung des Staates“. Gogarten hat solche „religiöse Glorifizierung“ ausdrücklich abgelehnt: Politische Ethik, 217.

¹⁵² Politische Ethik, 209. Der „Entartung des Staates“ durch Auflösung der Staatsgewalt in die Gesellschaft analog sieht Gogarten auch in ihrer Totalisierung eine „Entartung“ des Staates: „Diese Entartung tritt dann ein, wenn der Staat seine Grenzen überschreitet, wenn er dem Menschen nicht nur in einer bestimmten, nämlich der politischen Weise die Existenz ermöglicht, sondern wenn er den Anspruch macht, ihm schlechthin die Existenz zu ermöglichen, ja womöglich überhaupt zu geben“. Diese Position werde in der Gegenwart vor allem von jenen repräsentiert, die den Staat „ganz absolut, von der Ganzheit der Nation aus verstehen“ (ebd.), also vor allem von den nationalsozialistischen Theoretikern des totalen Staates. Weitere Nachweise zu Gogartens Kritik des totalen Staates vor 1933: H. P. Platz (s. Anm. 3), 46 ff.

¹⁵³ ZZ 10, 1932, 403.

¹⁵⁴ G. Leibholz, Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte XII), 1933, 74; vgl. aaO., 60 und 64.

¹⁵⁵ Für Merz' Zustimmung zur politischen Theologie Gogartens vgl.: G. Merz, Mitteilungen, in: ZZ 8, 1930, 448; Mitteilungen, in: ZZ 10, 1932, 571–572.

völkischen Bewegung vertreten werde: „Die Schöpfung darf über der Erlösung nicht vergessen werden. Aber Gogarten übersieht die Gefährlichkeit solchen isolierten Redens von der Schöpfung nicht, die den nationalistischen Theologen zum Verhängnis wird“.¹⁵⁶ Denn er erkenne den Staat ausdrücklich nur „als eine Ordnung der gefallenen Welt“.¹⁵⁷ Umgekehrt sieht ein konservativer Kulturlutheraner wie Otto Dibelius in Gogartens Bestimmung des Staates als „poena et remedium peccati“ die entscheidende Schwäche seiner „Politische(n) Ethik“.¹⁵⁸

Auch Gogartens höchst umstrittener Begriff des Volkstums¹⁵⁹ läßt sich nur als präzise Reaktion auf seine kritische Analyse der deutschen Gesellschaft der zwanziger Jahre zureichend begreifen. Weil die moderne bürgerliche Gesellschaft wesentlich von Individualismus, Konkurrenz und Interessenkampf geprägt sei, sei sie fortwährend durch Desintegration, durch das Auseinanderfallen in gegensätzliche, einander bekämpfende soziale Gruppen und Klassen bedroht. Aufgrund der für sie konstitutiven religiösen Toleranz und des weltanschaulichen Pluralismus ermangele sie darüber hinaus eines weltanschaulichen Einheitsbandes. Je intensiver Gogarten die extrem hohe politische Fragmentierung und soziale Segmentierung der Weimarer Gesellschaft erfährt bzw. die tiefe Klassenspaltung in dieser Gesellschaft, ihren Mangel an politischem Grundkonsens¹⁶⁰ und die wachsende Verschärfung des Parteienkampfes wahrnimmt, desto intensiver sucht er nach einem tragfähigen Fundament für neue soziale Integration. Auch diese Suche nach neuer Homogenität hat durchaus moderne Züge. Diese Modernität zeigt sich vor allem darin, daß Gogarten alle kulturtheologischen Hoffnungen auf Wiederherstel-

¹⁵⁶ H. Knittermeyer, Theologisch-politischer Diskurs, in: ZZ 11, 1933, 125–155, hier: 137.

¹⁵⁷ ebd.

¹⁵⁸ Daß Gogartens „Staat ‚poena et remedium peccati‘ sei“, kommentiert Dibelius: „Das ist eine dogmatische Formulierung, die an der Wirklichkeit dessen, was wir heute Staat nennen, vorbeigeht. Für den modernen Totalstaat ist es charakteristisch, daß er ‚Politisches‘ und ‚Soziales‘, um in der Terminologie Gogartens zu reden, in sich zusammenfaßt, daß er nicht nur Obrigkeit ist, die das Böse straft, das Gute belohnt und die Selbstsucht im Zaum hält, sondern daß er die Aufgaben in die Hand nimmt, die die Kräfte des Einzelnen übersteigen und daß er einem Volk zu Stand und Wesen hilft. Den Staat, der Eisenbahnen und Kanäle baut, der den Impfwang durchführt und Devisen bewirtschaftet, als poena et remedium peccati zu definieren, ist grotesk“ (O. Dibelius, Rez.: F. Gogarten, Politische Ethik, in: ThLZ 58, 1933, 93–95, hier: 95).

¹⁵⁹ Vgl. W. Tilgner, Volksnomothologie und Schöpfungsglaube. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes (AKG 16), 1966.

¹⁶⁰ Vgl. ZZ 6, 1928, 177: „... wie uns heute alle Verhältnisse der Menschen untereinander auf das höchste und bis zum Unerträglichen problematisch und unsicher geworden sind. Die Fragen des Rechtes, des Staates, der Familie und Ehe, der Schule und Erziehung, der Kirche und Religion stehen in einer Weise zur Diskussion, als gäbe es da kaum noch einen Rest von Sicherheit und allgemeiner Übereinstimmung“. Erfahrung kultureller und politischer Desintegration bezeichnet ein Grundthema von Gogartens Denken. Vgl. etwa 1920 den Hinweis auf die „tatsächliche Anarchie des heutigen geistigen Lebens“ (Die Kirche (s. Anm. 55), 157).

lung einer religiösen Einheitskultur für theologisch falsch und politisch illusionär erklärt. Programme, die pluralistische Kontrakt- und Konkurrenzgesellschaft durch eine allgemein verbindliche zivile Religion, eine neue Theonomie der Kultur oder eine Prädominanz der Kirche über alle anderen Institutionen auf Gemeinschaft hin zu überwinden, lehnt er ab. Wie kann jedoch eine innere Einheit der Gemeinschaft begründet werden, wenn Religion kein taugliches Integrationsmedium mehr ist? Mit dem schillernden Begriff des Volkstums sucht Gogarten ein Integrationspotential zu erschließen, das noch elementarer als irgendein religiöser Konsens eine neue Einheit des Gemeinwesens zu verbürgen vermag. Dieser Volkstumsbegriff bezeichnet jedoch keine „naturhaft organische Gegebenheit“:¹⁶¹ das Volk ist für Gogarten weder „ein lebendiger Organismus“ noch „eine Individualität“.¹⁶² Die Vorstellung, des Volkes „Einheit sei durch das Blut, durch die Rasse bedingt, sie stelle sich in der Rasse dar“, erklärt er im Oktober 1932 zu einer „der grauigsten Gedankenlosigkeiten“.¹⁶³ Gogarten ist in den Monaten vor der „deutschen Revolution“ der Nationalsozialisten gerade um Kritik an den diversen Gruppen der völkischen Bewegung und um radikale Abgrenzung von den „Deutschen Christen“ bemüht. Denn das „deutsche Christentum“ sei selbst nur eine Variante des „liberalistischen Denkens“, des „Glauben(s) des Menschen an sich selbst“: „Daß es der Glaube an den deutschen Menschen, also der Glaube des deutschen Menschen an sich selbst ist, nimmt ihm nicht den Liberalismus“.¹⁶⁴ So sei es sowohl bekenntniswidrig als auch politisch genauso zersetzend wie der bourgeoise Individualismus.¹⁶⁵ Durch den Mythos einer deutschen Volksindividualität die vom „Anglo-Amerikanismus“ ausgehenden Tendenzen zur Herstellung einer uniformen, alle kulturelle Besonderheit auslöschenden Weltgesellschaft bekämpfen zu wollen, sei schon deshalb ein Wahn, weil das neue völkische Denken selbst dem

¹⁶¹ ZZ 10, 1932, 494.

¹⁶² aaO., 499 f.

¹⁶³ aaO., 501.

¹⁶⁴ ZZ 10, 1932, 394.

¹⁶⁵ „Denn von einem ‚deutschen Christentum‘ kann man nur sprechen, wenn man das Bekenntnis des christlichen Glaubens zu Jesus Christus als dem Menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes nicht ernst nimmt, und wenn man sich aus dem ‚Christentum‘ willkürlich gerade das auswählt, was das liberalistische Denken, dem man huldigt, erfassen kann. Dann bleibt vom Christlichen gar nichts übrig. Denn der christliche Glaube steht und fällt mit dem Bekenntnis zu dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn.“ „Und das ist ja Anfang und Ende aller liberalistischen Weisheit, daß sie keinerlei Herrschaft über dem Menschen anerkennt, sondern alle Herrschaft vom Menschen ausgehen läßt. Ob man diese Herrschaft des Menschen, wie das 18. und 19. Jahrhundert es taten, in der Vernunft oder der Humanität begründet sieht, oder, wie es die Nationalisten von heute tun, in der völkischen oder rassischen Eigenart, ändert nichts daran, daß man sowohl auf diese wie auf jene Weise die göttliche Herrschaft über den Menschen zerstört, und damit die einzige Möglichkeit, eine irdische Herrschaft und das heißt vor allem anderen die staatliche Hoheit zu begründen“ (aaO., 393 f.).

Prinzip der „anglo-amerikanischen Zivilisation“ verhaftet bleibe. „Sie, die Zivilisation, können wir nicht dadurch überwinden, daß wir aus dem gleichen Denken, das ihr zu Grunde liegt, im Gegensatz zu ihr ein völkisches Leben begründen.“¹⁶⁶ Es werde nur zum definitiven Sieg „der westlichen Zivilisation“ führen, wenn in Deutschland eine „Religiosität . . . , die im Volk und Volkstum ihren Götzen hat, . . . zur Herrschaft kommt“.¹⁶⁷ Selbst die „Zeitschrift für Sozialforschung“ weist 1932 deshalb darauf hin, daß Gogartens „politische Theologie durch eine Welt von den Elaboraten Stapels getrennt ist“.¹⁶⁸

Auch nach der sog. „Machtergreifung“ des Nationalsozialismus ist Friedrich Gogarten kein Nationalsozialist geworden. Weder die begeisterte Zustimmung zur „deutschen Revolution“ von 1933, die Gogarten mit großem Pathos auch 1937 noch öffentlich bekundet hat,¹⁶⁹ noch seine schillernde, widersprüchliche kirchenpolitische Stellung gegenüber den „Deutschen Christen“ 1933/34¹⁷⁰ erlauben es, ihn zu einem Theologen des Nationalsozialismus zu erklären. In genau dem Maße, wie der innere Zusammenhang zwischen seiner Theologie und seinen kirchenpolitischen Aktivitäten 1933 und 1934 ernst genommen wird, läßt sich erkennen: Gogartens Verhältnis zum Nationalsozialismus ist durch eine paradoxe Gleichzeitigkeit von hoher Übereinstimmung und prinzipieller Distanz gekennzeichnet.

Einerseits gibt es zwischen Gogartens politischer Theologie und dem Antimodernismus der Nationalsozialisten elementare ideologische Gemeinsamkeiten: Absage an den Liberalismus, Kampf gegen die Parteien, Bourgeoisie-Kritik, Polemik gegen die Linke und zugleich gegen die alten konservativen Eliten, Kritik der pluralistischen Kontraktgesellschaft, Vorordnung des politischen ‚Ganzen‘ vor die partikularen Interessen der gesellschaftlichen Gruppen, Sehnsucht nach einer klassentranszendenten völkischen Gemeinschaft und nicht zuletzt auch das revolutionäre Pathos. Gogarten unterstützt die „deutsche Revolution“ 1933 durchweg mit Argumenten, die auf der Linie der von ihm seit den Anfängen seiner theologischen Publikationstätigkeit vertretenen Modernitätskritik liegen. Diese Zustimmung bezieht sich vor allem darauf, daß der Staat nun endlich wieder Staat zu werden sich anschicke und an die Stelle politischer Entfremdung – etwa der Entfremdung zwischen dem Staat als seelenloser Behörde und dem vereinzelt, privaten Interessenbürger – echte staatliche Bindung, reale politische Gemeinschaft trete. „Der deutsche Staat ist im Begriff, mit seiner nationalen Erneuerung sein Wesen zu erfüllen . . .“, schreibt er im Juni 1933 in W. Stapels Zeitschrift „Deutsches

¹⁶⁶ ZZ 10, 1932, 482 und 502.

¹⁶⁷ aaO., 504

¹⁶⁸ H. Speier (s. Anm. 135), 404.

¹⁶⁹ F. Gogarten, Predigt zur 200-Jahr-Feier der Universität Göttingen, gehalten am 27. Juni 1937, in: Glaube und Volk in der Entscheidung 6, 1937, 70–74.

¹⁷⁰ G. Walter spricht Anfang Mai 1934 zurecht von Gogartens „Schaukelpolitik von den Dialektikern zu den ‚Deutschen Christen‘ und wieder weg von den ‚Deutschen Christen‘“ (PrBl 67, 1934, 296).

Volkstum“.¹⁷¹ Durch diese Perspektive ist seine Fähigkeit zur Wahrnehmung der innenpolitischen Ereignisse 1933 und 1934 von vornherein äußerst begrenzt: indem er die nationalsozialistische Bewegung nicht mehr als Partei unter Parteien wahrnimmt und so ihr Selbstverständnis affirmiert, den wahren Staat zu repräsentieren, hat er insbesondere keine argumentativen Möglichkeiten mehr, die von den Nationalsozialisten betriebene Politik der Ausschaltung innenpolitischer Gegner zu kritisieren. Es sind derzeit keine Zeugnisse darüber bekannt, inwieweit Gogarten etwa die Zerschlagung der Institutionen der Arbeiterbewegung, die Verfolgung der Funktionäre der ‚alten‘ Parteien, die Unterdrückung der linken und liberalen Presse sowie die Errichtung von Konzentrationslagern für innenpolitische Gegner der Nationalsozialisten überhaupt wahrgenommen hat. Seine *kirchenpolitischen* Stellungnahmen 1933/34 lassen aber vermuten, daß er dies alles für Recht und Ordnung gehalten hat. Denn in seiner Perspektive der Deutung der sog. „Machtergreifung“ kann er politische Opposition gegen die Nationalsozialisten immer nur als Kampf gegen die Wiedergewinnung der Staatlichkeit des Staates wahrnehmen, als Versuch, den alten unpolitischen, bürgerlich-privatistischen Begriff des Politischen wieder durchzusetzen, den man endlich zu überwinden im Begriffe sei.

Andererseits gibt es zwischen der nationalsozialistischen Ideologie und Gogartens politischer Theologie auch feine Unterschiede, die eine tiefgreifende Distanz erkennen lassen. Gogarten hat niemals biologistisch gedacht und seinen Volkstumsbegriff nicht rassistisch konzipiert; ihm fehlt deshalb das zentrale Ideologem des Nationalsozialismus, der radikale Antisemitismus. Er ist zu sehr vom lutherischen Bewußtsein einer bleibenden Sündhaftigkeit des Menschen geprägt, um an eine rassistische Perfektibilität des Menschen glauben zu können: der nordische Heldenmensch ist für ihn genauso gut ein Sünder wie der liberale Bourgeois. Gogarten beteiligt sich nicht an der programmatischen Abwertung des Alten Testaments, wie sie etwa Emanuel Hirsch vollzogen hat. Schon 1924 kritisiert er den Mythos vom Dritten Reich;¹⁷² gerade sein lutherischer Traditionshintergrund bewahrt ihn davor, auf die innergeschichtliche Realisierbarkeit eines quasi göttlichen Reiches der Vollkommenheit zu vertrauen. Gogarten ist in seiner Theologie zu sehr von einem tiefen Glauben an die Alleingeltung der christlichen Tradition bestimmt, um Christentum und Kirche *bewußt* der blanken Ideologisierung auszuliefern. Soweit der Nationalsozialismus mit einem *weltanschaulichen* Totalitätsan-

¹⁷¹ F. Gogarten, Die Selbständigkeit der Kirche, in: Deutsches Volkstum 1933/1, 445–451, hier: 445.

¹⁷² Vgl. Illusionen, 143: „Und gerade um der Erkenntnis Gottes des Schöpfers und Erlösers willen ist . . . der Protest dagegen zu erheben, daß der Mensch aus dieser Welt eine ideale, eine vollkommene machen, daß er das vielberufene dritte Reich aufrichten soll, daß der Mensch das Weltliche nicht weltlich und den Menschen nicht menschlich sein lassen will“. – T. Rendtorff bin ich für den Hinweis auf diesen Beleg zu freundlichem Dank verpflichtet.

spruch auftritt und diese Weltanschauung bewußt antichristlich konzipiert wird, geht Gogarten deshalb zum Nationalsozialismus ausdrücklich auf Distanz. In dem am 18. Januar 1933 in der Breslauer Universität gehaltenen Vortrag „Säkularisierte Theologie in der Staatslehre“ wendet er sich ausdrücklich gegen führende Theoretiker des Nationalsozialismus. „Es gibt eine Grundordnung in der Welt, durch deren Mißachtung alle anderen Ordnungen, die nur durch sie ihren Sinn und ihre Begründung haben, zerstört werden. Das ist die Ordnung Schöpfer und Geschöpf. Wird diese Ordnung nicht mehr respektiert, setzt man irgendein Geschöpf an die Stelle des Schöpfers, dann ist die notwendige Folge, daß alle Ordnung in der Welt von Grund auf verkehrt wird,“¹⁷³ erklärt er mit kritischem Bezug auf die von Nationalsozialisten wie Arthur Rosenberg und Friedrich Hielscher betriebene Verabsolutierung des Volkes „zu einer, ja nicht nur zu einer, sondern zu *der* religiösen Größe schlechthin“.¹⁷⁴ Für Gogarten bleiben „Staat und Volk . . . als durchaus weltliche Größen erkannt, deren Anspruch auf den Menschen seine Grenze findet an dem unmittelbaren Anspruch, den die ewige Macht auf den Menschen macht“.¹⁷⁵ Die Verbindlichkeit, die Staat und Volk durch ihre Begründung aus dem Schöpferwillen Gottes erhalten, beinhaltet auch 1933/34 ihre Begrenzung. Zu den je besonderen Gesetzen von Volk und Staat erklärt Gogarten: „Der Anspruch, den ein solches Gesetz auf den Menschen erhebt, und die Gewalt, die es über den Menschen ausübt, sind nicht unmittelbar der Anspruch und die Gewalt, die jene ewige Macht über den Menschen hat.“¹⁷⁶ Zwar dürfe diese bleibende Souveränität des Schöpfers gegen-

¹⁷³ Säkularisierte Theologie (s. Anm. 86), Nr. 60, 1.

¹⁷⁴ aaO., Nr. 61, 1. Die religiöse Verabsolutierung des Volkes kommentiert Gogarten: „Dafür liegt der Grund in der Tatsache, daß das Volk in einem viel höheren Maße als der Staat die Existenz des Menschen bestimmt. Es bestimmt den Menschen in viel umfassenderer und viel tiefer dringender Weise, als der Staat das kann. Die ganze vielgestaltige Lebendigkeit des menschlichen Lebens kommt dem Menschen in irgendeiner Weise von dem Volke her, zu dem er gehört und aus dem er selbst herkommt. Weil das Volk der Quell der Lebendigkeit ist, weil wir als lebendige Menschen unsere Herkunft im Volke haben, darum kann es noch viel eher, viel wahrscheinlicher an den Platz des Schöpfers gestellt werden, und es kann durchaus der Anschein entstehen, als ob sich in ihm, dem Volke, die höchste Gewalt begründen ließe. Freilich, die begrifflichen Mittel, mit denen man es tut, sind so willkürlich und unbesehen zusammengerafft, ihr Gebrauch ist so verantwortungslos, daß hier das geordnete Denken aufhört und die parteipolitische Deklamation beginnt. Oder was ist es sonst, wenn ein zeitgenössischer, politischer Journalist schreibt, das nordische Volk ‚stelle jenes Mysterium dar, das die alten Sacramente ersetzt‘ (Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*), oder, wenn ein anderer schreibt: ‚Ob bis zum Ende des Freiheitskampfes, den wir heute austragen, drei oder dreitausend Jahre vergehen, ob bis zu jenem Siege, der den Sinn der Erde offenbart, neun oder neunmal hunderttausend Jahre vergehen, ist gleichgültig‘ (Friedrich Hielscher, *Das Reich*, S. 380). Der Begriff des Sakramentes ist ebensowenig wie der des eschatologischen Gottesreiches dazu geeignet, die Realität des Volkes zu erfassen. Man greift beide Male zu weit, und greift darum ins Leere und verliert die Realität des Volkes“ (aaO., Nr. 61, 1).

¹⁷⁵ aaO., Nr. 61, 2.

¹⁷⁶ ebd.

über seiner Schöpfung nicht wie im religiös geprägten modernen amerikanischen und westeuropäischen Menschenrechtsdenken zu einer „innerweltlichen Qualität des Individuums“ säkularisiert werden, derzufolge der Einzelne als Gottes Geschöpf Staat und Volk prinzipiell vorzuordnen sei.¹⁷⁷ Doch leitet Gogarten aus der theologischen Grundunterscheidung von Schöpfer und geschaffenen Ordnungen eine prinzipielle „Doppelheit der irdischen Hoheitsmächte in Staat und Volk“ ab, „die einander gegenseitig bedürfen, aber jedes eine andere Ordnung haben“.¹⁷⁸ Das ist bei aller diffusen Volkstumsideologie weder eine direkte Identifizierung von Gottesgesetz und Volksnomos noch ein unkritisches Bekenntnis zum Nationalsozialismus. Gogarten hält 1933 am Anspruch fest, daß nur dann, wenn „die theologische Wissenschaft den Raum frei hält, der dem Schöpfer vorbehalten ist“,¹⁷⁹ die Welt aus dem Chaos der Gegenwart wieder zu wahrer politischer Ordnung finde. Seine politischen wie kirchenpolitischen Entscheidungen 1933 und 1934 sind in ihrem Kern Ausdruck seines extrem hohen Vertrauens in die Theologie als normativer Leitwissenschaft. Gogarten unterstützt den „nationalen Aufbruch“ – man beachte den Bewegungsgehalt des Begriffs! – gerade deshalb, um ihn beeinflussen und theologisch steuern zu können. Er öffnet sich den Nationalsozialisten mit dem Anspruch, ihnen im Kairos des „Aufbruchs“ die wahren Ziele politischer Erneuerung vermitteln zu können. In seinen politischen wie kirchenpolitischen Fehlentscheidungen der dreißiger Jahre ist er weithin ein Opfer jener maßlosen Überschätzung der politischen Einflußchancen und Gestaltungsmöglichkeiten des Intellektuellen in einer komplexen Massengesellschaft, wie sie in seinem Theologiebegriff angelegt ist.

Dies zeigt gerade ein Element seiner Politischen Theologie, das prima facie eine völlig unkritische Anpassung an den Nationalsozialismus zu indizieren scheint: die Aufnahme des Begriffs „totaler Staat“. Gogarten hat seit dem Mai 1933 mehrfach davon gesprochen, daß der Staat aufgrund seiner gottgegebenen Autorität einen totalen Anspruch auf den Menschen habe und „den Menschen ganz und gar“ beanspruche.¹⁸⁰ Diese „Totalität“ des Staates meine „nicht nur die äußere Existenz des Menschen, nicht nur sein Hab und Gut und sein leibliches Leben, sondern . . . sein höchstes irdisches Gut, die Ehre, . . . also den Menschen in einem durchaus innerlichen geistigen Sinn“.¹⁸¹ Da er in den zwanziger Jahren den *autoritären* Staat propagiert, 1932 den Begriff des *totalen* Staates zurückweist und noch im Januar 1933 konstitutive Grenzen des Staates mit Nachdruck hervorhebt,¹⁸² bedeutet die Rede vom

¹⁷⁷ ebd. Für den Prozeß der säkularistischen Umformung des christlichen Individualismus in das moderne Menschenrechtsdenken bezieht Gogarten sich auf G. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 1927⁴.

¹⁷⁸ aaO., Nr. 61, 2.

¹⁷⁹ aaO., Nr. 61, 1.

¹⁸⁰ Deutsches Volkstum 1933/1, 445.

¹⁸¹ ebd.

¹⁸² Im Aufsatz über „Staat und Kirche“, in dem Gogarten zur Begrenzung des

„totalen Staat“ eine gezielte Annäherung an den Nationalsozialismus. Dem Begriff des „totalen Staates“ gibt Gogarten dann freilich einen Gehalt, der dem nationalsozialistischen Sinn des Begriffs widerstreitet. Denn so wie Gogarten von einem totalen Anspruch des Staates auf den Menschen spricht, so spricht er zugleich auch von einem totalen Anspruch der Kirche auf den Menschen. „Die Eigentümlichkeit des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche liegt darin, daß beide, sobald sie ihr eigenes Wesen erfüllen, den Menschen total in Anspruch nehmen“, erklärt er im Mai 1933 zur „Selbständigkeit der Kirche“.¹⁸³ Dies ist jedoch ein widersprüchlicher oder zumindest ein bemerkenswert diffuser Sprachgebrauch. Gleichzeitig total vom Staat und total von der Kirche her bestimmt zu sein, wäre nur dann möglich, wenn deren Ansprüche differenzlos identisch wären. Solange hier jedoch eine Differenz festgehalten wird, ist der totale Staat insoweit nicht total, als er durch eine relativ selbständige Kirche begrenzt wird.

Aus der inneren Konsequenz seiner Theologie heraus hat Gogarten auch nach 1933 am Postulat einer prinzipiellen Selbständigkeit der Kirche festgehalten und ein differenzloses Aufgehen der Kirche in den Staat negiert. Von seinen kirchenpolitischen Gegnern unterscheidet er sich nicht durch eine generelle Preisgabe der Autonomie der Kirche, sondern allein durch eine eigene Konzeption solcher Selbständigkeit.¹⁸⁴ Die „christliche Kirche steht und fällt damit, daß sie die Kirche Jesu Christi ist. Anders ausgedrückt: sie verkündigt den Anspruch des *Herrn* Jesus Christus über die Menschen, die Herrschaft, die Gott ihm gegeben hat, weil er . . . die Welt überwunden hat. Von hier muß es verstanden werden, wenn die Kirche heute Freiheit und Selbständigkeit für sich und ihre Verkündigung fordert. Sie *muß* sie fordern, wenn sie im Dienst ihres Herrn stehen will, wenn sie die von der Knechtschaft unter Sünde, Tod und Gesetz erlösende Herrschaft des Herrn Jesus Christus verkündigen will“.¹⁸⁵ „Der totale Anspruch, den die Kirche auf den Menschen macht und für dessen Erhebung sie notwendig Selbständigkeit verlangen muß, ist einzig und allein aus der Herrschaft Jesu Christi über den Menschen zu verstehen. Es ist überhaupt kein anderer als der Herrschaftsanspruch Jesu Christi.“¹⁸⁶ Diesen totalen Herrschaftsanspruch Christi sucht Gogarten dann so auszulegen, daß der politische Totalitätsanspruch des Staates nicht durch die Kirche innerweltlich, in einem die politische Verge-

Staates ausdrücklich auf Wissenschafts- und Religionsfreiheit verweist, spricht er an *einer Stelle* aber auch von der Notwendigkeit, „daß man Herrschaft und Macht über sich in einem totalen, die ganze Existenz betreffenden Sinn erfahren“ haben muß, um überhaupt nach Herrschaft fragen zu können (ZZ 10, 1932, 395).

¹⁸³ Deutsches Volkstum 1933/I, 445.

¹⁸⁴ Die in zahlreichen Kundgebungen für die Kirche erhobene „Forderung der Selbständigkeit und der Freiheit gegenüber dem Staate“ kommentiert er: „Aber mit der Forderung allein ist es nicht getan. Es muß auch gesagt werden, in welchem Sinn diese Selbständigkeit gemeint ist“ (ebd.).

¹⁸⁵ aaO., 446.

¹⁸⁶ aaO., 447

meinschaftung des Menschen relativierenden Sinne begrenzt wird.¹⁸⁷ Im Glauben an Jesus Christus werde zwar die „irdische Existenz (des Menschen), die er vor der irdischen Macht des Staates in Ehre oder Unehre lebt, in ihrer Vorläufigkeit und Begrenztheit offenbar. Sie ist seine ganze *irdische* Existenz, aber sie ist nicht seine *ganze* Existenz. Das Gesetz, das in ihr regiert, herrscht in seiner ganzen *irdischen* Existenz, aber es herrscht nicht, es darf um seines ewigen Heils nicht in seiner *ganzen* Existenz herrschen“.¹⁸⁸ Aber die theologische Grundunterscheidung von Vorletztem und Letztem dürfe nicht im Sinne einer innerweltlichen Begrenzung des Anspruchs des Staates auf den Einzelnen konkretisiert werden. Wo man die religiöse Selbständigkeit des Menschen als prinzipielle innerweltliche Grenze gegenüber politischer Vergemeinschaftung auslege, werde nur die neuprotestantische Verfälschung des Glaubens zu einem apolitischen Individualismus fortgeführt und an die Stelle des genuinen christlichen Individualismus – des konstitutiven Bezogenseins des Einzelnen auf Gott – seine moderne säkularisierte Gestalt, der Humanitarismus bzw. das Menschenrechtsdenken Nordamerikas und Westeuropas gesetzt. Erst diese Argumentation läßt verstehen, warum Gogarten den theologischen Repräsentanten der „Bekennenden Kirche“, insbesondere Karl Barth, vorwirft, den Glauben liberalistisch zu verfälschen und – im Sinne seines antiliberalen Politikbegriffs – zu entpolitisieren: zu einer „Selbständigkeit‘ der Kirche . . . , die diese in dem geistigen Habitus des bürgerlichen Individualismus aus dem 19. Jahrhundert verfestigte“.¹⁸⁹

Seine eigene Bestimmung der Selbständigkeit der Kirche¹⁹⁰ ist nun freilich durch einen tiefgreifenden Widerspruch bestimmt.¹⁹¹ Sofern Gogarten für die Kirche eine prinzipielle Freiheit der Verkündigung des totalen Herrschaftsanspruchs Christi reklamiert, insistiert er auf einer institutionellen Selbständigkeit der Kirche, durch die der totale Anspruch des Staates auf den Menschen faktisch relativiert wird. Trotz seiner Lehre vom Volksnomos postuliert Gogarten keine Gleichschaltung der Kirche mit dem (neuen) Staat. Insofern markiert selbst die Aufnahme des Begriffs „totaler Staat“ noch einen

¹⁸⁷ aaO., 446: „Die Forderung der Kirche nach Selbständigkeit kann gegenüber dem totalen Anspruch des Staates auf den Menschen nur dann Berechtigung und Sinn haben, wenn die Kirche nicht *innerhalb* der Totalität des staatlichen Anspruchs selbständig sein will, sondern wenn sie in einem anderen Sinn als der Staat den Menschen total in Anspruch nimmt“.

¹⁸⁸ aaO., 450.

¹⁸⁹ Gericht oder Skepsis, 9; vgl. Deutsches Volkstum 1933/1, 446.

¹⁹⁰ Vgl. auch das unter Mitwirkung von P. Althaus, F. Brunstäd, R. Bultmann, W. Elert, F. Gogarten und F. K. Schumann entstandene „Theologische Gutachten gegen die Thüringer Deutschen Christen“ vom Juli 1936 (Text in: Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstandes und des Aufbaus in der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945. Hg. von H. Hermelink, 1950, 339 ff.).

¹⁹¹ Darauf hat 1933 der damalige Generalsekretär des „Protestantenvereins“ W. Schubring mit hingewiesen: Einheit von Evangelium und Volkstum?, in: Protestantenblatt 66, 1933, Sp. 720–723.

wesentlichen Differenzpunkt gegenüber dem nationalsozialistischen Programm politischer Vergemeinschaftung des Menschen in *allen* seinen Lebensbeziehungen. Auch der totale Staat bleibt ein Notinstitut gegen das Böse, das allein die politische Existenz des Menschen, nicht aber seine Beziehung zu Gott betrifft. Obgleich politische Vergemeinschaftung sich nicht nur auf die äußere, sondern auch auf die innere Existenz des Menschen beziehen soll, bleibt ihr die *religiöse* Individualität ausdrücklich vorgeordnet. Auch im Frühjahr und Sommer 1933 macht Gogarten Legitimität und Verbindlichkeit des staatlichen Anspruchs auf den Menschen mit Nachdruck davon abhängig, daß der Staat den totalen Anspruch Christi auf den Menschen explizit anerkenne und seine Totalität nicht aus sich selbst zu begründen suche, sondern als exklusiv in der christologisch offenbaren Souveränität Gottes begründbar anerkenne, wie die Kirche sie geltend mache.¹⁹² „Wie die einzelnen Gebote ihren Sinn verlieren und aufhören, verpflichtende Gebote zu sein, wenn sie nicht immer wieder aus dem Inbegriff des Gebotes erfüllt und lebendig werden, ebenso verliert der staatliche Anspruch seine Kraft und der Staat seine tiefste Begründung, wenn sein Anspruch und seine Souveränität nicht immer neu aus dem Anspruch der Kirche, das ist aus dem Anspruch Jesu Christi auf den sündigen Menschen als der Anspruch und die Souveränität des Gottes erkannt wird, der um seines ewigen Heilsplanes willen diese irdische Welt erhält“, schließt sein Aufsatz zur „Selbständigkeit der Kirche“.¹⁹³ Aber ist ein Staat, der sich an die „Grundordnung“ von Schöpfer und Geschöpf gebunden weiß und die Kirche als Institution der exklusiven Verwaltung des christologischen Wissens um diese „Grundordnung“ anerkennt, noch „totaler Staat“? Daß Gogarten sich diesen Begriff im Frühjahr 1933 zu eigen macht, signalisiert zwar ein Interesse an Offenheit gegenüber dem Nationalsozialismus. Aber seine Auslegung dieses Begriffs läßt – unbeschadet seiner Schwankungen in der Darstellung der Beziehung von Gottesgesetz und Volksnomos¹⁹⁴ – auch eine prinzipielle Grenze der Akzeptanz der nationalsozialistischen Staatsauffassung erkennen. In genau dem Maße, wie der „totale Staat“ sich als autonom begreift und der modernen Säkularisierung theologischer Begriffe analog die Herrschaftsprädikate Gottes als eigene Qualitäten des Politischen usurpiert, gilt er Gogarten als theologisch illegitim. So beinhaltet Gogartens Versuch, Anschluß an die nationalsozialistische Staatsauffassung zu gewinnen, von vornherein auch ein Potential kritischer

¹⁹² Insoweit ist die von H. P. Platz (s. Anm. 3), 47, vertretene These unzutreffend, daß Gogarten „keinen wirklichen Maßstab kennt, mit dessen Hilfe die Staatsgewalt beurteilt . . . werden könnte“. Der Einwand, daß Gogarten nur „formalistisch“ argumentiere (ebd.), wird bereits dem Ausgangspunkt von Gogartens Staatsethik nicht gerecht: der Ablehnung eines materialiter eigenständigen christlichen Ethos.

¹⁹³ Deutsches Volkstum 1933/I, 451.

¹⁹⁴ Vgl. Einheit von Evangelium und Volkstum?, 1933, mit: Ist Volksgesetz Gottesgesetz? Eine Auseinandersetzung mit meinen Kritikern, 1934. Zum Kontext: K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, 1986², 536ff.

Distanz.¹⁹⁵ Die von ihm seit dem Ende der dreißiger Jahre entwickelte, seit 1945 öffentlich vertretene Kritik des Nationalsozialismus läßt sich weithin als Aktualisierung dieser Möglichkeit begreifen.

6. Der Kampf gegen den Säkularismus, oder: die theologische Konstruktion einer idealen Gegenwart

Gogartens Spättheologie, seine theologische Arbeit nach 1945, läßt sich nur auf dem Hintergrund der nach dem Ende des zweiten Weltkrieges im deutschen Protestantismus geführten Debatte über die Bekämpfung des Säkularismus¹⁹⁶ angemessen verstehen. Denn Gogarten nimmt mit seiner berühmten Säkularisierungsthese, der These, daß die Säkularität der modernen Welt eine legitime Folge des christlichen Glaubens sei, kritisch zu dieser Debatte Stellung. Doch daß er gegen das herrschende Bewußtsein in Theologie und Kirche auf einer christlichen Legitimität der Neuzeit insistiert, bedeutet keine *prinzipielle* Revision seiner Theologie: keineswegs werden die antimodernistischen Grundelemente seiner theologischen Wirklichkeitsdeutung nun zugunsten einer neuen Öffnung gegenüber dem Geist der modernen Kultur preisgegeben.¹⁹⁷ Je mehr man Gogartens Spättheologie

¹⁹⁵ Jüngere nationalsozialistische Theologen scheinen dies im Frühjahr und Sommer 1933 deutlich gesehen zu haben. Nach einem Bericht von Gogartens Schüler R. Grieger soll der Führer der Fachgruppe Theologie im Breslauer NSD-Studentenbund, Vogel, bei der symbolischen Bücherverbrennung undeutschen Schrifttums im Mai 1933 versucht haben, auch die Publikationen Gogartens verbrennen zu lassen (R. Grieger, Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben (Hebr. 13,7). Zum 100. Geburtstag Friedrich Gogartens am 13. Januar, in: Schlesischer Gottesfreund. März/April 1987, 23–24).

¹⁹⁶ Vgl.: W. Lück, Das Ende der Nachkriegszeit. Eine Untersuchung der Funktion des Begriffs der Säkularisierung in der „Kirchentheorie“ Westdeutschlands 1945–1965, 1976; M. Greschat, Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit (1945–1949), in: Kirchen in der Nachkriegszeit. Vier zeitgeschichtliche Beiträge von A. Boyens, M. Greschat, R. von Thadden, P. Pombeni (AKZ B 8), 1979, 100–124; H. Noormann, Protestantismus und politisches Mandat 1945–1949, 2 Bde, 1985.

¹⁹⁷ Für H. Fischer (wie Anm. 34), 116 f., stellt sich die Entwicklung von Gogartens Neuzeitdeutung demgegenüber als „ein bruchartiger Wechsel“ dar, „der von Gogarten an keiner Stelle durchreflektiert wird“: „Die abschließenden Arbeiten widerrufen nicht einfach Einsichten aus früherer Zeit, sie bekennen sich auch nicht ohne Vorbehalte zum modernen Welt- und Menschenverständnis, und doch sind die Tendenzen, was die Beurteilung der modernen Welt angeht, entgegengesetzt.“ Fischer stützt sich für diese Diskontinuitätsthese u. a. darauf, daß Gogarten nach 1945 programmatisch den Individualismusbegriff aufnehme (aaO., 125, 143, 147 u. ö.), den Glauben nicht mehr als Objektives, sondern Subjektives fasse (125) und in seiner Kierkegaard-Rezeption nun nicht mehr den unendlichen qualitativen Unterschied von Gott und Mensch, sondern die Kategorie des einzelnen hervorhebe (145). Aber: vom „christlichen Individualismus“ spricht Gogarten bereits 1932, gegen Relativismus und Subjektivismus polemisiert er keineswegs nur vor, sondern auch nach 1945, und gerade seine frühe Kierke-

im Kontext der innertheologischen Debatten um die politische Neuordnung der deutschen Gesellschaft und den Beitrag der Kirche zum Wiederaufbau sieht, desto deutlicher wird die hohe innere Kontinuität seines Denkens. Die Grundvoraussetzung der im deutschen Protestantismus nach 1945 herrschenden Zeitgeschichtsdeutung, die kritische Analyse der Gegenwartskultur als einer Kultur des vollendeten Säkularismus, macht Gogarten sich ausdrücklich zu eigen. Auch der Gogarten der Säkularisierungsthese ist ein radikaler Kritiker der tatsächlich gegebenen modernen Kultur. Zwar unterliegt sein Denken auf der Ebene der ausdrücklichen politischen Konkretion theologischer Gehalte seit den späten dreißiger Jahren einem Wandel: die theologische Lehre vom Gesetz wird nicht mehr in Ständen, im Volksnomos und im autoritären bzw. dann auch totalen Staat positiviert. In den strukturellen Grundmustern bleibt seine Theologie sich jedoch gleich.¹⁹⁸ Was gern als Öffnung gegenüber dem Geist der Moderne gefeiert wird, die Anerkennung der christlichen Legitimität des Säkularisierungsprozesses, ist keine theologische Legitimierung der modernen Gegenwartskultur, sondern die theologische Konstruktion einer idealen Neuzeit, die sich zu der parlamentarisch-demokratischen, pluralistischen und kapitalistischen Individualitätskultur, die sich seit der ökonomischen und politischen Doppelrevolution des späten 18. Jahrhunderts durchgesetzt hat, gerade negativ verhält.

Daß auch Gogartens Spättheologie noch auf den Grundton radikaler Modernitätskritik gestimmt ist, zeigt zunächst seine Deutung des Nationalsozialismus. Wie zahlreiche andere protestantische Theologen, die trotz ihrer kritischen Vorbehalte gegenüber der nationalsozialistischen Ideologie die „deutsche Revolution“ von 1933 begrüßt haben, hat Gogarten sich nach 1945 nicht dazu veranlaßt gesehen, in seinen wissenschaftlichen Publikationen *direkt* zu seiner politischen Theologie der frühen dreißiger Jahre und zu seinen politischen wie kirchenpolitischen Optionen nach dem Januar 1933 Stellung zu nehmen.¹⁹⁹ Doch schon in seinen seit 1944 gehaltenen Predigten,²⁰⁰ einigen in den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren veröf-

gaard-Rezeption ist *auch* durch die Faszination für die Kategorie des Einzelnen geprägt (vgl. Ein Wort zur religiösen Bewegung (s. Anm. 69), 144; ZZ 10, 1932, 310). In einer wichtigen Untersuchung zu Gogartens später Christologie hat Fischer seine Diskontinuitätsthese insoweit erheblich abgeschwächt, als er nachweist, daß Gogarten auch in „Jesus Christus. Die Wende der Welt“ (1966) wesentlich vom Gegensatz gegen die Leben-Jesu-Forschung mit ihrer Konzentration auf den ‚historischen Jesus‘ her denkt (H. Fischer, Die „geschichtliche Christologie“ und das Problem des historischen Jesus. Erwägungen zur Christologie Friedrich Gogartens, in: ZThK 65, 1968, 348–370).

¹⁹⁸ H. Fischer, aaO., 116, hat darauf hingewiesen, daß „sich am Strukturverhältnis von Gesetz und Evangelium im Spätwerk nichts ändert“; nur werde jetzt „die geschichtliche Wirklichkeit, in der uns das verhüllte Gesetz Gottes begegnet, total anders verstanden“. So muß die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität in Gogartens theologischer Entwicklung vor allem mit Blick auf seine Wahrnehmung der geschichtlichen Gegenwart gestellt werden.

¹⁹⁹ Vgl. auch M. Kroeger (s. Anm. 10), 27.

²⁰⁰ Vgl. F. Gogarten, Der Schatz in irdenen Gefäßen. Predigten, 1960, 90ff.; F.

fentlichten Aufsätzen²⁰¹ und dem 1948 erschienenen, größtenteils schon in den letzten Kriegsjahren bzw. noch vor der deutschen Kapitulation 1945 konzipierten Buch über „Die Kirche in der Welt“²⁰² findet indirekt eine intensive Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus statt.

In „Die Kirche in der Welt“ sucht Gogarten durch eine kritische Analyse moderner Autonomie, der prinzipiellen Selbständigkeit des Menschen gegenüber der geschichtlichen Welt, den Nachweis zu führen, daß diese Autonomie aus inneren Gründen notwendig in eine totalitäre politische Vergemeinschaftungsideologie umschlage. Gogartens Argumentation läßt sich so zusammenfassen: Moderne Autonomie sei wesentlich dadurch charakterisiert, daß der Mensch nicht mehr von der Welt umschlossen bzw. umfaßt sei, sondern er seiner Welt mit dem Anspruch auf prinzipielle Selbständigkeit gegenüber trete. Diese Dissoziation von Mensch und Welt bedeute aber nicht, daß der Mensch sein Leben ohne Bezug auf ein Sinnganzes führen könne. Bis zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts sei solche „geistige Sicherung der Welt“,²⁰³ eine „Begründung der Welt“,²⁰⁴ die sinnhaftes Handeln der Einzelnen überhaupt erst ermögliche, von Christentum und Kirche geleitet worden. Das geistige Vakuum, das durch den kulturellen Plausibilitätsverlust der christlichen Tradition und den Rückzug der Kirche aus der allgemeinen Kultur entstanden sei, sei seit der Französischen Revolution dann zunehmend durch den Nationalismus, die zentrale Ideologie der europäischen Moderne, gefüllt worden. Dieser Nationalismus sei wesentlich neue Mythologie, d. h. der Versuch des autonomen Menschen, durch die Vorordnung der Nation vor den Einzelnen seinem Leben selbst einen überindividuellen Sinn zu geben. Ein Sinnganzes, das dem Menschen nicht transzendent vorgegeben, sondern durch ihn selbst konstruiert sei, lasse sich aber nur totalitär realisieren. Am Nationalismus zeige sich dies besonders prägnant: denn das Volk sei hier nicht substantielle, den Einzelnen immer schon bindende Gemeinschaft, sondern nur pseudosakrales Konstrukt einer politischen

Gogarten, Zur Wiederöffnung der Universität (Predigt über Matthäus 7, 24–29, gehalten am Sonntag, dem 16. September 1945), in: Die Sammlung 1, 1945/46, 80–85.

²⁰¹ Vgl. vor allem: Christlicher Glaube heute, in: Zeitwende 20, 1948/49, 345–359; Der Öffentlichkeitscharakter der Kirche (s. Anm. 64); Entscheidung im Nichts, in: Eckart 21, 1952, 289–301.

²⁰² H. G. Göckeritz hat mir am 17. und 31. März 1988 brieflich mitgeteilt, daß Gogarten die Bücher „Die Kirche in der Welt“ und „Die Verkündigung Jesu Christi“ „zum größten Teil während des Krieges geschrieben habe“ und ihre Veröffentlichung erst durch eine amerikanische Papierspende 1948 möglich geworden sei. Diese wichtige Information, für die hier noch einmal gedankt sei, läßt erkennen, daß die allgemeinpolitische Zäsur des Jahres 1945 nicht automatisch zu einem Einschnitt in Gogartens theologischer Entwicklung gemacht werden darf und insofern der Frage nach Kontinuitätselementen seines Denkens besonderes Gewicht zukommt. Gogarten hat mit großer Wahrscheinlichkeit 1939 keinen Text und 1940 und 1941 nur Predigten veröffentlicht, um dann erst wieder 1945 (s. Anm. 200) und verstärkt seit 1947 wissenschaftlich zu publizieren (vgl. J. Vohn (s. Anm. 11), 413f.).

²⁰³ Die Kirche in der Welt, 1948, 15.

²⁰⁴ ebd.

Theorie, eine noch zu verwirklichende Idee, die ihre Wahrheit erst in ihrer geschichtlichen Durchsetzung finde und deshalb notwendig den fanatischen Terror ihrer unbedingten Realisierung provoziere.²⁰⁵

Gogarten gibt deutlich zu erkennen, daß seine Analyse des modernen europäischen Nationalismus auch als Diagnose der „in der jüngsten Vergangenheit“ Deutschlands geschehenen „Katastrophe der Moral“,²⁰⁶ d. h. als Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, zu verstehen ist. Sie dürfte darüber hinaus als implizite, vorsichtige Relativierung der von ihm einst vertretenen Volksnomoslehre zu verstehen sein,²⁰⁷ läuft die Unterscheidung zwischen dem substantiellen Volksbegriff der alten mythischen Welt und dem ideologischen, zwangsläufig auf Geschichtsterror drängenden Volksbegriff des modernen Nationalismus doch darauf hinaus, daß das Programm totaler politischer Vergemeinschaftung des Menschen nicht nur die Idee menschlicher Freiheit zerstört, sondern zugleich auch dem im christlichen Glauben implizierten Verständnis von Mensch und Welt widerspricht. Dies bedeutet aber nicht, daß Gogarten den Nationalsozialismus in den vierziger Jahren ablehnt, weil dieser moderne Autonomie zerstört habe. Ganz im Gegenteil versteht er den Nationalsozialismus als eine notwendige Folge moderner Autonomie bzw. als deren konsequenteste geschichtliche Manifestation. Zusammengebrochen sei der Nationalsozialismus gerade deshalb, weil er auf einem falschen Fundament²⁰⁸ errichtet worden sei: auf dem Fundament des neuzeitlichen Anthropozentrismus. Von der sonstigen Geschichte der Moderne unterscheide sich der Nationalsozialismus allein dadurch, daß hier die Grundentscheidung modernen Denkens „mit der äußersten Einseitigkeit und Entschlossenheit“ durchgeführt worden sei: die „Entscheidung für den Menschen als das Fundament der ganzen menschlichen Kultur und Geschichte“.²⁰⁹ Gogarten aktualisiert nach 1945 jene Muster zur kritischen Deutung des Nationalsozialismus, die schon seine Polemik gegen die religiös-liberalistische Volksmythologie der „Deutschen Christen“ bzw. „nationalistischen Theologen“ vor 1933 und seine mehr oder weniger offene Kritik der explizit nachchristlichen nationalsozialistischen Rassetheoretiker 1933 und 1934 bestimmt hatten: die Deutung des Nationalsozialismus

²⁰⁵ Vgl. vor allem aaO., 17–20.

²⁰⁶ aaO., 9.

²⁰⁷ Daß der Einzelne wesentlich durch das Gesetz seines Volkes bestimmt werde, behauptet Gogarten aber auch nach 1945: Vgl. *Die Kirche in der Welt*, 12. Freilich weiß der Glaube um Grenzen der „griechische(n) ... Polis, die den Menschen in seiner ganzen Existenz umschließende Macht und Wirklichkeit ist“: „Das Volk ist nicht mehr die letzte, die umschließende Wirklichkeit. Sondern das ist nun die Ekklesia Gottes“ (*Der Öffentlichkeitscharakter* (s. Anm. 64), 347). Auf solche Grenzen hat Gogarten aber auch in den dreißiger Jahren schon hingewiesen. Begriffe wie Volk und polis treten in seiner Theologie nach 1945 deutlich zurück. Doch wo er sie gebraucht, lassen sich deutliche Kontinuitäten zum Sprachgebrauch der dreißiger Jahre feststellen.

²⁰⁸ Zur Wiederöffnung (s. Anm. 200), 80 f.

²⁰⁹ aaO., 81.

als einer radikalen Gestalt modernen Autonomiegläubens. Der Unterschied zwischen Gogartens politisch-kirchenpolitischer Haltung 1933 und seiner Kritik des Nationalsozialismus 1945 liegt allein darin, daß sich die politisch-religionspolitischen Hoffnungen des Frühjahrs 1933 nun definitiv als Illusion erwiesen haben: die Hoffnungen, durch eine theologisch gesteuerte christliche Beeinflussung des „nationalen Aufbruchs“ den Nationalsozialismus zum Instrument für eine christlich fundierte, d. h. an der Grundordnung von Schöpfer und Geschöpf orientierte prinzipielle Überwindung des bürgerlich-liberalen Individualismus bzw. der neuzeitlichen Autonomie umformen zu können. Das Scheitern des Nationalsozialismus führt Gogarten seit spätestens 1945 darauf zurück, daß die nationalsozialistische Bewegung für solche ausdrückliche Rückbindung ihrer Politik an die Schöpfungsordnung nicht offen gewesen sei und sie dann folglich an ihrem falschen ideologischen Prinzip, der notwendig in Anarchie und Untergang führenden modernen Autonomie, zugrunde gegangen sei. Was noch wenige Jahre zuvor als *mögliche* Kairos für die Überwindung des neuzeitlichen Säkularismus, Individualismus und Anthropozentrismus gefeiert worden ist, wird nun also zum wichtigsten historischen Beleg dafür erklärt, daß die Prinzipien der Moderne nur ins Chaos führen und letztlich die totale Zerstörung aller politisch-gesellschaftlichen Ordnung mit sich bringen. In der von Gogarten nach 1945 vertretenen Geschichtssicht gilt gerade der antimodernistische Kampf des Nationalsozialismus gegen Liberalismus, bürgerlichen Individualismus und parlamentarische Demokratie als die innere Erfüllung jenes Emanzipationsprozesses, der in der ökonomischen und politischen Doppelrevolution des späten 18. Jahrhunderts begonnen hatte. Gogarten vertritt nach 1945 eine negative theologische Geschichtsteologie, deren Zielpunkt die „deutsche Revolution“ von 1933 ist: was 1789, 1848 und 1918/19 inszeniert worden sei, habe mit innerer Zwangsläufigkeit in 1933 und seinen Folgen enden müssen. Er erkennt nach 1945 weder einen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Nationalsozialismus und jenen politischen Positionen an, gegen die sich der nationalsozialistische Antimodernismus gerichtet hatte, noch vermag er irgendwelche strukturellen Differenzen zwischen der neueren deutschen Geschichte und der Geschichte der westeuropäischen Gesellschaften wahrzunehmen. Dem entspricht es, daß er in keiner seiner nach 1945 publizierten Texte zwischen Tätern und Opfern des Nationalsozialismus zu unterscheiden bereit oder imstande ist. Den Schuldbegriff verwendet er so allgemein und vage, daß jeder Deutsche, sei er Nationalsozialist oder Sozialdemokrat, zum Mitschuldigen an der nationalsozialistischen Entstellung des deutschen Geistes wird.²¹⁰ Dies ist in der Perspektive seiner Modernitätskritik

²¹⁰ „Und wir haben Grund, uns darüber klar zu werden, daß es sich bei dem Bittersten von allem, was uns widerfahren ist, nämlich daß der Geist unseres Volkes durch solche Selbstbewunderung, Frechheit und Menschenfurcht so fürchterlich entstellt wurde, nicht um Zufälligkeiten handelt, nicht nur um etwas, was uns unter brutalem Terror aufgezwingen ist, sondern dem gegenüber wir durch lange währende Verküm-

nur folgerichtig: Wenn der Nationalsozialismus die unumgängliche Konsequenz bzw. die radikalste Realisierungsgestalt moderner Autonomie ist, dann sind auch jene, die gegen ihn gekämpft haben, letztlich nur Repräsentanten eines Bewußtseins, das einmal in Terror umschlagen muß. Ist dies eine Geschichtssicht, die eine Öffnung gegenüber dem Geist der Moderne, etwa den Versuch einer Öffnung gegenüber der politischen Kultur Westeuropas, erkennen läßt?

Auch Gogartens Deutung der politisch-kulturellen Gegenwartslage nach 1945 läßt erkennen, in welchem starkem Maße er an Grundelementen seiner alten Kritik der modernen Kultur festhält. Zwar schwächt Gogarten den polemischen Grundton seiner Absage an die Gegenwartskultur deutlich ab. Auch spitzt er seine Modernitätskritik nun nicht mehr auf das Bürgertum und den Liberalismus als die primären sozialen und politischen Träger der Moderne hin zu. Doch ansonsten ist sein Spätwerk noch entscheidend von jenen kulturpessimistischen und antimodernistischen Ideologemen geprägt, die schon sein Frühwerk und die Publikationen der dreißiger Jahre bestimmen. So überwiegen in seiner theologischen Deutung der Moderne Elemente der Kontinuität gegenüber denen des Wandels und der theologischen Öffnung für die neue politisch-gesellschaftliche Lage nach 1945.

Diese Kontinuitätsthese ist vor möglichen Mißverständnissen zu schützen. Gogartens einflußreicher Fakultätsgegner Ernst Wolf hat 1970, also drei Jahre nach Gogartens Tod, behauptet, daß die „antidemokratische, politisch-geistige Strömung der nationalen Opposition ... im Grunde von Gogarten auch über 1945 hinaus durchgehalten worden“ sei.²¹¹ Ob und inwieweit diese von Wolf nirgends belegte Behauptung Wahrheitselemente enthält, läßt sich derzeit nicht entscheiden; angesichts des Mangels an veröffentlichten biographisch relevanten Quellen können noch keine begründeten Aussagen über konkrete politische Entscheidungen Gogartens in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens bzw. über seine Haltung zu Grundkonflikten der deutschen Nachkriegspolitik gemacht werden. Dies schließt es nicht aus, die von Gogarten zwischen 1945 und 1967 publizierten theologischen Texte auf politische Implikationen und hier insbesondere die Wahrnehmung des widerspruchsvollen Prozesses einer Öffnung der bundesrepublikanischen Gesellschaft für politische wie kulturelle Leitideale des Westens hin zu befragen. Dabei zeigt sich: der von Hermann Lübke 1965 unternommene, vielzitierte Versuch einer politischen Kontextualisierung von Gogartens Spättheologie weist in die falsche Richtung. Gogartens „theologische Geschichts- und Zeit-Diagnostik“ nach 1945 stellt keine „Revision“ des „festländisch-europäischen

merung der Gegenkräfte zum mindesten anfällig waren, und daß da eine lange Entwicklung mit eherner Folgerichtigkeit zu ihrem bitteren Ende gekommen ist. Der erste Schritt zu etwas Neuem muß die klare Erkenntnis hiervon sein. Diese Erkenntnis trifft uns alle, wie wir da sind, hart. Denn wer von uns könnte sagen, er habe in gar keiner Weise mitgetan bei dem, was geschehen ist?“ (Zur Wiedereröffnung (s. Anm. 200), 84 f.). Zu beachten ist, daß es sich bei diesem Text um eine Predigt handelt.

²¹¹ E. Wolf, Vorwort, in: Th. Strohm (s. Anm. 53), 9–10, 10.

Zivilisationsverdacht(s)“ zugunsten einer Legitimierung „des angelsächsischen Zivilisations-Pathos“ dar und ist insofern gerade nicht im Kontext der „rasch fortschreitende(n) Integration Westdeutschlands in den politisch-ökonomischen und damit sekundär auch in den geistigen Zusammenhang des sog. ‚Westens‘“²¹² zu lesen.

Dies läßt gerade jenes Erfolgsbuch erkennen, das weit über die spezielle Gogarten-Literatur hinaus als inzwischen klassischer Beleg für eine der Demokratisierung der westdeutschen Gesellschaft analoge Öffnung protestantischer Theologie für die moderne säkulare Gesellschaft gilt. Denn Gogarten schreibt „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“ gerade deshalb, weil „die Gefahren, die mit der Säkularisierung verbunden sind, heute immer deutlicher sichtbar werden“.²¹³ Nicht nur bleibt seine Wahrnehmung der Gegenwart auf den Grundton von Krise und drohendem Untergang bestimmt. Auf dem Hintergrund der Erfahrungen des „Zusammenbruchs“²¹⁴ hat Gogarten seine kulturkritische Diagnose der „Heillosigkeit dieser Welt“²¹⁵ vielmehr noch radikalisiert. Besonders deutlich tritt dies an der prominenten Rolle zutage, die in der Durchführung seiner Säkularisierungsthese der von Gogarten schon vor 1933 verwendete Begriff des Säkularismus²¹⁶ spielt: er macht diesen in den frühen dreißiger Jahre in Ökumene und deutschem Protestantismus weit verbreiteten kulturpolitischen Kampfbegriff gegen die Moderne²¹⁷ in den frühen fünfziger Jahren zu einem Grundbegriff seiner Gegenwartsdeutung. Dem entspricht es, daß er nach 1945 an seiner alten kritischen Sicht der Theologiegeschichte des Neuprotestantismus festhält: die liberalen Traditionen bleiben ausgegrenzt, und Antihistoristen wie S. Kierkegaard, F. Overbeck, M. Kähler sowie Modernitätskritiker wie J. Burckhardt und F. Nietzsche gelten weiterhin als die zukunftsweisenden Leitgestalten theologischer Arbeit.²¹⁸ Auch seine Kritik des neuzeitlichen Geschichtsdenkens bleibt sich in ihrer Grundstruktur gleich.²¹⁹

²¹² H. Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, 1975², 117f. Vgl. ders., Religion nach der Aufklärung, 1986, 300.

²¹³ Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, 1953, 9.

²¹⁴ Zur Wiedereröffnung (s. Anm. 200), 80.

²¹⁵ Entscheidung (s. Anm. 201), 295.

²¹⁶ Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit (s. Anm. 14), 62 und 63. Die von H. Fischer (s. Anm. 34), 128f., vertretene These, daß Gogarten erst ab 1953 zwischen Säkularisierung und Säkularismus unterscheidet, ist insoweit zu relativieren. Doch gibt Gogarten dem Säkularismus-Begriff erst in den frühen fünfziger Jahren den programmatischen Gehalt als Inbegriff falscher Modernität.

²¹⁷ K. Nowak, Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930. Ein begriffsgeschichtlicher Rückblick in die Prägephase einer Verdammungskategorie, in: WuPKG 69, 1980, 37–51.

²¹⁸ Vgl. etwa Verhängnis und Hoffnung (s. Anm. 213), 10; Kierkegaard und Nietzsche seien „die tiefsten und ernstesten Diagnostiker der geistigen Situation der modernen Welt“.

²¹⁹ Vgl. W. Jaeschke, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese (BEvTh 76), 1976, 21–29, und H. Fischer (s. Anm. 34), bes. 148f.

Gogarten sieht die Gegenwarts-kultur nach 1945 durch eine tiefe „Haltlosigkeit“ der Welt und Ratlosigkeit „angesichts der unaufhaltsam weitergehenden Auflösung aller grundlegenden Ordnung der Welt“ gekennzeichnet.²²⁰ In seinem erstmals 1952 erschienenen, 1967 in vierter unveränderter Auflage erschienenen Buch „Der Mensch zwischen Gott und Welt“ spricht er von „unsere(r) in die heilloseste Unordnung geratene(n) Welt“.²²¹ Die Gegenwart sei, erklärt er 1948, wesentlich von einer für die Moderne typischen Abwesenheit aller „Unverbrüchlichkeit“ bzw. Verbindlichkeit und deshalb vom „Verfall des Rechts“,²²² vom „Zerbröckeln der Moral“²²³ sowie von hedonistischer Auflösung elementarer Sittlichkeit, fortschreitender Anarchie und zunehmendem Chaos geprägt. Erneut weist Gogarten darauf hin, daß die unsittliche individualistische Freiheit sich mit Vernechtung unter die drohende Allgewalt der Ökonomie, mit Abhängigkeit von eigengesetzlichen staatlichen Bürokratien, mit dem „Verhängnis der Vermassung“²²⁴ und Kollektivismus, mit dem Verfall gesellschaftlicher Basisinstitutionen wie Ehe und Familie sowie mit der Auflösung wahrer Personalität verbinde. 1948, in einer kaum durch Überfluß und kapitalistischen Luxurismus geprägten ökonomischen Situation, charakterisiert er die moderne Ökonomie als die „auf eine totalitäre Beherrschung des menschlichen Lebens ausgehende Wirtschaft“.²²⁵ Erneut polemisiert er „gegen die Verwandlung des Staates in die Bürokratie eines Menschendaseins, die wohl Verordnungen ohne Zahl, aber keine Ordnung zustande bringen kann“,²²⁶ und deutet wie schon in den zwanziger Jahren die Welt als einen kausalen, mit maschinenmäßiger Notwendigkeit ablaufenden Zwangszusammenhang, in dem überhaupt kein Raum für echte personale, verantwortliche Lebensführung sei, für „menschliches Leben, das zwecklos, sich selbst gelebt werden könnte“.²²⁷ Der moderne Mensch sei zum „Fachmann“,²²⁸ „Spezialisten“²²⁹ bzw. zum „Funktionär von Sachen und Dingen und deren Gesetzmäßigkeit“²³⁰ degeneriert, der in genau dem Maße, wie er mit den Sachen und Dingen technisch-

²²⁰ Die Kirche in der Welt, 9.

²²¹ F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, (1952) ⁴1967, 28.

²²² Den „Verfall des Rechts“ kommentiert Gogarten 1948: „was sich in den letzten anderthalb Jahrzehnten mit dem Recht ereignet hat, ist ja nur das Ende eines bereits seit langer Zeit vor sich gehenden Prozesses. Wie soll dem Recht Unverbrüchlichkeit inne- wohnen, wenn es nirgendwo in der menschlichen Welt, wie sie in der Neuzeit geworden ist, Unverbrüchlichkeit gibt?“ (*Die Kirche in der Welt*, 9).

²²³ ebd.

²²⁴ *Die Kirche in der Welt*, 134. Vgl.: *Christlicher Glaube* (s. Anm. 201), 352.

²²⁵ *Die Kirche in der Welt*, 25.

²²⁶ aaO., 9.

²²⁷ aaO., 135.

²²⁸ *Entscheidung* (s. Anm. 201), 290.

²²⁹ aaO., 292.

²³⁰ ebd. 297. Vgl. *Christlicher Glaube* (s. Anm. 201), 351, die Gegenüberstellung zwischen dem „Bewußtsein des tragischen Helden“ und dem des „experimentierenden Technikers“.

rational umgehe, selbst „verfügbar“, „organisierbar und nutzbar“ werde, reduziert zu einer „Arbeitskraft in dieser Welt der Sachen“, zu „Menschenmaterial unter anderem Material“ und selbst „zu einer Sache“²³¹ verdinglicht. Durch diesen „Triumph der Dingwelt über den Menschen“²³² sei die „heutige Welt“ zu einem bloßen „Daseinsapparat“²³³ verkommen: „Aufbruch zu titanischem Werk und jämmerlichste Sklaverei gehen unablässig ineinander über“.²³⁴ Diese für die Geschichte der Moderne seit der Aufklärung konstitutive Dialektik führt Gogarten wie schon in den zwanziger Jahren auf die Perversion menschlicher Freiheit zu Individualismus und verabsolutierter Autonomie zurück. Denn die moderne „Freiheit hat den Grund verloren, aus dem allein sie echte ... Freiheit ist“,²³⁵ die Menschenrechte des 18. Jahrhunderts bzw. die aufgeklärten Ideen von Gewissensfreiheit, Toleranz, Freiheit der Vernunft und Autonomie der Wissenschaft und Kunst hätten „in die Ordnungsgebilde, eben indem man diese durch sie zu begründen suchte, den Keim der Auflösung eingetragen“,²³⁶ und sie seien „zum mindesten, wie sie heute verstanden werden und in der neuzeitlichen Welt wirksam wurden, bereits Produkte einer Auflösung“,²³⁷ die selbst wieder nur Auflösung erzeugten und die Welt in jenes Chaos der Anarchie und Willkürherrschaft stürzten, dem nur vom christlichen Glauben her ein Ende bereitet werden könne. In der gegenwärtigen Welt ohne Recht und Sitte gebe es nur eine Möglichkeit der Rückkehr zu sittlicher Ordnung: Recht und Moral müßten wieder in ein Mensch und Welt Umfassendes redintegriert und der Staat wieder an einen unverbrüchlichen Garanten der Sittlichkeit zurückgebunden werden. „Nur eine Ordnung, in der er (scil. der Mensch), vor und jenseits alles eigenen Tuns und jeder Verfügungsgewalt über sich und über die Dinge seiner Welt, in seinem Menschsein gehalten und gebunden ist, kann seine Welt vor dem Chaos bewahren.“²³⁸ Erneut protestiert Gogarten deshalb gegen die „Harmlosigkeit“, das Evangelium „als Autorisierung einer bürgerlichen Moral und als göttliche Garantie für eine bürgerliche Welt in Anspruch“ zu nehmen,²³⁹ und erklärt die Verkündigung des Gegensatzes zwischen christlicher, gebundener Freiheit und moderner Autonomie zu einer Aufgabe von Theologie und Kirche, an der sich nichts Geringeres als das Schicksal des Menschen entscheide. Gogarten argumentiert nach 1945 mit dem Pathos dessen, der die Menschheit an einem weltgeschichtlichen Wendepunkt sieht. So wie er vom „nationalen Aufbruch“ 1933 die Durchset-

²³¹ Entscheidung (s. Anm. 201), 293.

²³² aaO., 294.

²³³ Die Kirche in der Welt, 134. Den Begriff ‚Daseinsapparat‘ übernimmt Gogarten von Karl Jaspers.

²³⁴ aaO., 135.

²³⁵ aaO., 130. Vgl. aaO., 18 und 23.

²³⁶ aaO., 21.

²³⁷ ebd.

²³⁸ aaO., 12 f.

²³⁹ Christlicher Glaube (s. Anm. 201), 346.

zung einer nachneuzeitlichen politisch-kulturellen Ordnung erhoffte, so deutet er den „Zusammenbruch“ 1945 als das definitive Ende der modernen Kultur. „Wir erleben ja . . . ein Weltende. Gewiß nicht das Ende der kosmischen, aber durchaus das Ende der geschichtlichen Welt, in der wir bisher lebten“,²⁴⁰ schreibt er 1949. Zur „Krisis, in die der heutige Mensch und mit ihm seine Welt geraten ist“, erklärt er 1952, es gehe hier „um die letzte Entscheidung darüber . . ., ob der Mensch Mensch bleibt oder nicht“.²⁴¹ Selbst so elementare humane Kommunikationsakte wie „Vertrauen, Liebe, Hoffen, Barmherzigkeit“ würden zunehmend „den dinghaften und sachlichen Beziehungen und deren Notwendigkeiten und Gesetzmäßigkeiten angepaßt“.²⁴² Gebe es keine Rückkehr zu Gott, dann verfallende der Mensch definitiv dem Schicksal des Umschlagens von Freiheitswahn in bürokratische Seelenknechtschaft und technisch-rationale Verdinglichung.

Gogarten hat seinen alten Protest gegen den Untergang wahren „Menschentums“²⁴³ nach 1945 noch radikalisiert. Zunehmend skeptischer schätzt er die Chancen ein, den funktionalistischen Kältetod kommunikativer Individualität zu verhindern. Weil er die Unausweichlichkeit von Rationalisierung und Technisierung erkennt und in einem frommen Naturromantizismus²⁴⁴ keine kulturell-politisch plausible Überwindung der Krise der Moderne sieht, ist seine Deutung der modernen „wissenschaftlich-technischen, sachhaften“ Lebensordnung zunehmend auf einen depressiven Grundton gestimmt: „Je besser diese Ordnung funktioniert, um so mehr organisiert sie den Menschen weg und um in eine Funktion, so daß von dem, was wir Mensch nennen, schließlich nichts mehr übrig bleibt“.²⁴⁵ Desto intensiver beschwört Gogarten dann die Bedeutung des Glaubens: wenn sich der Untergang wahrer Kultur überhaupt noch verhindern läßt, dann nur durch entschlossene Verkündigung jener „Grundordnung“, derzufolge allein durch Demut vor Gott wahre Souveränität über die Welt gewonnen werden kann.

Wie in den zwanziger und dreißiger Jahren insistiert Gogarten darauf, daß diese Ordnung prinzipiell auch durch die Vernunft erkannt werden kann. Doch unter den Bedingungen der gegenwärtigen autonomistischen Perversion der Vernunft – selbst 1952 spricht Gogarten von der „Verruchtheit unseres heutigen Denkens“²⁴⁶ – sei sie faktisch allein vom Glauben her zu erschließen. Wie in den zwanziger Jahren bedeutet dies aber nicht den Ruf nach einer neuen Ekklesiokratie, nach neuer kirchlicher Kulturdominanz.²⁴⁷ Gegen jeden Versuch, den Säkularismus durch Verkirklichung der Welt zu überwinden, insistiert Gogarten auf der christlichen Legitimität der reinen

²⁴⁰ aaO., 347.

²⁴¹ Entscheidung (s. Anm. 201), 301.

²⁴² aaO., 297.

²⁴³ Die Wiedereröffnung (s. Anm. 200), 84.

²⁴⁴ aaO., 82; Christlicher Glaube (s. Anm. 201), 351 f.

²⁴⁵ Entscheidung (s. Anm. 201), 299.

²⁴⁶ Der Mensch zwischen Gott und Welt, 28

²⁴⁷ Der Öffentlichkeitscharakter (s. Anm. 64), 349.

Weltlichkeit der Welt. Doch so sehr er sich damit von den im deutschen Protestantismus nach 1945 weit verbreiteten antisäkularistischen Kulturekklesiologien abgrenzt, so sehr betont er zugleich die konstitutive Bedeutung von Glaube (und Theologie) für die Erschließung der Säkularität der Welt. Diese Weltlichkeit der Welt lasse sich überhaupt nur im Glauben angemessen erschließen. Mit den selben Argumenten, mit denen Gogarten in den zwanziger Jahren die ideologiekritische Kraft des Glaubens entwickelt hat, erkennt er dem christlichen Glauben auch nach 1945 ein Monopol zu, welt-hafte Wirklichkeit angemessen, entsakralisierend und ideologiefrei wahrnehmen zu können: denn die Weltlichkeit der Welt könne überhaupt nur solange gewußt und gewahrt werden, als sie in der gläubigen Verantwortung vor Gott fundiert sei. „Statt Freiheit von theologischer Vormundschaft theologisch zu legitimieren, verankert er vielmehr die prinzipielle Abhängigkeit vom Glauben.“²⁴⁸ Folgerichtig hält Gogarten an seinem alten Theologiebegriff, der Bestimmung der Theologie als Leitwissenschaft, fest: Theologie habe „die eigentlich und letztlich normbegründende Wissenschaft zu sein“.²⁴⁹ Gogartens Säkularisierungsthese bedeutet deshalb keine generelle Anerkennung der Autonomie von Vernunft und Wissenschaft. Sie erkennt solche Autonomie vielmehr nur insoweit an, als sie sie zugleich begrenzt. Doch ist eine *von außen* begrenzte Autonomie von Vernunft und Wissenschaft noch Autonomie?

7. Die ideologiekritische Kraft des Glaubens, oder: erst die Freiheit für Gott ermöglicht wahre Freiheit gegenüber der Welt

Die große Faszination, die von Gogartens Theologie in den fünfziger Jahren auf die damals jüngere Theologengeneration ausgegangen ist,²⁵⁰ dürfte primär eine Folge seiner ideologiekritischen Deutung des Glaubens als gelungener Freiheit sein. Für eine Generation, deren Kindheit und Jugend wesentlich durch nationalsozialistische Indoktrination und die traumatischen Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges geprägt war, mußte eine Theologie attraktiv sein, die in ihrem Kern eine Relativierung aller innerweltlichen Totalitätsansprüche bedeutete. Den christlichen Glauben als souveräne

²⁴⁸ W. Jaeschke (s. Anm. 219), 25.

²⁴⁹ zit. nach W. Jaeschke, aaO., 28 f.

²⁵⁰ Vgl. S. M. Daecke (s. Anm. 2). J. Vohn (s. Anm. 11), 21, spricht von einer „Gogarten-Renaissance nach dem Zweiten Weltkrieg“. U. Ruh, Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte (FThSt 119), 1980, 32, erklärt „Gogartens Werk nach dem Zweiten Weltkrieg“ „zu der am meisten beachteten Variante einer Säkularisierungstheologie“.

Unabhängigkeit von Ideologien auszulegen, als Fähigkeit, die Welt schlicht endliche Welt sein zu lassen, mit deutlich antiklerikalem Ton dem einzelnen Christen Mündigkeit gegenüber dem Dogma der Kirche zuzugestehen, die Möglichkeit einer spezifisch kirchlichen Ethik zu bestreiten und so dem triefenden Moralismus in der evangelischen Kirche der fünfziger Jahre theologische Legitimität zu entziehen, wurde offenkundig als befreiend erfahren. In dieser „befreiende(n) Wirkung“, die Gogartens „These von der Freiheit des Christen zu und von der durch den Glauben weltlichen Welt für das Selbstverständnis der Kirche in der Welt haben mußte“, ²⁵¹ ist seine Spättheologie gelungene Nachkriegstheologie.

Glaube ist souveräne Freiheit gegenüber der Welt, weil er zuvor Freiheit für Gott ist. Es ist kein größeres Mißverständnis von Gogartens Theologie denkbar als ein Verständnis der Freiheit des Menschen und der Mündigkeit der Welt, die vom Bezug auf Gott als den Grund endlicher Freiheit abstrahiert. Denn Gogartens Freiheitsverständnis bleibt sich in seiner schöpfungstheologischen Grundstruktur, der Auslegung von Freiheit als Bindung, gleich, und zwischen seiner politisch-theologischen Auslegung des Gesetzesbegriffs vor 1933 und der Identifikation des Gesetzes mit einer rein weltlichen Welt nach 1945 gibt es deutlich erkennbare Strukturäquivalenzen. Gogarten hat in allen Publikationen des Spätwerks immer wieder betont, daß es gelungene Freiheit gegenüber der Welt ausschließlich im Glauben gibt. Denn nur mit Blick auf ein Jenseits zur empirischen Welt könne sich der Mensch aus deren Umschließung lösen, allein im Gebundensein an Gott könne er Ungebundenheit gegenüber den vielfältigen Bindungsmächten der Welt erfahren. Eine Freiheit, die nicht mehr ist, was Freiheit primär gewesen ist und notwendig bleiben muß, nämlich Freiheit für Gott, ist, wie Gogarten nach 1945 mit Nachdruck immer wieder hervorgehoben hat, nur Scheinfreiheit gegenüber der Welt: denn der Mensch, der sich nicht mehr von Gott gebunden wisse und deshalb auch die Welt nicht mehr als Schöpfung, als ein von Gott Umfaßtes, als immer schon durch transzendenten Sinn konstituiertes Sinnganzes verstehen könne, reproduziere nur die Dialektik der Selbstverknechtung, diesen Sinn der Welt dann selbst erzeugen zu müssen und, wie das Beispiel des Nationalismus zeige, zur Marionette und zum Opfer seiner eigenen Sinnkonstruktionen zu werden. In diesem Sinne ist Gogartens Auslegung von Freiheit als Freisein für Gott wesentlich theologische Ideologiekritik: der Mensch, der sich und die Welt in Gott geborgen wisse, sei vom Zwang zur Ideologieproduktion frei und zugleich in der privilegierten Situation, Ideologie überhaupt erst als Ideologie, als einen der Abwesenheit des Glaubens korrespondierenden freiheitsbedrohenden Zwang zu eigener Sinnkonstruktion durchschauen zu können.

Sowohl die Auslegung von Freiheit als Bindung an Gott als auch die Zuspitzung dieses Freiheitsverständnisses auf Ideologiekritik hin, d.h. die These, der Glaube sei exklusives Medium radikaler Entideologisierung des

²⁵¹ H. Lübke, Säkularisierung (s. Anm. 212), 121.

menschlichen Weltumganges, lassen die große Kontinuität in Gogartens Denken erkennen. Die Modifikationen seiner Theologie in den Jahren 1937/38 bis 1945 sind als Folge der Einsicht in die konstitutive Unchristlichkeit der nationalsozialistischen Ideologie und der Erfahrung des terroristischen Charakters des nationalsozialistischen Staates zu deuten. Der späte Gogarten unterscheidet sich vom Gogarten der späten zwanziger und dreißiger Jahre theologisch letztlich nur durch einen einzigen neuen Schritt: er verzichtet nun darauf, den göttlichen Grund der Freiheit, den Ort der Bindung des Menschen, noch einmal in innerweltlichen Strukturen zu positivieren. Dies ist offenkundig eine Reaktion auf die Erfahrung, daß sich selbst solche innerweltlichen Bindungen als korrumpierbar erwiesen haben, die er in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren mit eigener theologischer Dignität ausgestattet bzw. zu innerweltlichen Repräsentationsörtern des Immer-schon-Gebundenseins des Geschöpfes an seinen Schöpfer erklärt hat. Weil prinzipiell alle innerweltlichen Bindungen ideologisch pervertierbar bzw. gegen ihre bloße Weltlichkeit verabsolutierbar sind, kann keine dieser Bindungen mehr mit einem eigenen theologischen Anspruch ausgestattet werden. Dieser Verzicht auf Positivierung des Grundes der Freiheit in innerweltlichen Strukturen²⁵² bedeutet aber keineswegs, daß Freiheit nicht mehr gebunden wird. Auch Gogartens Spättheologie ist primär eine Theorie theologischer *Bindung* moderner Autonomie.²⁵³ Diese Bindung wird nun aber ausschließlich am Ort des Subjekts selbst konkretisiert: im Begriff einer Verantwortung des Menschen für die Welt als Schöpfung, die niemals von seinem konstitutiven Bezogensein auf den Schöpfer soll abgelöst werden können.

Ogleich Gogartens Diagnose der Gegenwart auf den Grundton der Verzweiflung am Säkularismus gestimmt bleibt, konkretisiert er diese Modernitätskritik deshalb nicht mehr in einer „politischen Theologie“, die Prinzipien der Überwindung der Moderne expliziert. Die politischen Gehalte der für seine Spättheologie grundlegenden Modernitätskritik legen freilich die Vermutung nahe, daß Gogarten grundlegenden politischen Entwicklungen im Nachkriegsdeutschland aus inneren Gründen seiner Theologie distanziert gegenübergestanden hat. In den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren deutet er den sich zuspitzenden Ost-West-Gegensatz zwar als Ausdruck eines neuen gesamteuropäischen Kampfes um menschliche Freiheit. Aber dies bedeutet keineswegs eine theologisch verantwortete Parteinahme für den Staat des „Grundgesetzes“ oder gar eine theologisch reflektierte Akzeptanz

²⁵² Dies schließt nicht aus, daß Gogarten auch noch nach 1945 seine „Politische Ethik“ zu seinem besten Buch erklärt hat.

²⁵³ „Wir können uns heute nicht mehr der Erkenntnis entziehen, daß Freiheit für den Menschen, wenn überhaupt, nur möglich ist in Bindung, und zwar in einer Bindung, die er sich nicht selbst auferlegt, sondern die ihm unverbrüchlich auferlegt ist“ (Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 9).

der tiefgreifenden Umformung der bundesdeutschen Gesellschaft zu einer offenen, stark westlich geprägten pluralistischen Gesellschaft.

Worin liegt die besondere Leistungskraft von Gogartens Spättheologie? Diese Theologie ermöglicht kritische Distanz zur Welt, aber sie sucht zugleich auch Offenheit gegenüber der Welt zu ermöglichen. Genau an diesem Punkte liegt dann aber auch ein entscheidendes Problem seiner Theologie: Wird der christliche Glaube wesentlich als Ideologiekritik verstanden, dann ist die Frage unabweisbar, was die behauptete Ideologiefreiheit des Glaubens eigentlich garantiert. Kann der Glaube nicht ideologisiert werden? Der Glaube begrenzt alle innerweltliche Realität. Aber was begrenzt den Glauben? Diese Frage ist keineswegs nur eine logische Spitzfindigkeit. Sie dient vielmehr der Wahrnehmung des Problems, ob der Glaube, so wie Gogarten ihn gedeutet hat, überhaupt zu einer angemessenen, differenzierten Wahrnehmung welthafter Wirklichkeit imstande ist. Auch Gogartens Spättheologie ist m. E. noch von einer problematischen Tendenz zur Immunisierung gegenüber konkreter gesellschaftlicher Realität geprägt. Gogarten spricht auf einem so hohen Abstraktionsniveau von *der* Neuzeit, daß er Pluralität und innere Widersprüchlichkeit der modernen Kultur, so wie sie sich tatsächlich entwickelt hat, nur noch negativ zu erfassen vermag: als Welt des Säkularismus. Zu konstitutiven Elementen politisch-sozialer Modernität wie aufgeklärt-liberalem Menschenrechtsdenken, Parlamentarismus, Differenzierung relativ autonomer Kultursphären, Entkoppelung von Recht und Religion, individualistischem Lebensstil und gesellschaftlichem Pluralismus findet er theologisch auch nach 1945 keinen Zugang. Für Gogarten steht die nicht mehr säkularistische, sondern christlich legitim säkularisierte Welt noch aus. Auch an seiner Spättheologie läßt sich insoweit erkennen: So wenig Friedrich Gogarten ein Traditionalist gewesen ist, so wenig läßt er sich einer Tradition konservativen Denkens zuordnen, das primär an Bewahrung und Erhaltung des Gegebenen orientiert ist. Gogarten ist ein *antimodernistischer Moderner*. Wie viele andere nach-liberale, politisch links wie rechts engagierte Theologen der zwanziger Jahre entwickelt er eine Theologie, die über die säkularistische Gegenwartskultur hinausführen soll. Der Adressat dieser Theologie ist in allen Phasen seines Denkens eine christliche Avantgarde, die um den tiefen Gegensatz zwischen der faktisch gegebenen Moderne, der Welt von Amerikanismus, Individualismus, Pluralismus und parlamentarischer Parteiendemokratie, und der wahrhaft gelungenen Moderne der Säkularisierung weiß. „Diejenigen, in denen der Mensch noch lebendig ist, sehen, wie mit jedem Tag die Welt mächtiger wird, die für das, was sie meinen, wenn sie Mensch sagen, keinen Raum mehr hat und die für den Menschen sinnlos ist“, analysiert Gogarten in einem 1952 veröffentlichten, dann in den sechziger Jahren mehrfach noch in überarbeiteter Gestalt vorgetragenen Text die depressive Erfahrung des wachsenden Triumphs der Apparate über den „Menschen, insofern er nur Mensch, bloß Mensch ist“.²⁵⁴ Niemals hat er

²⁵⁴ Die Kirche in der Welt, 21.

bezweifelt, daß er selbst zu dieser Avantgarde der letzten Menschen gehört, zu jenen, die in einer Welt angepaßter Fachmenschen noch wahres Menschentum, die heroische Verbindung von Demut und Stolz²⁵⁵ verkörpern. Seit den zwanziger Jahren schärft er immer wieder die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Menschen, der Wahrnehmung konstitutiver Grenzen des Menschen ein.²⁵⁶

Aber ist auch der Theologe ein „menschlicher Mensch“?²⁵⁷ Setzt sich im elitären Glauben daran, daß nur der Theologe das Wissen um die Grenzen des Menschen verwalten könne, nicht selbst noch einmal jene übersteigerte Autonomie durch, die Gogarten in allen Phasen seines Denkens zu bekämpfen versucht hat?²⁵⁸

²⁵⁵ Entscheidung (s. Anm. 200), 299 und 293. — J. Vohn (s. Anm. 11) hat darauf hingewiesen, daß dieser 1952 veröffentlichte Text in überarbeiteter Form dem ersten Kapitel der von Marianne Bultmann im Jahr nach dem Tode ihres Vaters herausgegebenen Vorlesung: Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung, 1968, zugrundeliegt. H. G. Göckeritz hat mir am 31. 3. 1988 freundlicherweise mitgeteilt, daß Gogarten diesen Aufsatz für eine Vorlesung in Dallas/Texas 1966 und eine Vorlesung in Göttingen 1967 überarbeitet und wiederverwendet habe. Dies läßt erkennen, wie wichtig der Text für Gogarten gewesen ist, und dürfte als Zeichen der hohen inneren Kontinuität seiner Spättheologie zu verstehen sein.

²⁵⁶ Als Geschöpf Gottes soll dem Menschen ein „demütig-stolzes Selbstbewußtsein“ eignen (vgl. Zur Wiederöffnung (s. Anm. 200), 84). Die Formel ist auch schon in den zwanziger Jahren für Gogarten zentral: vgl. etwa Illusionen, 136. Sie spielt auch bei A. Bonus eine wichtige Rolle. Vgl. etwa: A. Bonus, Zu Gogartens Bekenntnisbuch, in: Die Tat 19, 1928, 818–832, hier: 832.

²⁵⁷ Illusionen, 128 ff.

²⁵⁸ aaO., 130.

KRITISCHE MISZELLE

Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland

Eine Tagung der „Deutschen Gesellschaft für die Erforschung
des 18. Jahrhunderts“ vom 16.–18. November 1988 in Trier

Von Helmut Zander

I. Thematik, Vorträge

Die freundschaftlichen Züge des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und Aufklärung waren über viele Jahrzehnte aus dem landläufigen Bewußtsein verschwunden – auch in der Forschung. In der katholischen Kirche war der Begriff „Aufklärung“ in Reaktion auf die Umwälzungen seit Ende des 18. Jahrhunderts im 19. Jahrhundert zu einem Schimpfwort geworden, „Restauration“ und „Antimodernismus“ bestimmten katholische Identität in erster Linie. Noch in unserem Jahrhundert galt bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) eine Nähe zur Aufklärung vielfach als verdächtige Position, wiewohl es seit den Veröffentlichungen Sebastian Merkles zur katholischen Aufklärung (1909/1910) differenzierte Zugänge zu dieser Thematik unter Historikern gab; das Konzil selbst war in vielen Teilen ohne eine Auseinandersetzung mit der Aufklärung (z. B. in der Erklärung zur Religionsfreiheit) nicht denkbar. In diesem Spannungsfeld von Katholizismus und Aufklärung ist in den letzten Jahrzehnten viel geforscht worden, ohne daß man von einer zureichenden Erforschung der wichtigsten Probleme sprechen könnte, wie noch zu zeigen ist, von einem Gesamtbild ganz zu schweigen. Der in der konfessionellen Abgrenzung gewachsene Vorsprung des Wissens über die „protestantische“ Aufklärung ist weiterhin beträchtlich.

Die Beschäftigung mit unseren Wurzeln in der Aufklärung ist aber über den wissenschaftlichen Nutzen hinaus eine Notwendigkeit gesellschaftlicher Auseinandersetzung, da „die“ Aufklärung unter „postmodernen“ Auspizien wieder einmal in der Gefahr steht, auf ein Feindbild reduziert zu werden: bloßen Zweckrationalismus, rein analytische Methodik, ein nur weltimmanentes Selbstverständnis – Vorwürfe, die nicht nur aus momentaner zeitgeistiger Kritik oder aus restaurativen Kreisen des 19. Jahrhunderts stammen,

sondern in der Auseinandersetzung um „die wahre und die falsche Aufklärung“ im 18. Jahrhundert und in der Aufklärung selbst wurzeln.

Die in Wolfenbüttel ansässige „Deutsche Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts“ hat in ihrer Jahrestagung unter der Leitung von Norbert Hinske/Trier (Philosoph, katholisch) und Karl Hengst/Paderborn (Kirchenhistoriker, katholisch) sowie Harm Klueting/Köln (Historiker, evangelisch) sich dem Thema Katholizismus und Aufklärung in sechs Arbeitseinheiten gewidmet. Die einführende Sektion zu den „geistigen Grundlagen“ war aufgrund der Absage von Arno Schilson/Mainz nur mit dem Referat von Philipp Schäfer/Passau besetzt, der sich v.a. mit Johann Sebastian von Drey befaßte, den er wegen Dreys Ansatz bei Schelling nicht als Aufklärer verstanden wissen wollte.

Die II. Sektion („Das Verständnis von Kirche“) eröffnete mit dem Referat Heribert Raabs zum Verhältnis von Geschichte und Kanonistik. Den „Einbruch der Geschichte“ in die Kanonistik kennzeichnete er als eine Ideenrevolution, da die Geschichte als historisch-kritisch erforschte (z. B. in der Aufarbeitung der Konzilien) eine neue Legitimationsgrundlage gegenüber dem traditionellen naturrechtlichen Denken bilde. Exemplarisch belegte er dies u. a. an Nikolaus von Hontheim (der als Genius loci über mancher Diskussion dieser Tagung schwebte). Hontheim war als gebürtiger Trierer und Stiftsherr von Sankt Simeon (dessen Kirche die Porta Nigra integriert hatte) in römischen Überresten alt geworden und hatte dadurch einen „natürlichen“ Zugang zur Geschichte, die er als freie Wissenschaft, nicht mehr als „Dienin“ der Kanonistik auffaßte.

Andreas Kraus/München steuerte in seinem Vortrag die These bei, Staatskirchenpolitik sei in Bayern wie in Österreich persönliche Politik der Fürsten (Max III. Josef bzw. Josef II.) gewesen.

Im III. Tagungsabschnitt zu den katholischen Universitäten führte Notker Hammerstein/Frankfurt (Main) aus, daß Reformbestrebungen an katholischen Universitäten auch aufgrund des unter Katholiken verbreiteten Gefühls der Rückständigkeit einsetzten. Die Kameralistik wurde Leitwissenschaft und löste Theologie und Philosophie in dieser Position ab (analog zur neuen Leitstellung der Jurisprudenz im protestantischen Bereich). Mit anderen Worten: auch in diesen Reformen regierte der aufklärerische Primat der Nützlichkeit. Reformmotoren schienen Hammerstein die Staaten, nicht einzelne Personen zu sein, ablesbar bspw. an der Funktion der Zensur, die z.T. aufklärungsfördernd eingesetzt wurde.

Harald Dickerhoff/Eichstätt zeichnete die Identitätskrise der Prälatenklöster bei der Einrichtung von Universitätsstudien nach. Fast unmerklich seien aus den Orten der Mystik Fakultäten der Wissenschaft geworden. In diesen Studienbetrieb griff der Staat über Studienpläne regulierend ein und funktionalisierte die Klöster, so daß das spirituelle Spezifikum der Orden verloren ging.

In der IV. Arbeitseinheit „Ordenswesen“ referierte Hans-Wolf Jäger/Bremen die z.T. bissige Kritik an diesen Institutionen, die erst gegen Ende

des 18. Jahrhunderts zur Romantik hin umbrach (z. B. mit Wackenroders „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ von 1797). In der Diskussion indizierte Hinske die Verlagerung der anti-monastischen Argumente auf die Juden, vergleichbar der Verlagerung der Verschwörungstheorie von den Jesuiten auf die Freimaurer. Wieweit die antiklösterliche Polemik zutreffend und für den Nachwuchsrückgang im 18. Jahrhundert verantwortlich war, mußte wegen fehlender Forschungen offenbleiben, wie auch die angefragten Zusammenhänge mit der Kritik an anderen traditionellen Korporationen und dem Entstehen von neuen Formen der Sozialität oder neuen Wegen der Frömmigkeit (z. B. bei Muratori) unbeantwortet bleiben mußten. Nicht zu klären war schließlich die Frage, welchen Stellenwert die Mönchskritik in dem kaum bekannten Bild des protestantischen Nordens vom katholischen Süden einnahm.

Breite Kritik riefen die Thesen Winfried Müllers/München hervor, der die Jesuiten im wesentlichen auf das traditionelle Bild der antiaufklärerischen Parteigänger reduzierte. Hinske forderte auf, die Jesuiten auch als Träger von Aufklärung zu untersuchen, Kraus meinte sogar, die Gesellschaft Jesu sei im Augenblick ihrer Wiederbelebung von der Aufhebung getroffen worden; schließlich wurde auch zu bedenken gegeben, daß immer die Spannung zwischen dem „Glanz der Vernunft“ bei den Jesuiten und der „Schwachheit der Vernunft“ bei den Jansenisten bestanden habe. In diesem Komplex schälten sich viele offene Fragen heraus: Die Folgen des Desasters des Ordens in Paraguay oder die Forderungen der neuen Standesbildung (gegenüber der sozial ungebundenen Jesuitenbildung) seien aus den Anfragen von Grete Klingenstein/Graz herausgegriffen.

Im V. Arbeitsgang (Josephinismus) referierte Elisabeth Kovács/Wien über neue Forschungen. Sie plädierte dafür, Aufklärung wieder mehr als Bewegung zu sehen, hier Bernard Plongeron folgend, weniger als statische Definition. Zwei Schwerpunkte ihres Vortrags waren Prinz Eugen und Franz Stephan von Lothringen. In der Bibliothek Prinz Eugens, dieses zölibatär lebenden Laien und Abtes zweier italienischer Klöster stellte sie bei einer systematischen Prüfung eine Reihe von Werken fest, die dem „orthodoxen“ Literaturkanon widersprachen: u. a. Bücher von Jansenisten und sog. Freigeistern. In den „Instructions pour mes enfants“ Franz Stephans, des Ehemannes von Kaiserin Maria Theresia, stellte sie eine Abkehr vom absolutistischen Herrschaftsverständnis fest: statt gottgewoltem Kaisertum die Gleichheit aller Menschen (einschließlich des Herrschers) oder jansenistische Züge in der Frömmigkeit bei gleichzeitigem Verzicht auf Marienverehrung. Die hier feststellbaren Wirkungen der lothringischen Aufklärung sah sie noch kaum bearbeitet.

Frau Klingenstein legte in ihrem Vortrag zur Pfarre als „Strukturproblem“ des Josephinismus dar, daß die Pfarre reform Joseph II. nicht nur der kirchlichen Neuordnung diene, sondern auch der verwaltungspolitischen: Der Pfarrbezirk wurde Grundlage der Wehrbezirke, Basis für die Volkszählung und für das Schulwesen, die Kanzel wurde Ort der Verkündigung kaiserli-

cher Erlasse; oder, wie Peter Hersche/Ursellen in der Diskussion präziserte: die Pfarrei als Mittel der Disziplinierung auf unterster Stufe.

Roger Bauer/München spürte der Frage nach, wieweit die antiklerikale Literatur des Josephinismus noch katholisch genannt werden könne, und vertrat drei Thesen: (1.) Katholische Gattungen blieben erhalten (z. B. die Litanei als Mittel der Parodie). (2.) Auch distanzierte Katholiken behielten in Abgrenzung gegenüber dem protestantischen Norden im Ernstfall ein „katholisches Bekenntnis“ (z. B. gegenüber, wie es zeitgenössisch hieß, „unseren Herren, den Journalisten aus Sachsen“). (3.) Die Ideologie bleibe antiidealistisch (z. B. in der Epistemologie Bolzanos gegen Kant, bzw. im „süddeutschen Kreationismus“ gegenüber dem „norddeutschen Idealismus“).

In der letzten (VI.) Runde zur „Reformpolitik in den geistlichen Fürstentümern“ sprach Friedhelm Jürgensmeier/Osnabrück über Kurmainz und bemängelte u. a., daß für den wichtigen Reformbischof Johann Friedrich Karl von Ostein weiterhin eine Biographie fehle. Alwin Hanschmidt/Osnabrück-Vechta berichtete über Münster, wo v. a. pädagogische Reformen unter Franz von Fürstenberg wichtig wurden (ein Reformgebiet, das im 18. Jahrhundert konfessionsübergreifend praktiziert wurde). Ludwig Hammermayer/München referierte über Salzburg und beschrieb diese Alpenstadt als ein meist unterbewertetes Zentrum der Aufklärung, in der sich noch lange nach der Aufhebung des geistlichen Fürstentums die Folgen der Aufklärung hielten.¹

In einem Gastvortrag beschäftigte sich Hans Maier/München mit der Forschungsgeschichte zur katholischen Aufklärung zwischen 1800 und 1920. Seine Eingangsthese zum katholischen Selbstverständnis nach 1800 lautete: die Aufklärung hält im katholischen Selbstverständnis länger vor als im protestantischen, wo sie schon mit Novalis kurz nach der Jahrhundertwende umbreche, während man im katholischen Bereich erst ab etwa 1820 von einem stärkeren Wandel sprechen könne. Noch im Jahr 1847 entwickelte das katholische „Kirchenlexikon“ einen positiven Begriff von „christlicher Aufklärung“, und bis in die sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts zieht sich eine anerkennende Verwendung des Begriffs „Aufklärung“ bei Bischof Ketteler. Die Wiederentdeckung der katholischen Aufklärung sieht er, der Forschung folgend, mit den Vorträgen Sebastian Merkles von 1909/1910 gegeben, an denen er, mit Franz Schnabel, allerdings ein Theoriedefizit und fehlende exakte Begrifflichkeit bemängelt. Offen seien auch viele zentrale Fragen des 19. Jahrhunderts geblieben, bspw. das Verhältnis von Kirche zu Revolution und Nation. Schließlich besaß Maier den Mut, sich unter aktuellen Bezügen

¹ Außerdem kamen in den Sektionen Vorträge von Gunther Franz/Trier zu Nikolaus von Hontheim, von Michael Trauth/Trier zu der Entwicklung der medizinischen Fakultät Trier im 18. Jahrhundert, von Georg Heilingsetzer/Linz (Donau) über die Benediktiner im süddeutschen Raum sowie von Rudolfine Freiin von Oer/Münster über Franz Wilhelm von Spiegel, den Minister des Kölner Erzbischofs Max Franz von Österreich zum Vortrag.

an das Erbe der Aufklärung zu wagen. Er griff z. B. die Religionsfreiheit auf, die er nicht mehr durch die Kirchen, sondern durch die Staatsmacht gefährdet sah, so daß er sich fragte, ob die Religion, das „Gottesgedächtnis“ (Johann Baptist Metz), die Rationalität der Aufklärung heute nicht besser schütze als das Kind der Aufklärung, der moderne Staat.

II. Perspektiven, Tendenzen, Desiderate

1.

Durch die gesamte Tagung zog sich als offene Wunde ein Problem, das im Tagungstitel zwar angesprochen, aber im Verlauf nicht systematisch eingeholt wurde: Was ist eigentlich das Katholische an einer katholischen Aufklärung, wenn es dieses Phänomen denn gibt? Kluetting hatte wohl versucht, sich rein deskriptiv dieser Frage zu nähern und Jansenismus und norddeutsch-protestantische Aufklärung als Wurzeln genannt sowie als „Felder“ der Aufklärung die katholische Theologie, den Episkopalismus, das Staatskirchentum, die publizistische Kritik am Ordenswesen und die Kritik an den geistlichen Staaten angeführt, aber der innere Zusammenhang dieser Phänomene blieb unberührt.

Hinter dieser unaufgearbeiteten Frage verbarg sich ein tiefergehendes Problem: ist die Aufklärungsforschung nicht zu sehr von protestantischen Perspektiven bestimmt? Hinske griff dieses Problem in philosophischer Perspektive auf und fragte, ob die katholische Anthropologie mit ihrer Lehre vom *desiderium naturale* den Grundlagen der Aufklärung nicht näher stehe als die protestantischen Kirchen mit ihrer Lehre der *natura totaliter corrupta* des Menschen. Raab bezeichnete jedenfalls den Aufklärungsbegriff von Troeltsch mit seinen anti-supranaturalen, offenbarungsfeindlichen und anti-kirchlichen Definitionselementen als unbrauchbar für die katholische Aufklärung. Die Versöhnung von Selbstdenken und Autorität, von Fortschritt und Tradition seien für das katholische Verständnis noch aufzuarbeiten.

Gegenüber bestimmten deskriptiven Kennzeichnungen katholischer Aufklärung meldete Raab Zweifel an: Die episkopalistischen Äußerungen Hontheims bspw. seien nicht im Zusammenhang mit der Aufklärung zu lesen, vielmehr habe er entsprechende Tendenzen der Mainzer Punktation von 1439 (!) aufgegriffen; ihre Konsequenzen richteten sich nur gegen Rom und die Nuntiatoren, nicht jedoch gegen die Domkapitel und die deutschen Kirchenstrukturen. Auch in seinen Äußerungen zur Säkularisierung sei er nicht leichthin der Aufklärungspragmatik zuzuordnen, denn als Weihbischof habe er nie im Sinn des „*De statu ecclesiae*“ gehandelt. Auch den Josephinismus betrachtet Raab nicht als genuin aufklärerisches (und schon gar nicht als kirchenfeindliches) Phänomen.

In diesen Zusammenhang gehörte auch die Diskussion um das Verhältnis von katholischer Reform und Aufklärung: Ist vieles, was unter „Aufklärung“ firmiert, schlicht Reformkatholizismus, ein Begriff, der nur wegen seines häretischen Odiums nicht benutzt werde (Kovács)? Hersche schlug deshalb vor, im Blick auf Österreich besser von Reformabsolutismus als von aufgeklärtem Absolutismus zu sprechen.

Diese nur in Akzenten wiedergegebene Diskussion belegt v. a. eines: Die fundamentale Frage, was eigentlich „katholische“ Aufklärung ausmacht (oder ob es doch „nur“ eine Aufklärung im katholischen Deutschland gibt) muß auch nach diesem Symposium als offenes Problem gelten.

2.

Ein Zugang zu dieser Fragestellung war auf der Tagung nicht zuletzt deshalb schwierig, weil die „geistigen Grundlagen“ kaum angegangen wurden (Ausnahmen: Schäfer, Raab) und die deskriptive Erarbeitung im Vordergrund stand.

So kam die zeitgenössische katholische Philosophie und Theologie kaum zur Sprache. Theologen aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (etwa Eusebius Amort) wurden überhaupt nicht berücksichtigt. Theologen vom Ende des 18. Jahrhunderts wie die Mainzer Felix Anton Blau oder Anton Joseph Dorsch kamen nur kurz ins Blickfeld (Jürgensmeier), wie überhaupt die katholischen Radikalaufklärer, wie Klueting bemängelte, außen vor blieben (zu denken wäre bspw. an einen Wanderer zwischen allen Welten wie Eulogius Schneider). Auch der Hinweis Hammermeyers, daß die regionale Theologiegeschichte in Salzburg noch nicht geschrieben ist, dürfte nur die Spitze eines Eisberges darstellen. Überhaupt muß die systematische Erforschung der katholischen Theologie, die wohl einen Schlüssel zum proprium Catholicum im 18. Jahrhundert auch für einen profanhistorischen Zugriff liefert, als Desiderat gelten, feiert doch die letzte große Darstellung dieses Komplexes von Karl Werner im übernächsten Jahr ihr 125-jähriges Erscheinen.

3.

Nur unzureichend ist beim momentanen Stand der Forschung die Frage zu beantworten, wie der Komplex von Katholizismus und Aufklärung zu periodisieren ist. Die Schwerpunkte der Tagung lagen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in den Regionalstudien gar im letzten Viertel. Hier scheint eine wesentlich weitere Perspektive sinnvoll: Bereits im 17. Jahrhundert waren auch in der katholischen Kirche alle Tendenzen der Aufklärung in nuce vorhanden, so daß Paul Hazard mit seiner Sattelzeit von 1680–1715 als entscheidendem Datum weiterhin zuzustimmen ist (Kovács). Auch in dieser Frage wird man einer verstärkten geistesgeschichtlichen Behandlung des Themas nicht ausweichen können. Am Ende der Zeitskala sind ebenfalls Ver-

schiebungen denkbar: Die „Aufhebung“ der Aufklärung in die Romantik ist bspw. anhand der gut erforschten Kreise in Münster und Wien sowie am Sailerkreis belegt, und Maier hatte in seinem Vortrag auf das vielfältige Fortleben der Aufklärung bei Katholiken bis weit in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts verwiesen. Eine nochmals neue und zeitlich weiter ausgreifende Perspektive ergibt sich, wenn man die katholische Volksfrömmigkeit zum Thema macht: Hier beginnt gar die Wirkung der Aufklärung erst, worauf u. a. Hubert Jedin im Vorwort zum 5. Band des Handbuchs der Kirchengeschichte aufmerksam macht, in der Mitte des 19. Jahrhunderts!

4.

Im Verlauf dieser Tagung wurde deutlich, daß der gesamte Bereich von Katholizismus und Aufklärung nicht angemessen zu verstehen ist, wenn der internationale Zusammenhang der katholischen Kirche nicht berücksichtigt wird (worauf v. a. die italienischen, österreichischen und tschechoslowakischen TeilnehmerInnen aufmerksam machten). Der Einfluß von Muratori ins süddeutsch-österreichische Sprachgebiet, die internationalen Verlaufslinien des Jansenismus oder die *Terrae incognitae* der böhmischen und lothringischen Aufklärung und ihre Wirkungen im alten Reich sind nur Beispiele in einem weiten, nur mit dem Hakenpflug bearbeiteten Feld. In diesem Zusammenhang muß der Jansenismus (so Klüeting), trotz der vielzitierten Arbeit von Hersche zum österreichischen Spätjansenismus in seinen vielen regionalen Spielarten und seinen Allianzen mit politischen Richtungen als unzureichend erforscht gelten.

5.

Ein Gebiet vielfach unterschätzter Bedeutung scheinen die Naturwissenschaften in katholischen Territorien zu sein, wie sich in Diskussionen in und am Rand dieser Tagung immer wieder herausstellte. Hammerstein vertrat die These, der katholische Reichsteil sei in den Naturwissenschaften stets weiter entwickelt gewesen als der protestantische, selbst Halle und Göttingen hätten im evangelischen Bereich als Ausnahmen zu gelten. Er sah in den medizinischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen keinen Reformbedarf und hielt es aus dieser Perspektive für notwendig, die These des innerkatholischen Inferioritätsbewußtseins zu überprüfen. Dies korrespondierte mit Beobachtungen Heilingsetzers zu den hervorragenden astronomischen Leistungen des Klosters Kremsmünster mit ihrem „mathematischen Turm“ oder den Untersuchungen Heike Kleindiensts/Marburg zu der Förderung anatomischer Forschung unter Papst Benedikt XIV.

6.

Schließlich seien noch einige Desiderata angemerkt:

– Das Fehlen jeglicher sozialgeschichtlicher Fragestellungen war auffällig, die Tagungsleitung hat hier deutlich Position bezogen. Die Entwicklung der katholischen Frömmigkeit, die in den letzten Jahren Gegenstand kontroverser Diskussionen war (z. B. durch die Beiträge Wolfgang Schieders) hätte sich bspw. angeboten.

– Die Aufklärung in katholischen Gebieten nördlich des Mains kam nicht ins Blickfeld. Zur Reichsstadt Köln war der Hinweis zu hören, daß Oliver Legipont Benediktiner in der Stadtabtei Groß St. Martin war, andere (anti)aufklärerische Strömungen bleiben einer intensiveren Bearbeitung aufgegeben. Heilingsetzer wies auf wissenschaftliche Tätigkeit im Kloster St. Maximin in Trier hin, aber im Vergleich zu den Klöstern im Süden des alten Reiches sind die nord-westdeutschen noch kaum erforscht.

– Die Verklammerung des Katholizismus mit aufgeklärten (und z.T. geheimen) Gesellschaften (auch denen, die man der „Rückseite“ der Aufklärung zurechnet) konnte auf der Tagung nicht behandelt werden. Gerade in diesem Bereich, wo die Forschung der letzten Jahre vielfältige Ergebnisse ans Licht gebracht hat, liegen noch viele Fragen unbeantwortet. Die Beziehungen von Mönchen des Klosters Banz zu Freimaurern (Heilingsetzer) indizierte auch hier nur eine Insel des Wissens im Meer der Fragen.

– Hinske forderte mehrfach auf, die hohe Bedeutung bestimmter Personen für den Katholizismus im 18. Jahrhundert (und für den Protestantismus auch) realistischer wahrzunehmen: Für die Antikenrezeption nannte er beispielhaft Seneca, für die aufklärerischen Zeitgenossen Moses Mendelssohn.

– Das Verhältnis der großen Konfessionen zueinander müßte im Zuge der Aufarbeitung der „katholischen“ Aufklärung neu bestimmt werden. Georg Schwaiger hatte schon vor Jahren den Rahmen mit „Irenik und Polemik“ abgesteckt, aber Detailfragen stehen auch hier vielfach offen. Die weitaus intensivere Rezeption Christian Wolffs in katholischen Territorien, der hier an der gesamten Universität, im protestantischen nur an der Artistenfakultät rezipiert wurde, ist ein solches Problemfeld. Seine Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, oder, wie Hammerstein erklärte, die Möglichkeit seines Systems, dem Papst einen Platz in der Rechtssphäre zu erhalten, spielten dabei wohl eine wichtige Rolle. Unbeantwortet blieb, wie die kritische Anfrage von Horst Dreitzel/Bielefeld zeigte, ob es sich hier um eine schlichte Verspätung in der Rezeption oder um eine andere Nützlichkeit Wolffs ging.

7.

Per saldo wird man festhalten müssen, daß bei beachtlichen Fortschritten in vielen Fragebereichen die großen Werke zum Verhältnis von Aufklärung und Katholizismus im deutschen Sprachraum noch geschrieben werden müssen.

Tendenziell dürfte der Bewertungswandel dieses Komplexes nicht abgeschlossen sein, wobei zwei Brillen abzulegen wären: Zum ersten die „protestantische“ Brille, die im 19. und 20. Jahrhundert auch an die „katholische“ Aufklärung mit dem hermeneutischen Instrumentarium der protestantischen Rezeption dieses Phänomens heranging. Zum anderen die restaurative katholische Brille, die, indem sie im 19. und 20. Jahrhundert die Aufklärung in toto als Niedergang und ihre Theologie als „epigonal“ (Martin Grabmann) bezeichnete, sie einer Anverwandlung entzog. Beschäftigung mit der Aufklärung bleibt damit, ob der Profanhistoriker dies anzielt oder nicht, ein Politikum – ein Schritt, den Hans Maier konsequenterweise gegangen ist. Mit einer Neubewertung des Aufklärungszeitalters wird auch die katholische Geschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert dort neu gelesen werden müssen, wo ihre Identität, gewonnen vornehmlich durch Abgrenzung gegenüber der Aufklärung, in Frage gestellt wird. Daß damit die Problematik, wo diese Abgrenzung notwendig war, gleichfalls neu zur Disposition steht, versteht sich von selbst.

Literarische Berichte und Anzeigen

Reformation

Carlos M. N. Eire: *War against the Idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin.* Cambridge University Press, Cambridge e. a. 1986. X, 325 S. ISBN 0521 30685X.

Der Autor, Assistant Professor of Religious Studies an der Universität von Virginia, erörtert ein interessantes Thema, die Bilderfrage in der Reformationszeit von Erasmus bis Calvin, besonders in der reformierten Tradition, im Zusammenhang von Theologie und Praxis. Das Neue des Buches, z. B. im Vergleich mit der bekannten Studie von Margarete Stirm, liegt in diesem Zusammenhang. Die Bilderstürme, die es zuerst im oberdeutsch-schweizerischen Bereich, und später auch in Genf, Frankreich und den Niederlanden gegeben hat, weisen auf eine gemeinsame theologische Grundlage hin. Diese bezeichnet Eire als eine neue Interpretation des Verhältnisses zwischen dem Materiellen und dem Geistigen. Diese beiden Bereiche werden im Reformiertentum getrennt; alles Göttliche, auch der Gottesdienst, gehört zum Geistigen. In dieser Sicht wird Gott völlig transzendent gedacht, die materielle Welt wird an sich betrachtet, und der Bilderkult wird aufgrund dieser Prinzipien zum Götzendienst, zu ‚superstitio‘. In diesem Gesamtrahmen behandelt der Autor die Kritik des Erasmus an der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, Karlstadt, Zwingli, Bucer, die Bilderstürme in der Schweiz und in Genf, Faber Stapulensis, Calvins Lehre einer geistigen Gottesverehrung, seinen Angriff auf die Nikodemiten, die Bilderstürme im calvinistischen Bereich, und die calvinische und calvinistische Widerstandslehre.

Die starke Seite des Buches ist die Heranziehung und die Benutzung der Literatur. Nicht nur erwähnt der Autor die neuere und neueste, und dabei auch die französische Literatur, sondern er benutzt sie auch sorgfältig. Ein zweites positives Merkmal dieser Studie ist die Art und Weise, wie Eire den Forschungsstand zu den von ihm behandelten Themen erörtert, die einschlägige Literatur kurz charakterisiert und seine eigene Stellungnahme beleuchtet. Solche Passagen sind öfter musterhaft. Dennoch erheben sich bei mir manche Bedenken. Zuerst sind die Lateinkenntnisse des Autors absolut ungenügend zur selbständigen Forschung auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte. Das zeigen schon die vielen, vielen Fehler in den Zitaten. Klar wird das z. B. auch S. 119, wo die ersten sechs Zeilen vom ersten bis zum letzten Wort nur Blödsinn beinhalten, weil Eire weder das Latein Ökolampads noch ein von diesem gebrauchtes Sprichwort versteht. Und dies alles in einem von Cambridge University Press herausgegebenen Buch! Ein zweites Bedenken gilt dem Gesamtplan der Studie. Der Plan des ersten Teiles, der Erasmus, Wittenberg, die Schweiz und Genf behandelt, ist durchsichtig. Ich verstehe aber überhaupt nicht, aus welchem Grund der Autor Faber Stapulensis, den Nikodemismus und das Widerstandsrecht ausführlich zur Sprache bringt. Seiner Auffassung nach ist dies alles Hintergrund der Bilderstürme in calvinistischen Gebieten. Auch wenn das einleuchtet – mir nicht –, ist noch zu beachten, daß ein Bildersturm in einer französischen Stadt in den 60er Jahren, geschweige *der* Bildersturm in den Niederlanden 1566, ein mit den Bilderstürmen in z. B. Bern oder Basel in den zwanziger Jahren kaum vergleichbares Phänomen ist. Hier bildet er den Abschluß des Reformationsprozesses und hat mit der Abschaffung der Messe Signalfunktion (jetzt ist die Stadt reformatorisch geworden), dort steht er fast am Anfang, und ist er ein erster gewaltsamer Angriff auf die noch fast ungebrochene religiös-gesellschaftliche Einheit der Stadt. Ich erörtere

diesen Punkt etwas ausführlicher, weil er exemplarisch ist für diese Studie. Im ganzen Buch sind die Fragestellungen vielfach zu verschwommen, als daß klare Antworten gegeben werden können.

Alles zusammen eine enttäuschende Studie.

Amsterdam

Cornelis Augustijn

Johannes Bugenhagen: Gestalt und Wirkung. Beiträge zur Bugenhagen-Forschung. Aus Anlaß des 500. Geburtstags des Doktor Pomeranus, herausgegeben von Hans-Günther Leder. Berlin. Evangelische Verlagsanstalt 1984. 207 S.

Zum engsten Kreise der Wittenberger Reformatoren gehörend ist Bugenhagen bei weitem nicht so bekannt geworden wie seine namhaften Kollegen an der Universität. Seine Wirkung als Schriftausleger und Verfasser zahlreicher Kirchenordnungen ist begrenzter gewesen. Das Gedenken an seinen Geburtstag vor 500 Jahren hat dennoch erheblich für ihn gewirkt. Nennenswert ist vor allem die Ankündigung einer ersten kritischen Ausgabe seiner Werke. Einzelne Nachdrucke hat es schon früher gegeben. Zuletzt noch die Harmonie der Passions- und Auferstehungsgeschichte, die Norbert Buske in der Ev. Hauptbibelgesellschaft in Berlin/Altenburg herausgegeben hat.

Zum Jubiläum hat es außer zahlreichen Gedenkartikeln mehrere Sammelbände gegeben. Der hier anzuzeigende enthält eine umfangreiche biographische Einleitung aus der Feder des Herausgebers, die durch die weiteren Aufsätze dieses Bandes sachlich ergänzt wird. Es handelt sich um Bugenhagens Studienzeit in Greifswald (S. 38–86), seine Epistola de peccato in spiritum sanctum (S. 87–99) sein Verhalten in politischen Krisenzeiten (S. 100–117) und Verhandlungen mit dem Rostocker Rat (S. 118–143). (Wie im letztgenannten Artikel, so wird auch in einem der folgenden ein bisher unbekannter Brief mitgeteilt.) Das letzte Viertel des Buches ist Bugenhagens Wirkung in Dänemark und seinem Einfluß in Schweden, Finnland und Siebenbürgen gewidmet.

Ein Sammelband bietet zwar immer eine gewisse Auswahl. Die Kirchenordnungen werden als Sonderfall ausgeklammert. Sonst aber sollte Wesentliches nicht fehlen. Es wäre daher gut gewesen, wenn auch Bugenhagens Auseinandersetzungen mit Spiritua-listen, Täufern und Fraterherrn einbezogen wären. Immerhin ist eine Reihe von Problemen angesprochen und einiges Ergänzende zum bisherigen Stand der Bugenhagen-Forschung beigetragen.

Münster

Robert Stupperich

Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542. Herausgegeben von Walter Göbell unter Mitarbeit von Annemarie Hübner und Hans-Joachim Ramm. (= Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Reihe I, Bd. 34). Karl Wachholtz Verlag, Neumünster 1986. 8° 395 Seiten, 1 Farbbildtafel, 3 Schwarz-Weiß-Bildtafeln.

Das Werk ist den Bischöfen der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche gewidmet: D. Karlheinz Stoll, Bischof für den Sprengel Schleswig, Professor Dr. Ulrich Wilckens, Bischof für den Sprengel Holstein-Lübeck, Professor D. Peter Krusche, Bischof für den Sprengel Hamburg.

Das mit dem Kirchenkampf im Dritten Reich neuerwachte Interesse am kircheneigenen Kirchenrecht hatte u. a. eine Neuzuwendung zu den reformatorischen Kirchenordnungen im Gefolge. Sie schlug sich vornehmlich in einer Reihe von Editionen solcher Kirchenordnungen nieder. Die 1902 von dem Erlanger Professor der Jurisprudenz Emil Sehling begonnene, nach Territorien geordnete Sammeledition der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh.'s, die mit dem Ersten Weltkrieg unterbrochen worden war, wurde durch das Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland wieder aufgenommen und von verschiedenen Bearbeitern fortgesetzt.

Im Rahmen kritischer Opera-Ausgaben wurde ggf. auch den einschlägigen Kirchenordnungen besondere Beachtung geschenkt, so in den Editionen der Werke Bucers, Brenz', Osianders u. a. Daneben wuchs das Interesse an Einzelausgaben der Kirchenordnungen, die sowohl allgemeinverständlich als auch wissenschaftlich sein sollten, in ihrem jeweiligen Geltungsbereich. Die volkstümlich gehaltenen Kirchenordnungen Bugenhagens und ihre Verwandten mögen hier ein besonders dankbares Objekt sein. So wurde 1976 Bugenhagens Hamburger Kirchenordnung von 1529 durch Hans Wenn und Annemarie Hübner neu herausgegeben, 1981 eine neue Ausgabe der Lübecker Kirchenordnung Bugenhagens von 1531 durch Wolf Dieter Hauschild besorgt, 1985 Bugenhagens pommersche Kirchenordnung von 1535 durch Norbert Buske und Sabine Pettko ediert usw. Göbell setzt nun die Reihe fort mit der von Bugenhagen redigierten Kirchenordnung für Schleswig-Holstein von 1542, die eine Bearbeitung der lateinischen Ordinanz für Dänemark von 1537 ist. Er folgt dabei dem jetzt gängigen Trend, jeweils auf der einen Seite einen Faksimiledruck der Originalausgabe darzubieten, auf der rechten Seite daneben eine moderne hochdeutsche Übersetzung des ursprünglich niederdeutschen Textes. Überdies bringt er in Fußnoten unter dem hochdeutschen Text entsprechende lateinische Passagen der dänischen Kirchenordnung nach der Ausgabe von Ernst Feddersen 1934. Die so entstandene Synopse ist besonders dankenswert. Im übrigen tritt die Edition an die Stelle der von Ernst Michelsen 1920 besorgten Ausgabe. Göbell ist bemüht, in dem reichhaltigen Anmerkungsapparat den neuesten Stand der Forschung auf allen einschlägigen Gebieten sich widerspiegeln zu lassen. Vorwiegend wird Literatur der allerletzten Erscheinungsjahre zitiert, ältere Literatur wohl mehr im Notfall. So bieten die Anmerkungen über die Sacherklärungen hinaus zum gegenwärtigen Zeitpunkt auch eine gute Orientierungshilfe betr. den Literaturstand. Berücksichtigt werden wissenschaftliche und praktisch-theologische Bedürfnisse in breitem Rahmen, auch das Bedürfnis nach Allgemeinverständlichkeit (vgl. z. B. die Erklärung von „Konsens“ S. 241, Anm. 343). Neben der lateinischen Ordinanz für Dänemark sind noch weitere Quellen der schleswig-holsteinischen Kirchenordnung herangezogen bzw. in Auszügen mitgeteilt, wie die Haderslebener Artikel von 1528 und Bugenhagens Kirchenordnungen für Braunschweig, Hamburg, Pommern. Die Verifizierung der Bibelstellen ist gleichfalls in den Anmerkungsapparat verwiesen. Die Sacherklärungen gehen öfter in zeitlicher Hinsicht weit über das Reformationsjahrhundert hinaus bis in die Gegenwart, so, wenn z. B. für die Diakonie die gegenwärtige Entwicklung in lutherischen Kirchen sowohl als auch die Bestimmungen des II. Vatikanischen Konzils über den Diakonat herangezogen werden (S. 309, Anm. 474; vgl. auch S. 283, Anm. 416: das II. Vatikanum zum Recht der Laien in der Kirche u. ö.).

Die Edition darf als umsichtig und sorgfältig gelten.

Was die Einleitung von Walter Göbell betrifft, so hätte man sich zu den angesprochenen kirchenrechtlichen Problemen eine Angabe der einschlägigen und teils auch kontroversen Literatur gewünscht, auch da, wo diese nicht gerade den allerletzten Jahren angehört und den Eingeweihten schon bekannt ist.

Übrigens: Über „Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jh.'s“ schrieb H. Dieterich (nicht Dietrich) (S. 103, Anm. 167). S. 225, Anm. 325 muß es Amterhierarchie heißen. S. 227, Anm. 326 sind wohl die Lehren der Pädologia Mosellani gemeint. S. 257, Anm. 364: das Nonnenkloster vor Hamburg hieß Harvestehude. Die ursprünglich für Pommern erarbeitete Klosterordnung Bugenhagens, die in die lateinische Ordinanz für Dänemark aufgenommen, danach in niederdeutscher Fassung in die schleswig-holsteinische Kirchenordnung eingearbeitet wurde, hat im Lateinischen den Titel: „Pia et vere Catholica et consentiens (nicht consentions) veteri Ecclesiae Ordinatio . . .“. Vgl. Sehling IV, S. 344; Sehling VI, 1, S. 81. Sie erschien zuerst 1535 (nicht 1525) „Wittemberge apud Joannem Luftt“; vgl. Sehling IV, S. 353. Entsprechend ist S. 257, Anm. 364 zu korrigieren.

Das Buch schließt mit einem Literatur- und einem Abkürzungsverzeichnis sowie mit Sach-, Namens-, Orts- und Bibelstellenregistern. Man wird es mit Freuden in Gebrauch nehmen und aus dem überreichlich dargebotenen Wissen gern schöpfen. Interessant dürfte es sein, der Frage näher nachzugehen, was die Aufnahme des däni-

schen und schleswig-holsteinischen Ordnungsgutes für die Geschichte der Bugenhagen-Ordnungen bedeutet, inwieweit die zeitlich danach verfaßten Kirchenordnungen für Braunschweig-Wolfenbüttel von 1543 und Hildesheim von 1544 davon beeinflußt sind und insofern gegenüber den älteren Kirchenordnungen Bugenhagens neue Züge aufweisen.

Hamburg

Anneliese Sprengler-Ruppenthal

Rainer Postel: Die Reformation in Hamburg 1517–1528 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 52) Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Mohn), 1986. (484 S.).

Die umfangliche Hamburger Habilitationsschrift wagt sich an die schier unerschöpfliche Fülle der Quellen und Darstellungen zum Thema Reformation in Hamburg. Postel gliedert seine Arbeit in drei Hauptteile: Die Beschreibung des Zustandes von Stadt, Kirche und Gemeinde in der Stadt um 1517 (I), den Prozeß des Vordringens der reformatorischen Lehre zwischen 1517 und 1526 (II) sowie die Phase der Durchsetzung der Reformation bis 1528 (III). Sechs demographische und prosopographische Anhänge (S. 319–404) präsentieren die für den Verlauf des Reformationsgeschehens wichtigsten sozialen Gruppen: Studenten, Ratsherren, Geistlichkeit, die reformatorischen Oberalten und die „altgläubige Reaktion“ der Johannisleute.

Mit dem an Struktur und Chronologie orientierten Gliederungsschema folgt der Autor dem Muster anderer Arbeiten zur Stadtreformation mit sozialgeschichtlicher Orientierung. Die Einleitung (S. 11–32) gibt einen ausführlichen Forschungsbericht, der allerdings nicht in die dezidierte Formulierung einer problemorientierten Fragestellung für die Arbeit einmündet. Es sei vorweggenommen, daß sich Postel diesbezüglich außerordentlich zurückhält. Die strukturierende wie synthetisierende These sucht der Leser vergeblich. Akribisch und erschöpfend freilich wird er auf der Ebene des Faktischen über Ursprünge und Verlauf der Reformationsbewegung in Hamburg informiert.

In Teil I vermittelt der Autor zunächst eine Übersicht über die politische, soziale und ökonomische Verfaßtheit Hamburgs im Übergang vom 15. zum 16. Jahrhundert. Die komplizierte Verflechtung der Außenbeziehungen, die auf die interne Ordnungspolitik rückwirkten, der Prozeß sozialer Polarisierung, politisch-soziale Spannungen auch innerhalb der Oberschicht – all dies waren krisenhafte Erscheinungen im zeitlichen Vorfeld der Reformation, vor deren Hintergrund die Entwicklung von Kirchenwesen und Frömmigkeitsreformen gesehen werden muß, die im Anschluß daran behandelt wird. Der bloße Hinweis auf die Verflechtung „kirchlicher und weltlicher Lebensbereiche“ (S. 92) im Zusammenhang mit der Diskussion des Gemeindebegriffs ist allerdings nicht ausreichend, um die theoretische Reflexion zu diesem für die Beurteilung der städtischen Reformation zentralen Komplex auf einem Niveau zu führen, das dem Forschungsstand entspricht. Ich hätte mir hier, wie an manch anderer Stelle, nicht nur breitere Rezeption der Literatur über die lokale Zentrierung des Themas hinaus vorstellen können, sondern vor allem auch einen Versuch zur Einordnung der hamburgischen Reformation in die problemorientierte Analyse eines epochalen Prozesses, der Reflexion des Verhältnisses von religiösem und sozialem Wandel.

Den wachsenden Antiklerikalismus und ein verbreitetes Gefühl von der Krise des politischen und sozialen Wertesystems in der unmittelbaren vorreformatorischen Phase stellt Postel präzise und plastisch dar. Hier folgte Hamburg einem durchaus gängigen Muster. Dies gilt auch für die Art des Vordringens der neuen Lehre in den Jahren 1517 bis 1526. Das Buch legt mit stupender Materialfülle die Komplexität des Bedingungsgefüges dar, das den Umschlag von kirchlicher Detailreform zur Reformation der Stadt brachte. Auf der politisch-sozialen Ebene etwa reagierte das Gemeinwesen mit der Belegung genossenschaftlicher Impulse gegen obrigkeitliche Ansprüche des Rates. An vielfältigen Beispielen wird dieses Schlüsselphänomen illustriert: an der Einrichtung des Ältermannkollegiums der Fernhändler, an dem Verhalten der Kirchengeschworenen im Schulstreit wie an dem Konflikt um die Pfarrerwahl.

Daß die „etwa 1522 einsetzende Eskalation (des Verfalls des alten Kirchenwesens, O. M.) direkt durch das Eindringen der lutherischen Lehre ausgelöst worden sei, ist weder zu belegen noch als Erklärung notwendig. . . Erst im weiteren Verlauf gewannen die reformatorischen Ideen darauf erkennbaren Einfluß“ (S. 142). Das Krisensyndrom der alten Kirche, die Verdichtung krisenhafter Momente, führte letztendlich zu einem Umgestaltungsprozeß, dessen Zielbestimmung nur in Grenzen dem Kalkül der Handelnden entsprang. Aktion und Reaktion von Rat, Bürgerschaft und Domkapitel hatten dann jedoch eine umfassende Neuordnung zum Ergebnis. So interpretiere ich das Ergebnis des in Teil II (S. 123–250) dargebotenen Materials.

Die Zusammenschau eines multifaktoriellen Gefüges von Handlungsbedingungen, von bewußter Gestaltung und struktureller Bestimmung, wie es sich in Hamburg findet, könnte wichtige Anstöße geben zur Bewertung des Charakters der Reformation als sozialer Bewegung und zu den Verlaufsformen gesellschaftlichen Wandels in Spätmittelalter und Frühneuzeit. Diesen Aspekt als Möglichkeit für die gesellschaftsgeschichtliche Interpretation zu betonen, sieht der Autor nicht als seine Aufgabe an. Es läßt sich darüber streiten, ob es einer so gründlich recherchierten Fallstudie nicht aber gut angestanden hätte, ein umfassendes Interpretationsangebot zu unterbreiten.

Relativ knapp schildert Teil III (S. 251–317) die Durchsetzungsphase der Reformation, in welcher der Rat und die bürgerlichen Protagonisten des neuen Glaubens als Hauptakteure auftraten. Interessant der Hinweis auf die keineswegs einheitliche Haltung der Bürgerschaft. Die Reformationsgegner rekrutierten sich vornehmlich aus der handwerklichen Mittel- und Unterschicht. Die Rivalität unter den Gruppen der bürgerlichen Elite um den Einfluß im politischen Regiment bestimmte letztendlich die Haltung des Rates zur Reformation. Mit der Stärkung der reformatorischen Partei 1528 wurde die Voraussetzung für die Ausgestaltung des Kirchenwesens unter Kontrolle des Rates geschaffen, der sich des Konsenses der Bürgerschaft versichern konnte. „Es war ihre Entscheidung, die der Rat am Ende zu vollziehen hatte“ (S. 317). Gemeindliche Mitsprache zeigte sich verstärkt als Bestandteil der innerstädtischen Politik. Es wird jedoch nicht klar, ob es sich dabei lediglich um ein Intermezzo oder um ein dauerhaftes Phänomen handelte. Die Untersuchung aber der Langzeitwirkung der Reformation auf politischer, kultureller, wirtschaftlicher und sozialer Ebene bleibe „einer weiteren Studie vorbehalten“ (S. 316), betont Postel abschließend.

Mit dem vorliegenden Buch hat er ein Fundament gelegt zu einer umfassenden Geschichte der Reformation in Hamburg, die die Gesamtanalyse der Wirkungsge-
schichte einbezieht.

Gießen

Olaf Mörke

Nuntiaturreports aus Deutschland, I. Abteilung 1533–1559. 15. Band: Friedenslegation des Reginald Pole zu Kaiser Karl V. und König Heinrich II. (1553–1556), bearbeitet von Heinrich Lutz. Tübingen 1981. XCVIII und 435 S.

Kardinal Reginald Pole gehört zu den bedeutendsten Theologen des 16. Jahrhunderts. In den vorliegenden Quellen hat H. Lutz die Zeit erfaßt, in der der Engländer den Höhepunkt seines Einflusses erreicht hat. Denn unter Papst Paul IV. wurde er der Häresie verdächtigt und mußte sich in England aufhalten. Während der vorhergehenden Jahre konnte er dagegen in die europäische Politik eingreifen: Er sollte zu einer Verständigung zwischen dem Kaiser und dem König von Frankreich beitragen.

Seine Berichte zeigen, daß er diesen Auftrag mit großer Intensität wahrgenommen hat. Zugleich lagen ihm aber auch die englischen Belange am Herzen: Er hoffte, daß unter Königin Maria die Unterordnung seines Heimatlandes unter Rom wieder vollzogen werden würde. Kardinal Morone schrieb ihm aus Rom, daß dort deren Verehelichung mit Philipp von Spanien erwartet und begrüßt werde. Pole entgegnete jedoch, daß der Sohn des Kaisers in England kaum akzeptiert werden dürfte — es sei für Maria besser, keinen Ausländer zu heiraten. Der Legat wurde dann auch verdächtigt, die vor-

gesehene Ehe verhindern zu wollen, die zwar vollzogen wurde, aber dann doch nicht die Folgen zeitigte, die man in Rom erhofft hatte. Es haben den Legaten also nicht nur kaiserliche oder französische Belange beschäftigt. Unter diesen fiel mir eine Stellungnahme Karls V. zur Kirchengüterfrage auf. Der Kaiser meinte zum Legaten, er habe in Deutschland gesehen, daß dies das wichtigste Problem sei. Was die Lehre angehe, so kümmerten sich die Engländer nicht darum – sie hingen weder der Reformation noch Rom wirklich an. Deswegen dürfe in der Frage der Kirchengüter nicht nachgegeben werden. Der Legat ließ sich dann auch in diesem Sinne von der römischen Kurie bevollmächtigen.

Die Quellen sind verläßlich ediert – H. Lutz hat ja insgesamt drei Bände von Nuntiaturreportagen vorgelegt. Die Regesten und die Anmerkungen erleichtern den Zugang zu den Texten. Auch die Einleitung trägt dazu bei, in der der Bearbeiter keine „Auswertung“ vornahm, sondern in der er lediglich den Verlauf der Legation Poles schilderte, seine Mitarbeiter vorstellte und sich auch kurz zum „päpstlichen Staatssekretariat 1553/1556“ äußerte. Die Quellen hatte H. Lutz aus vier großen Handschriftengruppen und mehreren kleineren Beständen zusammengetragen, die kurz charakterisiert werden. Auch über die editorischen Grundsätze und ältere Drucke von Briefen Poles wird Rechenschaft abgelegt. Der Bearbeiter kommt dabei zu dem Ergebnis: „Insgesamt erschien es . . . bei näherer Würdigung sowohl der Leistungen des 18. Jahrhunderts . . . wie des 19. Jahrhunderts . . . in der Arbeit an Poles Korrespondenz unbedingt lohnend, im Rückgriff auf die handschriftliche Überlieferung die vollen Texte zu bieten.“ H. Lutz, der 1986 verstarb, hat mit diesem Band nicht nur sein editorisches Können erneut unter Beweis gestellt, sondern zugleich auch die 1892 begonnene Reihe der I. Abteilung der Nuntiaturreportagen aus Deutschland zum Abschluß gebracht.

Wolfenbüttel

Gerhard Müller

Index de l'Université de Louvain 1546, 1550, par J. M. De Bujanda. Introduction historique de Léon-E. Halkin. Analyse des condamnations en flamand avec la collaboration de Patrick Pasture et Geneviève Glorieux. Sherbrooke 1986. 588 Seiten.

Index de Venise 1549. Venise et Milan 1554, par J. M. De Bujanda. Introduction historique de Paul F. Grendler. Sherbrooke 1987, 528 Seiten.

Die Herausgabe der Indices der verbotenen Bücher schreitet zügig voran. Der vorliegende Band über den Index der Universität Löwen bietet einleitend einen Einblick in die geistige Situation des 16. Jahrhunderts, wobei u. a. das Verhältnis von Luther und Erasmus angesprochen und die Haltung der Theologischen Fakultät Löwen gegenüber den Reformatoren dargelegt wird. Die Universität Löwen stand in Verbindung mit der Universität Köln, die bereits am 30. August 1519 irriige Lehren Luthers verurteilte. Löwen blieb ein Zentrum des katholischen Glaubens. Ihre Theologen bemühten sich in den nachfolgenden Jahrzehnten, die Einheit im Glauben wiederherzustellen.

1545 plante der Lütticher Bischof Georg von Österreich die Veröffentlichung eines Index häretischer Bücher. Er konsultierte die Löwener Fakultät. Der Lütticher Index erschien am 29. Dezember 1545. 1546 veröffentlichte die Löwener Theologische Fakultät einen Index. Er ist im vorliegenden Bande kritisch ediert.

Die Einfuhr neuer verdächtiger Bücher veranlaßte am 23. Februar 1550 Maria von Ungarn, an die Theologische Fakultät die Bitte zu richten, einen neuen Index zu erstellen. Er wurde bereits am 29. 4. 1550 veröffentlicht. 1557 beauftragte Philipp II. die Fakultät mit der Erstellung eines neuen Index. Er erschien 1558. Die drei Indices von Löwen bestätigen den guten Überblick der Fakultät über die wichtigsten reformatorischen Neuerscheinungen. Sie zeigen zugleich die enge Verbindung von Staat und Kirche bei der Verteidigung des alten Glaubens. Die Macht des Staates, die Autorität der Bischöfe und die Kompetenz der Theologischen Fakultät erreichten auf diese Weise, daß das geistige und spirituelle Leben sich in ihrem Lande in Treue gegenüber der Überlieferung weiterentwickelte.

In der Edition wird auch die Verordnung Karls V. und Philipp II. über den Druck und den Verkauf von häretischen Büchern abgedruckt. Die einzelnen Indices werden eingehend untersucht und gegliedert: Bibelausgaben, lateinische, flämische und französische Bücher. Aufschlußreich ist ein Vergleich der Löwener mit anderen europäischen Indices. Interessant ist, welche Autoren in die Liste der verbotenen Bücher aufgenommen wurden, so z. B. Martin Bucer, Heinrich Bullinger, Johannes Brenz, Eobanus Hessus, Hermann Bonnus, Andreas Osiander, Camerarius, Johannes Sleidanus, Simon Hessus, Johann Sturm, Urban Rhegius, Johannes Spangenberg, verständlicherweise Calvin und Luther, aber auch G. Lorichius von Hadamar. Man darf sagen, daß der Index ein repräsentativer Querschnitt über die neugläubige Literatur ist. Im Löwener Index von 1546 ist überraschenderweise Zwingli nicht verzeichnet, wohl aber in den Indices von 1550 und 1558. Hier heißt es: *Ulrici Zwinglii libri omnes*.

Eine Liste der Autoren der verurteilten Werke, der Drucker und Druckereien, eine Liste der Indices des 16. Jahrhunderts und der benutzten Literatur schließt sich an. Die Bibliographie ist sorgfältig erstellt.

Einige Beobachtungen und Korrekturen: Seite 11 wird überraschenderweise noch von einem Thesenanschlag Luthers gesprochen. Zu Seite 30: Die Bulle „Exsurge“ bedeutete noch keine Exkommunikation Luthers, sondern nur die Androhung der Exkommunikation. Zu Seite 152: Über Lorichius vgl. die Hinweise bei W. Klaiber, *Katholische Kontroverstheologen und Reformen* (Münster 1978) 181 f. Zu 165: Zur Frage der Verfasserschaft an „*Onus Ecclesiae*“ wäre neuere Literatur zu ergänzen. An Druckfehlern seien genannt Seite 165: Landshuter statt Landshutter. Zu Seite 541: In der Zitation des Werkes von K. Benrath finden sich mehrere Druckfehler. Zu Seite 551 Kauerau statt Kamerau.

Der Band 3 behandelt den Index von Venedig 1549 und den Index von Venedig und Mailand aus dem Jahre 1554. Auch dieser Band ist ähnlich gestaltet. Es findet sich eine fundierte Einführung, u. a. über den Kampf von Venedig gegen den Index von 1554. Aufschlußreich ist die Untersuchung von J. M. Bujanda über den Index von 1549 Venedig, den er mit dem Index der Universität Paris von 1544 und 1547, dem Index von Löwen von 1546 und dem Index von Mailand 1554 vergleicht.

Eine kleine Korrektur zu Seite 365 bei dem Buch „*Trigamus contra quem Cocleus*“ handelt es sich nicht um die Lutherkommentare, sondern um eine Schrift, die Cochlaeus 1550 dem von ihm zum Druck gebrachten Werk des Konrad Braun, *De Seditio-nibus* (Mainz 1550) anfügte! *Appendicis pars prima de impio et seditioso libello Trigami Apostate contra Interim*. In seiner Widmung an den Senat von Venedig bemerkt Cochlaeus, daß sowohl der Autor als auch der Drucker ihren Namen verschwiegen hätten. Über Cochlaeus vgl. R. Bäumer, *Johannes Cochlaeus* (Münster 1980).

Zu S. 351: Schola statt Scholla. Friedrich Stegmüller, der Herausgeber der Werke von Lullus, ist bereits 1981 verstorben. Zu S. 369 über Ulrich Velen vgl. R. Bäumer, *Die Auseinandersetzung über die Römische Petrustradition in den ersten Jahrzehnten der Reformationszeit: Römische Quartalschrift* 57 (1962) 20–57; A. J. Lamping, *Ulrichus Velenus* (Oldrich Velensky) and his Treatise against the Papacy (Leiden 1976).

Die Edition modifiziert die Angabe von Lamping 151, daß das Werk von Velen erst 1559 auf dem Index der verbotenen Bücher erscheint. Auch F. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher* (I, 234), wird durch die Edition ergänzt.

Der Nachdruck auf S. 425 ist in meinem Exemplar nicht lesbar.

Auch dieser Band ist eine hervorragende editorische Leistung und gibt einen vorzüglichen Einblick über die Verbreitung neugläubiger Literatur in Italien und die entsprechenden Gegenmaßnahmen.

Die nächsten Bände werden die Indices von Spanien und Portugal behandeln. Man darf der Edition einen weiteren guten Fortgang wünschen.

Freiburg i. Br.

Remigius Bäumer

Guy Bedouelle & Patrick Le Gal: Le „Divorce“ du roi Henry VIII. Etudes et documents. Genf, Librairie Droz S. A., 1987. 476 S.

The so-called Divorce which terminated Henry VIII's first marriage involved a much disputed interpretation of the rules concerning marriage to a deceased brother's widow laid down in the Old Testament and developed in the canon law; since Julius II had in 1504 issued a dispensation to Henry which removed the recognized obstacles, the debate also from the first involved the pope's power to dispense from the law of Scripture. The long years of argument produced a mountain of paper the biggest part of which arose from Henry's decision (1529) to seek the opinions of the various European universities which were then, during 1530, collected by a series of diplomatic missions. The king's propaganda machine published eight favourable opinions in a volume entitled *Gravissimae ... censurae*, soon translated into English, and this material thereafter made its appearance in several works that supported his case. Adverse opinions were ignored. For a number of years, a standing seminar at the University of Fribourg in Switzerland was engaged in investigating this remarkable exercise, and this book under review is the product of those cooperative studies. It looks at all the universities whom the royal enquiry reached (a total of twenty-three), prints the opinions formally rendered by fourteen of them (some for the first time), and considers also the views expressed by over one hundred diverse scholars, from Cardinal Cajetan, Johann Cochlaeus and Francisco de Vitoria to several learned Jews. A detailed biographical dictionary of the individuals involved and several careful indexes add to the sheer usefulness of the production. This admirable book ought to be the last investigation of the episode, and no doubt it would have been except that the findings of Virginia Murphy's Cambridge dissertation, published as a prelude to *The Divorce Tracts of Henry VIII*, ed E. Surtz and J. A. Guy (Moreana, 1988), came just too late to be used. Acquaintance with Dr Murphy's work, which seriously alters the earlier part of the story as here summarised in the first chapter, would have resolved the team's doubts concerning the point in time when Henry decided to reject the papal dispensing power and might have set at rest their questioning of Henry's sincerity. He really was from the first sincere (not only passionate for Anne Boleyn's body) because sincerity served his purpose; never in his life did he experience any difficulty in adjusting his conscience sincerely to his advantage.

The investigations threw up some interesting details on the manner in which favourable opinions were extorted — with surprising difficulty at the king's own Universities of Oxford and Cambridge, and only by pressure from the king of France at the crucial theological faculty of the Sorbonne. Obviously, all Spanish institutions pronounced for the validity of a marriage which involved the daughter of Ferdinand and Isabella, while most French ones followed the lead of the Sorbonne. Among the Italians, opinions for Henry VIII were commonly obtained by reducing the assessing body to very few participants. And although some of the opinions and arguments produced by eminent individuals remind one forcefully how complex and unconvincingly convoluted late-medieval scholasticism had become, it is reasonably clear that tradition as well as exegesis generally contradicted the king's interpretation of the Scripture. Luther (followed by Melancthon), happy to deny any papal power to dispense, nevertheless used the New Testament (Matt. 19,4–5) to assert the sanctity of any marriage once concluded; he therefore counselled a bigamous second marriage. Bucer, typically, proved more judicious and accommodating. The amount of ingenuity displayed is certainly impressive, though the involvement of so many fine minds in what only on the surface looked like a genuine scholarly enquiry can also depress.

For what, of course, is perfectly obvious, and was obvious to most participants at the time, is the political hard core of what went on in those months. Henry and his supporters wanted verdicts in favour of the view that despite the levirate laid down in Deuteronomy (compulsory marriage to a brother's widow if she was childless) and the papal dispensation from the *dirimentum* pronounced in Leviticus the king's marriage to Catherine of Aragon had never been valid. Where the political circumstances worked in his favour — at home, in a France involved in hostilities with the Habsburgs, in certain Italian cities hostile to the pope — he got what he wanted. In Salamanca or Alcalá, on

the other hand, those doubtful about the official line were not allowed to express their views. Some, like Granada, unwilling to drown in the morass of the law of Scripture, confined themselves to confirming the pope's power to dispense when that law was uncertain. That is to say, in spite of all that learned ingenuity, virtually all the results could be predicted in advance. And nothing obtained in the exercise really affected the course of events.

The Fribourg team, after such inordinate and praiseworthy labours, naturally cannot share this view. They hold instead that the sheer number and diversity of opinions testify to the gravity of the consequences which the Divorce issue had „pour l'Angleterre et la chrétienté“. That the consequences — the English schism and ultimately the Protestant Church of England — were indeed grave matters is perfectly true. What one must question is whether the ocean of ink poured out in the attempts to answer the two basic questions made the slightest difference. Did the law of Scripture bar marriage to a brother's widow, and if it did could the pope dispense from it? In terms of reason and learning, neither question was settled. Henry VIII's policy started started by saying yes to the first and no to the second, and there it stayed, even though a majority of views went the other way. English propaganda found a selection from those opinions usable and used it. The labours carried out at Fribourg merit one's awed admiration, but they do not justify the conclusion that these materials, diligently sought out all over Europe and most carefully presented, serve to reveal „une situation globale de la chrétienté en mutation“. What they reveal is the pointlessness of scholarly exercises when the issues are settled by princes.

Cambridge

G. R. Elton

Valdo Vinay: *La Riforma protestante* (Biblioteca di cultura religiosa, Bd. 20). Brescia, Paideia Editrice 21982.

1970 hatte V. Vinay zum ersten Mal seine Reformationsgeschichte vorgelegt. Die 2. Auflage ist durch ein Einleitungskapitel bereichert worden, in dem ein Literaturbericht über die letzten Jahrzehnte reformationsgeschichtlicher Forschung vorgetragen wird. Außerdem hat sich der Verfasser jetzt ausführlicher mit dem Denken der Reformatoren befaßt und die Bibliographie ergänzt, die schon in der 1. Auflage recht umfangreich gewesen ist. Auch wurden kleinere Fehler korrigiert, indem z. B. die Fugger jetzt nicht mehr in Nürnberg, sondern in Augsburg lokalisiert werden.

Der behandelte Zeitabschnitt erstreckt sich von einer Analyse der politischen, der kirchlichen und der geistigen Situation am Anfang des 16. Jahrhunderts bis zur Zeit um 1560, in der V. Vinay die eigentliche Zeit der Reformation abgeschlossen sieht. Aber diese Grenze wird nicht strikt eingehalten, da die Entwicklung in den einzelnen Ländern Europas unterschiedlich verlaufen ist. Damit ist bereits ein wichtiges Merkmal der vorliegenden Darstellung zum Ausdruck gekommen: Obwohl Luther und Deutschland gebührend berücksichtigt werden, wird doch gleichzeitig auch die Reformation in den anderen Gebieten Europas dargestellt. Bei einer italienischsprachigen Darstellung ist es darüber hinaus naheliegend, daß auch die Reformation in Italien sowie auf der iberischen Halbinsel ausführlich berücksichtigt wird. Daß auch die waldensische Bewegung gebührend zu Wort kommt, liegt bei dem Waldenser Verfasser nahe. Aber auch Täufer, Antitrinitarier und mystisch-spekulative Gruppen und Personen werden behandelt, so daß ein breites Spektrum auf recht knappem Raum ausgebreitet wird.

V. Vinay betont, daß die von der Reformation gewollte Erneuerung nicht in dem Maße zustande kam, wie das beabsichtigt war: Sie wurde rasch in politische, soziale und geistige Spannungen hineingezogen. Dafür besitzt der Bauernkrieg nach Auffassung des Verfassers besondere Bedeutung; auch wird das landesherrliche Kirchenregiment kritisiert. Aber Vinay legt Wert auf die Feststellung, daß Luther den Kampf um die Erneuerung der Kirche nur durch das Wort geführt wissen wollte. Wenn er dies auch selbst nicht immer durchgehalten habe, so wird doch mit Recht an die unaufgebbare Bedeutung dieses Prinzips erinnert.

Wolfenbüttel

Gerhard Müller

Neuzeit

Hans-Walter Krumwiede: Geschichte des Christentums III. Neuzeit: 17. bis 20. Jahrhundert, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage Stuttgart, Kohlhammer 1987. 278 S., Theologische Wissenschaft, Bd. 8.

„Die Leistung, die ein solches Arbeitsbuch zu erbringen hat, schreibt Hans-Walter Krumwiede in einer Art Nachwort, bestehe „nicht so sehr in der präzisen Einbringung eigener Arbeitsergebnisse in den Stand der Forschung, sondern darin, die fast unbegrenzte Menge an Quellen und Literatur zu sichten und das für die Darstellung Notwendige zu einem homogenen Ganzen umzuschmelzen und nach eigener Konzeption zu reflektieren und zu gliedern“ (263). Zu prüfen gilt es, wenn man Krumwiedes eigenen Maßstab zugrundelegt, ob er aus der gewaltigen Fülle des Materials zur Geschichte des Christentums seit der Reformation die wichtigsten Informationen herausgeholt, nach einer klaren Konzeption geordnet und verständlich dargestellt hat. Daß es in einem für Studierende gedachten Arbeitsbuch nicht darum geben kann, vor allem, oder doch in den meisten Punkten, neue eigene Forschungen zu präsentieren, darin stimme ich d. Vf. ausdrücklich zu. Daran sollte man das vorliegende Werk, dessen erste Auflage in dieser Zeitschrift nicht rezensiert wurde und das nun in zweiter, ergänzter Auflage vorliegt, auch nicht messen. Gehen wir jedoch der Reihe nach vor.

Zunächst und vor allem ist zu betonen, welche Fülle von überaus wichtigen Informationen d. Vf. in den drei großen Abschnitten seines Werks vorlegt und sachkundig erläutert. Im ersten Teil befaßt er sich mit dem Christentum im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (wichtigste Themen: die Entwicklung von der abendländischen ‚res publica christiana‘ zum christlichen Europa souveräner Staaten; neue Wissenschaft und Philosophie; Barockkultur; Mystik, Gnadentheologie, Puritanismus; Aufklärung), im zweiten mit dem Christentum im Zeitalter der europäischen Nationalstaaten und der Industrialisierung (wichtigste Themen: Französische Revolution; Erweckungs- und Erneuerungsbewegung; die römisch-katholische Kirche im 19. Jahrhundert; Christentum und Sozialismus), im dritten mit dem Christentum in der Epoche der beiden Weltkriege (wichtigste Themen: die Entwicklung vom Ersten Weltkrieg bis zur Machtergreifung; Kirchenkampf; die Zeit seit 1945).

Innerhalb dieses dreigliederten Rahmens werden von H.-W. Krumwiede dann deutliche Schwerpunkte gesetzt. So arbeitet er, aufs Ganze gesehen, die deutsche Tradition wesentlich stärker heraus als die außerdeutsche, wengleich diese keineswegs fehlt; so betont er, wiederum aufs Ganze gesehen, die protestantische Entwicklung etwas stärker als die katholische, wengleich auch diese keineswegs zu kurz kommt. Fast selbstverständlich ist es, daß es bei der Fülle der Themen leicht möglich ist, weitere Themen zu nennen, die d. Vf. hätte ausführlicher behandeln können, als er dies auf dem ihm zur Verfügung stehenden Raum gemacht hat. Wenigstens einige dieser Themen seien hier jedoch kurz angedeutet. Im ersten Teil hätten beispielsweise die in beiden konfessionellen Lagern grassierenden, ganz Europa erfassenden Hexenverfolgungen in den Jahrzehnten um 1600 stärker herausgearbeitet werden können, oder auch die Rolle, die in allen großen Konfessionen im 17. Jahrhundert das fromme Bürgertum spielte, aus dessen Reihen die Autoren der in großer Zahl publizierten Erbauungsschriften hervorgingen und in dessen Kreisen diese Literatur eifrig gelesen wurde. Im zweiten Teil hätte, wie mir scheint, die Bedeutung, die der Nationalismus für das Christentum besaß, noch stärker betont werden müssen und ebenso der Einfluß des Darwinismus und der modernen Naturwissenschaften, wobei Nationalismus und moderne Naturwissenschaften Teil eines tiefgreifenden, umfassenden Säkularisierungsprozesses waren, den Krumwiede zwar schildert, dessen epochemachende Bedeutung er aber noch stärker hätte herausstellen können. Die Säkularisierung war zudem nicht nur eine Sache der Gebildeten. Im 19. Jahrhundert wollte vielmehr auch eine zunehmend große Zahl einfacher Leute mit der christlichen Tradition nichts mehr zu tun haben. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts machen Sport und Freizeitangebote den christlichen Kirchen sogar an

Sonntagvormittagen überaus erfolgreich Konkurrenz. Daß es nicht einfach gewesen wäre, die im wesentlichen kirchen-, geistes- und theologiegeschichtlich orientierte Darstellung durch Passagen zur Sozial-, Mentalitäts- und Alltagsgeschichte zu ergänzen, sei nicht übersehen. Wenn man anmerken will, wo in Krumwiedes Werk denn möglicherweise Defizite im Hinblick auf die neueste Forschung liegen, dann sind sie jedoch in diesen Gebieten zu suchen.

Notiert sei ferner, daß K., wie mir scheint, zu wenig auf die kleinen christlichen Kirchen und Gruppen eingeht. Das gilt weniger für seine Abschnitte über das 17. und 18. Jahrhundert als für seine Ausführungen über das 19. und 20. Jahrhundert, in denen speziell im außerdeutschen und außereuropäischen Bereich diese kleineren (und häufig gar nicht so kleinen) Kirchen ganz besondere Aktivitäten entfaltet und insgesamt das Bild des Christentums in ihren Ländern bestimmten und prägten. So wichtig und kenntnisreich deshalb beispielsweise Krumwiedes konzise Darstellung des Kirchenkampfes im Dritten Reich ist, so ist doch zu fragen, ob der Kirchenkampf für das Christentum in der Mitte des 20. Jahrhunderts insgesamt so wichtig war, wie er hier erscheint, und ob es nicht angebracht gewesen wäre, beispielsweise auf die frommen Zirkel in den protestantischen und katholischen Kirchen in Nord- und Südamerika ausführlicher einzugehen. Nicht ganz befriedigen kann schließlich, daß Krumwiede die deutschen und europäischen Entwicklungen nicht so eng mit den außerdeutschen und außereuropäischen Entwicklungen verbindet, wie viele Christen der jeweiligen Epochen dies ganz selbstverständlich taten. Für das 18. Jahrhundert hätte er beispielsweise von der Vorstellung vom „Reich Gottes“ ausgehen können, das es nach Ansicht der Zeitgenossen im Innern Europas zu stützen und in Übersee zu bauen galt. Im 19. Jahrhundert wurden dann durch die Emigration von Millionen von Europäern zahlreiche neue Verbindungen zwischen der europäischen und der außereuropäischen Christenheit geschaffen. Um wenigstens ein Beispiel zu nennen. An einer Stelle (124) geht K. auf die Entstehung der Altlutheraner ein. Was er nicht erwähnt, wohl aber hätte ohne Mühe erwähnen können, ist die Tatsache, daß Tausende dieser Altlutheraner emigrierten, zum größten Teil in den Mittleren Westen, zum Teil aber auch nach Südastralien, wobei sie in beiden Fällen bald in der kirchlichen Entwicklung in ihrer neuen Heimat eine bedeutende Rolle spielten.

Daß man sich in das Arbeitsbuch Krumwiedes erst einlesen (fast: einarbeiten) muß, sei ebenfalls erwähnt. Das liegt zum Teil an der gedrängten Kürze, mit der K. ein Höchstmaß an sachlicher Information in ein Mindestmaß an Raum hineingepreßt hat; das liegt zum Teil aber auch an der eigenwilligen typographischen Gestaltung mit zweierlei Schriftgrößen und mehreren Schrifttypen.

Besonders hinzuweisen ist schließlich auf den sachlichen und ganz auf die Vermittlung von Informationen gerichteten Ton der Darlegungen. Insbesondere die zahlreichen, in lexikalischer Kürze abgefaßten Darstellungen über Leben, Werk und Ideen einzelner Persönlichkeiten sind hier zu erwähnen. In einigen Fällen fragt man sich freilich, warum denn die eine oder andere außerdeutsche und außereuropäische Persönlichkeit fehlt (so wird beispielsweise Bismarck gewürdigt, Lincoln, der mit der Abschaffung der Sklaverei in den USA eine auch für das Christentum epochemachende Leistung vollbrachte, aber nicht einmal erwähnt). Daß bei der Kürze des Textes gelegentlich auch sehr pointierte Urteile vorkommen, ist verständlich. Auch dazu nur ein Beispiel. So schreibt Krumwiede über die von Diderot und d'Alembert herausgegebene Enzyklopädie, diese habe „maßgeblich zur Verbreitung und Popularisierung aufklärerischen Gedankenguts sowie zur Entkirchlichung und Entchristlichung Europas“ beigetragen (82). Dem ersten Teil dieses Satzes ist ohne weiteres zuzustimmen. Sehr verkürzt scheint es mir jedoch, wenn man von der Aufklärung eine direkte Linie zur Entkirchlichung und Entchristlichung Europas zieht und der „Encyclopedie“ in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle zuschreibt. Zumindest wird man darüber lange diskutieren können.

Daß diese Anmerkungen nicht den Eindruck verwischen sollen, daß K. ein wichtiges, überaus nützliches Werk vorgelegt hat, sei abschließend ausdrücklich betont. Die von ihm in allen Abschnitten angegebene Literatur hilft zudem den Lesern, sich weiter in die

ebenso faszinierende wie komplizierte Geschichte des Christentums in den vier Jahrhunderten seit der Reformation zu vertiefen.

Kiel

Hartmut Lehmann

Inge Gampl: Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution (= Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten 15). Wien/Köln/Graz 1984. 229 Seiten, Brosch.

Die bekannte Wiener Rechtshistorikerin legt hier ein Nachschlagewerk vor, das eine wichtige Lücke schließt. Diese Willibald Plöchl gewidmete Arbeit erklärt, die zum „Josephinismus“ führende Entwicklung und Ausgestaltung sei nach „einer Vielzahl von Aspekten, wie allgemein-historischen, rechtshistorischen, allgemein-geistesgeschichtlichen, rechtsphilosophischen, staatsrechtlichen, national-ökonomischen, religionspolitischen und reformkirchlichen Komponenten“ untersucht worden, während eine „systematische Darstellung des korrelierenden positivrechtlichen Niederschlags“ ausgeblieben ist (XI). Die hier gebotene Dokumentation der – auch mit dem Protestantismus wohlvertrauten – Rechtshistorikerin ist klar und übersichtlich angeordnet und von Herbert Unterköfler (einem auch an der Erforschung der Geschichte der Evangelischen Kirche in Österreich wohlverdienten Mann) mit einer reichen Bibliographie (sowie mit einem umfangreichen Register) versehen worden. Jeweils kann sehr rasch gefunden werden, was sich an konkreter positivrechtlicher Festlegung in den einzelnen Epochen jeweils änderte bzw. was unverändert blieb. Das überaus reichhaltige Material konnte – wie die Autorin darlegte – nur selektiv verwendet werden. Gampl geht von der Ausgangslage einer (z. T. postulierten) „Einheit von Staat und Kirche“ (unter begrüßenswerter Klarstellung, daß „weltliche Gewalt“ keine „säkulare“, sondern „nicht geistliche“ Gewalt sei) und einer „monarchischen Union dualistischer Ständestaaten“ aus. Jeweils werden die staatsrechtliche Lage samt der staatlichen Regelung rein weltlicher oder „gemischter“ Anliegen, dann die staatlichen Regelungen kirchlicher Angelegenheiten, dann staatliche Untertanenregelungen mit religiösem Bezug – zumal für Katholiken (mit gesonderter Behandlung der Geistlichen und Religiösen), dann (4.) Akatholiken und (5.) Interkonfessionellen aufgearbeitet. Sechs Abschnitte – (relativ kurz) von Maximilian I. bis 1740, die Ära Maria Theresias (1740–1780), die Dekade der Alleinherrschaft Josephs II., die beiden Jahre der Alleinherrschaft Peter Leopolds als Leopold II. (1790–1792), die Ära Franz II./I. (ab 1805/15 ist auch Salzburg einbezogen) und endlich die Ära Ferdinands I. (1835–1848), in der nach der Tradition wie nach Gampl „nicht mehr regiert, sondern nur noch administriert“ wurde (162). Wie instruktiv sind viele legisistische Maßnahmen, auch um die spätere – verhängnisvolle – Entwicklung des österreichischen Katholizismus zum Austrofaschismus und Ständestaat zu verstehen (die Zeit nach 1848 steht selbstredend nicht im Mittelpunkt oder wird im Nachwort – das durch einen einseitigen Schluß [177] ersetzt ist – erwähnt).

Noch in der ersten Hälfte des 19. Jh.'s, da in anderen Ländern bereits „leere Kirchen“ auch an Sonntagen zu einem gewohnten Bilde zählten, konnte unter Ferdinand I. (1735–1848) gelten – der Kirchenhistoriker ergänzt, nicht nur de jure, sondern weithin de facto (170): „Der Besuch des Gottesdienstes an Sonn- und Feiertagen ist unverändert auch staatlich auferlegte Pflicht.“ Viele – nicht nur antikatholische, sondern auch antichristliche und antireligiöse – Ressentiments erwachsen diesem Repressionscharakter. Abschließend kann die Autorin, die einst die kaum lösbare Frage stellte: „Was ist josephinisch am Josephinismus?“ (ÖAKR 33, 1982, 35–48), erklären (177):

„Alles in allem ... bleibt auch die Kirche bis zum Ende des Berichtszeitraumes“ (1848) „eingeschnürt im engen Korsett einer Unzahl von Vorschriften des „*ius publicum ecclesiasticum*“, dem Staatskirchenrecht des Konfessionellen Staates. Was die Inhalte anlangt, ist es zwar unbestritten, daß Joseph II. letzte Schritte – einschließlich manchen Fehltritts – tat. Genauso aber steht fest, daß dies auf einem Weg geschah, den

seine Vorgänger sukzessive angelegt, erweitert und befestigt hatten. Ohne dieses Fundament wäre in dem nur einen Dezennium der Alleinregierung der Großteil seiner Reformen undenkbar gewesen. Ohne dieses Fundament hätten sie ihn auch nicht überlebt. So aber hielt alles, Überliefertes und Hinzugefügtes, mit so gut wie keiner späteren Änderung in der Sache, der ‚Sache‘, die man ‚Josephinismus‘ zu nennen sich angewöhnt hat. Diese zwar sehr praktische Bezeichnung, die wer weiß wer der Staats- einschließlich der Kirchenpolitik Josephs II. gegeben hat, ist jedoch in mehrfacher Hinsicht eine irreführende Chriffre. Wird sie auf den Herrschaftsstil Josephs II. bezogen, ist sie angesichts – mutatis mutandis – der jahrhundertelangen Tradition herrschaftlichen Umgangs mit der (katholischen) Kirche eine zu stark verkürzende Denunziation, da man keinem seiner Vorgänger“ (für Maria Theresia trifft dieses Urteil nicht zu!)“ einen analogen ‚-ismus‘ zugeschrieben hat. Stattdessen werden, ganz im Gegenteil, deren Maßnahmen gelegentlich für das Phänomen Josephinismus mitvereinnaht . . . Damit aber wird Joseph II. wesentlich mehr in die Schuhe geschoben, als hineingehört.“

Mit diesem Teil der Schlußpassage der Autorin kann der Rez. konform gehen. Besonders schmerzlich ist die in dieser Dokumentation sehr nüchtern dargestellte Politik den evangelischen Christen gegenüber (für die die josephinische Bezeichnung Akatholiken oder Protestanten gewählt wird) und die relativ ausführliche 26 ff., 56 ff., 99 ff., 117, 153 ff., 173 ff. (wenn auch – selbst für die Frühzeit – weit knapper als die Beschreibung der Katholiken gehaltene) Darlegung der antiprotestantischen Maßnahmen. Da diese Dokumentation sich nicht mit den Ländern der Böhmisches Krone, Galiziens etc., beschäftigt, werden die antijudaistischen Maßnahmen nur kurz gestreift (vgl. hierzu: Joseph Karniel, Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II. = Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte/Universität Tel Aviv 9, 1986). Die gesetzlichen Regelungen werden absolut korrekt und mit Verständnis für die Betroffenen wiedergegeben (28: Transmigrationen nach Siebenbürgen 1734 ff., „unverhältnismäßig hart, weil minderjährige Kinder zurückgelassen und katholisch erzogen werden müssen“) – freilich wären Fußnoten, die auf die gigantischen Todesraten und die kaum tragbaren Abwicklungsmodalitäten der Ansiedlung eingehen, hilfreich. Jedoch ist überaus wertvoll, daß nicht nur allgemeine Maßnahmen, sondern auch spezielle Maßnahmen (Ghettomentalität wirtschaftlich notwendigen evangelischen Arbeitern in Fridau gegenüber, Hausdurchsuchungen als evangelisch berücktigter Bauerngüter in Oberösterreich, Kinderkonfiskation im Falle der Witwe des lutherischen Kutschers des Grafen Haugwitz, 56 f.) entsprechend gewürdigt und dokumentiert werden. Wer dies Buch liest – und es ist mit großem Gewinn zu lesen –, wird mit der Verf. feststellen können, daß die Katholiken unter der Herrschaft des Hauses Österreich in einem engen Korsett (die Akatholiken aber in einer kaum erträglichen Zwangsjacke) steckten. Auf die Problematik des Begriffes „Josephinismus“, mit dem sich „Generationen“ von Forschern (auch der Rez.) auseinandersetzen mußten, macht die Verf. erneut aufmerksam: Freilich scheint mir ihre Beschränkung des Begriffes Josephinismus auf Joseph, da „es keine bündige Definition des Begriffes „Josephinismus“ geben könne, obschon dies auch anderwärts oft versucht wurde, kaum gangbar: Es „sollte Joseph II. (nur) das gegeben werden, was Joseph II. ist. In diesem Sinne plädiere ich dafür, von ‚Josephinismus‘ nur dann zu sprechen, wenn ein konkreter – selbstverständlich auch ein nachwirkender – Bezug zu dem Herrscher vorliegt, von dessen Namen das Wort abgeleitet ist“ (177). Dann müßte, für den „Josephinismus vor und [soweit nicht direkt auf ihn zurückzuführen] nach Joseph“, eine neue Terminologie vorgeschlagen werden. Der Hilfsbegriff „Konfessioneller Staat“ ist zu wenig hilfreich. Denn die Spielart eines konfessionellen Staatskirchentums à la Maria Theresia ist mit der Großbritanniens oder selbst Kurkölns nicht einfach zu harmonisieren (von den Spielarten evangelischen Staatskirchentums A. B. ganz zu schweigen). Hier liegt eine Aporie vor wie etwa in der ebenso gängigen wie fatalen Subsumierung des Nationalsozialismus unter den Oberbegriff Faschismus. Ich fürchte, wir werden ohne den Oberbegriff „Josephinismus“ für die Zeit vor 1780 (zumindest, ehe uns ein besserer Oberbegriff nahegelegt wird) noch lange nicht auskommen können. Dieses wertvolle Nachschlagewerk ist jedem, der etwa kurz und exakt dokumentiert über die staatskirchenrechtlichen Verfügungen von der Intestaterb-

folge nach Geistlichen im josephinischen Jahrzehnt (98) oder die Kongrua-Regelung unter Franz II./I. (142) informiert werden will, nachdrücklich zu empfehlen.

Wien

Peter F. Barton

Martin Greschat (Hg.): Die neueste Zeit I–IV (= Gestalten der Kirchengeschichte. Bde. 9,1/2–10,1/2). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz (Verlag W. Kohlhammer) 1985–1986. Ln., geb.

Mit dem Erscheinen der Bände 9 und 10 (4 Teilbände) ist das vom Gießener Kirchenhistoriker Martin Greschat herausgegebene und auf 12 Bände angelegte Reihenwerk „Gestalten der Kirchengeschichte“ zum glücklichen Abschluß gelangt. Die beiden Bände sind in der Hauptsache dem 19. und 20. Jahrhundert gewidmet. Sie enthalten neben zwei ebenso perspektivenreichen wie brillant geschriebenen Einleitungsbeiträgen aus der Feder des Herausgebers („Von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg“ [I, 7–42]; „Vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart“ [III, 7–44]) 85 Lebensbilder, beginnend mit John Wesley, dem englischen Evangelisten und Gründer der Methodistenkirchen († 1791), und mit der liebenswerten Gestalt Johann Michael Sailer, des weit über die Grenzen des katholischen Bayern hinaus wirkenden Lehrers der Theologie und Priestererziehers von bemerkenswerter ökumenischer Weite des Denkens († 1832 als Bischof von Regensburg). In den dargestellten Persönlichkeiten – bei denen gewiß das protestantische Element überwiegt – spiegeln sich wie in einzelnen Brennpunkten die geistigen, politischen, religiös-kirchlichen Aufbrüche und Umbrüche der letzten 200 Jahre. Und wiederum bestätigt sich bei der Lektüre dieser Lebensbilder eindrucksvoll die These des Herausgebers, daß sich Entwürfe ursprünglichen Denkens und Handelns am unmittelbarsten erschließen in den Biographien von Persönlichkeiten, die in irgendeiner Weise auf ihre Zeit eingewirkt haben, „in welchem Ausmaß sie“ andererseits immer auch „personenübergreifenden Realitäten ausgesetzt“ gewesen „und durch diese beeinflusst“ worden sein mögen. Gerade das 19. Jahrhundert als Epoche des Übergangs von einer noch agrarisch bestimmten, dörflich geprägten Gesellschaft zur voll entwickelten Industriegesellschaft (mit ihrer Tendenz zur Verstädterung) stellte Christentum und Kirchen vor tiefgreifende Probleme und Herausforderungen, denen die Kirchenleitungen zumeist ratlos gegenüberstanden, sofern sie deren Brisanz überhaupt registrierten: Da waren die Auseinandersetzungen um einen wirklichen und einen oftmals nur vermeintlichen Rationalismus, die Auseinandersetzungen um kirchliche Verfassungsfragen, zwischen Konfessionalismus und Liberalismus, die Herausforderungen durch die brennende (aber von den Kirchenleitungen kaum zur Kenntnis genommene) Soziale Frage, das nicht zuletzt mit der ungelösten Sozialen Frage zusammenhängende Phänomen des Auszugs der Massen aus den Kirchen, ferner das Phänomen der Entchristlichung weiter Kreise der Gebildeten, schließlich die Konfrontation mit einem pseudoreligiöse Züge annehmenden Nationalismus, im 20. Jahrhundert mit den auf diesem Nationalismus aufruhenden totalitären Systemen, ganz zu schweigen von den revolutionären Umstürzen und vom endgültigen Untergang der Monarchie, von dem beide Kirchen in je ihrer Weise in Mitleidenschaft gezogen wurden. Alle diese Vorgänge werden in den dargestellten Persönlichkeiten transparent. Es begegnen Bischöfe und leitende Kirchenmänner, Philosophen, Theologen, Politiker, sozialkritische Denker, sozial engagierte Geistliche und Laien, Dichter und Schriftsteller, Opfer des Hitler-Regimes, zuletzt Mutter Teresa und der 1968 einem Attentat zum Opfer gefallene Bürgerrechtler Martin Luther King, Verfechter eines gewaltfreien Widerstands aus zutiefst christlicher Überzeugung und bis heute Symbol der Friedensbewegung in Amerika. Kontrastreich wie die Epoche, in die sie hineingestellt waren, sind die Bilder dieser Persönlichkeiten. Man liest sie mit großem Gewinn und viele der hier gezeichneten Schicksale nicht ohne Anteilnahme und Ergriffenheit. Ja, in vielerlei Hinsicht könnten die in diesen vier Teilbänden gesammelten Porträts, die allesamt „Aktualität“ besitzen, als christliche Orientierungshilfe dienen – teils positiv, teils negativ.

Im übrigen gilt, was in den Rezensionen der vorausgehenden Bände bereits festgestellt wurde: Die Lebensbilder sind in der Regel von Fachleuten erarbeitet, die sich mit der jeweiligen Persönlichkeit und ihrem Umfeld länger schon intensiv beschäftigt haben. Die Porträts sind somit nicht selten Erträge jahrelanger Forschungsarbeit, wissenschaftlich fundiert und doch in flüssigem Stil, mit Blick auf einen breiteren interessierten Leserkreis, geschrieben. Das jedem Beitrag angefügte Schrifttumsverzeichnis erleichtert dem interessierten Leser eine eingehendere Beschäftigung mit der jeweiligen Persönlichkeit. Nicht zuletzt ist aber auch hervorzuheben die vom Verlag getroffene vorzügliche Auswahl der Abbildungen, in der Mehrzahl Photographien. Auch sie ermöglichen Porträtsstudien eigener Art: Man betrachte zum Beispiel das Porträt des englischen Kardinals und Erzbischofs von Westminster Henry Edward Manning († 1892), des verbissensten und intrigantesten Vorkämpfers einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanum.

Dem Herausgeber ist zum Gelingen des Gesamtwerkes zu gratulieren, dem Verlag für die gediegene Ausstattung zu danken. Dem Werk ist ein weiter Leserkreis zu wünschen.

München

Manfred Weitlauff

Martin Brecht u. a. (Hg.): Pietismus und Neuzeit. Band 12. Schwerpunkt: Philipp Jakob Spener. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 245 S., kt.

Der vorliegende Band 12 des „Jahrbuchs zur Geschichte des neueren Protestantismus“, wie der Untertitel heißt, bringt vor allem die Speners historische (und nach Möglichkeit auch aktuelle) Bedeutung erschließen wollenden Vorträge der Internationalen Spener-Tagung aus Anlaß seines 350. Geburtstags (Berlin 1985): Spener (Sp.) soll „als Anreger für seine Zeit zentral im Blick sein“; zugleich wird eine kritische Auseinandersetzung mit ihm „unter dem Aspekt heutigen christlichen Lebens“ versucht – so formuliert es Friedrich Winter („Ph. J. Sp.’s Beitrag zur Kirchenreform“: 109–126) über seinen eigenen Beitrag hinaus programmatisch. Johannes Wallmanns Vortrag „Geistliche Erneuerung der Kirche nach Ph. J. Sp.“ (12–37) kreist um die Frage nach der Eigenart und dem Neuen des Spenerschen Programms (15): Von einer Zusammenfassung der Reformideen der lutherischen Orthodoxie über das Drängen auf Wiedergeburt (M. Schmidt) bis zum Gedanken der „Sammlung der Frommen“, der von Sp. so genannten „ecclesiola in ecclesia“ als „Kerngemeinde inmitten der volksgemeinlichen Gemeinde“ (25) und der chiliastisch gefärbten Hoffnung besserer Zeiten (vgl. M. Kruse, A. Reiner, J. Wallmann) spannt sich in der Forschung ein weiter Bogen. Für Wallmann werden die Gedanken der „Sammlung“ und der „Hoffnung“ durch den als „theologischen Kern des Spenerschen Programms“ bezeichneten „Grundgedanken der Erneuerung der Kirche durch die erfahrbare Lebenskraft des Heiligen Geistes“ (16) miteinander verbunden. Geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes und (!) der Gemeinde machen „das Charakteristische an Sp.’s Programm“ aus (17); mit dieser „Doppeladressierung“ sollen „Hindernisse für das Wirken des Heiligen Geistes“ (19) ausgeräumt werden.

Tendenzen der preußischen Kirchenpolitik seit dem Übertritt der Hohenzollern zum Calvinismus, Speners Plädoyer für religiöse Toleranz als wichtiger Beitrag für diese Politik, Schwierigkeiten dieser Berliner Kirchenpolitik im Herzogtum Magdeburg sowie eine Bilanz des Bündnisses zwischen Pietismus und preußischem Staat, das als „Glück für beide Seiten“ (53) bezeichnet wird, sind die Schwerpunkte in Klaus Deppermanns Beitrag „Die politischen Voraussetzungen für die Etablierung des Pietismus in Brandenburg-Preußen“ (38–53). Bezeichnet Wallmann Ph. J. Sp. als „Vater des theologischen Pluralismus“ (37), so ist für Deppermann „in dem gemeinsamen Eintreten für Toleranz der Hauptgrund für das dauerhafte Bündnis zwischen dem lutherischen Pietismus und dem preußischen Staat zu sehen“ (46) – eine nicht nur im Blick auf die einseitig auf die Aufklärung zurückgeführte Betonung der Toleranz als Charakteristikum Preußens aus Anlaß der 750. Jahrfeier Berlins wichtige Erkenntnis. Daß auch das

Musical „Himmel und Hölle Berlin“ als Geschenk der unter Bischof M. Kruses Leitung stehenden Ev. Kirche von Berlin-Brandenburg an die Stadt Berlin diese Linie vertritt, sei angemerkt.

Sp.'s Auseinandersetzung mit der „millenarian hope“ des am 4. 10. 1689 in Moskau hingerrichteten, von J. Böhme beeinflussten chiliastischen Sonderlings Kuhlmann behandelt Jonathan Philip Clarks (leider nicht übersetzter) Beitrag „In der Hoffnung besserer Zeiten: Ph. J. Sp.'s Reception of Quirinus Kuhlmann“ (54–69).

Sp.'s Konzept der Armenpflege mit seiner Zuschreibung der Zuständigkeit an die städtische oder landesherrliche Obrigkeit und die Finanzierung durch eine Armenhausmanufaktur und Kollekten geht Udo Sträter („Soziales Engagement bei Sp.“: 70–83) nach.

Peter Schicketanz behandelt „Speners Beitrag für die Erziehung der Gemeinde“ (84–93), ein nicht nur in der Forschung, sondern auch bei nicht wenigen Pfarrern vernachlässigtes Thema. Auch von Sp. her gilt, daß das ev. Pfarramt ohne seine Verantwortung für die Kinder- und Jugendlehre nicht sachgemäß definiert werden kann.

Kritik am Pfarrerstand ist nicht neu. Johann Valentin Andreäs ironische Bemerkung, „das Ideal der meisten Pfarrer seien kurze Predigten und lange Bratwürste“ (17), findet sich in mannigfachen Variationen (trotz Einsprüche von Pfarrerausschüssen und -vereinen) bis heute. Sp. hat, worauf Martin Brecht („Ph. J. Sp. und die Reform des Theologiestudiums“: 94–108) hinweist, den von der Reformation im Bund mit dem Humanismus aus der philologisch fundierten Bibelauslegung entwickelten Typ des Theologiestudiums nicht abgelehnt, wohl aber „seine Konzentration und geistliche Vertiefung“ (94) gefordert – eine bis heute notwendige, noch nicht überzeugend geleistete Aufgabe, für die Brecht im Anschluß an Sp. gute Vorschläge unterbreitet.

Kritische Anmerkungen und Gedanken zu Robin A. Leavers kritischer Bibliographie „Bachs Theologische Bibliothek“ (Stuttgart 1983) trägt Johannes Wallmann unter dem Titel „Johann Sebastian Bach und die ‚Geistlichen Bücher‘ seiner Bibliothek“ (162–181) vor. Thematisch geht es letztlich um die von einem rein säkularen, musikwissenschaftlichen Interesse an Bach und von dem Bach der Aufklärung zuweisenden marxistischen Geschichtsbild problematisierte Zusammengehörigkeit von Theologie und Musik in Bachs Schaffen, um dessen historischen Ort in der Kirchen- und Theologiegeschichte (162f.): „Nach den geistlichen Büchern seiner Bibliothek steht Bach weder der Frühaufklärung noch dem Pietismus nahe, sondern er gehört ganz dem geistigen Raum der lutherischen Späorthodoxie zu“ (177).

In die Arbeit der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus geben die Darlegungen zur kritischen Ausgabe der Werke Speners und Zinzendorfs Einblick: Kurt Åland, „Zur Ausgabe der Werke Ph. J. Sp.'s“ (127–144); Dietrich Meyer, „Zum Programm einer zehnbändigen Zinzendorf-Ausgabe“ (145–161). Åland nennt es einen „Skandal“, „daß bisher nur von einer einzigen Schrift Speners eine kritische Ausgabe existiert“ (144). Ähnliches könnte auch im Blick auf das Gerangel unterschiedlicher Interessen im Blick auf die Beseitigung dieses Mangels gelten. Auf S. 138 ff. stellt Åland nun den Plan der zehnbändigen, mithin reduzierten Ausgabe mit thematischer Gliederung vor, wobei Speners Briefe ausgeschlossen sind (141). Dem Entwurf einer zehnbändigen Auswahl-Ausgabe Zinzendorfs liegt die Überzeugung zugrunde, „daß man seine oft in Bildern schwelgende, sprunghafte und in Gegensätzen voranschreitende, die verschiedensten Elemente der Tradition absorbierende Art des Theologisierens . . . nur im engen Kontakt mit seiner Umwelt, mit seiner Gemeinde und seinen Mitarbeitern, mit seinen zeitgenössischen Gegnern und Freunden erfassen kann. Die Mitte und Leistung seines Werks liegt nicht in einem neuen theologischen Konzept, sondern in dem Faktum, daß er aus mährischen Exulanten, Pietisten und Separatisten eine Gemeinde in Herrnhut sammelt, die als eine philadelphisch-ökumenische Gemeinschaft innerhalb der sächsischen Landeskirche und auf lutherischem Boden zu einem besonderen Kirchentum findet“ (151).

Mit einem besonderen Dank sei auf den umfangreichen Rezensionsteil (182–214) und die Pietismus-Bibliographie 1986 mit Nachträgen (Klaus Deppermann/Dietrich Blaufuß) hingewiesen (215–239).

Der Band beginnt mit einem Nachruf auf Andreas Lindt, der am 9. 10. 1985 heimgerufen wurde. R. i. P.!

Darmstadt

Karl Dienst

Monica Pieper: Daniel Sudermann (1550–ca. 1631) als Vertreter des mystischen Spiritualismus. Stuttgart (Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH) 1985. XI, 224 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Bd. 121. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte. Hg. v. Peter Manns).

Diese von G. A. Benrath angeregte Untersuchung über den Dichter, Handschriftensammler und Herausgeber religiöser Texte Daniel Sudermann (1550–ca. 1631) erweitert und bereichert die Erforschung der Frömmigkeitsgeschichte des ausgehenden 16. und frühen 17. Jh.'s und vermittelt kenntnisreiche Einblicke in die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der mittelalterlichen Mystik. Der von den Traditionen der mittelalterlichen Mystik und dem schwenckfeldschen Spiritualismus bestimmte Sudermann (= S.) gehört zu den Wegbereitern konfessioneller Toleranz. Gottfried Arnold kannte seine Lyrik und die Gesangbücher der Schwenckfelder Gemeinden in Pennsylvania haben seine Lieder bis heute bewahrt.

S.'s Lebenswerk, das bisher fast ausschließlich unter germanistischen und bibliothekswissenschaftlichen Gesichtspunkten gewürdigt worden war, wird in der vorliegenden (auch als Beitrag interdisziplinärer Forschung mustergültigen) Untersuchung umfassend, vor allem im Hinblick auf die religiöse Aussage und Prägung, dargestellt. Dabei kann die Verfasserin auch die literaturwissenschaftliche Würdigung S.'s wesentlich erweitern und vertiefen. Die Verfasserin orientiert gründlich und detailliert (1) über die Quellen, die Forschungsgeschichte und den Stand der Forschung, (2) über das Leben S.'s: die Jugend- und Bildungsjahre, die Lehrtätigkeit am Bruderhof und das nicht unangefochtene schriftstellerische Schaffen in Straßburg (seit 1585), (3) über S. als Leser und Sammler, (4) über S. als Herausgeber mystischer und spiritualistischer, vor allem schwenckfeldscher Schriften, (5) über S.'s literarische Formen: die Nutzbarmachung erprobter Textgrundlagen diente der Andachtsweckung und Erbauung, (6) über mystische und spiritualistische Elemente in S.'s Gedankenwelt, (7) über Aufbau, thematische Schwerpunkte, Zielsetzung und Traditionsbezug der (im Manuskript 469 größtenteils beidseitig beschriebene Quartblätter umfassenden) auf das Jahr 1610 datierten und 1613 im Druck erschienenen Schrift „Harmonia oder Concordantz“ und (8) zusammenfassend über S.'s Stellung innerhalb der mystisch-spiritualistischen Frömmigkeit. Ein um ein alphabetisches Incipitverzeichnis der Lieder und Gedichte erweitertes Quellenverzeichnis (S. 195–211) gibt Aufschluß über die erhaltenen und verschollenen Drucke, den umfangreichen handschriftlichen Nachlaß und über S.'s Editionen von Texten mystischer und spiritualistischer Provenienz.

Die Verfasserin hat – in Aufnahme, Vertiefung und Weiterführung der Forschung – eine auf die Bestimmung der kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Position S.'s konzentrierte Gesamtdarstellung vorgelegt, die dessen Werk erschließt. S.'s Bedeutung erstreckt sich auf drei Bereiche: das Sammeln und Sichten von religiöser Literatur, die Bearbeitung von Neuausgaben und schließlich das eigene dichterische Schaffen, wobei zwischen Rezeption der Tradition und literarischer Produktion ein enger Zusammenhang besteht. S. wußte sich „in seinem eigenen religiösen Standort an die Überlieferung vorgefundenen Gedankengutes gebunden“ (S. 44). Dabei ist S. für die Anregungen zahlreicher Zeugnisse religiösen Denkens aufgeschlossen gewesen. „Unabhängig von der ausschließlichen Gefolgschaft eines einzelnen dogmatischen Systems oder eines Lehrers vermochte er fremdes Gut durch Einsicht oder eigene Erfahrung zu erschließen und in seinen Dichtungen für den Leser wieder aufzubereiten. Als leitendes Thema läßt er in seinem gesamten Lebenswerk immer wieder die Frage nach den Möglichkeiten zur Erlangung des Heils und damit zur Verbindung zwischen menschlichem und göttlichem Wesen erkennen.“ (S. 97)

Sein dichterisches Werk wurde gekennzeichnet als „poetic popularisation of medieval spiritual themes“ (P. C. Erb, 1977; zit. S. 28). Als ein „wichtiges Bindeglied für die Tradition sowohl auf literarischem wie auf religiösem Gebiet“ (S. 10) hat sein Schaffen in der literaturwissenschaftlichen Forschung bereits in Ph. Wackernagels Standardwerk über das deutsche Kirchenlied und in gattungsgeschichtlichen und hymnologischen Untersuchungen zu Themen und Motiven der schwenckfelder Hymnedichter, zur Hoheliedbearbeitung und zur Emblematik Aufmerksamkeit gefunden. Für die Überlieferung mittelalterlicher geistlicher Texte hat S.'s Bibliothek eine nicht zu unterschätzende Bedeutung gehabt. Auch die Editoren des Corpus Schwenckfeldianorum verdanken zahlreiche Dokumente den Abschriften S.'s bzw. dessen Bibliotheksbeständen.

Während S.'s Gottesbild – wie die Verf. in im einzelnen belegt – in erster Linie von mystischer Terminologie geprägt ist, verbinden sich in dem für seine Frömmigkeit zentralen Christusbild „Elemente der Hoheliedmystik mit den Grundgedanken der schwenckfeldischen Christologie“ (S. 164). Der für S. charakteristische Dualismus zwischen göttlichem und weltlichem Bereich bestimmt auch seine Sicht des Menschen, seine Deutung des auf die Vereinigung der Seele mit Gott zielenden spirituellen Weges des Christen (Leidensnachfolge) und sein Verständnis des (im Bild des „christlichen Ritters“ und als „Pilgerschaft“ gekennzeichneten) Lebens des Christen in der Welt. Auch sein Kirchen- und Sakramentsverständnis sowie seine Auffassung vom Priestertum sind von dem Dualismus von „Äußerlichem“ und „Innerlichem“ geprägt: Der Glaube kann nicht durch äußere Wortvermittlung bewirkt werden, sondern muß durch den Hl. Geist im Innern des Menschen entstehen.

In seinem umfangreichsten Werk, der „Harmonia oder Concordantz“, stellt er Aussagen aller Konfessionen zusammen, um ihren gemeinsamen Wahrheitsgehalt zu erweisen. Da Konfessionsstreitigkeiten auf das Unvermögen zurückzuführen seien, die einigende göttliche Wahrheit hinter den bedeutungslosen äußerlichen Differenzen zu erkennen, dienen die aus den Schriften anerkannter Autoritäten beigebrachten Belege – sowohl aus der katholischen (Kirchenväter, mittelalterliche Theologen, bes. Mystiker), als auch aus der lutherischen und reformierten Tradition – der Legitimierung seiner spiritualistisch-motivierten Irenik.

Ein wesentliches Ergebnis der Untersuchung ist die Feststellung, daß S. „vermittelnd zwischen den Konfessionen und ihren theologischen Aussagen wirken und alle Gläubigen unter den Grunderkenntnissen einer gemeinsamen ‚christlichen Wahrheit‘ vereint sehen“ wollte. (S. 193f.) Für die Erforschung der Wirkungsfelder dieses breit gefächerten Traditionsstroms zwischen Spiritualismus und Pietismus trägt diese auf das Werk S.'s konzentrierte, sorgfältig differenzierende und auch für die Traditionserhellung ertragreiche Untersuchung beachtenswerte Ergebnisse bei, die in eine Gesamtgeschichte der Frömmigkeit im nachreformatorischen Zeitalter einzubringen wären und auch den frömmigkeitsgeschichtlichen Vergleich fördern. S.'s „Kombination mittelalterlich-mystischer und schwenckfeldischer Frömmigkeit“ (S. 192) dürfte auch als Ausdruck eigenständiger laienchristlicher Glaubenshaltung zu erfassen sein. Für die Einordnung S.'s in die Gesamtkirchengeschichte wäre m. E. auf das in den Arbeiten von Winfried Zeller verhandelte Themenfeld „Frömmigkeitskrise in der dritten nachreformatorischen Generation“ zu achten. Ausdruck dieser Krisenerfahrung dürfte auch S.'s distanzierte Stellung zur Reformation sein. Im Vollzug der Rezeption der Traditionen von Mystik und Spiritualismus versucht S. den dem Glaubenszeugnis abträglichen konfessionellen Antagonismus aufzuheben. Die Konzentration auf den Hl. Geist und die Vereinigung der Seele des Menschen mit Christus impliziert dogmatische Reduktion und die Absage an Lehrauseinandersetzungen. Obwohl S. nicht zu den profilierten schöpferischen Autoritäten gehört, dürfte seinem Werk paradigmatische Bedeutung zukommen: S.'s Konzentration auf das Einende zielt auf Integration. Infolgedessen wird seine reduktiv-selektive Umformung der Lehre, auch wenn sie im Vergleich mit den konfessionellen Lehrbekenntnissen als verflachtes und verkürztes Zeugnis erscheint, ebenso wie seine Frömmigkeitshaltung als epochenspezifische Neuorientierung zu begreifen sein.

Auch S. gehört zu den Vorläufern und Wegbereitern ökumenischer Gesinnung und

Haltung. Als verdienstvoller und verantwortungsbewußter Verwalter spirituellen Traditionsgutes verfolgte er das Ziel, „Schriften aller Zeiten und Richtungen des Christentums zusammenzustellen, damit sich jedermann durch eigene Lektüre ein objektives Bild von den Konfessionen verschaffen kann ...“ (S. 45).

Als Vermittler und Erneuerer der spirituellen Tradition und als kreativer Poet verdient S. die seinem religiösen Ernst und seinen Verdiensten entsprechende Aufmerksamkeit.

Jena

Eberhard Pältz

Beate Köster: Die Lutherbibel im frühen Pietismus. Bielefeld. Luther-Verlag 1984. (Texte und Arbeiten zur Bibel 1). 283 S., geb., ISBN 3-7858-0284-6.

1. „Die Lutherbibel im frühen Pietismus“ thematisiert eine gewaltige Aufgabe, die bei den Lesern – das zeigt das bisherige Rezensionen-Echo – hohe Erwartungen provoziert. Bevor sich indes Enttäuschungen breitmachen, tut die Lektüre nur des Vorworts ihren guten Dienst, indem dort klar und deutlich die *hier angegangenen* Aufgaben bezeichnet werden: es „sollen seine [sc. des frühen Pietismus] Verdienste um Text und Verbreitung der deutschen Bibel eine zusammenhängende Würdigung erfahren ...“ (S. 7). Dies hätte in einem Untertitel des Buches Ausdruck finden müssen, damit sogleich deutlich wird, an welchen Stellen „die Geschichte der deutschen Bibel Luthers in dieser Epoche [!] erhellt werden“ soll (ebd.). Daß die Arbeit eine Menge höchst wichtiger Fragen zum Gesamtkomplex provoziert (s. u. Pkt. 5.), kann einer *Dissertation* (ev. theol. Münster/K. Aland) nun wahrlich nicht als Mangel angerechnet werden.

2. Der Aufbau der Arbeit erschließt sich gut. Die doppelte Fragerichtung, „Verbreitung und Textgestalt“, wird in vier Blöcken durchgehalten. Der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts gilt hinsichtlich Produktion und Textgestalt ein erster Durchgang (S. 17–37). Nicht von eigenem Gewicht, sondern „als Voraussetzung für die Behandlung des gestellten Themas“ gewertet (S. 36), erfährt man hier die notwendigen Grundinformationen der vorhergehenden Zeit und des gleichzeitigen Kontextes im Luthertum. Eine kritische Nachprüfung der Ausführungen zum „Weimarer Bibelwerk“ (S. 22 f.) anhand des viel zu wenig beachteten einschlägigen Beitrages aus der Feder *Hermann von Hintzensterns* in den „Thüringer Kirchlichen Studien“ (Bd. 3, Berlin [DDR]/Jena 1976, S. 151–159) ergab durchaus die hier zu verlangende Präzision.

Ein zweiter Block stellt Bibelausgaben im Pietismus, Philipp Jacob Spener, Johann Winckler (Hamburg) und August Hermann Francke vor (S. 38–99). Vf.in kann gelegentlich die Quellenbasis nicht nur bei Francke (S. 88!), sondern auch bei Spener (S. 64) erweitern. Wichtig erscheint u. a. das Ergebnis, daß es zwar Freiheiten gegenüber dem Luthertext zu beobachten gibt, daß aber in dieser Phase v. a. bei Spener das Interesse am Text noch gering erscheint – gegenüber dem Anliegen, der Bibel wieder „eine zentrale Stellung“ zu verschaffen (S. 65). Dies ist nämlich ein Interesse der Vf.in; nicht zugunsten des Anteils Franckes/Cansteins an der pietistischen Bibelverbreitung die frühen und z. T. unbekannteren diesbezüglichen Bemühungen zu kurz kommen zu lassen (S. 79). Daß der Cansteinschen Bibelanstalt ein (dritter) Abschnitt gewidmet ist, wird nicht überraschen (S. 100–135). Hier dürfte auch am meisten Vorarbeit schon geleistet sein. Vf.in geht hier aber tief in die Einzelfragen der Textgestalt hinein (S. 118–132), was der weiteren Forschung nur dienlich sein kann. Diese „gefragtesten Ausgaben in Deutschland“ werden immer ein Ruhmesblatt der Bemühungen des Pietismus um Bibelverbreitung bleiben.

Ein vierter Teil wendet sich der Bedeutung des Pietismus für die Verbesserung des Textes der Bibel, Urtext wie auch deutsche Übersetzung, zu. Hier sieht Vf.in im Pietismus „eines der großen Verdienste“ darin, „daß er ... den Weg zu einer ‚Textkritik‘ freimachte“ (S. 136; vgl. 185). Im einzelnen gelte es auch hier, sich von Klischees zu lösen und Speners, nicht erst Franckes, Interesse zu beachten, dem Text so genau wie möglich nachzuspüren. Franckes „*Observationes biblicae*“ und ihr Echo bei Gegnern (J. F. Mayer) und Freunden (Spener) werden ausführlich dargestellt. Die große Leben-

digkeit des Austausches mit der Orthodoxie (Theodor Dassov) muß zusammengesehen werden mit dem Faktum, daß in Franckes Bibelausgabe selbst sehr viel mehr Zurückhaltung bei Änderungen des Luthertextes als in den „Observationes“ geübt wurde (S. 161); der Charakter eines Gesprächsbeitrages, der vor der *praktischen* Anwendung zu *prüfen* ist, wird hier wohl deutlich. Den Schluß der Untersuchungen bilden die Einblicke in die scharfen Auseinandersetzungen um die Bibel (1704) von Johann Reinhard Hedinger (über den *Rüdiger Mack* im Jahrb. der Hess. kirchengesch. Vereinigg. 1979 gehandelt hat [wieder abgedruckt in *ders.*: Pietismus und Frühaufklärung ..., Gießen 1984]; zur Randbemerkung S. 180). –

Dreierlei soll hier zu diesem Buch angemerkt werden, das längst nicht in der nötigen Ausführlichkeit referiert werden konnte.

3. Wahrlich kein leichtes Thema; und der Leser erhält eine ihn durchaus fordernde Einführung in das Problem. Vf.in führt an die Quellen heran und gibt ihnen breiten Raum. Das macht die Darstellung überprüfbar und auch dann wertvoll, wenn Folgerungen nicht nachvollzogen werden. Angesichts einer fehlenden zuverlässigen Geschichte der Bibelübersetzung Luthers – darauf wies Vf.in in „Pietismus und Neuzeit“ 5, 1979, S. 150f. hin – ist gar nicht weiterzukommen ohne Einzeluntersuchungen zu überschaubaren Bereichen des Problems. Die zeitliche („Pietismus“ ist als zeitlicher Rahmen verstanden) und sachliche Begrenzung (Textgestalt und Verbreitung) tut not. Eine ganze Anzahl von Bibeln – zu finden über das Register jeweils unter dem Erscheinungsort! – sind einer Untersuchung unterzogen worden. Das Gespräch mit der Forschung wird gelegentlich geführt (vielleicht ein wenig zu knapp insgesamt?), der Aufbau der Arbeit ist unpräzise und durchsichtig. Die Belege, soweit überprüft, sind verlässlich – was nicht heißt, daß gelegentlich Präzisierungen möglich wären; so der Adressat im S. 220 Anm. 2 genannten Spener-Brief (s. *Spener*: Schriften XV.1. 1987, S. 58²: 18. 10. 1683) oder S. 258 Anm. 33 genauer Beleg. Doch dies sind Marginalien wie manch andere Monita, die kurz zur Sprache kommen sollen.

4. Eine Arbeit im Überschneidungsfeld von biblischer Textforschung und Kirchengeschichte sollte in der Präsentation so weit irgend möglich alle vermeidbaren Hindernisse einer genauen Rezeption aus dem Weg räumen. Die leider mehr und mehr üblich werdende Trennung der Anmerkungen vom Text z. B. führt glatt zu Fehlaussagen (wie der *Hövelmanns* in ZBKG 54, 1985, S. [249–254] 250) über die – von Vf.in ausdrücklich festgestellt – nicht eingesehene Bibel 1702 (S. 85/86 mit Anm. 8 auf S. 227/228). Ein fehlendes Verzeichnis der verwendeten Bibeln fördert dann wohl auch eine Verwechslung (samt hinfalligen Ergänzungen) im Zusammenhang der Feyerabendischen Bibel, Frankfurt/Main 1574 (ebenfalls *Hövelmann*: a.a.O., S. 254). Ein zu knapper Forschungsbericht führt im Gang der Darstellung manchmal zu etwas ausladenden Hinweisen. (Vgl. zur Forschung nur Wolfenbütteler Barocknachrichten, Inhalt/Register zu Bd. 7–10, S. 21b sub ‚Bibel‘!) Die Beschränkung auf ein „Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur“ (S. 12–15) entlastet die Anmerkungen nicht in der Weise, wie dies ein normales Quellen- und Literaturverzeichnis vermöchte. Ein eigenes Drucker-, Verleger- und dazu gehöriges Ortsverzeichnis könnte die nun eben doch nicht so ganz unwichtigen diesbezüglichen weiteren Forschungen erleichtern.

5. Von manchem, was unter den „Desideria“ anzumelden ist, neige ich mehr dazu, sie billigerweise nicht mehr *im Rahmen*, sondern *im Anschluß* an diese Arbeit als hilfreiche, weiterführende Impulse zu vermerken. Das betrifft nicht nur Ergänzungen aus der speziellen Literatur zu nicht wenigen der genannten Personen (S. 190f.) und die ausbaufähige Konsultation von Bibliographien (z. B. Mitchell zu S. 219f. Anm. 4). Substantieller betrifft es natürlich die Fortführung der Thematik anhand weiterer „pietistischer“ Bibeln (*Hövelmann*: a.a.O., S. 253 nennt einige), aber auch eine Verbreiterung der Thematik selbst.

Natürlich würde die methodische Einbeziehung sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Fragestellungen, aber auch rezeptionsgeschichtliche Nachfrage nach Leserkreis und realer Bedeutung der Bibeln im Leben ihrer Besitzer ein dringendes Bedürfnis stillen können (s. dazu *R. Mohr* in ThLZ 110, 1985, 800–802, besser als *J. Wallmann* in: Piet. u. NZ 12, 1986, S. 20 Anm. 17). Zweifelsohne mahnt vorliegendes Buch weit-

tere Klärung der Frage an, was essentials *pietistischer* Bibelausgaben sind. Ebenso ist der *theologische* Gehalt von Einsprüchen etwa der Wittenberger gegen Änderungen der Biblia Deusch zunächst historisch zu erheben; wie es desgleichen auf Dauer nicht folgenlos bleiben darf, daß zum Wesen einer Bibel mehr als ihr Wortlaut gehört: die hier erfolgende Anleitung zum Schriftverstehen und Einübung der Schrift stehen zur Debatte! Auch die durchaus nicht zeitgleiche Interdependenz zwischen wissenschaftlichem Fortschritt und der Gestalt der Bibel bedarf sehr sorgsamer Beobachtung. Solche Fragen (meist *Hövelmanns*: a.a.O.) provoziert zu haben, ist eine wichtige Funktion vorliegender Arbeit, sie nicht gelöst zu haben wahrlich nicht ihr anzulasten! Ähnlich ist es mit weiteren Detailstudien – beispielsweise zu *Spener*, an dessen kritischer Ausgabe seiner Werke Vf.in seit Jahren mitarbeitet (s. „Pietismus-Forschungen“, 1986, S. 1). Eher zufällig begegnet z. B. der Hinweis für Speners Bibelausgabe Leipzig 1694.2°: „gedruckt zu Halla“ (Meßkatalog Frühjahr 1695; zu S. 207); oder S. 137 bei Anm. 9 auf S. 253 für ³Bed. 1,266 f. das durch Vf.in richtig erschlossene Datum 1673 in der ersten Auflage der Quelle noch ausgedruckt! Ein Brief aus dem Jahre 1676 macht den höchst brisanten Zusammenhang deutlich, daß bei aller Freiheit gegenüber Luthers Übersetzung „das hertz des Christenthums bleiben solle“, indem „δικαι-“ nicht durch „recht-schaffen-“ wiedergegeben wird. Untermuert wird dies nun glatt mit einem Hinweis auf ebensolche Unterlassung im NT des Sozinianers Jeremias Felbinger, das Spener in seiner Bibliothek besaß; und Gewicht bekommen diese Beobachtungen dann zusätzlich, wenn man den Empfänger des fraglichen Briefes nennen kann: *Johann Jacob Schütz!* (Bed. 3, S. [120–126] 121, vgl. *K. Deppermann* in *Piet. u. NZ* 10, 1984, S. 194 f.; *Bibliotheca Speneriana* 8°/370; *Bruckner* Nr. 283). Höchst wichtig wäre eine Untersuchung des Bibelbestandes, den wir in Speners Besitz nachweisen können; auch die ‚Summarien‘ des von Schweinitz „1692“ scheinbar tatsächlich erschienen zu sein (*Bibl. Spen.* 12°/198; zu S. 219/220). –

Es kann abschließend gesagt werden, daß Vf.in ein Thema auf die Tagesordnung gebracht hat, an dem die Pietismusforschung allen Grund hat weiterzuarbeiten. An *Beate Kösters* Beitrag hierzu kann man nicht vorbeigehen.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Eva-Maria Bangerter-Schmid: *Erbauliche illustrierte Flugblätter aus den Jahren 1570–1670*. Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M./Bern/New York 1986, (Mikrokosmos – Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, Bd. 20) 307 S.

Das illustrierte Flugblatt aus dem 16. und 17. Jahrhundert ist – aus den verschiedensten Gründen – bis heute nicht vollends in das Blickfeld (kirchen-)historischer Forschung gerückt. Nachdem an den Text- und Bildteil kombinierenden Einblattgedrucken seit den 70er Jahren elementare Katalogisierungsarbeiten durchgeführt wurden – z. T. nach jahrzehntelangem „Ablageschlaf“ in verstaubten Museumsschubladen –, ist nunmehr die empirische Basis bereitgestellt, um das Medium einer konsequenten historischen Analyse zu unterziehen.

Mit der Dissertation von Eva-Maria Bangerter-Schmid liegt nun die Äußerung einer Philologin vor, die mit umsichtiger Sorgfalt „Erbauliche illustrierte Flugblätter aus den Jahren 1570–1670“ gerade auf ihre kirchen- und insbesondere frömmigkeitsgeschichtlichen Implikationen hin befragt. Dabei gelingt es der Verfasserin, das untersuchte Medium als aussagekräftige historische Quelle nachdrücklich unter Beweis zu stellen.

Als Untersuchungsgrundlage weist B.-S. in einem materialreichen Anhang 148 erbauliche illustrierte Flugblätter aus, die sie schwerpunktmäßig in den Archiven der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, des Germanischen Nationalmuseums zu Nürnberg und der Kunstsammlungen der Veste Coburg gesichtet hat. Besonders begrüßenswert ist die Tatsache, daß 47 (!) bisher unveröffentlichte Flugblätter durch qualitativ gute Schwarzweißphotographien in einem Abbildungsteil des Anhangs dokumentiert

werden, so daß dem Leser eine Lektürebegleitende Bild- und sogar Textverifikation ermöglicht wird.

Die Genese des zur Diskussion stehenden Flugblatttypus erklärt B.-S. vor dem kirchengeschichtlichen Hintergrund des Untersuchungszeitraumes. Mit Bezug auf die einschlägigen Publikationen E. W. Zedens kennzeichnet sie das nachtridentinische Jahrhundert insbesondere durch ein wachsendes Konfessionsbewußtsein und die lehramtliche Konsolidierung der Konfessionen (S. 33 ff.). Auf zwei Frömmigkeitsgeschichtliche Umstrukturierungen, die sich im Laufe dieser Entwicklungen einstellen, legt die Verfasserin besonderen Wert: auf die Tendenz zu einer individuellen Frömmigkeit sowie auf den allgemeinen didaktischen Zug der Zeit. Hierin findet das verstärkte Aufkommen der Flugblätter, die der ‚Erbauung‘ ihrer Rezipienten dienen, seine Erklärung. Diese auf Katechese, Andacht und Meditation abzielenden Blätter intendierten eine „Stärkung und Förderung der individuellen Frömmigkeit mit dem Ziele, die Gläubigen zu größerer Gotteskindschaft zu führen“ (S. 23). Darüber hinaus qualifizierten die funktionalen Aspekte (Appellstruktur, Memorierleistung und Suggestivkraft) das erbauliche illustrierte Flugblatt als das „ideale Medium“ (S. 41) der neuen Frömmigkeitsform. Bei diesem Zusammenhang von illustriertem Flugblatt und veränderter Frömmigkeitsstruktur setzt dann auch B.-S.s erkenntnisleitendes Interesse für die Untersuchung ein, indem sie fragt, „welche Bedeutung dem Flugblatt in diesem Prozeß zukommt“ und „mit welchen Mitteln bzw. Themen“ die Frömmigkeitserziehung auf den Flugblättern angestrebt wird (S. 17).

Der Gang der Untersuchung ist von der Arbeitshypothese her bestimmt, daß „die Verhärtung der konfessionellen Standpunkte nicht so umfassend war, wie dies gemeinhin angenommen wird“ (S. 15). Was im Folgenden interessiert, sind die thematischen Überschneidungen und inhaltlichen Wechselbeziehungen zwischen den Konfessionen im Bereich der erbaulichen Flugblattpublizistik. Konfessionelle Interdependenzen macht die Verfasserin sodann schon im Bereich des Bild- und Schriftverständnisses aus. Neben einer konfessionsübergreifenden „Hervorhebung des didaktisch-erzieherischen Charakters“ bei den Bildern wird auch in bezug auf die Auffassung von den Texten eine nivellierende Tendenz konstatiert: die gemeinhin bekannten kontroversen Ansätze zwischen protestantischem ‚sola scriptura‘-Prinzip und einem katholischen Denken, das sich an ‚Schrift und Tradition‘ orientiert, sind „nicht in dieser Gegensätzlichkeit nachweisbar“ (S. 45). Damit sind die Strukturgitter für die Untersuchung vorgegeben, die sodann in zwei kompakt aufgebauten Kapiteln (3. und 4.) entfaltet wird.

Das dritte Kapitel ist dabei eher frömmigkeitsgeschichtlich orientiert und bietet eine Analyse von thematischen Schwerpunkten auf erbaulichen illustrierten Flugblättern. In einem ersten Arbeitsschritt gelingt es B.-S., die bis heute unüberschaubare thematische Vielfalt der erbaulichen Flugblätter in übersichtlicher Weise zusammenzufassen und so eine erste – partielle – Übersicht über die bevorzugten Themen jener Zeit darzustellen. Genannt werden die Themenkomplexe: Menschwerdung und Erlösung, Gleichnisse, Mariendevotion, Heiligenverehrung, Schutzengel, Endzeit und Katechese (S. 77 ff.).

Drei weiteren Themenbereichen – der Passionsfrömmigkeit, der Nachahmung und Nachfolge Christi sowie dem christlichen Lebenswandel – wendet sich B.-S. in exemplarischen Interpretationen ausführlicher zu. Die mit viel theologischem Sachverstand und frömmigkeitsgeschichtlichem Fingerspitzengefühl durchgeführte Analyse gibt in summa die Anleitung zu einer konfessionsübergreifenden ‚praxis pietatis‘ zu erkennen. Aber die Verfasserin ermittelt auch konfessionsspezifische Darstellungsformen und Inhalte. Die Blätter etwa, die das zeittypische (Mode-)Thema ‚Passion‘ aufnehmen, repräsentieren einen katholischen Frömmigkeitstypus, indem sie auf mittelalterliche Ausdrucksformen der Passionsmeditation (‚compassio‘, ‚conformatio‘ sowie Blut- und Wundenmystik) zurückgreifen und in Verbindung mit Motiven eines Gnadenbeweises Gottes (Ablaß o. ä.) oder mit dem monastischen Lebensideal zur Darstellung bringen. Auf einen protestantischen Produktionskontext verweisen dagegen die Flugblätter, die das Passionsgeschehen etwa als gnadenhaften Akt Gottes kennzeichnen, und den Glauben an jenes Geschehen als den einzigen Weg zur Gerechtigkeit und Seligkeit

apostrophieren. Dennoch bleibt eine derart signifikante konfessionelle Fixierung sowohl bei diesem Themenkreis als auch erst recht bei den Blättern, die den christlichen Lebenswandel zum Gegenstand erheben, die Ausnahme.

Im Verlauf des vierten Kapitels, das insgesamt von literaturwissenschaftlichen Fragestellungen her bestimmt wird, geht die Verfasserin der Frage nach den Gestaltungsprinzipien erbaulicher illustrierter Flugblätter nach. Zunächst wird die Graphik- und Textgestaltung ins Auge gefaßt. Die Analyse der Textteile erweist den zur Diskussion stehenden Flugblatttypus aufgrund seiner Berührungspunkte zum geistlichen Lied und zur prosaischen Erbauungsliteratur als Bestandteil der zeitgenössischen geistlichen Dichtung. Dem weiten Feld der Text-Bild-Beziehung – mit Sicherheit eines der spannendsten, wenn auch noch defizitär erforschten Kapitel aktueller Flugblattforschung – nähert sich B.-S. (immerhin!) mit einigen kleineren Beobachtungen (S. 158 ff.).

Mit dem zweiten Abschnitt folgt dann nicht nur der umfangreichste, sondern zugleich auch originellste Teil dieses Kapitels. Mit ihren aufschlußreichen Beobachtungen zur Vermittlung von vorreformatorischem Gedankengut in die nachreformatorische Zeit gelingt B.-S. ein instruktiver Beitrag zur Frage nach der theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontinuität zwischen Mittelalter und früher Neuzeit (S. 168 ff.). An den geschickt ausgewählten und tiefgehend analysierten Themenkomplexen (etwa: der geistliche Dialog, die Verehrung der Namen ‚Jesus‘ und ‚Maria‘, ‚ars moriendi‘ und die Visionsliteratur) zeigt die Verfasserin, daß in beiden konfessionellen Lagern ein gesteigertes Interesse an traditionellen Themen und Motiven vorhanden war. Diese konnten als bekannt vorausgesetzt werden und versprachen eine größtmögliche Wirksamkeit. B.-S. exemplifiziert an ausgewählten Flugblättern, wie die Themen und Motive, korrespondierend mit der veränderten historischen Situation, modifiziert wurden: das Marienmonogramm etwa wird mit dem Immaculationstypus kontaminiert oder das IHS-Zeichen verändert sich vom Christussymbol zum jesuitischen Kampfzeichen (S. 174 ff.). Hilfreich für eine sachgerechte Einschätzung protestantischer Frömmigkeit und ihrer symbolischen Objektivationsformen ist auch der explizite Nachweis einer protestantischen Affinität zu bildhaft-allegorischen Denkformen (S. 192 ff.), die vielen bis heute als katholisches Spezifikum gelten.

Im letzten Abschnitt dieses Kapitels führt die Verfasserin dann an ausgewählten Flugblattbeispielen die protestantische Rezeption und Umsetzung katholischer Ikonographie und Literatur vor.

B. S. leistet mit ihrer Flugblattstudie, das sei hier noch einmal ausdrücklich betont, einen außerordentlich instruktiven Beitrag zur frömmigkeitsgeschichtlich orientierten Gegenreformationsforschung. Die Arbeit bietet in ihren analytischen Kapiteln gleich eine Fülle aufschlußreicher Beobachtungen. Die Summe dieser Beobachtungen verdichtet sich schließlich zu einer klar profilierten These: Nicht die konfessionelle Polarisierung, sondern das übergreifende, die konfessionellen Grenzen transzendierende Moment kennzeichnet aus frömmigkeitsgeschichtlicher Sicht das nachtridentinische Jahrhundert.

Die argumentative Dichte und Stringenz, mit der die These entfaltet und verfochten wird, sind die Stärken des Buches; wengleich sie gleichzeitig auch zu einer tendenziell einseitigen Geschichtsschau verleiten können. Denn die sich zeitgleich vollziehende konfessionell-politische Verhärtung zwischen den Religionsparteien wird im Laufe der Arbeit stillschweigend ausgeblendet. Gerade der Zeitraum zwischen dem Ende des Tridentinums und dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges kannte eben primär noch keine „Verwischung der konfessionellen Grenzen“ (S. 224), sondern vielmehr die gegenseitige Abgrenzung, die über kontroverstheologische Attacken und interkonfessionelle Polemik erreicht wurde. Nicht zuletzt ein den erbaulichen illustrierten Flugblättern verwandter Flugblatttypus – die Konfessionspolemiken – dokumentiert diesen Vorgang in zahlreichen Exemplaren. Man hätte sich vorstellen können, daß eine deutlichere Einbindung der Untersuchung in diesen zeitgeschichtlichen Kontext unter Zugrundelegung eines differenzierteren zeitlichen Rasters (etwa 1570–1618, –1648, –1670) zu noch präziseren und aussagekräftigeren Ergebnissen geführt hätte. An einigen Stellen erzeugt die Studie beim Leser eine Neugier, die durch den Inhalt nicht

immer befriedigt werden kann. So führt das von der Verfasserin gewählte hermeneutische Verfahren, von einem exemplarischen Einzelfall auf eine allgemeingültige Aussage zu schließen, zu Ergebnissen, die nicht selten nach weiterer empirischer Konkretion drängen. In bezug auf das Faktum konfessionsübergreifender Flugblattpublizistik bzw. der konfessionsneutralen Werkstatt wartet der Leser vergeblich auf einen plausiblen Erklärungsversuch. Daß es in diesem Zusammenhang zu keinem Abschnitt über die Produktionsbedingungen und -praktiken gekommen ist, muß zusammen mit der Verfasserin bedauert werden (wenn auch die dafür abgegebene Erklärung unbefriedigend bleibt, S. 222). Der sozialgeschichtliche Aspekt, der etwa nach einem Zusammenhang von steigendem Profitinteresse und konfessioneller Indifferenz fragt (eine Fragestellung, die schon in der grundlegenden Flugblattstudie Coupes von 1966/67 anklingt), bleibt in der vorliegenden Untersuchung leider unberührt.

Zugebenermaßen entspringen diese kritischen Anmerkungen einem historischen Interesse an dem Medium. Sie können und sollen hier nicht zum Maßstab für eine primär philologisch motivierte Studie gemacht werden. Vielmehr dürfen sie als ein Hinweis für die Gelungenheit der Arbeit gewertet werden, denn nur eine gelungene Arbeit regt zu derartigem Weiterdenken an.

Kiel

Harry Oelke

Willi Henkel: Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I: Mexiko 1555–1897. Mit einer Einführung von Horst Pietschmann. Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1984. Geb.

In der von Walter Brandmüller herausgegebenen „Konziliengeschichte“ ist der 1. Band über die Konzile der Neuen Welt von Willi Henkel vorgelegt worden. Die westliche Hemisphäre, soweit sie unter spanischer Herrschaft stand, ist ja schon im 16. Jh. in drei Obödienzen aufgeteilt worden: das Erzbistum Santo Domingo, das den Primat über die Bistumssitze der Häfen der Karibischen See innehatte, das Erzbistum Mexiko, das den Primat auf dem Festland nach Süden bis einschließlich des heutigen Gebiets von Guatemala und Honduras ausübte, und das Erzbistum Lima, dem der gesamte pazifische Bereich von Nicaragua bis Chile unterstand. Logischerweise hätte man als erstes einen Band über die Konzile von Santo Domingo erwarten sollen. Warum dieser noch nicht erschienen ist, erfährt man aus H.'s Vorwort leider genauso wenig, wie man irgendwelche Hinweise über die weiteren geplanten Bände der Reihe über Lateinamerika erhält.

Da die lateinamerikanische Kirchengeschichte bislang ein Stiefkind der deutschen Forschung ist und der Subkontinent meist nur unter gegenwartsbezogenen Fragestellungen kirchlich in den Blick kommt, ist es sehr zu begrüßen, daß sie in der „Konziliengeschichte“ gebührend berücksichtigt wird. Wenn man bedenkt, daß das Bistum Santo Domingo schon 1511 gegründet wurde, wird deutlich, daß der 500. Jahrestag des Beginns der Kirchengeschichte der Neuen Welt gar nicht so weit nach dem 500. Jahrestag der „Entdeckung“ liegt, der im Jahre 1992 auf vielerlei Weise begangen werden wird und auch Anlaß zahlreicher Veröffentlichungsvorhaben ist. Die Bedeutung der lateinamerikanischen Kirchengeschichte erhellt auch daraus, daß schon heute etwa die Hälfte der katholischen Christenheit der Welt aus Bürgern dieses Subkontinents besteht.

Ein Teilband über die amerikanische Konziliengeschichte muß mit der Schwierigkeit fertig werden, daß der kirchengeschichtliche Kontext auch dem fachkundigen Leser weit weniger bekannt ist als etwa derjenige der Konzile der Alten Kirche. Dem soll die Einführung des Lateinamerika-Historikers Horst Pietschmann (Hamburg), „Die Kirche in Hispanoamerika“, S. 1–48 abhelfen. Obwohl im Titel von den Konzilien „in Lateinamerika“ die Rede ist, P. hingegen seine Einführung auf „Hispanoamerika“ beschränkt, also auf den spanischen Kolonisationsraum, wird diese sachlich-terminologische Differenz von ihm nicht erläutert. Ein Verweis im Register „Lateinamerika s. Hispanoamerika“ ist angesichts der Divergenz der Begriffe irreführend. Da die Karibik

mit ihrer Mischung von spanischer, englischer, französischer, holländischer und dänischer Kolonisation nicht unter den Oberbegriff „Hispanoamerika“ paßt, darf man dazu wohl genauso eine weitere Einleitung erwarten wie zu Brasilien. Terminologisch unscharf ist auch die Feststellung, daß „das Missionswerk auf La Española, dem heutigen Haiti, beginnen“ sollte (S. 9). Die genannte Insel heißt heute nicht Haiti. Dies ist nur der Name der Republik auf dem westlichen Drittel der Insel. Die Einwohner der Dominikanischen Republik akzeptieren diesen Namen keineswegs, weshalb man sich in der deutschen Geographie noch meist mit dem alten Begriff „Hispaniola“ behilft.

Zum Stand der kirchengeschichtlichen Forschung konstatiert P. eine Fülle von „oft extrem eng gefaßten Einzelstudien für die Kolonialzeit“, aber „vergleichsweise wenige Untersuchungen zur Geschichte der Kirche im 19. und 20. Jh.“. Wenn diese nicht bloße Materialsammlungen seien oder einseitiger Apologetik verfielen, stammten sie „aus der Feder von ideologisch vorgeprägten Historikern“ (S. 2). Man kann füglich fragen, welcher Ideologie- und Wissenschaftsbegriff sich hier verbirgt. Unter den erwähnten Arbeiten vermißt man die von der Ökumenischen Kommission zur Erforschung der Kirchengeschichte Lateinamerikas (CEHILA) ab 1977 herausgegebene „Historia General ...“ (Salamanca/Nova Petrópolis).

P. beklagt sicher zu Recht, daß die Wechselbeziehungen zwischen dem „religiös-geistigen Bereich“ Spaniens und Amerikas bisher in der Forschung zu wenig berücksichtigt worden seien. Im Zusammenhang mit der Erwähnung der ersten Priesterseminare spricht P. von der „Bildung eines eigenen amerikanischen Weltklerus“ (S. 22), ohne klarzustellen, daß dies ein kolonialer Klerus blieb, da die farbige Urbewölkerung fast gänzlich davon ausgeschlossen wurde (Weihehindernisse). Daß deshalb auch das extra zur Erziehung der Söhne des aztekischen Adels in Tlatelolco errichtete Kolleg scheiterte, bleibt unerwähnt (S. 31). Auf das Problem der Ordinierung von Indios und Mischlingen, das auf den Konzilien eine wichtige Rolle gespielt hat, kommt P. später allerdings noch zu sprechen (S. 35).

Die hierarchiegeschichtliche Entwicklung, die für den Großraum Mexiko durch zwei Karten (S. 252 f.) verdeutlicht wird, handelt P. auf wenigen Zeilen, sowohl was Gründungsdaten wie Namen der Bistümer anbelangt, fehlerhaft ab (S. 21, wo er einmal 1570 und dann 1750 als terminus ad quem seiner Aufzählung angibt – vgl. die detaillierte Bistums-geschichtliche Tabelle bei Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Göttingen 1978, S. 108–116).

P. betrachtet das 17. Jh. zu Recht als eine neue Periode in der lateinamerikanischen Kirchengeschichte, in der es der Kirche stärker auf Machtentfaltung in Staat und Gesellschaft als auf Mission angekommen sei. „War die Kirche des 16. Jh.'s in Hispanoamerika arm, dafür aber von großem geistigen Reichtum, so war es nunmehr umgekehrt“ (S. 38). Solche Verallgemeinerungen sind freilich mit Vorsicht zu genießen, denn das große Missionswerk der Jesuiten im La Plata Raum (Reduktionen) begann erst im 17. Jh. und hatte auch im 18. Jh. seine Dynamik noch nicht eingebüßt.

Wenn P. dann auch das 18. und das 19. Jh. jeweils als Perioden betrachtet, zeigt sich, daß die Periodisierung nach Jahrhunderten unbefriedigend ist, denn der entscheidende Einschnitt der Aufklärung liegt eher Mitte des 18. Jh.'s, als der Regalismus der spanischen Bourbonen mit der Durchsetzung des universalen Kirchenpatronats (Konkordat von 1753) seinen Höhepunkt erreichte und die Vertreibung der Jesuiten 1767 (schon 1759 aus Brasilien) vollends deutlich machte, daß die behauptete Synthese zwischen Mission und Kolonisation nur der Verschleierung der Ausbeutung der farbigen Bevölkerung diene, die nun im Zeichen aufgeklärter Reformpolitik noch intensiviert wurde.

Henkel teilt seine Untersuchung in drei Teile ein:

1. „Die Provinzialkonzilien im Kolonialzeitaler“ – S. 51–139
2. „das Provinzialkonzil im Zeitalter des Absolutismus“ – S. 143–171
3. „die Provinzialsynoden im 19. Jh.“ – S. 171–250.

Ein Sach- sowie ein Personen- und Ortsregister helfen bei der Erschließung des Bandes.

Die Titel für die Teile 1 und 2 sind nicht glücklich gewählt, da der Absolutismus eine Epoche innerhalb des Kolonialzeitalters bildet, das bis zur Erreichung der Unabhängig-

keit reicht. Freilich sieht H., ähnlich wie es der Rezensent früher in seiner „Geschichte des Christentums . . .“ zum Ausdruck gebracht hat, daß Mitte des 18. Jh.'s eine neue Epoche anbricht.

In *Teil 1* liegt der Schwerpunkt beim 3. Provinzialkonzil von 1585 (S. 83–139). Sehr hilfreich ist indes auch die Darstellung der „mexikanischen ‚Juntas‘ von 1524–1546 als synodale Vorformen“ als erste Versuche kollektiver Bewältigung der missionarischen Pionier-Situation. Sie zeigen nach H. einerseits „Ansätze zur Inkulturation der Kirche in der neuen Welt, zugleich aber die Spannungen, die sich aus dem Interessenkonflikt zwischen Mission und Kolonialherrschaft zwangsläufig ergeben mußten“ (S. 61). Nützlich sind die biographischen Angaben, die H. in den Anmerkungen zu den Teilnehmern der Juntas und Konzile macht.

Die Darstellung der Provinzialkonzile von 1555 und 1565 erschöpft sich weithin in einer Auflistung ihrer Beschlüsse. Aus der Fülle veröffentlichter Quellen jener Zeit ließe sich der Kontext anschaulich darstellen. Der Unterschied zeigt sich bei der Beschreibung des 3. Provinzialkonzils von 1585, das der Umsetzung des Tridentinums diene. Hier hat H. aus den Handschriften der Bancroft Library die erhaltenen acht Gutachten (*consultas*) verarbeitet, um den Konzilsverlauf beschreiben zu können. Trotzdem hätte man sich noch etwas genauere Erläuterungen gewünscht, nämlich, daß einerseits Memoranden, Petitionen und Beschwerden an das Konzil gerichtet wurden, und daß das Konzil andererseits Gutachten von Orden, juristischen Beratern und Theologen anforderte. Die beiden wichtigsten Streitpunkte dieses Konzils beziehen sich auf die Frage der Zulässigkeit der Bekämpfung der Chichimeken und die Frage der „repartimientos“, also der indianischen Zwangsarbeit. H. bemerkt, daß diese beiden wichtigen Fragen in den endgültigen Konzilsakten gar nicht erwähnt seien (S. 87). Dazu muß man wissen, daß die Bischöfe eine Zweiteilung gebrauchten. Kirchliche, missionarische, kirchenrechtliche und disziplinarische Fragen, die eindeutig in ihre Kompetenz fielen, wurden durch Konzilsdekrete entschieden. Sozialethische und sozio-politische Fragen, die die missionarische Glaubwürdigkeit der Kirche in hohem Maße tangierten, wurden brieflich der Krone vorgetragen, weil die Bischöfe sich bewußt waren, daß etwa eine Verdammung der „repartimientos“ durch sie ohne den Rückhalt der Krone nutzlos wäre. Diese Zusammenhänge hat kürzlich José Llaguna SJ, der Apostolischer Vikar von Tarahumara/Mexiko erläutert – „A Evangelização nos Concílios Mexicanos do Século XVI“, *Revista Eclesiástica Brasileira* 47/1987, 61–74. H. kommt allerdings auch zu dem Schluß, daß die Stellungnahme des 3. Mexikanums zu den grundsätzlichen Problemen kolonialer Ethik, die er ein Ruhmesblatt der lateinamerikanischen KG nennt, nur aus pragmatischen Gründen nicht in Form von Dekreten erfolgte (S. 138).

Domkapitel und Klerus verbündeten sich mit der staatlichen Audiencia, um hinhaltenen Widerstand gegen die Rechtsetzung durch ihre Oberhirten zu leisten. Der gerade ins Land gekommene Vizekönig Alonso Manrique de Zúñiga machte erstmals das königliche Approbationsrecht gegenüber Konzilsbeschlüssen geltend, das Rom erst 1587 vorschreiben sollte. Der Druck der Konzilsakten zog sich bis 1622 hin.

2. *Teil*: Ging die Initiative zu den ersten drei Konzilen vom Episkopat aus, so war sie bei Mexikanum IV auf die Krone übergegangen. Karl III. ließ durch den Indienrat einen „Tomo regio“ mit den Prinzipien einer regalistischen Kirchenreform aufstellen und 1769 einen Erlaß zur Abhaltung eines Provinzialkonzils an Erzbischof Lorenzana von Mexiko senden. Lorenzana berief das Konzil für 1771 ein. Am Verhalten des Konzils zur Verbannung der Jesuiten und der Reaktion auf den Wunsch des Königs, das Konzil möge sein Verlangen an den Papst, die Gesellschaft Jesu aufzuheben, unterstützen, kann man studieren, wie gefügte Werkzeuge der Krone die Bischöfe inzwischen geworden waren. Wie die spanische Bürokratie mit den Konzilsakten umging, in Jahrzehnten ihren Druck nicht bewerkstelligen konnte und auch nicht die Approbation Rom erlangte, ist ein interessantes Fallbeispiel für die Patronats-Kirchenpolitik.

Teil III: Die Darstellung der fünf mexikanischen Provinzialkonzile der neunziger Jahre des 19. Jh.'s, die sich jeweils nur noch auf ein Teilgebiet bezogen, nachdem Mexikos Kirche in 6 Erzdiözesen aufgeteilt war, ist besonders verdienstvoll, weil deren Quellen bisher kaum kommentiert worden sind, so daß hier neues Licht auf die bewegte

mexikanische Kirchengeschichte des 19. Jh.'s fällt. Es wird deutlich, wie lange nach der staatlichen Unabhängigkeit Mexikos die Kirche sich innerlich vom kolonialen Kirchenrecht löste und zu einer selbständigen Ortskirche wurde.

Die schon nach dem ersten Provinzialkonzil in Antequera (Oaxaca) 1893/93 von Erzbischof Gillows dem Papst gegenüber geäußerte Erwartung (S. 188, Anm. 9, wo die Datumsangabe für den Brief an den Papst fehlt), daß in absehbarer Zeit ein mexikanisches Nationalkonzil zustandekommen würde, sollte sich indes nicht erfüllen. Die Kurie dachte zentralistisch und steuerte das Lateinamerikanische Plenarkonzil an, das 1899 in Rom abgehalten werden sollte.

Insgesamt fällt auf, daß die Konzilsbeschlüsse von H. zu summarisch und wenig kommentiert dargeboten werden, wobei die ursprüngliche Gliederung oft nicht erkenntlich ist. Insofern handelt es sich um einen Zwitter zwischen einer Textausgabe und einem Kommentar, wobei der wissenschaftlich interessierte Leser gezwungen ist, sich sowohl den Originaltext wie Kommentare aus Landeskirchengeschichten zu beschaffen. Am Rande sei vermerkt, daß W. Promper in ThR Jg. 82/1986 Sp. 130 ff. auf gravierende Übersetzungsfehler aufmerksam gemacht hat.

Hans-Jürgen Prien

Acta Pacis Westphalicae, Serie III Abt. C: Diarien, Bd. I: Diarium Chigi (1639–1651), bearbeitet von Konrad Repgen. 1. Teil: Text. Münster Westfalen (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1984. XLII, 533 S., Ln.

Fabio Chigi (1599–1667), der im Jahr 1655 zum Papst gewählt wurde und den Namen Alexander VII. annahm, hatte eine lange Karriere als päpstlicher Diplomat hinter sich. Im Jahr 1639 war er Nuntius in Köln geworden; die wichtigste Phase seiner Laufbahn aber begann, als ihn Urban VIII. am 23. Dezember 1643 zum außerordentlichen Nuntius auf dem Westfälischen Friedenskongreß – unter Beibehaltung der Kölner Nuntiatur – ernannte. Seine Aufgabe in Münster war die des Vermittlers unter den katholischen Kriegsparteien. Es liegt auf der Hand, daß sein umfangreicher schriftlicher Nachlaß – vom Autor selbst noch während der Pontifikatszeit geordnet und in der Biblioteca Chigiana der Vatikanischen Bibliothek erhalten – zu den bedeutendsten Quellen für diese Epoche der europäischen Geschichte gehört.

Chigi muß ein Mann mit besonders stark ausgeprägtem autobiographischen Interesse gewesen sein. Über Jahrzehnte seines Lebens hinweg hat er beständig Tagebuch geführt – selbst zu Zeiten von Krankheiten und strapaziösen Reisen. Während seiner Vermittlermission in Münster machte er zeitweise sogar Aufzeichnungen in doppelter Form: Neben den gewohnten kurzen Notizen über den Tagesablauf hielt er in einem zweiten, nicht ganz so regelmäßig geführten Journal (publ. im Rahmen der Nuntiaturberichte Chigis von V. Kybal – G. Incisa della Rocchetta, 1943) auch noch den Inhalt wichtiger dienstlicher Besprechungen protokollartig fest. Es scheint, daß er für diese Form von Niederschriften später keine Zeit mehr gefunden hat; sein normales Tagebuch aber ist lückenlos geführt. Sogar noch als Papst hat Chigi an seiner Gewohnheit festgehalten und Tagebücher hinterlassen, die bezüglich ihrer kunsthistorischen Angaben von R. Krautheimer und R. B. S. Jones exzerpiert worden sind (Röm. Jahrbuch für Kunstgeschichte 15, 1975).

Das nun für die Jahre 1639–51 ungekürzt und mit vorbildlicher Sorgfalt edierte, im Autograph erhaltene Diarium war bis zu der Zeit, als Konrad Repgen die römischen Materialien zu den APW sichtete, völlig unbeachtet geblieben. Der Herausgeber selbst hat in früheren Veröffentlichungen auf seine Existenz und seinen besonderen Quellenwert aufmerksam gemacht. Dankenswerterweise hat er danach in mehrjähriger Arbeit einen Text erstellt, der nicht nur die Jahre Chigis in Münster, sondern die gesamte Zeit seiner Kölner Nuntiatur vom vorbereitenden Romaufenthalt im Mai/Juni 1639 über alle Stationen seiner Tätigkeit in Deutschland bis zur Rückkehr nach Rom am 30. November 1651 umfaßt. Ein eigener Kommentarband mit Register wird folgen.

Die Notizen, die Chigi täglich festhielt, stichwortartig und in abgekürzter Schreib-

weise, beschränken sich ganz aufs Faktische. Meist beginnt die Eintragung mit einer Bemerkung über das Wetter. Ob der Nuntius die Messe zelebriert oder an einem Gottesdienst teilgenommen hat, wird stets notiert. Auch Bemerkungen über das Befinden bzw. über Heilbehandlungen – Chigi hatte ein Steinleiden, dessentwegen er im November 1642 sogar operiert wurde – sind häufig. Die für den Historiker wichtigsten Aufzeichnungen freilich sind diejenigen über seine dienstlichen Termine. Zuverlässig hat Chigi aufgeschrieben, mit wem er im Lauf eines Tages Besprechungen geführt und bei wem er selbst Besuch gemacht hat. Über Anlaß oder Ergebnis von Unterredungen wird nur ausnahmsweise etwas notiert; doch ist es zumal für die Zeit des Friedenskongresses von größtem Interesse, daß sich die zeitliche Abfolge von Zusammenkünften und Verhandlungen mit den Delegierten anhand von Chigis Tagebuch genau rekonstruieren läßt. Auch die Ausarbeitung, Überreichung oder Rückgabe wichtiger Schriftstücke ist festgehalten; ebenso Absendung und Eingang der römischen Depeschen und anderer Post. – Wie nützlich derartige Angaben sein können, wenn ein bestimmter Entscheidungsprozeß in seiner Entwicklung genau nachvollzogen werden soll, versteht sich von selbst. In einer Untersuchung über die Vorgeschichte des päpstlichen Protests gegen den Friedensvertrag hat Konrad Repgen im übrigen bereits ein überzeugendes Beispiel für die Möglichkeiten der Auswertung dieser Daten gegeben (Wartenberg, Chigi und Knöringen im Jahre 1645, in: R. Vierhaus, M. Botzenhart [Hrsg.], *Dauer und Wandel der Geschichte*. Festgabe für K. v. Raumer, 1966).

Aber auch für die Jahre in Köln sind Chigis Aufzeichnungen überaus aufschlußreich. Sie machen es z. B. möglich, zu beobachten, wie lebhaft die Kontakte waren, die den Nuntius mit einzelnen kirchlichen oder weltlichen Institutionen verbanden, welche persönlichen Bekanntschaften er pflegte und wer die Vertreter der Orden, Kapitel oder Universitäten waren, die mit ihm verhandelten. Viel genauer als in den Nuntiaturberichten, in denen meist nur solche Ereignisse zur Sprache kommen, die auch aus der Sicht der Kurie von Belang waren oder in denen eine Weisung aus Rom einzuholen war, werden hier die alltäglichen Geschäfte der Kölner Nuntiatur greifbar. Dazu kommen gelegentliche Bemerkungen über Einrichtungsfragen, Ankäufe, Geschenke und Vergütungen, die die Lebensumstände eines kirchlichen Diplomaten im 17. Jahrhundert lebendig vor Augen führen.

Bei aller Wortkargheit der Notizen ergibt sich aus ihnen zudem noch vieles, was für die Persönlichkeit ihres Autors von Interesse ist: so, wenn er Bücherkäufe erwähnt oder auf der Durchreise in Frankfurt den Kupferstecher Merian aufsucht, wenn er sich von dem spanischen Gesandten Diego Saavedra dessen Gedichte vorlesen läßt, sich über den um die Versöhnung der Konfessionen bemühten lutherischen Theologen Calixt informiert oder am Krankenbett Musik vorspielen läßt.

Die ganze Fülle der im Tagebuch festgehaltenen Informationen wird allerdings erst erfaßbar sein, wenn auch der angekündigte Kommentarband zugänglich ist. Die Einleitung zum Textband enthält über die exakte Beschreibung der Handschrift und die Darlegung der befolgten Editionsregeln hinaus bereits eine Einführung in die Grundsätze, nach denen dieser Kommentar angelegt sein wird.

Köln

Rotraut Becker

Rune Imberg: *In Quest of Authority. The „Tracts for the Times“ and the Development of the Tractarian Leaders, 1833–41* (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 16). Lund 1987.

Die „Tracts for the Times“, die zwischen 1835 und 41 erschienen, läuteten die Bewegung, die nach ihnen die traktarische, nach einem ihrer vornehmsten Mitarbeiter die puseyanische oder nach ihrem Ziel als anglokatholisch bezeichnet wird, ein. Sie kamen aus Oxford, jener Stadt, die, zu Recht oder zu Unrecht, für das Bewußtsein des Engländer einen ähnlichen Klang hat wie Weimar für den Deutschen. Sie sind das Hauptzeugnis einer Bewegung, die sich dem National- und Kirchencharakter Englands ungleich stärker einprägen sollte, als es die theologisch bedeutendere Richtung Heng-

stenbergs in Deutschland vermochte. Sie erschien anonym und in einer Reihe von Auflagen. Dem Verfasser ist es gelungen, Ordnung in die Drucke zu bringen, die Abweichungen, soweit sie irgendeine Bedeutung haben, zu registrieren und vor allem letzte Unsicherheiten in der Verfasserfrage zu klären.

Der wichtigste Verfasser ist Newman. Bei ihm läßt sich, wie Verf. im Anschluß an Eigelheimer feststellt, schon zu Beginn eine Auffassung von der Kirche, die der römischen nahe stand, und eine in den Änderungen der Auflagen deutlich werdende Neigung, dem entgegenstehende Äußerungen abzuschwächen (S. 127), ja das eigene Prinzip der *via media* aufzugeben, feststellen. Kebles Beiträge zeigen dagegen Stetigkeit. Bei Pusey ist seit dem Ende der dreißiger Jahre eine Abkehr von der Schätzung der Reformation und eine neue Bezugnahme auf die Väter feststellbar (S. 174).

Dabei nehmen die Traktate selbst ab Herbst 1835 (S. 49) eine andere Form an: aus kürzeren Streitschriften werden längere Erörterungen, ja – so unter der Feder Puseys – dicke Bücher.

Der Verf. hat mit größtem Fleiß Einzelheiten ausgegraben und geordnet. Das Bild, das er skizziert (S. 136), weicht kaum von dem bereits Bekannten ab und läßt die Frage wach werden, ob all' die Mühe recht eingesetzt worden ist.

Die Richtung des Interesses, das der Verf. zeigt und das vor ihm Brillioth gepflegt hat, wird von dem dem schwedischen Luthertum verbundenen deutschen Protestantismus, nicht ohne Bedauern zur Kenntnis genommen werden.

Cambridge

Ernst Bammel

Norbert Keil: Das Ende der geistlichen Regierung in Freising. Fürstbischof Joseph Konrad von Schroffenberg (1790–1803) und die Säkularisation des Hochstifts Freising (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd. 8), München 1987, Kommissionsverlag Seitz, 408 Seiten.

Die vorliegende Arbeit, die im Wintersemester 1984/85 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Doktor-Dissertation angenommen wurde, geht aus der Schule Georg Schwaigers hervor, der seit langen Jahren die Erforschung des Bistums Freising bzw. des Erzbistums München und Freising vorantreibt. Sie behandelt beispielhaft „eine Zeitspanne tiefgreifender Erschütterungen und Veränderungen“, die sich „bereits lange und unter vielerlei Vorzeichen ... im rasch aufblühenden, aufgeklärten Geistesleben“ des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts angekündigt hat (Vorwort, S. 7).

In einer kurzen Einleitung wird zunächst ein Überblick über den neueren Stand der Literatur vorangestellt, den der Verf. mit der „Zusammensetzung eines großen Mosaiks“ vergleicht (S. 30). Der erste Teil (S. 31–72) zeichnet das Bild des Fürstbistums Freising gegen Ende des 18. Jahrhunderts. In drei Abschnitten werden das Hochstift, das Bistum und die Bischofsstadt Freising im Hinblick auf die Bevölkerung, Jurisdiktion und Verwaltung übersichtlich dargestellt. Aufschlußreiche Einblicke in das Leben der Geistlichkeit, der Bürger und Handwerker, in das Schulwesen und die Freisinger Wohlfahrtspflege, allgemein in die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen, runden das Bild ab, das sich am Vorabend der Säkularisation dem Betrachter bietet. Die Verflechtung von weltlichen und kirchlichen Zuständigkeiten wird evident, leider auch ein oft „ungeistliches“ Verhalten einer Reihe von Kanonikern, allen voran der Freisinger Domkapitular Heinrich Karl Freiherr von Schreckenstein (1756–1826). Allerdings zeigt neben anderen das Beispiel des hochfürstlich-freisingischen Kanzleidirektors und späteren Direktors des bischöflichen Generalvikariats, Joseph Heckenstaller (1748–1832), Stiftsherr bei St. Andreas in Freising, daß es in jener Zeit durchaus redliche und fähige Mitarbeiter in der Bistumsverwaltung gab.

Im zweiten Teil (S. 73–160) skizziert der Verf. in einem ersten Abschnitt Herkunft, Leben und Wirken des Fürstpropstes von Berchtesgaden (1780–1803) und letzten Fürstbischofs von Freising und Regensburg (1790–1803), Joseph Konrad Freiherrn von Schroffenberg. Die hauptsächlich aus den Quellen gearbeitete Biographie ist die erste

umfassende wissenschaftliche Würdigung eines Reichsfürsten, dessen politisches Wirken auf dem Hintergrund der tiefgreifenden Umwälzungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts auf weite Strecken als eine „Abfolge von Niederlagen, . . . kurz als ein Weg des Scheiterns zu beschreiben ist“ (S. 136); allerdings lag die Größe Schroffenbergs in seiner ungebrochenen christlichen Gesinnung, durch die er die Gläubigen „im wachen Glauben der Kirche“ bestärkt und sie nach Kräften „in christlicher Geisteshaltung und Sittlichkeit bewahrt“ hat (ebd.). Darüber hinaus zeigte Schroffenberg in der wirtschaftlich äußerst angespannten Verfaßtheit der Fürstpropstei und des Hochstifts durch sein sparsames Haushalten eine glückliche Hand. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über die Wahl Schroffenbergs zum Fürstbischof von Freising und Regensburg (S. 85–96), in denen die Einfluß- und Interessensphären der beteiligten Gruppen transparent werden.

Im folgenden Abschnitt behandelt der Verf. das Ende der alten Kirchenverfassung in Kurbayern. Hier werden die unmittelbare Vorgeschichte und die – einseitig – rechtlichen Voraussetzungen für die Säkularisation in den wichtigsten Phasen und Inhalten, auf dem Hintergrund eines aufgeklärten Staatsabsolutismus, dargestellt.

Im dritten und ausführlichsten Teil (S. 161–393), in dem der Verf. nahezu ausschließlich aus Quellen schöpft, erfährt die Säkularisation in Freising eine eingehende Behandlung. Nach einem festgelegten Schema untersucht der Verf. im Hinblick auf Hoch-, Dom- und die Kollegiatstifte Freising sowie auf das Franziskanerkloster in der Stadt die Vermögenslage, die Verwaltungsstruktur sowie die personelle Besetzung und das Schicksal der Bediensteten jeweils vor und nach den Säkularisationsereignissen. Interessant ist hierbei, daß sich im Gegensatz zum Hoch- und zum Domstift die Kollegiatstifte im allgemeinen in finanziell gesicherten Verhältnissen, ohne große Schuldenbelastung, befanden. Erschreckend muß wirken, in welchem Umfang kirchlicher Grund-, Haus- und Kunstbesitz zu Schleuderpreisen feilgeboten wurde, wie überhaupt das in nicht wenigen Fällen rigorose staatliche Vorgehen mit der Person des Generalkommissars Freiherrn Johann Christoph von Aretin verknüpft war. Die Kurzbiographien der Dom- und Stiftsherren gewähren gute Einblicke in den Werdegang und das Leben geistlicher Würdenträger in jener Zeit; gerade in Freising dienten die Kapitel für viele Söhne adeliger und vornehmer Familien weitgehend der Existenzsicherung oder Altersversorgung (S. 258 f.). Trotz dieser Feststellung mangelte es unter den Domherren nicht an einer Reihe fähiger, gelehrter und arbeitsfreudiger Männer. Daß Geschichte im Detail anschaulich wird, erweist sich besonders in der Darstellung der Schicksale der Bediensteten des fürstbischöflichen Hofes, der Hochstiftsangestellten, der niederen Stiftsgeistlichkeit und des weltlichen Amtspersonals. Hier wären über die Darlegung der finanziellen Sicherung hinaus exemplarische Informationen in bezug auf den weiteren Lebensweg dieses Personenkreises von Interesse gewesen.

Der vierte und letzte Teil (S. 377–390) eröffnet einen knappen Ausblick auf die Verwaltung des Bistums Freising unter bayerischer Regierung bis zum Abschluß des Konkordats (1817) und zur Errichtung des Erzbistums München und Freising (1821).

Die Folgen der Säkularisation waren für das ohnehin politisch und wirtschaftlich weniger bedeutende Freising bitter und einschneidend, wie dies an der plötzlich zunehmenden Verarmung der Bürgerschaft und der einsetzenden Abwanderungsbewegung deutlich wird. Mit der Verlegung des bischöflichen Stuhls nach München hatte die „geistliche Stadt“ ihre über tausendjährige geschichtliche Rolle endgültig verloren.

Einige unglückliche Druckfehler, die dem Verf. nicht angelastet werden sollen, schmälern das sauber erstellte, übersichtliche und zu einem großen Teil aus den Quellen gearbeitete Werk nicht. Dem Verf. ist es in ansprechender Weise gelungen, eine Lücke in der Erforschung des Bistums Freising zu schließen. Der Arbeit ist ein ausführliches Personen- und Ortsregister zur leichteren Benützung beigegeben.

München

Hans-Jörg Nesner

Dietmar Stutzer: Klöster als Arbeitgeber um 1800. Die bayerischen Klöster als Unternehmenseinheiten und ihre Sozialsysteme zur Zeit der Säkularisation 1803. (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 28). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 390 S., kart., DM 92,-.

Ganz abgesehen von den tiefgreifenden politischen und kirchlich-kulturellen Umwälzungen, die mit der Säkularisation von 1803 einhergingen, riefen die Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses äußerst gravierende Veränderungen der wirtschaftlichen und sozialen Strukturen in bisher geistlichen Besitzungen hervor. Diesem ökonomischen Aspekt hat der Agrarhistoriker Dietmar Stutzer eine detaillierte Untersuchung über die bayerischen Verhältnisse gewidmet.

Dabei beschränkt er sich nicht auf die engeren Ereignisse um das Jahr 1803, sondern bietet in den ersten Kapiteln des Buches eine treffliche Zusammenfassung zur Vorgeschichte der Säkularisation in Bayern: Wiewohl die Kirchen- und Klosterpolitik des Kurfürsten Max III. Joseph keine Säkularisationsziele verfolgte, so war sie dennoch „auf eine Zurückdrängung des wirtschaftlichen Einflusses der Kirche und ihrer Orden ... gerichtet“ (Güterkonskription von 1752, Einführung der Dezimation ab 1758, Vorwurf des Arbeitskräfteentzugs durch die Ordensgemeinschaften). Der förmliche Beginn der Säkularisation, die freilich von maßlos überhöhten Schätzwerten ausging, setzte – trotz vorheriger landständischer Proteste – unter der Regierung Kurfürst Karl Theodor 1798 ein und kam bereits einer „Teilaufhebung des Klostervermögens“ gleich. Das begonnene Projekt wurde unter dem kurfürstlichen Nachfolger Max IV. Joseph zielstrebig vorangetrieben (Montgelaß, Zentner). Alle Appelle und juristischen Argumente der Äbte, die zur Untermauerung ihrer Position sogar protestantische Rechtsgelehrte ins Feld führten, vermochten den Lauf der Dinge nicht aufzuhalten. Aufgrund der rechtlichen Sonderstellung der Oberpfälzer Klöster wurden diese schon 1802 gemäß dem Zentner'schen Geheimplan aufgehoben. Für die restlichen bayerischen Ordensniederlassungen war im Jahr darauf das Ende gekommen.

Die besondere Aufmerksamkeit Stutzers gilt der verwaltungstechnischen Durchführung der Klosteraufhebungen, den Kriterien der Wertermittlung sowie der Versorgung und Entschädigung der Konventualen sowie des weltlichen Dienstpersonals. Durch verschiedene kurfürstliche Instruktionen vom Herbst 1802 und Frühjahr 1803 waren die staatlichen Säkularisationskommissare verpflichtet, genaue Beschreibungen anzufertigen über die klösterlichen Vermögenswerte an Bodenbesitz, grundherrlichen Rechten, Kapitalerträgen, landwirtschaftlichen Betrieben, Brauereien, Bibliotheken etc. und ausführlich die jeweiligen Sozialverhältnisse darzulegen. Unter gründlicher Auswertung dieser Berichte, deren Güterbewegungen in Anbetracht der unzureichenden Klosterbuchhaltungen meist auf Schätzungen beruhen, zeigt Stutzer für die mehr als 60 landständischen Prälatenklöster und Kollegiatstifte Bayerns auf, über welchen Vermögensbestand sie in den letzten Jahren vor ihrer Aufhebung verfügten und erläutert deren Betriebs- und Sozialverfassung. Dabei werden die Gegebenheiten der beiden Großklöster Benediktbeuern und Weltenburg – nicht zuletzt wegen der günstigen Quellenlage – besonders ausführlich und gleichsam repräsentativ vorgestellt; doch erfahren auch die übrigen Konvente angemessene Einzelbeschreibungen. Es ist die Rede von Klöstern, deren ökonomische und innere Situation von größten Zerrüttungen gekennzeichnet war, und von solchen, die vorbildliche Sozial- und Bildungseinrichtungen betrieben sowie auf wirtschaftlichem Gebiet als Versorgungs- und Finanzierungszentren fungierten. Während bei ersteren die Säkularisation „fast eine Art von Befreiung“ bedeutete, wurde sie bei letzteren als schwerer sozialer Einbruch erlebt und mitunter von heftigen Protesten der Bevölkerung gegen die Einschränkungen des religiösen Lebens und den Verlust hergebrachter Wirtschaftsstrukturen begleitet. Die Bedeutung der „Klöster als Arbeitgeber“ spielt hierbei eine nicht zu unterschätzende Rolle. Mit Nachdruck weist Stutzer darauf hin, daß „die gängige Vorstellung von der Arbeitskräfteversorgung der Klosterbetriebe mit nicht entlohntem Ordenspersonal“ völlig unzutreffend sei. Nicht zuletzt aufgrund staatlicher Personalrestriktionen umfaßten die Konvente – mit Ausnahme einiger Frauenklöster – meist nur eine geringe Anzahl von Ordensleuten.

Deshalb ist das herausragende „gemeinsame Merkmal aller Ordensniederlassungen die sehr ausgeprägte Arbeitnehmerbeschäftigung und die hochdifferenzierte Lohnarbeitsverfassung“. So errechnet der Verfasser pro Kloster „einen Durchschnittsbestand von 66 vollzeitbeschäftigten und 96 teilzeitbeschäftigten Arbeitskräfteeinheiten“. Eingehend werden die verschiedenen Beschäftigtengruppen und deren Lohnniveau (Spitzenverdiener unter den Handwerkern war in der Regel der Braumeister) sowie die Modelle der Alterssicherung und des Solidarausgleichs vorgestellt. Breiten Raum nehmen vor allem die Darlegungen über die betriebliche Organisation und die unternehmerischen Aktivitäten der Klöster ein. Die weitaus größten Einkünfte waren in der Agrar- und Forstwirtschaft sowie bei der Verarbeitung landwirtschaftlicher Rohstoffe zu verbuchen. Demgegenüber kam den Erträgen „aus der Grund- und Gerichtsherrschaft für die Bildung der laufenden Einnahmen nicht die gewöhnlich angenommene Bedeutung“ zu.

Stutzers verdienstvolle Untersuchung gewährt einen gründlichen Einblick in die inneren Verhältnisse und das wirtschaftliche Gebaren der bayerischen Klöster am Vorabend ihrer Aufhebung. Die mit reichlich Datenmaterial und erläuternden Tabellen versehene Studie vermittelt dem an sozialgeschichtlichen Fragestellungen Interessierten eine Reihe bedenkenswerter Einzelbeobachtungen. Zugleich wird aber auch der Forschung eine sehr aufschlußreiche Bestandsaufnahme der bayerischen Klöster aus der Zeit um 1800 an die Hand gegeben.

Angesichts des nicht gerade niedrigen Preises des Buches hätte eine größere Sorgfalt auf das Korrekturlesen verwandt werden sollen! Neben etlichen orthographischen Fehlern, die hier aufzulisten nicht der Platz ist, finden sich manchmal auch verkehrte Zahlenangaben (z. B. S. 164 Z. 28; S. 261 Z. 20/21). Mehrfach ist „Kapitel“ statt „Kapital“ zu lesen (S. 197, 200, 213). Auf S. 77 Z. 9/10 müßte es „Schulen“ statt „Schulden“ heißen; oder auf S. 97 ist die Rede vom „Reichsdeputatshauptschluß“. Schließlich wurde sogar auf S. 228 ein ganzer Textblock vertauscht.

Mainz

Albrecht Ernst

Georges Hellinghausen: Kampf um die apostolischen Vikare des Nordens J. Th. Laurent und C. A. Lüpke. Der Hl. Stuhl und die protestantischen Staaten Norddeutschlands und Dänemarks um 1840. *Miscellanea Historiae Pontificiae* 53. Rom, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987. 364 S., kt.

Mit einem kurzen aber entscheidenden Abschnitt der Seelsorge-Organisation in der norddeutschen und dänischen Diaspora, den Jahren 1839–1841, befaßt sich bereits mein Aufsatz in dieser Zeitschrift (Bd. 96/1985, S. 34–61). Während ich von den hamburger und hannoverschen Archivalien ausging und die römischen Unterlagen nur punktuell heranzog, breitet V. die ganze Archivpalette aus. Wenn das hannoversche Schriftgut nicht eigens herangezogen worden ist, so hat dies dem Gesamtergebnis nicht geschadet. Im ersten Teil (S. 7–48) führt V. ein in die politische und religiöse Lage der auf drei Hansestädte, drei Staaten des deutschen Bundes und Dänemark verteilten, im „Apostolischen Vikariat des Nordens“ zusammengefaßten, kleinen katholischen Gemeinden bis 1830. Man vermißt hier Rückverweise auf die Stadtgeschichte Hamburgs von Loose (1982), auf Willard (Freib. Diöz. Gesch. Bl. 1933–1935) über die sog. Frankfurter Konferenzen, auf den Bd. IV der Schleswig-Holsteinischen Kirchengeschichte (1984) gerade auch seiner Begrenztheit wegen, sowie auf die Arbeiten von Helmut Holzapfel, *Unter nordischen Fahnen* (1954), und „Das katholische Schulwesen in der nordischen Mission“ (1973). Der nächste Abschnitt (S. 51–83) schildert die Neukonzeption dieses Jurisdiktionsgebildes durch Papst Gregor XVI. als eines hauptamtlich besetzten Sprengels. Hier klärt sich (S. 70–73), warum der Hamburger Senat nicht auf die Ernennung Laurents zum apostolischen Vikar diplomatisch vorbereitet worden ist. Auch scheint Laurent nicht der Wunschkandidat des päpstlichen Geschäftsträgers in Belgien, Fornari, gewesen zu sein. Ein dritter, der Hauptteil (S. 88–237), untersucht die Reaktionen auf die Ernennung Laurents, die bekanntlich eine Lawine von Gerüchten, Spekulationen und diplomatischen Aktivitäten auslöste, da die Affäre in die

Anfänge einer breiteren Publizistik fiel. Die Entscheidungsprozesse der Senate und Regierungen werden ausführlich dokumentiert und die Rolle Bürgermeister Smids von Bremen präzisiert. Wenn V. aber die Reaktionen der Gemeindevertreter in den Hansestädten (121), welche den eigenen Behörden zustimmten, als sie ihnen den Kontakt mit dem neuen apostolischen Vikar verboten, „im allgemeinen Zusammenhang der Verfallserscheinungen im Vikariat“ beurteilt, wird er mir darin dem Zwiespalt zwischen städtischem Solidaritätsgefühl und kirchlicher Mitgliedschaft nicht gerecht. Auch scheint mir fraglich, ob die sehr ausführliche Zitation der zahlreichen Zeitungsartikel nötig war. Einige gezielte Zusammenfassungen (wie etwa S. 143) wären praktischer gewesen. Eine preußische Einflußnahme auf die Ablehnung Laurents ist übrigens am stärksten gegenüber Dänemark und über dessen diplomatische Kanäle spürbar (169/194). Der preußische Druck auf Hamburg läßt sich – wie bereits von mir herausgestellt – kaum verifizieren, wird von H. jedoch deutlicher akzentuiert. Die Aversion der Stadtstaaten, vor den preußischen Karren gespannt zu werden, erscheint ihm ebenfalls als das entscheidende Motiv (189). Wichtig ist auch die Feststellung, Österreich habe aufgrund der preußischen Abneigung gegen den Plan eines hauptamtlichen apostolischen Vikars befürchten müssen, daß dies Projekt sich zu einer Angelegenheit des ganzen deutschen Bundes ausweiten könne (91). Eine thematische Zusammenschau der gegen Laurents Amt ins Feld geführten Argumente (S. 209–237) zeigt die Divergenzen zwischen den seelsorgerlichen Absichten Roms und dem rein politischen Vorgehen der Staaten auf. Ein vierter Teil beschreibt die Bemühungen der päpstlichen Behörden, den Amtsantritt des inzwischen geweihten Bischofs doch noch zu ermöglichen (S. 241–318), eine Aussicht, die hauptsächlich von Österreich abgeändert wurde, weil es darauf bestand, den päpstlichen Plan durch Benennung einer anderen Person zu retten. Zu fragen wäre jedoch, ob die Abneigung Metternichs gegen Laurent nicht mehr dessen kirchenpolitischer Einstellung galt als der Person des „Eiferers“. Im fünften Teil (S. 321–354) ist die Ernennung Lüpkes zum apostolischen Vikar dargestellt, welche den späteren Übergang des Vikariates in das Bistum Osnabrück einleitete. (Der Bischofsvikar wurde zwar 1958 für Hamburg bestellt, er hat jedoch erst 10 Jahre später auch in Hamburg selbst – vorher nur in Reinbek – Wohnung genommen). Dieser Abschnitt ist durch das Heranziehen der kopenhagener Akten besonders wertvoll geworden. Bei der Beurteilung der Ernennung Lüpkes werden allerdings der Kompromißcharakter und die damalige Situation des Bistums Osnabrück zu wenig berücksichtigt.

Das sehr ausführliche Werk bereichert unsere Kenntnis dieses Zeitabschnittes erheblich. Die Formulierung des Obertitels: Kampf um... wird der behutsam wertenden Darstellungsweise allerdings nicht gerecht.

Georgsmarienhütte

Wolfgang Seegrün

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Hans-Joachim Birkner u. a.: Fünfte Abteilung (Briefwechsel und biographische Dokumente), Band 1: Briefwechsel von 1774–1796. Herausgegeben von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond, Berlin, New York 1985.

Schon bald nach Schleiermachers Tod haben seine Briefe selbstverständlich Bedeutung für das Bild seiner Person gewonnen. Aus der heutigen Sicht einer untergegangenen Briefkultur ist das nur deshalb selbstverständlich, weil in damaligen Zeiten sich noch ein bedeutender Anteil des Gesamtlebens einer Persönlichkeit in Briefen spiegelte. Neben amtlicher Korrespondenz und ihrem gewissen Unterwürfigkeits- bzw. Hoheitston, je nachdem auf welcher Stelle der Schreiber gerade stand, neben vielen schlichten Gelegenheitschriften, die nichtssagend nur das eigene Vorhandensein signalisierten, neben diesem allen bietet damals der Brief die Gelegenheit zur kommunikativen Selbstreflexion, zur Spontaneität, zum Etwas-In-Bewegung-Bringen und zur vertraulichen Intimität.

Die Briefe gewähren so Einblicke in das Wesen einer Persönlichkeit. J. Chr. Gaß hat 1852 seinen Briefwechsel mit Schleiermacher ediert, und die Familie hat mit der Heraus-

gabe von Familien- und Freundschaftsbriefen schon 1858 und dann 1860 in zweiter, erweiterter Auflage dem dringenden Bedürfnis entsprochen. W. Dilthey hat dazu den dritten und vierten Band 1861 bzw. 1863 beigesteuert; beide enthalten im Wesentlichen wissenschaftliche Erörterungen.

Schon damals hat man versucht, ein weihevolleres Bild Schleiermachers und auch seiner Umgebung zu stilisieren. So hat man gewisse Briefe unterdrückt, z. B. aus der Korrespondenz mit seinem Vater, man hat in tendenziösen Auszügen zitiert oder Stellen in den Manuskripten einfach unlesbar gemacht aus Rücksicht auf andere Personen (z. B. in dem Briefwechsel mit dem Grafen Dohna).

Die neue Ausgabe arbeitet alle anderen vorliegenden Briefsammlungen, auch die aus dem Literaturarchiv (1909–1916) und die von Meisner (Brautbriefe, 1919; Familien- und Freundschaftsbriefe 1920/1923) kritisch ein. Die Ausgabe umfaßt den Briefwechsel bis zur Übersiedlung nach Berlin 1796. Das sind 326, zum Teil erschlossene Briefe. 42 Briefe (36 an ihn und 6 von ihm) werden dabei erstmals veröffentlicht.

Die Herausgeber bieten eine knappe historische Einführung, die hinreichend auch für den Nichtkenner ist (S. XXVI–XXXV). Sie beschreiben und verzeichnen dann in wenigen Sätzen jeden einzelnen Briefwechsel. Ganz besonders dieser Abschnitt erleichtert das Studium der Briefe sehr, weil so leicht ein Blick in die Verästelungen der Schleiermacherschen Beziehungen aufgetan wird. (S. XXXV–LXX). Breiten Raum nehmen die Familien- und Freundschaftsbriefe ein. Natürlich sind die Briefe der Schwester Charlotte ganz besonders schön zu lesen, weil die Geschwister eine herzliche Offenheit verband. Der Vater wachte über diese Korrespondenz und neckte Charlotte wegen ihrer Verehrung für den Bruder. Als das Schwesternhaus in Gnadenfrei im August 1792 abbrannte, verbrannten auch die Briefe Schleiermachers an Charlotte. Dieser für uns harte Verlust veranlaßte den Vater zu der spöttischen Bemerkung: „Deine Götzen sind also dahin“ (Brief Nr. 220 und 221, S. 297). Allerdings hat es wohl Abschriften der Briefe gegeben, deren komplizierte Überlieferungsgeschichte auf eine gemeinsame Quelle hin rekonstruiert wird (S. L), so daß auch diese Korrespondenz dokumentiert werden kann (43 Briefe, einer im Faksimile, S. 6 f.).

Der Sachapparat wartet wieder mit gründlicher Information auf, die man von der Gesamtausgabe gewohnt ist und die den Rezensenten immer wieder begeistert. Durch die überaus sorgfältige, an den nötigen Stellen zurückhaltende Anordnung der Zitate (z. B. die Briefe betreffend Schleiermachers Trennung von der Brüdergemeinde) durch Verweise und Erläuterungen der Anspielungen wird der Leser zwar umfassend informiert, aber nicht aufdringlich geängelt.

Sehr schön dokumentiert ist nun auch der Briefwechsel zwischen Vater und Sohn in den schwierigen Wochen Anfang 1787, als Schleiermachers Glaubenskrise den Abschied von Herrenhut erzwang. Auf Grund eines Fundes im Archiv des de Gruyter Verlages ist besonders der Wortlaut dieser Briefe nun sicherer. Für mich wurde hier noch einmal deutlich, daß der Vater trotz aller Enttäuschung, allem Unverständnis und allem Gepolter seinen Sohn nicht fallen läßt, sondern seinem Wunsch nachgibt, in Halle sich „zu einem Schulamt tüchtig zu machen“ (Brief 54, S. 56).

Und man kann sehen, wie gründlich das Söhnchen den Abschied schon vorbereitet hatte. Zwar bittet er den Vater um Erlaubnis für den Wechsel. Aber ohne die väterliche Antwort abzuwarten, hat er schon am 12. 2. einen Brief nach Halle geschrieben, um sich genau umzuhören. Zum künftigen Lebensunterhalt schickt er ihm ein Schema der nötigsten Ausgaben mit der Bemerkung, sie würden sich verringern, weil er „keinen Kaffee“ trinkt. Wäsche und Kleidung dagegen brauche er dringend, „weil ich in Halle nicht so gehen kann, wie hier“ (S. 58). Und an Onkel Stubenrauch in Halle hat er auch schon geschrieben, ohne väterliche Erlaubnis, die in ihn post festum erreicht. Der Vater aber kennt den studentischen Urheber des Schemas („eines reichen Mannes Sohn“) und lehnt den Finanzplan ab. Dennoch schreibt er selber an den Onkel um Unterstützung und gibt Ratschläge . . .

Spannend fand ich noch die kleine religionsphilosophische Abhandlung über Wissen, Glauben, Meinen (Brief 326), die wohl an Graf Wilhelm Dohna gerichtet und im September 1796 geschrieben ist. Kant ist allgegenwärtig und dennoch ist schon das Flügel-

schlagen zu hören: Eine Religion, die bei der reinen Vernunft stehen bleibt, findet „ein sehr ehrerbietiges Urteil über solche positiven Religionen . . . , welche der Moralität gemäß sind; . . . aber das geht verloren, daß ich eine derselben als eine unmittelbare übernatürliche Offenbarung annehme“ (S. 427). Da muß dann ein anderes Interesse hinzutreten. Kants Religionsphilosophie ist für den jungen Schleiermacher abstrakt und mißachtet die gelebte Religion ebenso, wie sie den Anspruch auf Absolutheit des Christentums zersetzt.

Die Beachtung dieses Bandes ist ein „Muß“ für alle zukünftigen Arbeiten über den jungen Schleiermacher.

Wuppertal

Peter Steinacker

Martin Kiunke: Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation. (Kirche im Osten, Bd. 19). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1985. VII + 478 Seiten.

Es ist in mehrfacher Hinsicht verdienstvoll, daß das Ostkirchen-Institut in Münster (Westfalen) unter Leitung von Professor Peter Hauptmann mit dieser Veröffentlichung ein Standardwerk zur Geschichte der preußischen Altlutheraner wieder allgemein zugänglich gemacht hat. Das Buch bietet den fotomechanischen Nachdruck der 1941 als Privatdruck bei Pillardy in Kassel erschienenen Erstaufgabe einer Untersuchung des altlutherischen Pastors und späteren Kirchenrates Martin Kiunke (1898–1983). Kiunke hatte diese von Hermann Sasse (1895–1976) betreute Dissertation 1939 in Erlangen vorgelegt. Die ohnehin kleine Druckauflage wurde durch Kriegseinwirkungen weiter dezimiert. Der Verlust war umso höher zu veranschlagen, da die von Kiunke benutzten Archivbestände des Breslauer Oberkirchenkollegiums bei Kriegsende großenteils verloren gingen. Schon aus diesem Grund ist Kiunkes Buch unüberholbar. Hinzu kommt, daß es auch in anderer Hinsicht als epochemachend gelten kann. Reichlich hundert Jahre nach der Entstehung der altlutherischen Bewegung in Schlesien leitete Kiunkes Buch die Phase der kritischen Auseinandersetzung der Altlutheraner mit ihrer eigenen Geschichte ein. Kiunke legt als erster eine unter Offenlegung der Quellen gewonnene Untersuchung vor. Andere folgen ihm: Ingetraud Ludolphy mit „Henrich Steffens“ (1962), Jobst Schöne mit „Eduard Huschke“ (1969), und in jüngster Zeit Werner Klän mit der „Ev.-luth. Immanuelsynode“ (1985). Zweifellos ist Kiunkes Diktion stärker apologetisch ausgerichtet als die der Späteren. Das liegt in der Natur solcher Pionierleistungen. Inzwischen kann man sagen, daß die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Altlutheraner in ein neues Stadium getreten ist (vgl. *Gerettete Kirche*, hg. von Peter Hauptmann, Göttingen 1987, S. 8). Ob freilich die eher kritisch-distanzierte Betrachtungsweise der neuesten Untersuchungen den historischen Fakten immer besser gerecht wird, mag hier offen bleiben.

Kiunkes Untersuchung gliedert sich in 8 Kapitel, wobei sich jeweils biographische Analysen (Kapitel 2, 4, 6, 8) mit Betrachtungen zur kirchlichen Entwicklung (Kapitel 1, 3, 5, 7) fast regelmäßig ablösen. Kapitel 1 befaßt sich mit den „Wurzeln von Scheibels Persönlichkeit und Wirken“. Kapitel 2 beschreibt „Scheibels Entwicklung zum bewußten Luthertum“. Mit „Scheibels Kampf um die Kirche in den Jahren der Anbahnung der Union“ (Kap. 3) setzt die Schilderung des Unionskampfes ein. Sie wird im 4. Kapitel durch den Blick auf „Scheibels Beziehungen zur Erweckungsbewegung“ unterbrochen. Kapitel 5 stellt den „Agendenkampf in Schlesien und seiner Hauptstadt bis 1830“ dar. Noch einmal unterbricht Kapitel 6 („Scheibel als Theologe“) die verlaufsgeschichtliche Schilderung, bevor sich Kapitel 7 dem „offenen Ausbruch des Kampfes mit der preußischen Staatskirche“ zuwendet. Den Abschluß bildet Kapitel 8, das sich mit „Scheibel im Exil“ (ab 1832) beschäftigt.

Gleich am Anfang formuliert Kiunke seine Hauptthese (S. 6): Scheibels Kampf gegen die Einführung der Union zwischen Lutheranern und Reformierten in Breslau gründet nicht in der Erweckungsbewegung (zu der Scheibel rege Kontakte unterhielt), sondern in der Besonderheit des schlesischen Lutherthums. Bedingt durch die langanhaltende gegenreformatorische Bedrückung unter der Herrschaft der katholischen Habsburger,

blieb in Schlesien länger als in anderen deutschen Ländern ein lebendiges lutherisches Kirchentum erhalten. Schlesien hat kaum so etwas wie eine „tote Orthodoxie“ erlebt (S. 10). Als Folge davon konnte auch der Pietismus dort nie richtig Fuß fassen (S. 17). Erst nach 1740 kommt es unter preußischer Herrschaft zu deutlicheren Einbrüchen der Aufklärung und der damit verbundenen Verflachung. Scheibels Protest gegen die Unionseinführung greift zurück auf die nur wenig verschütteten Traditionen des lebendigen Luthertums schlesischer Prägung. So kommt es zu seiner, wenn auch begrenzten, Breitenwirkung. Kiunke hält den geistes- und kirchengeschichtlichen Hintergrund Schlesiens für unerlässlich zum Verstehen Scheibels. Grundsätzlich ist ihm darin Recht zu geben.

Gewiß lassen sich bei Scheibels eigener Person erweckliche Einflüsse kaum bestreiten. Kiunke bezeichnet ihn selbst als „von glutvoller Frömmigkeit“ durchdrungen (S. 150). Nicht zuletzt hat Scheibel während seines Studiums unter dem Einfluß des späten Hallenser Pietismus gestanden. Und doch gibt es deutliche Unterschiede zu den typischen Erweckungsvertretern des beginnenden 19. Jahrhunderts, die auch von jenen selber als Gegensatz empfunden wurden. Kiunke resümiert:

„Zu erklären ist die Tatsache, daß die Männer der Erweckungsbewegung größtenteils Scheibel in seinem Lehren und Kämpfen nicht verstanden haben, daraus, daß dieser der Erweckungsbewegung weit vorausseilt. Die Stufe einer nur am Sünden- und Gnadenerlebnis orientierten, rein individualistischen Herzensfrömmigkeit, welche an den Konfessionen gleichgültig vorbei- oder auch geringschätzig auf sie herabsah, hatte Scheibel, so weit sie von ihm überhaupt gepflegt worden war, längst durchlaufen. Während andere noch in ihr sich bewegten, z. T. auch zeitlebens in ihr stehen blieben, war Scheibel Schritt für Schritt den Weg von subjektiver Erlebnisfrömmigkeit zu den objektiven Größen der aus dem Bibelwort geschöpften Lehre, der Sakramente und der Kirche im Sinne des lutherischen Bekenntnisses geführt worden.“ (S. 146 f.)

Hier hat Kiunke grundlegende Linien aufgezeigt, die für das Scheibelverständnis bis heute unerlässlich sind, auch wenn im Detail manches durch neuere Untersuchungen noch präziser herausgearbeitet werden kann und muß. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang nur auf zwei miteinander korrespondierende Aufsätze zu Herkunft und Einordnung Scheibels: Peter Maser, Georg Philipp Eduard Huschke an Hans Ernst von Kottwitz. Eine Untersuchung zum Verhältnis der altlutherischen Opposition in Breslau zur Erweckungsbewegung, in: Kirche im Osten 25, 1982, S. 11–63; Volker Stolle, Johann Gottfried Scheibel, Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstages am 16. 9. 1983, in: Lutherische Theologie und Kirche 1983, Heft 3, S. 81–107.

Gerade in seiner deutlich über die Erweckungsfrömmigkeit hinausführenden Entdeckung der Dimension „Kirche“ und seinem konfessionellen Ringen um die Erhaltung der bekennnistreuen lutherischen Kirche hat Scheibel weit über Schlesien hinaus gewirkt. Darin ist er nicht nur zum Initiator der altlutherischen Bewegung in den preußischen Gebieten geworden, sondern hat bis nach Nassau, Baden, Hessen, Sachsen und Hannover anregend gewirkt. Die meisten der manchmal erst Jahrzehnte später aufbrechenden konfessionellen Kristallisationspunkte des Luthertums in Deutschland leben zumindest indirekt von der Signalwirkung des Breslauer Protestes gegen die vom preußischen König angeordnete Union.

Mehr apologetische Aspekte setzt Kiunke in anderen Bereichen, etwa wenn er im Gegensatz zu älteren Darstellungen von unionsfreundlicher Seite (z. B. Wangemann und Foerster) die Bedeutung der königlichen Agende als Unionsvehikel herausarbeitet und den Vorwurf zurückweist, Scheibel habe um urchristlicher Kirchenverfassungsideale willen seinen konfessionellen Kampf geführt.

Abschließend seien einige wenige Anmerkungen zur Ausstattung des Buches gestattet. Der fotomechanische Nachdruck bedingt die Frakturschrift, die in ihrer Größe und Übersichtlichkeit des Satzes aber kaum die Lesbarkeit beeinträchtigt. Störender wirken die teilweise auf eine Zeile zusammengezogenen verschiedenen Anmerkungen. Literaturverzeichnis und dreiteiliges Register (Personen, Orte, Sachen) erleichtern die Benutzung des Buches. Beim Literaturverzeichnis hätte sich der Leser zumindest einen Nachtrag neuerer Literatur (eventuell in Auswahl) gewünscht. Bei den ins-

gesamt höchst selten auftretenden Druckfehlern bietet S. 45 eine bedauerliche Häufung („Niemeyer“ im Kolumnentitel, außerdem: Todesjahr Niemeyers = 1828; Todesjahr Knapps = 1825).

Zwickau

G. Herrmann

G. Lüdemann und M. Schröder: Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation (Göttingen 1987).

Napoleons Wort, daß Göttingen die bedeutendste Universität Europas sei, ist allbekannt. Mögen schon damals Sterne gleicher Leuchtkraft am akademischen Himmel erschienen sein: Berlin und Jena, und danach andere Sterne Göttingen überstrahlt haben, so ist die Leinestadt doch immer eine der charaktervollsten und wirkungsträchtigsten Bildungsstätten Deutschlands und damit der Welt geblieben. Was für die Göttinger Universität allgemein gilt, ist erst recht für deren Theologie wahr. Unter den verschiedenen von Göttingen ausgehenden Wirkungen gebührt aber der Religionsgeschichtlichen Schule deshalb eine besondere Stelle, weil sie noch in die Gegenwart hineinwirkt. Hinzu kommt, daß sie – eine soziologisch interessante Erscheinung – eine Gruppe ist, die sich selbst so bezeichnet hat und die aus Männern besteht, die sich kennen und miteinander arbeiten. Das hatte es schon über ein Menschenalter zuvor in Tübingen gegeben, war dort aber zerstreut und zertreten worden, während die Göttinger, wenn auch unter großen Schwierigkeiten, sich Mann für Mann durchzusetzen vermochten.

Dabei war diese junge Mannschaft nicht das ganze Göttingen. Parallel zu den Bemühungen der Religionsgeschichtler ging die Arbeit Schürers und seiner Getreuen (Duenning, Schulthess u. a.), von der diese zu ihrem Schaden wenig Kenntnis nahmen, während die Jahrhundertriesen Lagarde und Wellhausen in einsamer Größe, jeder für sich, ihr Wesen trieben. Welch ein Reichtum des Schaffens!

Ebensowenig war Göttingen der einzige Ausgangspunkt religionsgeschichtlicher Arbeit. Daneben ist Bonn zu nennen, wo Usener und Bücheler die Schulhäupter waren, die Lietzmann, Weinell und Zurhellen als Schüler an sich zogen und wo eine Arbeit geleistet wurde, die die Bezeichnung ‚religionsgeschichtlich‘ eigentlich in stärkerem Maße verdient, als das, was von Göttingen kam. Auch das Straßburg Reitzensteins darf nicht vergessen werden; die Ansätze wurden von den Franzosen bald unterdrückt. Welch eine Mannigfaltigkeit geistiger Bewegung!

Was hier vorgelegt wird, ist eine überaus fleißige Arbeit, die nicht nur schwer Erreichbares zusammenträgt, sondern aus Briefwechselln, amtlichen Akten und Verlagsunterlagen Neues beisteuert, kurz ein farbenreiches Bild von den Regungen im damaligen Göttingen gibt. Aufmerksamkeit verdient auch der Bericht über die Religionsgeschichtlichen Volksbücher. Hier hat die Gruppe neben anderen Verlagen für sich gewonnen und ist ins Bündnis mit Kampfgenossen, insbesondere mit Weinell getreten. Gewiß, es ist keine geistes- oder theologiegeschichtliche Durchleuchtung der Erscheinung ‚Religionsgeschichtliche Schule‘, erst recht nicht eine Bestandsaufnahme der geleisteten Arbeit und ein Entwurf für das noch zu Schaffende – das wäre kaum erreichbar gewesen. Es ist mehr das Drum und Dran der Tätigkeiten, aber auch das Persönliche, das zum Ausdruck kommt. Als solches ungemein reizvoll.

Gewiß gilt das Wort Fontanes: Nur in seinen Werken kann der Mensch sich selbst bemerken. Es gilt für den Wissenschaftler sogar im besonderen Maße. Und doch hat es viel für sich, das Wirken der Großen unter ihnen zur Anschauung und damit uns näher zu bringen, das also zu tun, was in anderen Bereichen geistigen Lebens selbstverständlich ist, woran es aber in der Wissenschaft, insbesondere in dem bis 1900 so armen Deutschland immer gemangelt hat. Einem nachgeborenen Geschlecht, dem die völlige, die entsagungsvolle Hingabe an die Sache nicht mehr selbstverständlich ist, mag daraus Zuneigung, Ansporn, vielleicht auch Stolz und der Wunsch nach Rückwendung zur Lebensart der Väter erwachsen. Möchte das Heft mit solchen Gedanken gelesen werden.

Cambridge

Ernst Bammel

Johannes Horstmann (Hg.): Die Verschränkung von Innen-, Konfessions- und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914. Veröffentlichungen der Kath. Akademie Schwerte 29. Schwerte, Kath. Akademie 1987. 131 S., kt., DM 15,-.

Aus Anlaß des Zentenariums der Kongo Konferenz 1884/85 veranstaltete die Katholische Akademie Schwerte eine Tagung über die Rolle des konfessionspolitischen Moments in den Kolonialdiskussionen im Kontext der Innenpolitik des Deutschen Reiches vor 1914. Das Oberthema, Kulturkampf – auch – in Übersee, faßt die fünf ausgearbeiteten und mit ausführlichen Anmerkungen versehenen Vorträge zusammen. Die kalendarische Wiederkehr eines historischen Datums imperialer Kolonialpolitik hat hier zu einer konstruktiven katholischen Aufarbeitung eigener Geschichte den Anstoß gegeben.

August-Hermann Leugers befaßt sich mit „Latenter Kulturkampfstimmung im Wilhelmischen Kaiserreich, konfessioneller Polemik als konfessions- und innenpolitischem Kampfmittel“. Er zeigt, wie die konfessionelle Polemik die politische Zusammenarbeit von evangelischen Konservativen und dem Zentrum störte, bis die Entwicklung seit 1914/1918 sie zurücktreten ließ. – Karl J. Rivinius untersucht das Interesse der katholischen Missionen an den deutschen Kolonien und geht auf „den Vorsprung“ der evangelischen Mission in Praxis und Wissenschaft ein. Das „blühende deutsche Missionswesen“ (S. 63) sei durch den 1. Weltkrieg zunichte gemacht worden. Mit dieser Feststellung bestätigt er indirekt die These von der „zu engen Symbiose zwischen Politik und Mission“ (S. 64), die er gerade zurückzuweisen sucht. – Wilfried Loth – „Zentrum und Kolonialpolitik“ – zeigt, daß das Zentrum zur „unentbehrlichen Stütze der Kolonialpolitik“ wurde, weil der „Aufstiegswille der bürgerlichen Zentrumsführer“ sich nur in dem Streben nach Flotten- und Kolonialbesitz machtpolitisch durchzusetzen vermochte. – Winfried Becker – „Kulturkampf als Vorwand: Die Kolonialwahlen von 1907 und das Problem der Parlamentarisierung des Reiches“ – macht geltend, daß die Interdependenzen zwischen Kolonialpolitik und Innenpolitik zutreffender mit Wolfgang Reinhardts Vorschlag der „Entkolonialisierung der Historie“ ermittelt werden sollten (S. 87, 110), als von einem einseitig eurozentrischen Standpunkt aus. – Horst Gründer untersucht kulturkampffähliche Entwicklungen in Togo und auf Samoa und veranschaulicht so die Verquickung von Innen- und Kolonialpolitik im Reich. Hier wird deutlich, wie heimische Konflikte, z. B. der zwischen Kirche und Staat, auf Kolonialgebiete übertragen werden, deren Bevölkerung keine Beziehung zu den Konfliktstoffen der Missionen und der Regierung hat. – Die Vorträge lassen sachkundig Last und Lehre deutscher Geschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts erkennen.

Wuppertal

Lothar Schreiner

Martin Rade: Ausgewählte Schriften. Hrsg. von Christoph Schwöbel. Bd. 2: Religion, Moral und Politik. 213 S., kt. Gütersloher Verlagshaus 1986.

Wie oft habe ich diesen Band seit seinem Erscheinen schon in die Hand genommen, darin gelesen und wieder weg gelegt, unlustig, darüber zu schreiben! Wie habe ich dagegen vor Jahren *Chr. Schwöbels Radebiographie* begrüßt in der Meinung, es sei nötig, über den Mann, bei dem der junge K. Barth einst gelernt hatte, mit dem er weiter freundschaftlich verbunden blieb, auch über die Trübungen des 1. Weltkriegs hinaus, mehr zu erfahren, was Schwöbel auch trefflich gelungen ist. Mit diesen Rade-Dokumenten ging es mir anders. Immer öfter stellte ich die, für einen Prediger unmögliche Frage (zu Beginn einer Predigt): Haben uns denn diese Texte (aus der Zeit vor 80–100 Jahren) noch etwas zu sagen? Aber je mehr ich dann auftragsgemäß weiterlas, desto mehr erkannte ich: Rade stellte ja bereits damals, vor der Jahrhundertwende, dieselben Fragen über „Religion und Moral. Streitsätze für Theologen“ (1898), nach der „sittlich religiösen Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“ (1898), nach „Sitte, Sittlichkeit und Sittengesetz“ (1906) und noch einmal, 1910 nach „Religion und Moral“,

„unserer Pflicht zur Politik“ (1910), nach „Christentum und Frieden“ (1922), wie wir sie, nun schon lange nach dem Ende der Barth- und Bultmann-Ära nicht mehr loswerden und immer wieder von neuem stellen sollten. Immer mehr begann mir darum die Absicht des Herausgebers Schwöbel einzuleuchten, gerade diese Texte neu zu präsentieren, nicht nur weil er vielleicht den geplanten 100bändigen Barth- und Jaspersausgaben die Ausgangsbasis der Dialektischen Theologie und Existenzialphilosophie gegenüberstellen wollte, sondern auch weil Rades alte Antworten von den unsrigen heute gar nicht so weit entfernt sind, trotz der reichen, ganz andersartigen Theologiegeschichte zwischen 1920 und 1970!

Am schnellsten begreift man diesen Schluß, wenn man damit beginnt, sich in die Auswertung eines von Rade in Auftrag gegebenen Fragebogens zu vertiefen, der 1896 „die *sittlich-religiöse Gedankenwelt unserer Industriearbeiter*“ untersucht hat – nach Schwöbel „eine Pionierleistung“, denn „er ist eine der ersten empirischen religionssoziologischen Untersuchungen ... nach der Fragebogenmethode durchgeführt“ (S. 16), ein G. *Schmittchen* seiner Zeit (Was den Deutschen heilig ist. München 1979), nur (teilweise) ergiebiger, weil gespeist mit handfesteren, radikalen und weniger radikalen, aber expliziten Antworten als die zur reinen Statistik neigende heutige Untersuchungsmethode.

Da man als Pfarrer in einem Industriequartier noch heute täglich den tuffengleichen Antworten aus Arbeiterkreisen auf Fragen nach Bibel, Christus, Kirche und ihren Amtshandlungen und -trägern begegnet, wäre schon einmal zu fragen, wer seit 100 Jahren mehr stehen geblieben ist in seiner geistigen Entwicklung? Die Kirche oder die Sozialdemokratie samt verwandten Parteirichtungen?! Jedenfalls ist dieses 60 Seiten starke, auf dem 9. *Evang. Sozialen Kongreß 1898 in Berlin* von Rade vorgestellte Material (S. 55–115) wert, mit heutigen Ansichten aus „der Kirche ferner stehenden Kreisen“ kritisch gegenübergestellt zu werden und nicht nur eine Fundgrube für deren Ansichten vor der Jahrhundertwende!

Ähnlich überraschend ergeht es dem Leser mit weiteren hier vorgestellten und im Vorwort blendend kommentierten Auseinandersetzungen Rades mit Lehrer *Ritschl*, *Ad. Stoecker*, *W. Herrmann*, *Fr. Naumann*, *Troeltsch* u. a. um die Sozialethik und die stets wiederkehrende Frage von „Religion und Moral“. Auch weitere Parallelen tun sich auf, etwa die zwischen *Helmuth Schmidt* und *Franz Alt* hinsichtlich der „Durchführbarkeit der Bergpredigt“ in der Politik. Die Ritschlschule hatte hier in Rade u. a. schon Vorleistungen erbracht, deren man sich, wenn man den damals obligatorischen Neukantianismus abstreift, heute dankbar erinnern sollte. Die „Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche“, die cand. theol. *Paul Göhre* 1890 – ein früher, etwas lauterer Wallraff – absolvierte und publizierte, wurden damals von Rades „Christlicher Welt“ der Allgemeinheit erschlossen.

Schließlich stellte sich der Nachkriegs-Rade 1922 auch der immer noch brennenden Problematik von „Christentum und Frieden“ in sehr subtiler Weise – kein neues Thema für ihn, war Rade doch schon 1911 von Hans Delbrück für den Friedensnobelpreis mit guten Gründen vorgeschlagen worden und hat er sich in der „Christl. Welt“ während des 1. Weltkriegs stets mehr gemäßigt-national zu dessen einzelnen Stadien geäußert (vgl. K. Hammer: Deutsche Kriegstheologie 1870–1918, München 1971¹, 1974², S. 242 ff., mehrere Dokumente in extenso abgedruckt).

Alles in allem ein notwendiger, vom Herausgeber vorzüglich ausgewählter Dokumentarband, der Rades „ethischen Ansatz als Versuch (zeigt), einen Weg zwischen der Skylla biblizistischer Gesetzlichkeit und der Charybdis politisch abstinenter Innerlichkeit zu finden“ (Schwöbel, S. 39). Kommt uns dies alles nicht ziemlich vertraut vor aus der Gegenwart?

Basel

Karl Hammer

Heinz Hürten: Die Kirchen in der Novemberrevolution. Eine Untersuchung zur Geschichte der Deutschen Revolution 1918/19. Eichstätter Beiträge, Bd. 11, Abt. Geschichte. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet 1984. 178 S., kt.

Die Absicht dieser Studie ist es, die Einstellung *beider* Kirchen gegenüber der Revolution von 1918/19 darzustellen (7–9). Zu Recht verweist H. auf die konservative Prägung sowohl der evangelischen als auch der katholischen Kirche, die allerdings nicht mit Immobilität verwechselt werden darf (10–18). Dabei drängten die Katholiken gewiß auf eine Verbesserung ihres rechtlichen Status im Kaiserreich; aber die Kritik am Staatskirchentum und die Forderung nach mehr Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat war in liberalen ebenso wie in orthodoxen evangelischen Kreisen doch wohl verbreiteter, als es in dieser knappen Darstellung zum Ausdruck kommt.

Auch die Sozialdemokratie traf die Revolution unvorbereitet (18–27); und sicher ist die Feststellung richtig, daß sie in dieser Situation dazu neigte, auf traditionelle Konzepte zurückzugreifen. Die Ernennung des freireligiösen Mitglieds der USPD, Adolph Hoffmann – neben Konrad Haenisch von der MSPD –, zum Leiter der Kulturpolitik in Preußen wies jedenfalls in diese Richtung. Aber gleichzeitig muß man sehen, will man die historischen Gegebenheiten ins Auge fassen und nicht nur die damaligen Sorgen und Ängste der Kirchen verstehen, daß die Führung der Sozialdemokratie 1918 an religiösen Fragen nur am Rande interessiert und jedenfalls nicht auf freidenkerische Positionen festgelegt war.

Die beiden folgenden Kapitel über die ersten Reaktionen der Kirchenbehörden (27–37) sowie die kulturpolitische Offensive der Revolutionsregierungen (37–74) formulieren die Hauptthese des Buches: Die Kirchen erklärten ihre Bereitschaft, sich auf den Boden der neuen Verhältnisse zu stellen und verantwortlich mitzuarbeiten; die neuen Herrscher dagegen attackierten die Kirchen und suchten sie zu unterdrücken. H. vermag, was das Letztere anbelangt, sehr wohl zu differenzieren. Den offenkundigen Lernprozeß in der Sozialdemokratie und insbesondere bei Konrad Haenisch qualifiziert er jedoch eher als fintenreiche Taktik ab. Vor allem aber vereinfacht er in einer m. E. unzulässigen Weise die Bereitschaft der Kirchen zur Mitarbeit unter den veränderten Verhältnissen. Der Satz, daß beide Kirchen jetzt darin übereinstimmen, „die alte Ordnung als vergangen anzusehen und bei unverbrüchlicher Wahrung des eigenen Charakters der Kirche einer politischen Neugestaltung nicht hindernd entgegenzutreten“ (37), ist in dieser Form sicherlich nicht richtig. H. selbst spricht von der Unvereinbarkeit von Christentum und Sozialismus, die die Bischöfe der niederrheinischen Kirchenprovinz den Gläubigen am 8. Januar 1919 erneut einschärften (62); und Winfried Becker hat jüngst noch einmal darauf hingewiesen, daß die katholische Lehre „zwischen der Form und dem Ziel, Zweck, Telos des Staates“ sehr genau zu unterscheiden pflegt (W. B., Kirche und Staat, in: Zs. für Bayerische Landesgeschichte 49, 1986, 169–185, hier 171 f.). In analoger Weise gilt das für die evangelischen Kirchenleitungen: Sie waren bereit, an der Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung im Staatswesen mitzuwirken; aber sie dachten nicht entfernt daran, die Revolution voranzutreiben, noch auch, sich für eine umfassende Demokratisierung der Gesellschaft einzusetzen. Wie aber kann man dann ernsthaft von der Bereitschaft der Kirchen sprechen, sich einer „politischen Neugestaltung“ nicht zu widersetzen, die doch – *rebus sic stantibus* – nur mit und keinesfalls gegen die Sozialdemokratie realisierbar war?

Aufgrund dieser ungenauen Beschreibung der politischen Voraussetzungen für die Möglichkeit einer Kooperation der Kirchen mit den Revolutionsregierungen geraten die folgenden Ausführungen, in denen die Kirchenleitungen von einem neuen Kulturkampf sprachen und in diesem Sinne auch agierten (74–101), im wesentlichen zu einem Schuldvorwurf an die Adresse der Sozialdemokratie. Wieviel an beharrenden und restaurativen, wenn nicht sogar reaktionären Momenten bei diesen Attacken auf die neuen Machthaber mit im Spiel war, wird nicht reflektiert. Es mutet eigenartig an, wenn einerseits Katholiken die Sorge äußerten, daß „unser liebes Bayernland den Charakter eines christlichen Staats nicht verliere“ (83), und dann andererseits von der Enttäuschung und dem Verlust an Vertrauen die Rede ist, die die Revolutionsregierungen sich zuzogen (101). Fraglos dachten damals viele überzeugte Christen in beiden Konfes-

sionen so. Aber müssen darum heute die Fakten des neuzeitlichen Prozesses der Modernisierung und damit auch der Säkularisierung unberücksichtigt bleiben?

Von den Reaktionen des Kirchenvolkes ist sodann kenntnisreich die Rede (101–119) und knapp von der Behandlung der Kirchenfrage in der Publizistik (119–125). Ob man hier von einer „Revolutionsgeduld“ (108, so auch 128) sprechen kann, erscheint mir fraglich, suggeriert der Begriff doch wieder ein angeblich zunächst vorhandenes Vertrauen der Kirchen gegenüber den neuen Machthabern, das diese dann durch ihr kulturkämpferisches Vorgehen zerstört hätten. Daß diese Ereignisse das Verhältnis der Kirchen zur Sozialdemokratie erheblich belasteten, ist keine Frage. Wohl aber scheint es mir sehr die Frage zu sein, ob sich daraus allein oder doch primär die dauerhafte Ablehnung der Weimarer Republik in breiten kirchlichen Kreisen beider Konfessionen ableiten läßt. Wer die im Wahlkampf zur Nationalversammlung von den bürgerlichen Parteien vorgebrachten Argumente und Zielsetzungen mit in den Blick nimmt und vollends die politische Entwicklung seit 1920, dem Jahr, in dem Sozialdemokratie bereits endgültig ihre parlamentarische Mehrheit verlor, wird in dieser Hinsicht wohl zurückhaltender urteilen.

Gießen

Martin Greschat

F.-M. Balzer, K. U. Schnell: Der Fall Eckert. Zum Verhältnis von Protestantismus und Faschismus am Ende der Weimarer Republik. Köln (Röderberg) 1987. 217 S.

Neben einer Reihe von Zeitschriftenaufsätzen mehr oder weniger großen Umfangs hat F.-M. Balzer, Studienleiter (und zeitweilig auch Lehrbeauftragter für Kirchliche Zeitgeschichte) in Marburg, jüngst, gemeinsam mit dem Theologen K. U. Schnell, eine zweite Buchveröffentlichung über Erwin Eckert nach seiner 1973 erschienenen politischen Dissertation (bei W. Abendroth)¹ vorgelegt. Im Mittelpunkt steht diesmal der (1973 weitgehend ausgeklammerte) „Fall Eckert“, d. h. die kirchengerichtliche Auseinandersetzung zwischen dem damaligen Mannheimer Pfarrer und dem Evangelischen Oberkirchenrat Karlsruhe, die im Dezember 1931 mit E.'s definitiver Dienstentlassung endete.

Gestützt zumeist auf bislang unveröffentlichtes Archivmaterial, nimmt die Darstellung des „Falls“ bei E.'s aufsehenerregendem Auftreten auf dem (Augsburg-)Nürnberg Kirchentag vom Juni 1930 ihren Ausgang. E., einziger Religiöser Sozialist (und wohl auch einziger Sozialdemokrat) in diesem „Kirchenparlament“, erregte mit seiner Weigerung, einer „Kundgebung gegen die Christenverfolgung in Rußland“ zuzustimmen, und der dafür gegebenen Begründung derartiges Mißfallen, daß er zu seinem eigentlich beabsichtigten Redebeitrag (zum Thema „Kann die evangelische Kirche erneuert werden?“) gar nicht mehr das Wort erteilt bekam. Danach wird eine (eindrucksvolle) Kurzbiographie E.'s mit Angaben über Herkunft, Studium, Teilnahme am 1. Weltkrieg mitsamt dessen Auswirkungen auf das kirchliche und politische Engagement des badischen Vikars und späteren Pfarrers bis Anfang 1931 geboten (Kap. 1: „Erwin Eckert – Pfarrer und Sozialist“ [S. 7–44]). Im folgenden versuchen die Verf., den Hintergrund des Konflikts E.'s mit der badischen Kirchenleitung auszuloten, indem sie einmal die kirchlich-kirchenpolitischen Verhältnisse in Baden (Kap. 2: „Die badische Kirche und der Faschismus“ [S. 45–71]) und zum andern den Kampf E.'s und seines „Bundes der religiösen Sozialisten“ gegen den vordringenden Nationalsozialismus beleuchten (Kap. 3: „Der Kampf gegen den Faschismus: Erwin Eckert und der Bund der religiösen Sozialisten“ [S. 72–97]). Schließt sich die Nachzeichnung des Konfliktes selbst an, dessen Ausgangspunkt E.'s Auftreten in einer in wüsten Krawallen mündenden Kundgebung der SPD-Ortsgruppe Neustadt a. d. Haardt (17. 12. 1930) bil-

¹ F. M. Balzer, *Klassengegensätze in der Kirche. Erwin Eckert und der Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands*, Köln (Pahl-Rugenstein) 1973.

dete. Obwohl Polizeibeobachter eindeutig SA-Trupps als Urheber der Krawalle ausgemacht hatten, hielt der EOK zumindest eine Mitverantwortung E.'s für gegeben und erteilte ihm darum, weil sich ähnliches, „vielleicht in noch schlimmerem Ausmaß“, jederzeit wiederholen könne, um der Würde und des Ansehens seines Amtes willen schließlich (30. 1. 1931) ein allgemeines Redeverbot in politischen Versammlungen. E.'s Weigerung, diesen „Maulkorbberlaß“ einfach hinzunehmen, wurde mit seiner vorläufigen Amtsenthebung (14 Tage vor der Einsegnung seiner Konfirmanden!) und der Einleitung eines Dienststrafverfahrens von Amts wegen quittiert (Kap. 4: „Eckerts Konflikt mit der badischen Kirchenleitung“ [S. 98–117]). Ein Sturm des Protests bis weit in das bürgerlich-liberale Lager hinein war die Folge. Eine Unterschriftenaktion, gestartet von den badischen religiösen Sozialisten, führte binnen kurzem zu über 100.000 Unterschriften, mit denen die Forderung auf Wiedereinsetzung E.'s in sein Pfarramt bekräftigt wurde (Kap. 5: „Solidarität mit Eckert“ [S. 118–137]). Demselben Ziel sollte eine von E. selbst angestregte Klage vor dem kirchlichen Verwaltungsgericht dienen, die aber als unzulässig abgewiesen wurde (Kap. 6: „Eckerts Klage vor dem Verwaltungsgericht“ [S. 138–157]). Damit waren auch Vorentscheidungen für den Urteilspruch des kirchlichen Dienstgerichts (am 14. 6. 1931) gefallen, der jedoch glimpflicher ausfiel, als zu befürchten stand und von dem die Anklage vertretenden Rechtsreferenten des EOK intendiert war: E. wurde zwar schuldig gesprochen, aber „nur“ „wegen Dienstvergehens zur Dienststrafe der Zurücksetzung im Dienstalter um 6 Jahre“ sowie zur Übernahme der Kosten des Verfahrens verurteilt (Kap. 7: „Das kirchliche Dienstgericht“ [S. 158–186]).

Damit endet im Grunde die Darstellung (und Dokumentation) des „Falles Eckert“, obwohl dieser erst im Dezember 1931 in der Entfernung E.'s aus dem Kirchendienst – mit der Wirkung des Verlustes der Amtsbezeichnung, des Einkommens, des Anspruchs auf Ruhegehalt und Hinterbliebenenversorgung sowie des Rechts zur Vornahme von Amtshandlungen – sein Ende fand. Wie es dazu kam, darüber wie auch über die Auswirkungen der dramatischen Ereignisse des Jahresendes 1931 (Eintritt E.'s in die KPD, Amtsenthebung, Austritt aus der evangelischen Kirche und dem Bund der religiösen Sozialisten) ist in einem „Ausblick“ (S. 187–192) allenfalls andeutungsweise noch etwas zu erfahren. Über die Gründe kann man nur Mutmaßungen anstellen (s. u.).

Das Ganze präsentiert sich als ein „Lesebuch“ (S. 12). D. h., es lebt in der Hauptsache von – reichlich zitierten² – Quellenstücken und zielt auf einen möglichst unmittelbaren Kontakt mit der behandelten Zeit und ihren Hauptproblemen. Am meisten hat davon das Bild E.'s selbst profitiert! Mir jedenfalls ist es nach den hier vorgelegten Selbstzeugnissen unmöglich, guten Gewissens K. Scholders Urteil zu wiederholen, nach dem E. „seit langem tatsächlich sehr viel mehr politischer Agitator als Pfarrer und Theologe“ und somit die badische Kirchenleitung durchaus im Recht gewesen sei, wenn sie gegen E. vorging.³ Auch führt m. E. kein Weg mehr an dem Eingeständnis vorbei: E. hat „deutlicher als jeder andere gezeigt, was dann kam, und auf die Notwendigkeit des energischen Kampfes gegen die nationalsozialistischen Gefahren und deren Ursachen hingewiesen“.⁴ Insofern hat sich für mich die Lektüre durchaus gelohnt und ich kann das Buch weiterempfehlen.

E. „wurde die Kanzel genommen. Dafür wurde zwei Jahre darauf von den Kanzeln für Adolf Hitler gebetet. Werden sich nach dieser bitteren Erfahrung genügend Chri-

² Zum Verfahren ist freilich zu bemängeln, daß der Leser nie sicher sein kann, ob er es mit ungekürzten Texten zu tun hat oder nicht, und, wenn Auslassungszeichen stehen, nie erfährt, wie umfangreich und wes Inhalts die Auslassungen sind. Infolgedessen muß er sich den Herausgebern gegenüber ständig zum Mißtrauen aufgefordert fühlen.

³ K. Scholder, Die Kirchen und das 3. Reich, Bd. 1, Frankfurt/Main usw. (Propyläen) 1977, S. 783, A. 10.

⁴ So W. Abendroth in seinem Vorwort zu: F.-M. Balzer, Klassengegensätze usw. (s. o. A. 10, S. 12).

sten finden, die eine Wiederholung solcher Entwicklungen unmöglich machen?⁵ Nun, eine Voraussetzung dafür ist, denke ich, daß „die theologische Dimension“ damaliger Konflikte wie des „Falles Eckert“ gerade nicht, wie in diesem ihm gewidmeten Buch, „ausgespart“ (S. 13) bleibt! Es hängt ferner davon ab, ob und inwieweit es gelingt, Vergangenheit *verstehbar* werden zu lassen. Und das wiederum kann nur gelingen, wenn in selbstverständlicher Geltung bleibt: „Audiatur (intelligaturque!) et altera pars“. Andernfalls wird jede Begegnung mit der Geschichte im Grunde unfruchtbar bleiben, weil sie nur eigene Vorurteile zu bestätigen und gerade nichts zu bewegen vermag.

Was das jedoch betrifft, so sind dem Buch gravierende Unterlassungssünden anzulasten! Dies gilt keineswegs nur im Hinblick auf E.'s Kontrahenten in der kirchengerichtlichen Auseinandersetzung (Kirchenpräsident Wurth, OKR Dr. Friedrich, Prälat Kühlewein, den späteren badischen Landesbischof), sondern auch etwa auf seine politischen „Freunde“ von der „revisionistischen“ SPD-Mehrheitsfraktion, die dafür sorgten, daß er schließlich – wegen „Zellenbildung“ und „groben Vertrauensbruchs“ – aus der Partei ausgeschlossen wurde. Hier werden lediglich E.'s Analysen und Urteile wiederholt, ohne daß man von den Gründen der anderen genügend erführe.

Aber nicht nur, daß die Verf. ihrer Informationspflicht vielfach nicht genügen.⁶ Sie wählen vielmehr zur Kennzeichnung der Gegner E.'s gelegentlich auch ein Verfahren, das ans Denunziatorische grenzt,⁷ ja – in einem Fall zumindest – diese Grenze bei weitem überschreitet,⁸ während sie ihrem „Helden“ völlig unkritisch gegenüberzu-

⁵ Ebenda.

⁶ Dies betrifft selbst OKR Dr. Otto Friedrich, den juristischen Gegenspieler E.'s in den beiden kirchlichen Prozessen, dessen Vorgehensweise (und Unbeirrbarkeit, mit der er zeitlebens von deren Recht- und Verhältnismäßigkeit überzeugt blieb) an die Verständnismöglichkeiten eines jeden, der sich heute mit dem „Fall Eckert“ beschäftigt, wohl die größten Anforderungen stellt! Gewiß erfahren wir in dem Buch relativ viel über diesen Mann (bis weit über das Kriegsende hinaus); aber alles erscheint doch in einseitiger Auswahl und Beleuchtung. Daß sich z. B. nach Kriegsende die Bekenntniskräfte in Baden für seinen Verbleib im EOK stark machten, daß er ferner in der Nachkriegszeit eine (auch theologisch) sehr beachtliche „Einführung in das Kirchenrecht“ (2. Aufl. Göttingen 1978) vorlegte, in der er sich sichtlich durch „Barmen“ beeinflusst zeigt (Stichwort: „bekenntendes Kirchenrecht“), darauf vermag sich der Leser dieses Buches schwerlich einen Reim zu machen.

⁷ Z. B. heißt es über Prälat Kühlewein, den späteren badischen Landesbischof, sein „kirchenpolitisches Agieren in der Zeit des Naziregimes“ (n. b. bis 1945!) verweise „auf Denk- und Verhaltensstrukturen, die schon vor dieser Zeit angelegt waren“ (S. 67). Zum Beleg werden zwei Zeugnisse aus der Zeit bis Juli 1934 (!) angeführt, Zeugnisse zudem, die dringlich der Interpretation bedürften. Diese müßte nicht zuletzt ins Kalkül ziehen, zu welchem Zeitpunkt und in wessen Namen da gesprochen wurde. – Wie treuherzig-ahnungslos klingt demgegenüber die „Erklärung“ der Verf.: „Keiner, der so sprach, war dazu gezwungen worden. All diese Erklärungen und Bekenntnisse waren ein Ausdruck der eigenen tiefsten Überzeugung“ (S. 69)!

⁸ Ich kann es nur als ganz schlimme Entgleisung bezeichnen, wenn dem Kommentator zum Urteil im Eckert-Prozess vom Juni 1931 in den „Kirchlich-Positiven Blättern“ (Nr. 13 vom 5. Juli 1931), welcher sich nach einem ausgiebigen (und ja nicht völlig unverständlichen) Vergleich E.'s mit Thomas Müntzer zum Schluß auf Luthers „Sendbrief an die Fürsten (sc. zu Sachsen) vom aufrührerischen Geist“ beruft, insinuiert wird, gemeint sei „allerdings wohl Luthers Schreiben ‚Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern‘“ (mit der bekannten Aufforderung, es solle „hier zuschmeißen, würgen und stechen ...“, wer da könne). Danach heißt es (reichlich pathetisch): „Gegen diese(!) vor nichts mehr zurückschreckende Drohung stand Eckerts entschlossene Bereitschaft ...“ (S. 186). Das alles dürfte für sich sprechen!

stehen und keinerlei Gespür dafür zu besitzen scheinen, wie schwer sich manche seiner Positionen seinerzeit vermitteln ließ.⁹

Warum aber der Bericht über den „Fall Eckert“ weit vor der Zeit abgebrochen und die Schlußphase (Aug. – Dez. 1931) nahezu mit Schweigen übergangen wird (s. o.), darüber macht man sich natürlich Gedanken.¹⁰ Ich kenne die (wirklichen) Gründe nicht. Was immer sie gewesen sein mögen: ich halte die Entscheidung, rundheraus gesagt, für eine Schnapsidee und denke, es sei damit E. ein Bärendienst geleistet worden, weil der Eindruck erweckt wird, er habe sich mit seinem Eintritt in die KPD und seinem Kirchenaustritt als Antwort auf seine Amtsenthebung kompromittiert. Dabei ist er nach allem, was wir wissen, kein anderer geworden als vor dem „Fall“. Also wäre es von größtem Interesse gewesen, von seinen – gegebenenfalls ja durchaus respektablen und nachdenkenswertem – Gründen für diese Schritte zu erfahren, wie auch darüber, was seine Zeitgenossen, Gegner wie (alte und neue) Freunde, davon hielten. – Wer schreibt einmal darüber so, wie es sich gehört, d. h. nicht nur nach seinen historisch-politischen Aspekten, sondern unter voller Einbeziehung seiner „theologischen Dimension“? M. a. W. wer beschreibt uns E. als *homo politicus et religiosus*?

Eine Schlußbemerkung noch zu dem Geleitwort aus der Feder von H. Prolingheuer, das dem Ganzen vorangestellt ist (S. 7–10). Es ist, denke ich, kaum sehr hilfreich, weil es sich – wen wundert's nach allem, was man von ihm in den letzten Jahren hat lesen

⁹ Wem z. B. fiel es damals leicht, mit E. darin einen „Riesenunterschied“ zu erblicken, „ob man als Sozialist in der kapitalistisch orientierten deutschen Republik für einen Panzerkreuzer stimmt und dessen Bau zuläßt, oder ob Sowjetrußland zur Verteidigung der proletarischen Ordnung, sie mag so gut oder schlecht sein, wie sie will, sich gegen die internationale kapitalistische Front eine Schutzwehr aufbaut“ (S. 33), oder aber sich seine Deutung der Vorgänge im revolutionären und nachrevolutionären Rußland (vgl. die Auszüge aus seiner wichtigen Verteidigungsrede vor dem kirchlichen Dienstgericht: S. 168 ff.) zueigen zu machen? Die Verf. halten all das anscheinend für keiner Erklärung wert (oder gar bedürftig). Wie sie auch keinerlei Sinn für allerlei theologische Fragwürdigkeiten haben, so wenn E. in seiner Verteidigungsrede vor dem kirchlichen Verwaltungsgericht am 29. März 1931 u. a. erklärte: „... Und nun die ‚Lehre der Kirche‘. Wir haben keine Lehre. Theologen der Universitäten streiten miteinander um ihre persönlichen Lieblingsbegriffe und Diskussionsmethoden. Oder ist die Lehre – die Meinung der positiven Blätter? Oder gar die Meinung der juristischen Sachverständigen bei den Oberkirchenbehörden des evangelischen Deutschland? Wir haben keine Lehre, aber wir haben Gottes Wort in der Bibel und in den Wirklichkeiten des Lebens ...“ (S. 46). Das erinnert an die ältere Schrift E.'s „Was wollen die religiösen Sozialisten?“ von 1927, zu der K. Scholder (a. a. O., S. 788, A. 31) bemerkt, die Schrift lese sich „wie eine Vorlage für die Deutschen Christen. Sie wird bestimmt von der gleichen Verachtung gegenüber der ‚Dogmatik‘ zugunsten des ‚Lebens‘, wie sie für den deutschchristlichen Enthusiasmus so charakteristisch ist“.

¹⁰ Gewiß kündigt F.-M. Balzer in seiner „Vorbemerkung“ an, daß eine weitere Veröffentlichung geplant sei, welcher die „Darstellung der vorerst letzten Wegstrecke bis zum Jahre 1933, also von der Wiedereinsetzung in sein Pfarramt bis zum Eintritt in die KPD am 3. Oktober 1931 und dessen Wirkungen ... vorbehalten“ bleibe (S. 12). Da er aber bereits in seiner Dissertation auf diese Vorgänge, soweit sie jedenfalls dem Jahr 1931 angehören, eingegangen ist und auch das wichtigste Material leicht zugänglich ist (z. B. im „Kirchlichen Jahrbuch“ 1932), bleibt das Verfahren dubiös.

können? – durch extreme Undifferenziertheit auszeichnet und so schwerlich zum besseren Verständnis des „Falles Eckert“ beiträgt.¹¹

Das Gegenteil gilt, so meine Summa, von dem Buch insgesamt nur mit starken Einschränkungen. Aber für den Mann E. E. Aufmerksamkeit und Interesse zu wecken und

¹¹ Dafür aus vielen nur zwei Beispiele. Zum Thema „Ev. Kirche und Widerstand“ heißt es da etwa (S. 7), die evangelische Kirche sei „in der Tat eine ‚Widerstandsbewegung‘“ gewesen. „Seit 1918 galt ihr passiver und aktiver Widerstand dem verhaßten demokratischen ‚System‘, das ihr den Status einer Staatskirche und die Fürsten und Könige als ihre obersten Bischöfe geraubt hatte. Seither galt ihr politischer Kampf den Demokraten, Sozialdemokraten, Kommunisten, Sozialisten, Bolschewisten . . . , ‚Gottlose‘ allesamt“. Bis auf den unbestreitbaren (und auch von niemanden ernstlich bestrittenen) Wahrheitskern, daß jedenfalls die „kirchentreuen“ Protestanten (Synodale und kirchenleitende Persönlichkeiten vor allem) ein sehr gebrochenes Verhältnis zu Demokratie und Sozialismus hatten, in aller Regel, ist daran nahezu alles falsch bzw. bis zur Unverständlichkeit vergrößert. Einmal bleiben die Zäsuren unberücksichtigt, die sich gar nicht übersehen lassen (vor und nach Inkrafttreten der Weimarer Verfassung; Konsolidierungszeit; Todeskampf der Republik nach der Weltwirtschaftskrise). Zum andern ist an sich bekannt, daß die Zeit der Staatskirche keineswegs von allen Protestanten als glücklich erlebt wurde und sich deshalb die Tränen, die ihr nachgeweiht wurden, in Maßen hielten. Schließlich lag der Widerstand gegen die Stützen der Republik (waren das die Kommunisten, alle?) weniger in deren „Gottlosigkeit“ begründet als vielmehr in deren „Klassenkampf“-Parole, für die man evangelischer- wie katholischerseits so gut wie kein Verständnis aufbrachte (auch unter Religiösen Sozialisten teilweise nicht!) und vor allem darin, daß „ihre“ Republik (seit 1929/30 zumal) das Gewaltmonopol des Staates nicht mehr durchzusetzen vermochte und also dem Bild von „rechter Obrigkeit“ nach reformatorischem Verständnis immer weniger entsprach.

Ähnlich undifferenziert ist es, wenn es zum selben Fragenkreis wenig später heißt: „Die Kirchen und ihre Historiker“ – die Rede ist von „den kirchengeschichtlichen Publikationen nach 1945“! – „fälschten ihre jüngste Vergangenheit nämlich um zu einer antifaschistischen Kampfzeit wider den ‚Totalitarismus‘“ (S. 9). Nun, vom „starken Staat“ träumten sicher die meisten Protestanten vor und nach der „Machtergreifung“, vom totalitären Staat, den sie sich auch kaum vorstellen konnten, aber gewiß nur die wenigsten. Von „Antitotalitarismus“ zu sprechen, ist also schwerlich eine „Lüge und Legende“ (ebd.). Und was die Frage des Widerstandes selbst der Bekennenden Kirche anlangt, so kann man sie kaum treffender beantworten, als es bereits 1947 durch A. Rackwitz, einen wahrlich unverdächtigen Mann, geschehen ist. In einer Rede auf der sozialistischen Kulturkonferenz am 28. 1. 1947 in Berlin erklärte dieser nahe Freund E.'s: „Es ist vollständig richtig, daß man einen Fehler begeht, wenn man den Kampf der Bekennenden Kirche als einen politischen Kampf oder als einen Kampf gegen den Faschismus ansieht. Das ist er nicht gewesen. Es lassen sich sehr viele und wunderliche Beispiele dafür anführen, daß die führenden Männer der Bekennenden Kirche dem Nationalsozialismus politisch sehr nahestanden . . . Dennoch hat der Kampf der Bekennenden Kirche eine große politische Wirkung ausgeübt, und weil ich das sah in einer Zeit, als alle sozialistische Betätigung in der Öffentlichkeit unmöglich war, habe ich mich 1935/1936 auch entschlossen, in die Bekennende Kirche einzutreten, die die einzige Stelle war, an der Hitler Schiffbruch erlitt. Es gelang ihm nicht, aus der Kirche das zu machen, was er daraus machen wollte. Weithin in der Öffentlichkeit, auch in der Partei (gemeint ist wohl die kommunistische bzw. die SPD) rückte die Kirche dadurch in ein neues Licht“ (zuerst veröffentlicht in: O. Meier, Partei und Kirche, Berlin 1947, S. 30; ich verdanke das Zitat der Veröffentlichung von G. Jankowski, K. Schmidt, Arthur Rackwitz, Christ und Sozialist zugleich, Hamburg 1976, S. 23f.). – Dem hat eine kritisch-selbstkritische Kirchengeschichtsschreibung auch im Jahre 1988 im Grunde nicht hinzuzufügen!

das Gefühl zu vermitteln, daß es für Theologie und Kirche (nicht nur die badische!) hoch an der Zeit ist, mit ihm und den von ihm gestellten Fragen ins Reine zu kommen, das vermag das Buch durchaus.

Heidelberg

M. A. Ritter

Michael Bühler: *Erziehung zur Tradition – Erziehung zum Widerstand. Ernst Simon und die jüdische Erwachsenenbildung in Deutschland. Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde, Bd. 8.* Berlin (Selbstverlag Institut Kirche und Judentum) 1986. 201 S.

Die erweiterte Diplomarbeit des Verfassers zur Geschichte der jüdischen Erwachsenenbildung in Deutschland hat durch die Konzentration auf die Person Ernst Simons weithin biographischen Charakter gewonnen und enthält unter beiden Aspekten auch Informationen zu Franz Rosenzweig und Martin Buber, nebenbei auch zu anderen Persönlichkeiten der Zwischenkriegszeit in Deutschland. Die Arbeit schildert in Kap. I Kindheit und Jugend Ernst Simons (geb. 1899), die Soldatenjahre im 1. Weltkrieg inbegriffen, und die darnach einsetzende Zuwendung zum traditionellen Judentum (Kap. II: „Lehrjahre“, S. 23 ff.). Eingehend wird dann das „Freie jüdische Lehrhaus“ in Frankfurt a. M. behandelt (S. 38 ff.), in dem E. Simon seine frühen Erfahrungen in der Erwachsenenbildung machte und wo er immer stärker mit Martin Buber, Erich Fromm und N. A. Nobel in Kontakt kam, was sein weiteres Leben entscheidend prägte. Kap. III (S. 96 ff.) skizziert Simons Tätigkeit in Palästina zwischen 1928–1934, Kap. IV (S. 112 ff.) Simons Deutschlandaufenthalt 1934 und die „Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung“ bei der Reichsvertretung der deutschen Juden. Das V. Kap. (S. 159 ff.) zieht ein biographisches Resümee, vergleicht jüdische und nichtjüdische Erwachsenenbildung, den Zusammenhang zwischen „Freiem Lehrhaus“ Frankfurt und der späteren Mittelstelle, und Simons weitere Wirksamkeit in Palästina/Israel. Ein Anhang (S. 173 ff.) enthält Rundbriefe der Mittelstelle, einen Überblick über ihre Einrichtungen, eine biographische Zeittafel und eine Bibliographie der Schriften Simons. Ein Literaturverzeichnis (S. 193 ff.) und ein Personenregister (S. 197) beschließen den Band.

E. Simons eigenwillig-eigenständige Position innerhalb der modernen Orthodoxie und sein politisches Engagement, das ihn mit Martin Buber verband, haben ihm innerhalb des Judentums und dann speziell in Palästina/Israel einen schwierigen Stand bereitet. Dennoch blieb er stets von der zukunfts-gestaltenden Macht der Erziehung überzeugt und wirkte unermüdet und immer auf Ausgleich bedacht, wenig offenkundige Erfolge erreichend, in zahlreichen Schülern aber fortwirkend. Es ist schwer, eine Biographie E. Simons nicht zu einer hagiographisch angehauchten Schilderung geraten zu lassen, er war eben entwaffnet in seiner Art, blieb lieber im Schatten anderer, vor allem Martin Bubers, repräsentierte bei allem intellektuellem Anspruch eine gleichermaßen verbindliche wie vornehm-stolze, zurückhaltende Haltung, die jedem Biographen Achtung abzwingt. Der Verfasser hat im Rahmen seiner Schwerpunktsetzung nicht nur die Gestalt E. Simons liebevoll und treffend beschrieben, er liefert dabei zahlreiche aufschlußreiche Informationen über deutsches Judentum in jenen Jahren. Mag sein, daß da und dort eine etwas kritischere Betrachtung am Platz gewesen wäre, obwohl der Verf. die Diskrepanz zwischen den intellektuellen Zirkeln des „Freien Lehrhauses“ und der „Mittelstelle“ einerseits und den breiteren jüdischen Schichten durchaus bewußt zu machen versteht. Schade, daß für jüdische Sachverhalte in erster Linie nur das „Jüdische Lexikon“ herangezogen wurde. So fehlt weithin das vielfältige Kontrastbild des zeitgenössischen Judentums, auf dem sich das Geschilderte abheben könnte und somit in seiner wirkungsgeschichtlichen Relevanz exakter einschätzen ließe. Beachtlich auch die Naivität gegenüber dem Kommunismus, die sich nur schwer mit Simons orthodoxem Standpunkt vereinbaren läßt und noch eindringlicher erklärt werden könnte. Man vermißt auch eine tiefere Begründung der Rückkehr nach Deutschland 1934 und des noch im selben Jahr erfolgten neuerlichen Rückzugs nach

Palästina. Die Schilderung der palästinensischen Seite (S. 105 ff.) erscheint recht undifferenziert. Schwerlich zutreffend ist, daß M. Buber (S. 45) an der Univ. Frankfurt einen „jüdisch-theologischen Lehrauftrag“ wahrnahm, und (S. 46) die Behauptung, der Chasidismus sei eine jüdische Emanzipationsbewegung gewesen – das war er wahrlich nicht! Auch die sehr willkürliche Wiedergabe hebräischer Wörter in Transkription stört, doch tut dies dem Wert des Buchs in seiner Hauptsache keinen Abbruch. Der Leser muß sich nur darüber im Klaren sein, daß zwischen dem Gelesenen und der Realität jüdischen Lebens und jüdischer Politik häufig Welten liegen.

Brühl

Johann Maier

Dieter Albrecht (Hg.): Ludwig Volk: Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ausgewählte Aufsätze. Mainz 1987. XVII. 372 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen Bd. 46).

Dieser Aufsatzband ist eine postume Dankesgabe an Ludwig Volk SJ (1926–1984), zugleich die nützliche Zusammenstellung markanter Aufsätze und Rezensionen eines führenden katholischen Zeithistorikers deutscher Zunge. Leben und wissenschaftliche Verdienste des Gelehrten und Ordensmannes L. Volk sind nach seinem allzu frühen Tod mehrfach gewürdigt worden, am ausführlichsten von Konrad Reppen, dem Vorsitzenden der „Kommission für Zeitgeschichte“ (K. Reppen: Ludwig Volk †. In: HJ 105 [1985], 347–352). Aus evangelischer Sicht hat sich bei Erscheinen von Bd. VI der „Akten deutscher Bischöfe“ auch der Rez. zu den Verdiensten des durch Materialerschließung, analytische Kraft und darstellerische Brillanz gleichermaßen ausgezeichneten Zeithistorikers geäußert (vgl. ThLZ 111 [1986], 450 ff.). In seinem Vorwort (VII–X) faßt D. Albrecht in gebotener Kürze noch einmal Vita und wissenschaftlichen Werdegang des Verstorbenen zusammen, der von 1968 bis zu seinem Tode von der Societas Jesu für zeitgeschichtliche Forschungen freigestellt war und als hauptamtlicher Mitarbeiter der „Kommission für Zeitgeschichte“ fungierte. L. Volks Monographien („Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus“, 1965/1966; „Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933“, 1972), seine Aufsätze, Porträts, Rezensionen und kritischen Miscellen gehören zum Grundbestand katholischer Zeitgeschichtsforschung. Überblickt man die vom Herausgeber zusammengestellte „Bibliographie Ludwig Volk“ (XII–XVII), wird man wahrnehmen, daß kaum eine der Arbeiten L. Volks in das Dunkel der Vergessenheit abgesunken ist. Einige seiner Aufsätze und Rezensionen erlebten mehrfache Drucklegung.

Eröffnet wird der Band mit dem zusammenfassenden Kapitel aus der Monographie von 1972 („Die Einbahnstraße zum Konkordat“). An seinem Ende steht die Auseinandersetzung mit Klaus Scholders „Die Kirchen und das Dritte Reich“ („Ökumene des Versagens? Die Auseinandersetzung um das Reichskonkordat – Klaus Scholders eigenwillige Deutung“). Bereits diese vom Herausgeber gesetzten kompositorischen Akzente weisen auf die primäre Interessenrichtung L. Volks hin. Im Brennpunkt stehen die Haupt- und Staatsaktionen, die Motive, Entscheidungen und Geschehensabläufe bei den kirchlichen und staatlichen Zentralinstanzen. Die Abfolge der einundzwanzig Aufsätze ist diesem Prinzip verpflichtet. Den Beiträgen zu Themen auf episkopaler und kurialer Ebene (z. B. „Die Fuldaer Bischofskonferenz von Hitlers Machtergreifung bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge“; „Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg. I: Lebensvernichtung und Klostersturm 1939–1941. II: Judenverfolgung und Zusammenbruch des NS-Staats“; „Der Heilige Stuhl und Deutschland 1945–1949“) folgen Bischofsporträts (Faulhaber, Bertram, Preysing), sodann in einer Mischung von Personen- und Sachperspektive kleinere Studien „Zur Vertreibung des Bischofs von Rottenburg durch die Nationalsozialisten“, zu „Pater Rupert Mayer vor der NS-Justiz“, zu Pater Ivo Zeiger unter der schönen Überschrift „Zwischen Ursprung und Ferne“, schließlich zwei Miscellen zur Korrektur der Brüningschen Memoiren im Zusammenhang mit dem Vatikanbesuch des Reichskanzlers vom 8. August 1931 und zur Beziehung Brüning-Kaas. Abgerundet wird der Band durch kritische Rezensionen

zu Rolf Hochhuth („Der Stellvertreter“, 1963), Guenter Lewy („The Catholic Church and Nazi Germany“, 1964), John S. Conway („Die nationalsozialistische Kirchenpolitik“, 1969) und Klaus Scholder. Vier der hier präsentierten Arbeiten L. Volks hat Albrecht schon einmal in einem von ihm veranstalteten Sammelband herausgebracht (D. Albrecht [Hg.]: *Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung*. Mainz 1976 [Topos-Taschenbücher 45]). Das mag um der perspektivischen Repräsentanz willen einsichtig sein; dennoch legt sich die Frage nahe, ob nicht noch andere Beiträge hätten gewählt werden können.

Wer nach Auskünften über L. Volks Methoden-Credo und sein Verständnis der kirchenpolitischen Prozesse im deutschen Katholizismus der Jahre 1933–1945 sucht, ist mit der Lektüre des Aufsatzbandes gut beraten. Das gilt auch für die Rezensionen, die nach stilistischer Anlage und Problemzugriff das Genus der wissenschaftlichen Besprechung durchaus transzendieren. Es handelt sich um eine Art kritischer Essays mit methodologischer und wissenschaftspolitischer Abzweckung, die auf sachgemäßen Umgang mit jener Geschichtsepoche beharren, deren Brisanz nur allzu schnell urteils-trübende Emotionalität und metahistorischen Moralismus befördert. In Anbetracht der überragenden Akzeptanz, die dem Werk L. Volks innerhalb und außerhalb der katholischen Zeitgeschichtsschreibung zuteil geworden ist, fallen im zusammenfassenden-repräsentativen Rückblick manche Eigenarten der Volkschen Handschrift und seines historiographischen Konzepts ins Auge. Es überwiegt ein ereignis- und problemgeschichtlicher Duktus, der zwischen Narratio und Reflexion pendelt, wobei neben der Durchdringung des faktisch Geschehenen stets auch Erwägungen über mögliche Alternativen, Spielräume in den historischen Konstellationen, mitlaufen. Klugheit und Dezenz des Historiographen rücken derartige Auslotungen weit von rasonnierender Historie im Stile des „Was wäre gewesen, wenn ...“ ab. Großräumigen Konzeptualisierungen gegenüber, etwa im Blick auf Ort und Funktion der katholischen Großkirche in den Modernisierungskrisen der deutschen Gesellschaft oder im Blick auf die Historisierung des Nationalsozialismus im Sinne langgestreckter sozial- und gesellschaftsgeschichtlicher Strukturierungsmodelle, hat L. Volk Distanz geübt. Wie sich dabei im Fortgang der Forschung Gewinne und Verluste gegeneinander ausnehmen werden, sei mit Respekt vor den zweifellos noch lange anhaltenden Qualitäten von Volks interpretatorischen Leistungen und vor seinen Pionierarbeiten bei der Quellenerschließung als Frage in den Raum gestellt. Besondere faktische und konzeptionelle Tragkraft hat die im Verein mit anderen katholischen Forschern vollzogene Destruktion der „schwarzen Legende“ vom Kausalzusammenhang zwischen dem Ja der Zentrumsfraktion zum Ermächtigungsgesetz und dem Reichskonkordat erwiesen. Für die kirchenhistoriographische Konzeption L. Volks ist die Ausscheidung imaginärer oder lediglich auf den ersten Blick tragfähiger Momente aus der Konkordatsproblematik nachgerade fundamental. Sie ist von grundsätzlichem Belang für die Beschreibung von Selbstverständnis und strategischen Konzepten des Katholizismus im Dritten Reich. Daß L. Volk im übrigen viel zur Erhellung der Spannungsgegensätze und Divergenzen im deutschen Episkopat beigetragen hat, wobei sich seine Sympathie mehr dem Bischof von Berlin, Konrad Graf von Preysing, als dem Kardinal von Breslau zuneigte, bedarf kaum einer Unterstreichung. Nicht zuletzt hat L. Volk das Augenmaß der Nachgeborenen für die Konditionen kirchlich-katholischen Widerstandes in den Jahren 1933–1945 geschärft. „Als Konzept kirchlichen Widerstandes mag die Maxime ‚Bekennertreue durch Gewissensbildung‘ minimalistisch anmuten. Immerhin spricht für seine Vertretbarkeit die Bewährungsprobe, die es über 1945 hinaus durchlaufen hat“ (142).

Eine an Basisprozessen orientierte Kirchengeschichtsschreibung (Gemeindeebene, Volksfrömmigkeit) oder auch eine sozialgeschichtliche ausgerichtete Konfessionsgeschichtsschreibung wird andere Analysen- und Darstellungsformen entwickeln, als sie L. Volk gemäß seinen historischen Gegenständen und Personen gewählt und – sagen wir es ruhig – zur Perfektion gebracht hat. Der Volkschen Interpretationsvorgaben auf den zentralen Ebenen werden die Ausgriffe in neue und andere Bereiche nicht entraten können. – Eine Anmerkung noch aus speziell protestantischer Sicht. Bei der Lektüre des Buches von Scholder bekannte L. Volk, es falle dem katholischen Leser schwer, die

Personen, Schauplätze und Themen des evangelischen Kirchenkampfes in ihrer verwirrenden Vielfalt zu überschauen, „die Ebenen des Geschehens auseinanderzuhalten, einander zuzuordnen und die Rückwirkungen auf die evangelische Kirche insgesamt zu realisieren“ (359). Hat es eine an katholische Institutionen geschulte kirchenhistorische Hermeneutik generell schwer, sich der Pluralität und Pluriformität des Protestantismus zu nähern, oder bezeichnet das Volksche Bekenntnis lediglich eine bestimmte Phase historiographischer Fremdheit, die den forschungskonzeptionellen und -politischen Verhältnissen einer Ära geschuldet ist? Hoffen wir, Letzteres sei der Fall.

Ein Register der Namen, Orte und Sachen ist dem Band, welcher der Forschung den willkommenen Dienst tut, die wichtigsten Texte L. Volks per Handgriff zur Verfügung zu stellen, beigegeben.

Leipzig

Kurt Nowak

Robert P. Ericksen: Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus. München/Wien: Carl Hanser Verlag 1986. 343 Seiten.

Der spezifische Beitrag der Universität zur Auseinandersetzung mit ihren eigenen Traditionen vor und während des Dritten Reiches ist noch immer relativ begrenzt. Vor einigen Jahren legten H. Mertens und S. Richter für den Bereich Naturwissenschaft und Technik Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte des Dritten Reiches vor (Naturwissenschaft, Technik und NS-Ideologie. Frankfurt/M. 1980). Ein halbes Dezennium später folgte der den Geistes- und Sozialwissenschaften gewidmete Sammelband von Peter Lundgreen (Wissenschaft im Dritten Reich. Frankfurt/M. 1985). Die Theologie blieb im Lundgreen-Band aus Gründen, die gesonderten Nachdenkens wert wären, ausgespart. Am intensivsten wurden in der jüngst zurückliegenden Zeit Forschungen zur Medizin- und Psychiatriegeschichte, deren Beitrag zur unmittelbaren Ereignisgeschichte offenbar größer ist als bei anderen Disziplinen (Sterilisationspraxis, Krankensterblichkeit u. a.), vorangetrieben. Für die Universitätstheologie und Fakultätspolitik besteht unbeschadet einiger beachtlicher Ansätze (vgl. dazu die Notizen von Kurt Meier: Kirchenkampfgeschichtsschreibung. In: Th R N. F. 46 [1981], 33 f.) Nachholbedarf.

In seinem im renommierten Hanser-Verlag erschienenen Werk widmet sich der am Olympic College in Bremerton (USA) lehrende Historiker Ericksen den evangelischen Theologen Gerhard Kittel, Paul Althaus, Emanuel Hirsch. Zu Kittel und Hirsch liegen bereits einige, zum Teil mit kontroverser Resonanz aufgenommene Studien vor. Paul Althaus ist demgegenüber noch ungleich weniger ins Blickfeld gerückt. Die Auswahl mutet, zumal im Blick auf den generalisierenden Untertitel des Buchs, etwas zufällig an, erscheint aber, sofern man sich des begrenzten Spektrums bewußt bleibt, vertretbar. Ob Kittel, Althaus, Hirsch paradigmatische Bedeutung für die Gesamtverfassung protestantischer Hochschultheologie im Dritten Reich besitzen, scheint vorerst nicht so sicher, wie der Autor meint, wenn er schreibt: „Ihre Ansichten, ihre Themen und ihre Schlußfolgerungen repräsentieren eine Position, die viele Professoren, Theologen und Pastoren in Deutschland vertreten haben müssen“ (270).

Fruchtbar und richtig ist die Einbettung des Themas in einen übergreifenden Deutungsrahmen: die Krise der Moderne. Dadurch werden Perspektiven eröffnet, welche die gesellschaftsgeschichtlichen Aspekte im Aufbau, in der Entfaltung und in der aktuellen Applikation von Theologie sichtbar machen. Daß der Autor kein Theologe ist und von Fachblindheiten verschont blieb, mag sich bei der Wahl dieses methodischen Ansatzes förderlich ausgewirkt haben. Auf der anderen Seite bleibt die Analyse dem theologischen Diskurs manches schuldig, besonders auffallend bei Hirsch, zu dessen Theologie hochqualifizierte Untersuchungen vorliegen, deren Konkurrenz der Autor auszuhalten hat.

Die politisch-sozialen, religiösen und intellektualgeschichtlichen Verwerfungen der Moderne haben in der protestantischen Theologie keineswegs nur matte Reflexe hinterlassen. Vielmehr sind weite Abschnitte deutscher Theologiegeschichte seit dem Aus-

gang des 19. Jahrhunderts als Versuch zu deren Aufdeckung wie als Anstrengung zu ihrer Bewältigung zu lesen. In einer theologiehistorischen *tour d'horizon* (1. Kapitel: Die Krise) ist der Autor bestrebt, die Krisensignatur von der Epoche des Wilhelminismus über die Weimarer Republik bis ins Dritte Reich im Medium wesentlicher Entwicklungen sichtbar zu machen. Im Vergleich mit der in letzter Zeit gleichsam explosiv fortgeschrittenen theologischen „Krisenforschung“ – erinnert sei besonders an die Aktivitäten im Umfeld der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft – bieten diese Ausführungen schwerlich mehr als einen Zusammenschritt mit Introduktionscharakter. Die Frage, welchen Bedingungen Theologie in der Moderne entsprechen muß, um neuzeitlichen Anforderungen zu genügen, wird mehrfach aufgeworfen, bleibt aber in der Schwebe.

In der Darstellung von Leben und Werk des Tübinger Neutestamentlers Gerhard Kittel, der Systematiker Paul Althaus (Erlangen) und Emanuel Hirsch (Göttingen) möchte der Autor aufklären, wieso diese „wohlmeinenden, intelligenten und anständigen Männer“, deren politisches Grundprinzip „intellektuell vertretbar“, will wohl heißen rational nachvollziehbar war, Adolf Hitler, das herausragende Symbol für das Böse im 20. Jahrhundert, unterstützen konnten. Als gemeinsamen Nenner formuliert Ericksen, „daß jeder von ihnen sein politisches Urteil in einem Glaubenssprung festmachte, ob dies nun bewußt geschah oder nicht“ (44). Die heuristische Kraft dieses Interpretaments wird allerdings durch die These, letztlich seien alle politischen Urteile existenziell verankert, im gleichen Atemzug wieder außer Kurs gesetzt. Charakteristisch für den Duktus des Buches ist eine methodisch nicht hinlänglich reflektierte Mischung in der Rekonstruktion theologischer Denkmuster, von Politik und von Moral des Autors. Man sieht sich als Leser in Oszillationen und so manchen Widerspruch verwickelt, die Lektüre und Urteil nicht eben erleichtern.

Mit einem Hang zu Pointierung und Stilisierung stellt der Vf. in den von ihm behandelten Theologen drei Typen vor: Kittel, den „Fall“, Althaus, den „Vermittler“, Hirsch, den „Nazi-Intellektuellen“. Wenn das Buch eine Architektur besitzt, so ist die in diesen eskalierenden Linien zu suchen, die durch einen karthartischen Schluß aufgefangen werden. Bei der Beurteilung Kittels setzt sich der Vf. polemisch in Kontrast zu der Auffassung von Leonore Siegele-Wenschkewitz, die in Kittel einen seit 1933 anti-judaistisch-antisemitisch abirrenden christlichen Normaltheologen sieht, der einer eklatanten Fehleinschätzung des Nationalsozialismus unterlag. Zustimmung kann er Siegele-Wenschkewitz nur in dem Urteil, daß Kittels Werke vor 1933 „nichts Belastendes“ enthielten (82) – eine These, die freilich ihrerseits als kontrovers gilt. Da Siegele-Wenschkewitz nach Ansicht des Vf.'s die Selbsturteile Kittels aus dessen Verteidigungsschrift von 1945 allzu gutherzig übernimmt, bauen sich seine Passagen über Kittel über weite Strecken auf einer nochmaligen, jetzt wesentlich schärferen Interpretation dieses Textes auf. Der Vf. liest ihn insbesondere auf Sachverhalte durch, die *nicht* angesprochen werden: auf Kittels Autorschaft im „Archiv für Judenfragen“ im Zusammenhang mit einem Artikel von 1943, der exzentrische Urteile über die jüdische Glaubenswelt (Weltherrschaftspläne) enthält, und noch weitere dekouvrierende Sachverhalte (100 f.). Das vernichtende Urteil W. F. Albrights in dessen Buch „History, Archaeology and Christian Humanism“ will der Vf. zwar nicht teilen, weil die Komplexität des „Falles“ Kittel nicht ausreichend berücksichtigt werde, doch steht für ihn die Schuld dieses tief in das Regime verstrickten Gelehrten, seine „physische und geistige Kooperation“ mit der Nazipolitik, wie die dabei vorgenommenen „Begrenzungen und Einschränkungen auch ausgesehen haben mögen“ (112), zweifelsfrei fest.

Bei Althaus wirken die einleitenden Passagen fast liebevoll: ein geachteter Repräsentant des „ehrbaren Luthertums“ im Dritten Reich, ein respektabler Ehrenmann, Freund und Lehrer mit den Gaben des maßvollen Ausgleichs und der Freundlichkeit. Dann aber wechseln die Perspektiven schnell. Es ist gerade die Tugend des Maßes, der „Vermittlung“, die sich bei Althaus im Dritten Reich zum Laster verkehrt. Der Vf. bestimmt bei Althaus als politisch-mentale und theologische Mitte eine „völkische Haltung“, die den Erlanger Systematiker auch dann noch an das Dritte Reich band, als er dessen omnipotente Ansprüche längst durchschaut und kritisiert hatte und auch über die NS-Verbrechen (Judenmorde) Kenntnisse besaß. „Maßhalten war der Eckpfeiler seines

Widerstandes wie seiner Unterstützung“ (140). Der Vf. kommt nicht umhin, in den Althaus-Predigten der Kriegsjahre „eindrucksvolle Schulderklärungen“ sowie eine „aufrichtige Verurteilung“ des Dritten Reiches zu finden, wirft ihnen aber sofort allzu große Allgemeinheit und Unverbindlichkeit vor (161 f.). In derartigen argumentativen Schleuderbewegungen zeigt sich überdeutlich, wie wenig der Vf. seine eigenen Ansprüche, der Komplexität der Ereignis- und Problemzusammenhänge gerecht zu werden, einlösen kann.

Hirsch wird skizziert als radikal, existenziell; intellektuell seinen Generationsgenossen Kittel und Althaus überlegen. Auch in der Wahrnehmung der Krise der Moderne sei er ihnen voraus gewesen. Dementsprechend sei auch Hirschs Erneuerungsdrang zwecks Überwindung der Grundkrankheiten der Epoche (Pluralismus, Relativismus, Skeptizismus) im Dienste organischer Volksgemeinschaft schärfer akzentuiert gewesen. Weil seine intellektuelle und im Existenzialismus verwurzelte Basis breiter war, „baute Emanuel Hirsch eine stärkere Bindung an das nationalsozialistische Ideal auf“ (167). Unbeschadet aller stark denunziatorischen Töne, die sich auf Hirschs Charakter, seine Fakultäts- und Kirchenpolitik beziehen, versucht der Vf. Fairneß walten zu lassen. Er dechiffriert wesentliche Elemente von Hirschs Theologie als Ausdruck des „mündig gewordenen Menschen“ (252), um auf diese Weise noch einmal den Knoten einer durch das ganze Buch gehenden Frage zu schürzen. Sie lautet: wie immunisieren sich Theologien, deren Denkmuster in sich selbst stimmig und rational nachvollziehbar sind, gegen Irrwege. Allerdings erscheint die These des Vf.'s, daß sich die Krise der Vernunft in der Moderne gerade an den theologischen Positionen von Kittel, Althaus und Hirsch – weil sie in sich „vernünftig“ seien –, offenlege, wenig überzeugend, ja nachgerade irritierend. Das Thema Krise der Moderne – Krise der Vernunft läßt sich so einfach im Medium der drei vorgeführten (oder eher nur skizzierten) Theologien nicht zusammenspannen.

Eine Anmerkung zur Rezeptionsgeschichte dieses Buches, auch wenn sie bei Abfassung dieser Zeilen erst wenige Monate alt ist. Mit einigem Staunen beobachtet man, wie einerseits die Werbemaschinerie des Verlages, andererseits eine schnell auf das Buch aufmerksam gewordene Tagespresse sich wechselseitig in vergrößernder Anpreisung und Deutung des Werkes überbieten. Der Untertitel des Buches („Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus“), ohnehin schon problematisch genug, wird im Werbeblatt des Verlags gesteigert zu „Antisemitismus, Führerkult und Nationalismus – ihre Legitimation durch die evangelische Kirche im Dritten Reich“. Noch einmal an der Schraube dreht – um aus der Tagespresse lediglich dieses eine, besonders eklatante Beispiel zu geben – dann eine Zeitung: „Das Erbe des Blutes, der Leiblichkeit, der Seele . . . Artgemäßes Christentum, Theologen als Nazi-Intellektuelle“ (taz vom 17. 3. 1987, S. 11). All dies wäre kaum erwähnenswert, entstünden dadurch nicht für die Theologie- und Kirchengeschichtsschreibung des Dritten Reiches, die auf Seriosität und damit Nüchternheit drängt, nicht zunehmende Schwierigkeiten, sich außerhalb des Fachzirkels Gehör zu verschaffen. Ericksens Absicht ist der redliche wissenschaftliche Diskurs, aber offenbar bietet seine Präsentation genügend Anhaltspunkte für sachverfremdendes Sensationsinteresse.

Leipzig

Kurt Nowak

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf
Pfingstrosenstraße 9b
8000 München 22

Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger
Universität Gesamthochschule Siegen
Fachbereich 1
Postfach 101240
5900 Siegen

Dr. Helmut Zander
Eduard-Otto-Straße 37
5300 Bonn 1

Kirchliche Zeitgeschichte

**Internationale
Halbjahresschrift
für Theologie und
Geschichtswissenschaft**

Herausgegeben von Gerhard Besier / Jörg Ohlemacher / Martin Onnasch / Joachim Rogge / 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 ein kostenloses Probeheft der Zeitschrift »Kirchliche Zeitgeschichte« an!

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Kirchliche Zeitgeschichte

Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft (KZG) ISSN 0932-9991
1. Jahrgang
Heft 2/1988

Themenschwerpunkt
Theologie und Politik

Vandenhoeck & Ruprecht

Heft 2/1988: Thema:
Theologie und Politik

Heft 1/1989: Thema: **Die Kirchen Europas
in der Nachkriegszeit**

Aus dem Inhalt: H. E. Tödt, Die Novemberverbrechen 1938 und der dt. Protestantismus / Die Kirchen Europas in der Nachkriegszeit. Internationales Symposium: Deutschland (I. Wilson, E. H. Robertson, J. F. Tent, H. Hürten, J. Thierfelder, R. Tyra). Skandinavien (I. Montgomery, J.-H. Schjørring, R. E. Heinonen). Belgien (H. R. Boudin). Niederlande (J. H. Roes, E.-A. Scharffenorth). Frankreich (F. Hartweg). Österreich (E. Hanisch, E. Weinzierl). Polen (K. Karski, B. Krebs). Ungarn (I. Szabó). Tschechoslowakei (J. Smolík) / H. G. Ulrich, Neuanfang in der Verkündigung? Kirche nach 1945 in theologischer Perspektive / M. Beintker, Das Erbe verleugneter Schuld. Eine theologische Überlegung / Buchbesprechungen

Heft 2/1989: Thema: **Quousque tandem...?** Zum evangelischen Kirchenverständnis in diesem Jahrhundert

Heft 1/1990: Thema: **Das Verhältnis von Staat und Kirche in den 50er Jahren.**

Internationales Colloquium der KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE (KZG) vom 20.-23. Juli 1989 in Loccum

UNTERSUCHUNGEN

Der „Sitz im Leben“ der Apologie in der Alten Kirche*

Von Wolfram Kinzig

In der patristischen Forschung der letzten hundert Jahre gehen die Meinungen zur historischen und literarischen Einordnung der christlichen Apologie des zweiten Jahrhunderts weit auseinander. Was die historische Beurteilung angeht, so halten die einen die Schriften von Quadratus, Aristides, Justin, Miltiades, Melito, Apollinaris und Athenagoras überwiegend für tatsächlich eingereichte Schutzschriften an den Kaiser,¹ während die anderen in der Wahl der Gattung nur eine literarische Einkleidung sehen, den – im Grunde mißglückten² – Versuch, die christliche Botschaft in den gebildeten paganen Zirkeln gewissermaßen „hoffähig“ zu machen und auf eine Stufe mit

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages, der im Januar 1989 auf dem Symposium für Klassische Philologie in Marburg gehalten wurde. Für zahlreiche Hinweise und Verbesserungsvorschläge danke ich den Teilnehmern an der anschließenden Diskussion sowie dem Master of Peterhouse (Cambridge), Professor Henry Chadwick, und Herrn Stefan Rebenich (Mannheim). Abkürzungen nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie, hg. von Siegfried Schwertner, Berlin/New York 1976. Die in den Fußnoten, namentlich in Nr. 1, 3 und 4, zitierte Literatur stellt lediglich eine Auswahl aus der Fülle der Publikationen zum Thema dar.

¹ So im allgemeinen: Jean Daniélou/Henri Marrou, *The First Six Hundred Years*, London 1964 (CCent 1), S. 90; Edgar J. Goodspeed/Robert M. Grant, *A History of Early Christian Literature*, Chicago ²1966, S. 95 ff.; Fergus Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC–AD 337)*, London 1977, S. 561–566; Altaner ⁹1978, S. 60; André Wartelle (Hg.), *Saint Justin – Apologies*, Paris 1987, S. 75–83. Für Justin: Ioannes Maria Pfätusch, *Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nebst einem Anhang über die Komposition der Apologien Justins*, Paderborn 1910 (FChLDG 10,1) S. 133–182; Arnold Ehrhardt, *Justin Martyr's Two Apologies*, JEH 4 (1953), S. 1–12, passim; H. Hermann Holfelder, *Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie*, ZNW 68 (1977), S. 48–66. 231–251. Für Athenagoras: Spencer Mansel, *Art. Athenagoras*, in: DCB I, 1877, S. 204–207, 204; Joseph Hugh Crehan, *Athenagoras – Embassy for the Christians, The Resurrection of the Dead*, Westminster, Maryland/London 1956 (ACW 23), S. 168; Timothy David Barnes, *The Embassy of Athenagoras*, JThS 26 (1975), S. 111–114; Leslie William Barnard, *The Embassy of Athenagoras*, VigChr 21 (1967), S. 88–92; ders., *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*, Paris 1972 (ThH 18), S. 22–24; ders., *Art. Apologetik I*, in: TRE III, 1978, S. 371–411, 381.

² Holfelder, a. a. O., (Anm. 1), S. 51.

der zeitgenössischen Philosophie zu heben.³ Unabhängig von der historischen Beurteilung finden sich in der Forschung nicht minder widersprüchliche Einschätzungen des literarischen Charakters und des rhetorischen Anspruches der Apologeten. Während eine Richtung den apologetischen und forensischen Grundzug der Schriften hervorhebt, verweist die gegenteilige Auffassung auf die protreptischen und propagandistischen Elemente, die in einer Verteidigungsrede angeblich nichts zu suchen hätten.⁴

³ So im allgemeinen: J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig/Berlin 1907 (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern), S. 99, Anm. 1.; Richard Heinze, *Tertullians Apologeticum*, Leipzig 1910 (BVS GW. PH 62,10), S. 281 ff.; Edward Rochie Hardy, in: Cyril C. Richardson (Hg.), *Early Christian Fathers*, London 1953 (LCC 1), S. 226–228; Carl Becker, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München 1954, S. 85; Carl Andresen, *Art. Frühkirchliche Apologeten*, in: RGG I, ³1957, Sp. 480–485, 481; Karl Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche*, Freiburg/Basel/Wien ³1965 (HKG[J] 1), S. 200–211; W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, London 1984, S. 234. Vgl. ferner Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche, II: Ecclesia catholica*, Leipzig 1936, S. 172–189, bes. 175 f. und Robin Lane Fox, *Pagans and Christians, Harmondsworth etc.* 1986, S. 305 ff.; die allerdings für möglich halten, daß die Schriften tatsächlich eingereicht wurden. Für Justin: Thomas M. Wehofer, *Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarkritischer Beziehung zum erstenmal untersucht. Eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophiegeschichte des II. Jahrhunderts*, Rom 1897 (RQ.S 4,3) v. a. S. 118 ff.; Gustave Bardy, *Art. Apologetik*, in: RAC I, 1954, Sp. 533–543, 540; vgl. auch Erwin R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923, S. 82: „Rather was the ambitious dedication put on the work in order to give it dignity in the eyes of the public for which it was really designed, ordinary non-Christian people.“ Für Athenagoras: Paul Keseling, *Art. Athenagoras*, in: RAC I, 1950, Sp. 881–888, 881; Cyril C. Richardson, a.a.O., S. 292 f.; William Schoedel, *Athenagoras – Legatio and De Resurrectione*, Oxford 1972 (OECT), S. XIII.

⁴ Den apologetischen Gehalt unterstreichen vor allem Heinze, a.a.O., (Anm. 3), S. 281 ff. (allgemein); Hugo Rahner, *Art. Apologeten*, in: HTTL I, 1972, S. 175 f.; Helmut Opitz, *Die Alte Kirche. Ein Leitfaden durch die ersten fünf Jahrhunderte*, Berlin (Ost) 1983 (Leitfaden der Kirchengeschichte 1), S. 66–68; für Justin: Pfäffisch, a.a.O., (Anm. 1); für Athenagoras: Joseph Lortz, *Tertullian als Apologet*, 2 Bände, Münster 1927/28 (MBTh 9/10), I, S. 124; II, S. 109–111. Vgl. ferner I Giordani, *La Prima Polemica Cristiana: gli Apologisti Greci del Secondo Secolo*, Brescia ²1943, S. 85 ff., 159 ff. (nach: Michele Pellegrino, *Studi su l'Antica Apologetica*, Rom 1947 [SeL 14], S. 2; das Werk selbst war mir nicht zugänglich).

Daneben heben auch den protreptischen Charakter hervor: allgemein Antonio Casamassa, *Gli Apologisti Greci. Studio Introduttivo*, Rom 1944 (Lat. NS IX–X, 1–4), S. 17–25; V. Monachino, *Intento Pratico e Propagandistico nell' Apologetica Greca del II Secolo*, Gr. 32 (1951), S. 5–49, v. a. 27–49; Becker, a.a.O., (Anm. 3), S. 7 ff.; 298 ff.; Andresen, a.a.O., (Anm. 3), Sp. 481; Norbert Brox, *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf 1983 (Leitfaden Theologie 8), S. 153 f.; Ekkehard Mühlberg, *Art. Apologeten, Apologetik*, in: TRT I, ⁴1983, S. 96–98, 96; Dietmar Wyrwa, *Art. Apologeten*, in: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh/Zürich 1988, S. 77 f., 77; Karl-Wolfgang Tröger, *Das Christentum im zweiten Jahrhundert*, Berlin (Ost) 1988 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/2), S. 70. Für Justin vgl. Paul Keresztes, *The Literary Genre of Justin's First Apology*, *VigChr* 19 (1965), S. 99–110; ders., *The „So-Called“ Second Apology of Justin*, *Latomus* 24 (1965), S. 858–869; George Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, 300 B. C.–A. D. 300, Princeton, N. J. 1972, S. 609: „... his tone is more that of the exhorting philosopher than of an orator pleading

Diese Widersprüchlichkeit in der Beurteilung, wobei die einzelnen Positionen oft verschwommen und schwer gegeneinander abzugrenzen sind, liegt in der Ambiguität unserer Quellen begründet, deren historische und literarische Eigenarten sich einer schnellen Klassifizierung entziehen. So fragt man sich tatsächlich, warum etwa Justin in einer an den Kaiser adressierten Bittschrift die Römer immer wieder insgesamt anspricht und ermahnt.⁵ Wer aus diesem Grunde dazu neigt, die Form der Petition für eine literarische Fiktion zu halten, muß jedoch das weit schwerer wiegende Problem lösen, warum denn einzelne christliche Schriftsteller sich zur Verbreitung ihrer Gedanken ausgerechnet einer Form bedienen sollten, die – wie im folgenden gezeigt wird – ihren Ursprung in administrativen Vorgängen hat, zumal es für die rein literarische Verwendung der Petition, soweit wir wissen, keine Vorbilder gab.⁶ Der bei den gebildeten Heiden beliebte philosophische Dialog oder die polemisch gefärbte Traktatliteratur hätten hier doch wesentlich bessere Möglichkeiten geboten und wurden von anderen Christen wie Minucius Felix oder Tatian ja auch in dieser Weise genutzt.

Solange die historische und die literarische Verortung unverbunden nebeneinander her laufen, bleiben diese Schwierigkeiten gewissermaßen verdeckt. Zu einer sachgerechten Beurteilung der frühchristlichen Apologeten gelangt man dabei allerdings nicht. Denn es macht ja die Besonderheit dieser Literatur aus, daß sie weder nur politisch, noch nur literarisch, sondern immer beides gewesen ist und darüber hinaus einen wichtigen Beitrag zur frühchristlichen Dogmengeschichte geleistet hat.

Eine Mittelposition versucht daher, diese Aspekte zu verbinden. Sie hält an der Authentizität der Form fest, insistiert aber gleichzeitig auf dem protreptisch-missionarischen Charakter der Schriften. Doch auch diese Lösung bleibt unbefriedigend, solange nicht deutlich wird, wie man sich denn dies im historischen und sozialen Kontext der damaligen Zeit vorzustellen habe.⁷

a case.“ Luigi Alfonsi, *La Struttura della I „Apologia“ di Giustino*, in: R. Cantalamezza/L. F. Pizzolatto, *Paradoxos Politeia. Studi Patristici in Onore di Giuseppe Lazzati*, Mailand 1979, S. 57–76, 75: „Dunque l'apologia di Giustino si sviluppa in successive e ribadite integrazioni ed arricchimenti dei concetti, soprattutto per effetto di una maniera espositiva e didattica tipica da maestro e da esegeta, sollecitata dalla associazione delle idee e dal loro reciproco richiamo, sia pure a singoli blocchi e trattazioni e riprese ed ampliamenti, in un vero e proprio trattato con alcune idee fondamentali, cui altre fanno da contorno . . .“ Für Athenagoras: Wilhelm Hunger, *Die Apologie des Aristides eine Konversionsschrift*, Schol. 20–24 (1949), S. 390–400, betrachtet das Werk des Atheners als „Werbeschrift eines Konvertiten“ (Zwischenüberschrift S. 393). Vgl. ferner die sehr abgewogenen Urteile bei Pellegrino, a.a.O., S. 1–65.

⁵ 1 apol. 1 (Wartelle 98,4); 56,2 (W. 176,9); 2 apol. 1,1 (W. 196,2; möglicherweise interpoliert); 14 (W. 216).

⁶ Gegen Baus, a.a.O., (Anm. 3), der S. 202 die christlichen Apologien aus „der Verteidigungsrede, dem Logos, den man vor den staatlichen Behörden und dem anwesenden Publikum hielt und danach auch publizierte,“ ableiten will. Petition und Logos sind nicht ohne weiteres identisch. Vgl. unten S. 10f.

⁷ Ein typischer Vertreter dieser Position ist H. Dörrie in seinem Artikel „Apolo-

Dieses Problem läßt sich meines Erachtens mittels einer formgeschichtlichen Betrachtungsweise lösen. So möchte ich im folgenden nach dem „Sitz im Leben“ der Gattung der christlichen Apologie des zweiten Jahrhunderts fragen. Unter diesem Terminus verstehe ich mit Klaus Koch „eine gesellschaftliche Gegebenheit, eine typische Handlungsweise innerhalb einer Institution, die durch das Brauchtum der jeweiligen Kultur hergebracht ist und den *Sprechenden samt den Hörern oder dem Schreibenden samt den Lesern eine so feste Rolle zuweist*, daß der Gebrauch eigener sprachlicher Gattungen notwendig wird.“⁸ Angewandt auf unsere Literatur bedeutet dies:

1. Welches ist der historische Ort der frühchristlichen Apologie?
2. Lassen sich die literarischen Eigenheiten der Apologie als notwendige Konsequenz aus diesem historischen Ort begreifen?

Der Ausgangspunkt jeder formgeschichtlichen Betrachtungsweise ist die Abgrenzung der einzelnen literarischen Gattungen.⁹ Demnach gilt es zunächst zu klären, ob wir es bei der frühchristlichen Apologie überhaupt mit

getik“ im Lexikon der Alten Welt, 1965, Sp. 219–222. Nach Dörrie, Sp. 219, sei das „Nahziel“ der Apologie, „den Kaiser und die Träger der Staatsgewalt davon zu überzeugen, daß die Christen, fälschlich angeschuldigt, wertvolle Staatsbürger, die Verfolgungen deshalb ungerecht und für das Reich schädlich sind. Als *Fernziel* sollen die Träger der hellenischen Bildung davon überzeugt werden, daß das Christentum eine gleichwertige, daher zu tolerierende, oder gar bessere, daher mit Vorrang anzuerkennende ‚Philosophie‘ (d. h. hier Lebensform) praktiziert als alle zuvor bekannten und geübten Philosophien. Die A[pologetik] hatte also die Existenzberechtigung des Christentums in der bürgerlichen und in der Welt der Bildung nachzuweisen.“ Etwas später (Sp. 219f.) rechnet er die altchristlichen Apologien zum Genus der Suasorien, „das den Autor nicht an eine feste Gliederung bindet, so daß er die von ihm als wirkungsvoll erachteten Argumente in einer von ihm gewählten Reihenfolge vortragen kann, welche schwache Argumente in die Mitte nimmt. Hier wird von ihm weder Vollständigkeit erwartet noch – in ausgeprägtem Gegensatz zur Verteidigungsrede vor Gericht – daß er die gegnerische Meinung erschöpfend darstellt. Man schöpft vielmehr nur jede Möglichkeit des suasorium aus, um eine angenommene, vorgefaßte Meinung zu bekämpfen“ (kursiv Dörrie).

Noch unschärfer Rahner, a. a. O., (Anm. 4), S. 157f.: „Die den A[pologeten] zumeist gemeinsame literar[ische] Form gegen das Heidentum ist der Logos, die forensische Verteidigungsrede ‚gegen die Hellenen‘ (nationes), oft in unmittelbarer Anrede an die Kaiser Hadrian, Antoninus Pius, Marc Aurel, Lucius Verus u[nd] Commodus ...“ Auch hier werden – wie schon bei Baus (vgl. die vorhergehende Anm.) – die zu unterscheidenden Gattungen Bitschrift für die Christen, forensischer Logos und Polemik „gegen die Hellenen“ vermischt.

Ähnlich Lortz, a. a. O., (Anm. 4), I, S. 18 ff.; II, S. 100 ff.; Jakob Speigl, *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam 1970, S. 90 ff., 135 ff., 201 ff.; Timothy David Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford ²1985, S. 103 ff. und (für Justin) Paul Keresztes in seinen beiden Arbeiten a. a. O., (Anm. 4), passim. Vgl. auch Leslie William Barnard, *Justin. His Life and Thought*, Cambridge 1967, S. 14f.

⁸ Klaus Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese*, Neukirchen-Vluyn ³1974, S. 35f.; Hervorhebungen von Koch.

⁹ Koch, ebenda, S. 20.

einer einheitlichen Gattung zu tun haben. Die Frage ist keineswegs so trivial, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, wenn man bedenkt, daß uns nur ein kleiner Teil der apologetischen Literatur in direkter Überlieferung erhalten geblieben ist. Für die übrigen Werke sind wir auf die spärlichen Hinweise bei Eusebius angewiesen, da die anderen Quellen in fast allen Einzelheiten von diesem abhängen.¹⁰ Immerhin erweist sich dessen Terminologie als erstaunlich konsistent, wie folgende Liste zeigt:

- Quadratus: ἀπολογία ὑπὲρ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας h. e. 4,3,1
(Schwartz 302,14 f.)
Adressat: Hadrian¹¹
- Aristides: ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογία 4,3,3 (304,4 f.)
Adressat: Hadrian¹²
- Justin: 1. Apologie
ἡ προτέρα ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς ἀπολογία 2,13,2 (134,2 f.)
ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογία 4,11,11 (326,2 f.)
λόγος ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων 4,18,2
(364,8 f.)
Adressat: Antoninus Pius und Senat¹³
2. Apologie
δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον 4,16,1
(354,16)

¹⁰ Vgl. hierzu die ausführlichen Untersuchungen von Adolf Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der Alten Kirche und im Mittelalter, Leipzig 1882 (TU 1,1); ders., Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I; Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 21913, zu den einzelnen Autoren. Dies gilt insbesondere für die Literaturgeschichte (*De viris illustribus*) des Hieronymus; vgl. speziell hierzu Stanislaus von Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des h. Hieronymus „De Viris Illustribus“, Münster i. W. 1894 (KGS II,2); Carl Albrecht Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg i. B. / Leipzig 1895.

¹¹ Vgl. id., chron. ad ann. Abr. 2140 (Helm 199,6): *liber pro Christiana religione*; arm. Übers. ad ann. Abr. 2141 (Karst 220): „Bittgesuch zur Verantwortung der ‚Religions-Satzung“; Sync. 348^c (Dindorf I,658,7): λόγος ἀπολογίας ὑπὲρ Χριστιανῶν. Folgt man Eusebius, so wäre die Schrift um 125 zu datieren; vgl. Bardenhewer, a. a. O., (Anm. 10), S. 183–187.

¹² Vgl. auch die in der vorhergehenden Anm. gegebenen Stellen. Die armenische Überlieferung folgt in der Dedikation Eusebius. Die syrische Überlieferung hingegen bietet als Adressaten neben Hadrian (117–138) auch Antoninus Pius (138–163), so daß die von Eusebius gebotene Datierung (um 125) unsicher bleibt. Vgl. zum Problem von Datierung und Aufschrift Costantino Vona, L'Apologia di Aristide, Introduzione, Versione dal Siriaco e Commento, Rom 1950 (Lat. NS), S. 19–24.

¹³ Vgl. ferner *ibid.* 4,8,3 (314,9 f.); 4,11,11 (326,5 f.); 4,17,1 (358,18); id., chron. ad ann. Abr. 2150 (Helm 202,11 f.): *liber pro nostra religione*; arm. Übers. ad ann. Abr. 2157 (Karst 221): „Bittschrift in betreff der Satzung“; Sync. 350^d (Dindorf I,662,10 f.): ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς ὀρθοῦ λόγου βίβλος; Anon. Matr. 50,14 (Bauer 50,14–51,1): τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου βιβλίον ἀπολογίας. Entgegen den Angaben Eusebs (im Jahre 141) datiert man das Werk heute in die Zeit um 153/54 (vgl. Wartelle, a. a. O., [Anm. 1], S. 32 f.).

ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογία 4,18,2 (364,9f.)
 Adressat: Marcus Aurelius und Lucius Verus¹⁴

Miltiades: ... ὑπὲρ ἧς μετῆι [sc. Μιλτιάδης] φιλοσοφίας πεποιήται
 ἀπολογίαν.
 5,17,5 (472,9f.)

¹⁴ Vgl. Chron. Pasch. 258^c (Dindorf 482,4f.): τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου δεύτερον τῶν καθ' ἡμᾶς δογματῶν βιβλίον. Die erhaltene Apologie ist jedoch an Antoninus Pius und Mark Aurel gerichtet (vgl. 2,16 [Wartelle 200,43f.]) und nicht lange nach der ersten Apologie entstanden (vgl. Wartelle, a.a.O., [Anm. 1], S. 33–35: 153/155). Wenn im folgenden von den *erhaltenen* Apologien Justins die Rede ist, spreche ich von ‚kurzer‘ bzw. ‚langer‘ Apologie und meine damit die erste bzw. zweite Apologie im *Aretas-codex* (= die zweite bzw. erste Apologie in den Editionen). Auf die Debatte, wie sich beide Texte zueinander verhalten, kann hier nicht in allen Einzelheiten eingegangen werden (vgl. den Überblick bei Holfelder, a.a.O., [Anm. 1], S. 52 und jetzt Wartelle, a.a.O., [Anm. 1] S. 29–35). Für unseren Zusammenhang ist folgendes zu bedenken: Formgeschichtlich gesehen, ist die kurze Apologie nicht selbständig, da ihr die Adresse fehlt. Ebenso irritieren das einleitende καὶ sowie das beziehungslose δὲ (vgl. Bardenhewer, a.a.O., [Anm. 10], S. 216; Pfädtich, a.a.O., [Anm. 1], S. 193; Goodenough, a.a.O., [Anm. 3], S. 84; Wartelle z. St.). Daß kurze und lange Apologie eng zusammengehören, ergibt sich nicht nur aus den Rückverweisen in der kurzen Apologie (vgl. Wartelle, a.a.O., [Anm. 1], S. 29), sondern auch aus 2 apol. 2,16 (Wartelle 200,43f.): Mit der dem Lucius in den Mund gelegten Rede spielt Justin sicher nicht zufällig auf die Adresse der langen Apologie an (so z. B. schon Adolf Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I*, Leipzig 1897 [Geschichte der altchristlichen Litteratur II,1], S. 274; zur Funktion von εὐσεβής/εὐσέβεια und φιλόσοφος/φιλοσοφία innerhalb der beiden Apologien vgl. Holfelder, a.a.O., [Anm. 1], v. a. S. 53–60).

Die nach wie vor überzeugendste Vermutung scheint mir die Harnacks zu sein, daß Eusebius nur aus einer Apologie zitiert, die aus langer und kurzer Apologie bestand, während er aus unklaren Gründen die zweite ihm unter dem Namen Justins bekannte Apologie beiseite gelassen hat (vgl. Harnack, *Apologeten*, a.a.O., [Anm. 10], S. 134–145). Harnacks ursprüngliche Argumentation, daß die erhaltenen Apologien Resultat einer Teilung sind, weil Eusebs zweite Apologie entweder nie existiert hat oder früh verloren gegangen ist, hat viel für sich, ist aber letztlich unbeweisbar (vgl. ebenda S. 171–175 und Eduard Schwartz, in: *Eusebius Werke II*, 3 ed. Eduard Schwartz und Theodor Mommsen, Leipzig 1909 [GCS], S. CLIII–CLVIII; Gleiches gilt für Wolfgang Schmidts ingeniose Rekonstruktionsversuche in seinem Aufsatz *Ein Inversionsphänomen und seine Bedeutung im Text der Apologie des Justin*, in: *Forma Futuri. Studi in Onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin 1975, S. 253–281). Sie wird, wenn ich recht sehe, von ihm in seiner Geschichte der altchristlichen Litteratur auch nicht mehr aufgegriffen. In *Überlieferung* (a.a.O., [Anm. 10]), S. 99 sowie in *Chronologie* (a.a.O.), I, S. 274f. spricht er von der kurzen Apologie als von einem „Anhang“ bzw. „Nachtrag“.

Ebenso hat er seinen ferner geäußerten Verdacht, die von Eusebius erwähnte zweite Apologie Justins sei in Wahrheit die Apologie des Athenagoras (vgl. ebenda S. 175–190), später eingeschränkt (ders., *Überlieferung*, a.a.O., [Anm. 10], S. 257f.). Sein Hinweis, „dass die Stellung der Oratio unter den Werken Justin's im Cod. 450 zu denken giebt, und dass die ‚zweite Apologie‘ des Justin bei Eusebius auch ein Rätsel ist, zu dessen Lösung man vielleicht auf die Apologie des Athenagoras verweisen darf“, ist jedoch unverändert wichtig (vgl. ebenda S. 257).

Übrigens scheint bereits Rufin die Apologie Justins in ihrer geteilten Form vorgelegen zu haben. In h. e. 4,8,4 (Schwartz 316,3–6) zitiert Eusebius 1 apol. 31,6 (War-

- Melito: Adressat: οἱ κοσμικοὶ ἄρχοντες¹⁵
 ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς δόγματος ἀπολογία 4,13,8 (332,2)
 ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογία 4,26,1 (380,23 f.)
 Adressat: Marcus Aurelius¹⁶
- Apollinaris: ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογία 4,26,1 (380,23 f.)
 λόγος ὁ πρὸς τὸν προειρημένον βασιλέα 4,27 (388,11)
 Adressat: Marcus Aurelius¹⁷

Abgesehen von diesen Werken wird auch Tertullians *Apologeticum* von Eusebius als ἡ ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀπολογία bezeichnet.¹⁸ Aus später darzulegenden Gründen fällt dieses Werk aus unserer Gruppe heraus und wird von mir abschließend gesondert betrachtet.

telle 138,18–21) und fährt in 4,8,5 (316,10–17) mit einem Zitat aus 2 apol. 12,1–2 (W. 212,1–214,8) fort, das er folgendermaßen einleitet:

Ἐν ταῦτῳ δὲ καὶ τὴν ἀπὸ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπὶ τὴν θεοσέβειαν μεταβολὴν αὐτοῦ [...] ταῦτα γράφει [...] (Schwartz 316,7–9)

Rufin, der das Original möglicherweise vorliegen hatte (er zitiert in h. e. 4,9 [Mommsen 319,6–321,6] statt der bei Eusebius, h. e. 4,9 [Schwartz 318,15–320,8] vorliegenden griechischen Übersetzung vielleicht das ursprünglich in Justins Apologie enthaltene lateinische Original des Hadrian-Reskriptes; vgl. Harnack, Überlieferung I, S. 866), übersetzt folgendermaßen:

„In quibus libris etiam de conversione sua [...] hoc modo scribit [...]“
 (h. e. 4,8,5 [Mommsen 317,6–8])

Der Plural erklärt sich vielleicht daher, daß Rufins Handschrift der Apologie(n) Justins bereits ähnlich gegliedert war wie der Arethas-Codex und daher das folgende Zitat in der kurzen Apologie stand.

¹⁵ Nach Harnack, Überlieferung, a.a.O., (Anm. 10) und Bardenhewer, a.a.O., (Anm. 10), S. 286, sind damit die Kaiser gemeint, nach Barnes, a.a.O., (Anm. 7), S. 104 hingegen „provincial governors“. Die bei Barnes, ebenda, Anm. 3, gegebenen Belege hingegen kaum weiter. Ἀρχοντες kann grundsätzlich beides heißen (vgl. Liddell-Scott und PGL ss. vv.; zur Bedeutung „Kaiser“ [bei Liddell-Scott und Lampe nicht verzeichnet], vgl. Iust., 1 ap. 3,2 [Wartelle 100,9.10]; 12,4 [W. 110,15]. 6 [W. 110,20]; 17,3 [W. 122,8]; Athen., suppl. 16,2 [Schoedel 32]; 30,3 [Sch. 74] [?]; Tatian, or. 27,2 [Schwartz 29,2] [?]). Die Bedeutung „Provinzgouverneur“ läßt sich bei den Apologeten allerdings nicht sicher belegen (möglich in Iust., 2 ap. 12,2 [Wartelle 212,7]; dial. 39,6 [Goodspeed 136]; Athen., suppl. 31,1 [Schoedel 76]). Wäre der Ausdruck οἱ κοσμικοὶ ἄρχοντες also der Adresse des Werkes entnommen, so würde dies nicht nur auf die Bedeutung „Kaiser“ hinweisen, sondern – in der Unbestimmtheit des Ausdrucks – auf die Literarisierung der Petition an den Kaiser (vgl. die ähnlich unbestimmte Adresse Tertullians, apol. 1,1 *Romani imperii antistites* [dazu unten S. 317]). Ebenso möglich ist aber auch, daß Eusebius das Werk nicht vorgelegen hat (er zitiert nicht daraus) und er darum nicht genau weiß, an wen es gerichtet ist. Das Abfassungsdatum ist ungewiß (2. Hälfte 2. Jh.); vgl. Bardenhewer, a.a.O., (Anm. 10), S. 284–286.

¹⁶ Vgl. *ibid.* 4,26,2 (382,8): βιβλίδιον; 4,26,5 (384,1): βιβλίον; 4,26,12 (386,12): λόγος; *id.*, chron. ad ann. Abr. 2180 (Helm 206,2f.): *Apologeticum pro Christianis*; Chron. Pasch. 258^c (Dindorf 482,8f.): βιβλίον ἀπολογίας; 259^c (D. 484,9): βιβλίον ἀπολογίας; Sync. 353^c (Dindorf 665,11): βιβλίον ἀπολογίας ὑπὲρ Χριστιανῶν. Eusebius datiert das Werk ins Jahr 170, was zutreffen kann (Marcus Aurelius Alleinherrscher 169–176/77); vgl. Bardenhewer, a.a.O., (Anm. 10), S. 456f.; Stuart George Hall, Melito of Sardis – On Pascha and Fragments, Oxford 1979 (OECT), S. XXVIII f.

¹⁷ Datierung unsicher; vgl. Bardenhewer, a.a.O., (Anm. 10), S. 286–289.

¹⁸ 2,2,4 (110,18f.); vgl. *ibid.* 3,33,3 (272,16): Ῥωμαϊκὴ ἀπολογία; 5,5,5 (436,9f.):

Alle übrigen Werke haben zwei Dinge gemeinsam:

1. Sie werden Apologien für (ὑπὲρ) die christliche Lehre genannt.
2. Sie sind an den/die jeweilig(e)n Kaiser gerichtet.

Die überraschend konsistente Terminologie des Eusebius läßt kaum einen Zweifel daran zu, daß die von ihm angeführte Gruppe von Schriften, die er – mindestens teilweise¹⁹ – vor Augen gehabt hat, das Wort ἀπολογία im Titel trug.²⁰ Was ist damit gemeint?

Der Einteilung der antiken Rhetorik zufolge gehört die Apologie (gr. ἀπολογία, lat. *depulsio, defensio*) zusammen mit der Anklagerede (gr. κατηγορία, lat. *accusatio, intentio*) zum Typ der auf eine Entscheidung des Hörers abzielenden Rede (gr. γένος δικανικόν, lat. *genus iudiciale*), also im Normfall der Gerichtsrede:

Arist., rhet. 1,3 (1358b11):

„... δίκης δὲ τὸ μὲν κατηγορία τὸ δ' ἀπολογία τούτων γὰρ ὁποτεροῦν ποιεῖν ἀνάγκη τοὺς ἀμφισβητοῦντας.“

... τὴν Ῥωμαϊκὴν τῇ συγκλήτῃ προσφωνήσας ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ...; id., chron. ad ann. Abr. 2050 (Helm 177,6): *Apologeticum*; ad ann. Abr. 2120 (Helm 195,16f.): *Apologeticum*. Der Titel ist jedoch in den übrigen Zeugen für die Chronik nicht überliefert und scheint eine Ergänzung des Hieronymus zu sein (vgl. Adolf Harnack, Tertullian in der Literatur der alten Kirche, SPAW. PH 29, 1895, S. 20f.). Das Werk wird allgemein in die letzten Monate des Jahres 197 datiert (vgl. Barnes, a.a.O., [Anm. 7], S. 33f.).

¹⁹ So sicher die Werke des Quadratus, Justins, Melitos und Tertullians, aus denen Eusebius zitiert.

²⁰ Der Titel der langen Apologie Justins im Arethascodex lautet: Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἰουστίνου Ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνίνον τὸν Εὐσεβοῦς. Der der kurzen: Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων Σύγκλητον. Auch wenn der Adressat der kurzen Apologie sicher nicht der Senat gewesen ist (vgl. dazu unten S. 304), so heißt das noch nicht, daß nicht der Rest des Titels alt ist (allerdings möglicherweise nicht von Justin stammt [vgl. oben Anm. 14 und unten S. 304]). Die syrische Übersetzung der Apologie des Aristides trägt den Titel: „*Apoloogia* quam Aristides Philosophus coram Hadriano rege De timore Dei habuit“. Allerdings ist auch dieser Titel beanstandet worden; vgl. Vona, a.a.O. (Anm. 12), S. 19–24. Kein Zweifel besteht hingegen an der Überschrift der Verteidigungsrede Tertullians, die mit Eusebs Wiedergabe übereinstimmt.

Innerhalb der fraglichen Schriften erscheint ἀπολογία zweimal, nämlich Iust., 1 ap. 42,1 (Wartelle 154,2), wo das Wort „Rechtfertigung, Entschuldigung“ bedeutet, sowie 2 ap. 12,5 (W. 214,22) („Verteidigung“ allg.). Für ἀπολογέομαι führt Edgar J. Goodspeed, Index Apologeticus sive Clavis Iustini Martyris Operum Aliorumque Apologetarum Pristinorum, Leipzig 1912, s.v. sechs Belege an: In Athen., suppl. 2,6 (Schoedel 6); 11,3 (Sch. 24); 17,1 (Sch. 34); 31,3 (Sch. 76) meint ἀπολογέομαι die Verteidigung des Autors vor dem Kaiser als dem obersten Gerichtsherrn (vgl. Pellegrino, a.a.O. [Anm. 4], S. 68f.; zur Relevanz der Schrift in unserem Zusammenhang vgl. unten S. 304 ff.). Ganz ähnlich bedeutet Iust., 2 ap. 2,8 (W. 198,21) die Verteidigung vor Gericht. Vgl. ferner id., dial 10,4 (Goodspeed 102): Verteidigung allg.

rhet. ad Her. 1,2,2:

„Iudiciale [sc. genus] est quod positum est in controversia, et quod habet accusationem aut petitionem cum defensione.“

Quint., inst. 3,9,1:

„Nunc de iudicali genere, quod est praecipue multiplex sed officiis constat duobus, intentionis ac depulsionis.“

Nach antikem Verständnis ist die Apologie also eine nach den Regeln der Rhetorik aufgebaute Verteidigungsrede. Diese Definition bleibt in unserem Zusammenhang aber völlig unbefriedigend und unzureichend, da die antike Redekunst nicht in erster Linie deskriptiv-phänomenologisch, sondern normativ vorgeht, also an Phänomenen wie dem „Sitz im Leben“ einer Gattung nicht interessiert ist. (Nicht zuletzt aus diesem Grunde klaffen rhetorische Theorie und Praxis in der Antike häufig so weit auseinander.)

Der Befund im christlichen Bereich führt uns einen Schritt weiter, vor allem eine aufschlußreiche Bemerkung des Laktanz im fünften Buch seiner *Institutiones*. Laktanz geht in der fraglichen Passage auf seine Vorgänger innerhalb der Apologetik ein. Tertullian wird von ihm folgendermaßen charakterisiert:

„Quamquam Tertullianus eadem causam plene perorauerit in eo libro cui *Apologetico* nomen est, tamen quoniam aliud est accusantibus respondere, quod in defensione aut negatione sola positum est, aliud *instituire*, quod nos facimus . . .“ (inst. 5,4,3 [Monat 1481])

Laktanz zieht hier also aus der *Form* der Apologie Konsequenzen für ihren *Inhalt*: Ziel einer Apologie ist demnach nicht die systematische Darstellung (die Laktanz für das eigene Werk beansprucht [*instituire*]), sondern die Reaktion auf eine vorgetragene Anklage. Sie ist situationsbezogen.²¹

Auf die Anklagesituation verweist auch Hieronymus in ep. 84,11 unter Bezug auf die Apologie des Pamphilus:

„Et ipsum nomen Apologetici ostendit accusationem; non enim defenditur, nisi quod in crimine est.“ (CSEL 55,133,16f.)

In Isidor von Sevilas *Etymologiae* schließlich finden wir die ursprünglich nur auf Tertullian bezogene Äußerung des Laktanz verallgemeinert wieder:

²¹ Das Proömium des fünften Buches von Laktanz ist auch deshalb von theologiegeschichtlichem Interesse, weil hier anscheinend, wenn nicht dem Begriff, so doch der Sache nach christliche Apologetik im modernen Sinne als *gattungsübergreifende* Verteidigung des Christentums gegen Angriffe von paganer (nicht: jüdischer!) Seite verstanden wird, ganz unabhängig von irgendwelchen forensischen Bezügen (vgl. vor allem die Auseinandersetzung mit Laktanz' Vorgängern Minucius Felix, Tertullian und Cyprian in 5,1,22–28 [Monat 132–134]; 5,4,3–8 [Monat 148–150]). Man könnte fragen, ob die Literarisierung der Apologie durch Tertullian (dazu unten) nicht überhaupt erst diesen umfassenden Begriff von Apologetik ermöglicht hat. Vgl. auch Pierre Monat, *Lactance – Institutions Divines*, Livre V, Bd. 1, Paris 1973 (SC 204), S. 52, der die Passagen als „un des premiers exemples de critique littéraire chrétienne en latin“ bezeichnet.

„Apologeticum est excusatio, in quo solent quidam accusantibus respondere. In defensione enim aut negatione sola positum est; et est nomen Graecum.“ (etym. 6,8,6).

Auch im christlichen Bereich wird also unter einer Apologie ganz allgemein eine Verteidigungsrede verstanden. Darüber hinaus erfahren wir, daß die christliche Apologetik nicht systematisch, sondern reaktiv und situationsbezogen verfährt, daß ihr die Thematik gewissermaßen aufgezwungen wird.

Die Bemerkung des Hieronymus verweist schließlich auf den forensischen Charakter der Apologie. Der Ort der Verteidigung ist in erster Linie das Gericht. Dies gilt insbesondere für den Gebrauch des Wortes in den ersten beiden Jahrhunderten: Er hat fast durchweg forensische Bezüge.²²

Trotz allem ist der Terminus *ἀπολογία* zu wenig technisch, um uns unmittelbar Aufschluß über den Sitz im Leben der von uns untersuchten Gattung zu gewähren.

Wenden wir uns den erhaltenen christlichen Apologien direkt zu, so läßt sich schon bei flüchtigem Lesen erkennen, daß sie mit ihren großen Vorgängern innerhalb der klassischen griechischen Beredsamkeit wenig gemein haben. Zwar weisen alle Schriften eine mehr oder weniger stringente rhetorische Struktur auf:

1. Die Apologie des *Quadratus* ist fast vollständig verloren, so daß wir uns von ihrer Struktur kein Bild mehr machen können.²³
2. Die Apologie des *Aristides* ist als Rede konzipiert, wie sich nicht nur aus der häufigen Anrede an den Kaiser (*rex* bzw. βασιλεύς) ergibt, sondern auch aus der Tatsache, daß die griechische Fassung in der Legende „Barlaam et Ioasaph (Ioasaphat)“ als *Rede* des Christen Nachor überliefert ist.²⁴

²² Vgl. die Belege bei Liddell-Scott und PGL ss. vv. sowie die entsprechenden neutestamentlichen Stellen. Dies wird ferner durch die Papyri aus dieser Zeit bestätigt. Wenn ich recht sehe, ist *ἀπολογία* in Urkunden des ersten bis dritten Jahrhunderts sechsmal belegt: Forensische Bezüge zeigen P. Bibl. Univ. Giss. 46, col. x,4 (= V,4 Musurillo) (s. III) und P. Rendel Harris, Z. 11 (ed. C. H. Roberts, Titus and Alexandria: A New Document, JRS 39 [1949], S. 79f.; s. II) (beide Papyri gehören zur Sammlung der sogenannten *Acta Alexandrinorum*; vgl. Herbert A. Musurillo, *Acta Alexandrinorum. De Mortibus Alexandriae Nobilium Fragmenta Papyracea Graeca*, Leipzig 1961 [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Nr. III und VI); P. Osl. 51, Z. 5 (s. II); UPZ II, 162, col. VII,1 (s. II). Chr. W. 155 (P. Petersb. 13), Z. 15 (s. III) ist offenbar Buchtitel eines nicht identifizierten Autors. Unklar BGU 531, Z. 21 (s. I) (Entschuldigung?).

Eine erhaltene zeitgenössische Apologie aus dem paganen Bereich ist etwa die Verteidigungsrede des Apuleius gegen die Anklage der Zauberei (*de magia*). Leider ist der Originaltitel verloren.

²³ Einziges Fragment: Eus., h. e. 4,3,2 (Schwartz 302,21–304,2; zu – mittlerweile aufgegebenen – Identifikationsversuchen vgl. Barnard, *Apologetik*, a.a.O. [Anm. 1], S. 375.) Die Tatsache, daß das Werk in h. e. 4,3,1 (302,17) als *σύγγραμμα* bezeichnet wird (vgl. chron. ad ann. Abr. 2140 [Helm 199,6]; *liber*), was von vornherein auf *Schriftlichkeit* hindeutet, bedeutet nicht, daß das Werk nicht als Rede strukturiert gewesen ist. Mehr dazu Anm. 108.

²⁴ Vgl. (Ioh. Damasc.), *Barl. et Ioas.* 27 (Woodward/Matingly/Lang 396–424).

3. Gleiches gilt für *Justins* Apologien: Der Redecharakter der langen Apologie wird an den Aufforderungen zum Hören der Rede²⁵ sowie aus der Struktur der gesamten Schrift deutlich.²⁶
Unabhängig von ihrem Verhältnis zur langen Apologie ist auch die kurze Apologie als Rede konzipiert.²⁷
4. Die Apologie des *Miltiades* ist vollständig verloren.
5. Von der Apologie *Melitos* sind nur noch wenige Fragmente erhalten, die keine klare Aussage darüber zulassen, ob es sich hier um eine Rede handelt.
6. Das Werk des *Apollinaris* ist verloren.
7. Zur Προσβέτα des *Athenagoras* vgl. unten S. 304–306.²⁸

Doch sind dies keine Reden, die unmittelbar vor Gericht gehalten wurden oder auch nur dafür bestimmt waren. Wieso werden sie dann aber von Eusebius als Apologien bezeichnet? Worin bestehen die forensischen Bezüge, die – unserer Begriffsuntersuchung zufolge – konstitutiv für die Gattung der Apologie sind? Und wie verhalten sich die protreptisch-missionarischen Passagen hierzu, die nach Auffassung einiger Forscher nicht zu einer Verteidigungsrede passen?

Nun wird man angesichts der oben zitierten Passage aus Quintilian, der das *iudiciale genus* als *praecipue multiplex* bezeichnet, von vornherein mit Urteilen, was denn wohl in eine Verteidigungsrede „passe“ oder nicht, sehr vorsichtig sein müssen. Eine tatsächlich vor Gericht gehaltene Verteidigungsrede wird sich in den seltensten Fällen mit der Zurückweisung von Anschuldigungen begnügen, sondern immer auch um Verständnis und Sympathie für die eigene Position werben.

Doch lassen sich noch weitaus spezifischere Gründe dafür angeben, warum die Christen immer wieder aus der Defensive gehen, ohne daß ihre

Auch Eusebius scheint dies anzudeuten; vgl. h. e. 4,3,3 (Schwartz 304,5): ἐπιφωνήσας Ἀδριανῶ. (Oder handelt es sich hier einfach um die Adresse? Die Lexika bieten dafür aber, wenn ich recht sehe, keine Belege; anders προσφωνέω!).

²⁵ Vgl. etwa 33,1 (Wartelle 142,1 f.); 34,1 (W. 144,1 f.); 35,1 (W. 144,1–3) u. ö.

²⁶ Vgl. Wehofer, a.a.O. (Anm. 3), passim; dazu die Kritik von G. Rauschen, Die formale Seite der Apologien Justins, ThQ 81 (1899), S. 188–206. Vermittelnd Pfättsch, a.a.O. (Anm. 1), S. 133–182; ferner Keresztes, Literary Genre, a.a.O. (Anm. 4). Luigi Alfonsi, a.a.O. (Anm. 4) sieht dagegen in dem Werk einen „vero e proprio trattato“, „un ‚proclama‘ e un ‚manifesto‘ di scuola“ (S. 75 f.). Zurückhaltend auch Kennedy, a.a.O. (Anm. 4), S. 609 f.

²⁷ Vgl. Pfättsch, a.a.O. (Anm. 1), S. 182–196; Keresztes, Second Apology, a.a.O. (Anm. 4).

²⁸ Vgl. auch allgemein Lortz, a.a.O. (Anm. 4), II, S. 157–159.

Keinesfalls kann aber Dichtung als Apologie bezeichnet werden. Aus diesem Grunde halte ich es für irreführend, wenn Commodians in CChr. SL 128 als *carmen de duobus populis* bezeichnetes, titelloser Werk in der Forschung häufig *carmen apologeticum* genannt wird. Die Überlieferungsgeschichte des Werkes bietet dafür keinerlei Anhaltspunkte; vgl. den App. in CChr. SL 128, z. St. und das Vorwort des Herausgebers Joseph Martin, S. X.

Werke damit ihren grundsätzlich apologetischen Charakter verlieren. Hier kommt nun das zweite Element ins Spiel, das in der Terminologie Eusebs zu beobachten war: die Adresse an den / die regierenden Kaiser. Diese Adresse, namentlich in Schriften von Privatpersonen, findet sich regelmäßig in einer ganz bestimmten Form von Literatur, nämlich der *Petition* an den Kaiser zur Erlangung eines Prozeßreskripts. Ich fasse im folgenden das in unserem Zusammenhang Wichtigste für diese Textsorte zusammen, wobei ich mich auf die Praxis des zweiten Jahrhunderts beschränke:²⁹

Die *Petition* (lat. *libellus*, gr. ὑπόμνημα, seit Mitte 2. Jh. βιβλίδιον, ab 4. Jh. βιβλίον [βιβλία], noch später: λίβελλος)³⁰ war seit Hadrian³¹ der „Amtsweg“, um vom Kaiser ein Prozeßreskript zu erlangen. Während *Petitionen* zuvor dem Kaiser normalerweise mündlich vorgetragen wurden,³² wurden nun schriftlich abgefaßte Gesuche die Regel, wobei als Amtssprachen sowohl Griechisch als auch Latein zulässig waren. Eingeleitet wurden sie im allgemeinen durch die Formel: τῷ δεῖνι παρὰ τοῦ δεῖνος, und zwar ohne Grußformel.³³ Die Länge scheint sehr variiert zu haben. Aus einem (allerdings wesentlich späteren) Gesetz, das auf Kürze der sogenannten *libelli refutatorii* dringt, darf man vorsichtig vermuten, daß die Eingaben unter Umständen sehr umfangreich ausfallen konnten.³⁴ Die fertigen *libelli* wurden dem Kaiser sodann entweder vom Petenten persönlich oder von dessen Stellvertreter überreicht oder durch den Statthalter zugeleitet.³⁵ Die Kanzlei *a libellis* bearbeitete den Fall und setzte eine Antwort (*subscriptio*) auf, die der Kaiser durch Unterzeichnung autorisierte.³⁶ Die subskribierten *Libelli*

²⁹ Vgl. zum Folgenden U. Wilcken, Zu den Kaiserreskripten, *Hermes* 55 (1920), S. 1–42; A. v. Premerstein, Art. *libellus*, in: *PRE XXV*, 1926, Sp. 26–61, v. a. 30–44; G. Samonati, Art. *Libellus*, in: *Dizionario Epigrafico IV*, 1946–1985 (1957), S. 799–830, v. a. 804–811; Gunter Wesener, Art. *Reskriptprozeß*, in: *PRE suppl. X*, 1965, Sp. 865–871; Max Kaser, *Das römische Zivilprozeßrecht*, München 1966 (HAW III/4), S. 353 f.; Millar, a. a. O. (Anm. 1), S. 240–252, 537–549; Tony Honoré, *Emperors and Lawyers*, Oxford 1981, v. a. Kap. 2. Eine Sammlung von *Petitionen* auf Papyri in: A. S. Hunt/C. C. Edgar, *Select Papyri II*, London/Cambridge, Mass. 1963 (The Loeb Classical Library), S. 226–331.

³⁰ v. Premerstein, a. a. O. (Anm. 29), Sp. 30 f.: „Nach dem Inhalt, der durch die ständig auftretenden Ausdrücke *rogo*, *precor*, ἀξιῶ, δέομαι, ἱκετεύομαι, ἱκέτης γίγνομαι gekennzeichnet wird, auch wo es um eine Anfrage oder einen Antrag betreffend eine selbstverständliche magistratische Amtshandlung sich handelt, wird das Gesuch auch als *preces*, *supplicatio*, *petito*, ἀξίωσις, δέησις, ἱκετεία bezeichnet.“

³¹ Vgl. Wilcken, a. a. O. (Anm. 29), S. 20; Wesener, a. a. O. (Anm. 29), Sp. 865 f.

³² Vgl. Millar, a. a. O. (Anm. 1), S. 538.

³³ Zu Abweichungen vgl. Ferdinand Ziemann, *De epistularum graecarum formulis sollemnibus quaestiones selectae*, Halle 1911 (*Dissertationes Philologicae Halenses* 18/4), S. 265 ff.

³⁴ Vgl. *cod. Iust.* 7,26,39,1 (530).

³⁵ v. Premerstein, a. a. O. (Anm. 29), Sp. 32: „Der technische Ausdruck ist *libellum* (*libellos*) *dare*, *offerre*, *porrigere*, *tradere*, griechisch ὑπόμνημα (βιβλίδιον) ἐπιδίδοναι, ἀναφέρειν, διὰ βιβλιδίων ἐντυγχάνειν (dazu die Substantive ἐπίδοσις, ἀναφορά, ἀναφόριον).“

³⁶ Vgl. Kaser, a. a. O. (Anm. 29), S. 353.

wurden schließlich zu einer Teilrolle zusammengeklebt, dem sogenannten *liber libellorum rescriptorum et propositorum*, und öffentlich ausgehängt.³⁷ Propositionsorte waren neben der Residenz des Kaisers die entsprechenden Provinzhauptstädte oder, falls der Bittsteller aus Rom stammte, der Kaiser aber abwesend war, die Reichshauptstadt selbst.³⁸ Nach etwa einem Monat wurden die Reskripte abgenommen und archiviert.³⁹

Alle von Eusebius erwähnten Apologien sind formal derartige Petitionen an den Kaiser, wie sich aus den Hinweisen Eusebs, aus der Adresse sowie aus der einschlägigen Terminologie der erhaltenen Apologien unzweifelhaft ergibt:

1. Quadratus: Eusebius spricht ausdrücklich davon, daß Quadratus die Apologie *einreichte* (ἀναδίδωμι).⁴⁰
2. Aristides: Der erhaltene Text der „Apologie“ birgt massive Probleme.⁴¹ Man hat große Mühe, in dem Werk überhaupt im eigentlichen Sinne „apologetische“ Züge zu entdecken.⁴² Insbesondere fehlt das für unsere Zwecke wichtige Proömium sowie die *peroratio*. O’Ceallaigh hat in einer der letzten Stellungnahmen zu dem in der Forschung erstaunlich vernachlässigten Text bestritten, daß das Werk überhaupt von einem Christen stamme. Stattdessen sei es geschrieben „by a proselyte to Hellenist Judaism, probably in the time of Hadrian, not as an apology for Christians at all, but primarily as a counter-attack upon polytheists and their religious notions and secondarily, as a defense of the monotheistic worship and the morals of the Jews.“ Erst im vierten Jahrhundert habe es ein Christ interpoliert und so zur christlichen „Apologie“ gemacht.⁴³ Immerhin enthalten jedoch die armenischen und syrischen Versionen unabhängig voneinander die Adresse an den Kaiser, wenn auch mit bedeutenden Variationen.⁴⁴ Nur die armenische Übersetzung scheint die formal korrekte Libell-Einleitung ohne Gruß wiederzugeben; allerdings

³⁷ Vgl. Wilcken, a.a.O. (Anm. 29), S. 37. Zur Proposition der Reskripte allgemein vgl. auch Fritz Schwind, Zur Frage der Publikation im Römischen Recht mit Ausblicken in das altgriechische und ptolemäische Rechtsgebiet. München ²1973 (MBPF 31), S. 167–174, 219–222.

³⁸ Honoré, a.a.O. (Anm. 29), S. 28 f.

³⁹ Ders., S. 27 f.; vgl. auch Samonati, a.a.O. (Anm. 21), S. 805.

⁴⁰ H. e. 4,3,1 (Schwartz 302,14); vgl. chron. ad ann. Abr. 2140 (Helm 199,5 f.); arm. Übers. ad ann. Abr. 2141 (Karst 220); Sync. 348° (Dindorf I,658,7); ἐπέδωκεν.

⁴¹ Zur Textgeschichte vgl. zuletzt Hans-Joachim Oesterle, Textkritische Bemerkungen zur ‚Apologie‘ des Aristides von Athen, ZDMG 130 (1980), S. 15–23 und CPG, Nr. 1062.

⁴² Vgl. die Rechtfertigungsbemühungen bei Hunger, a.a.O. (Anm. 4), S. 392 f.

⁴³ G. C. O’Ceallaigh, ‚Marcianus‘ Aristides, On the Worship of God, HThR 51 (1958), S. 227–254, 227; vgl. Daniélou/Marrou, a.a.O. (Anm. 1), S. 90; Speigl, a.a.O. (Anm. 7), S. 94.

⁴⁴ Vgl. Vona, a.a.O. (Anm. 12), S. 20 und Oesterle, a.a.O. (Anm. 41), passim.

ist hier die Kaisertitulatur unvollständig.⁴⁵ Hinzu tritt das Zeugnis Eusebs: Der Chronik zufolge⁴⁶ hat Aristides die Apologie dem Hadrian eingereicht; eine Passage der Kirchengeschichte legt sogar nahe, daß er sie vor dem Kaiser gehalten hat (ἐπιφωνέω).⁴⁷

3. Justin: Die Adresse der langen Apologie ist erhalten. Justin bezeichnet die Schrift in cap. 1 (Wartelle 98,7) als προσφώνησις⁴⁸ (vgl. 68,3 [W. 192,10f.] προσφώνησις neben ἐξηγησις) sowie in 56,3 (W. 176,12) als ἀξιῶσις. Die kurze Apologie ist zwar ohne Adresse,⁴⁹ doch entspricht Justins Bitte an die Kaiser in 14,1 (W. 216,1f.), die Petition zu subscribieren und zu proponieren, exakt der oben dargestellten Libellpraxis.⁵⁰
4. Über Inhalt und Form der Apologie des Miltiades ist uns nichts bekannt.
5. Melito bezeichnet in einem erhaltenen Fragment seine eigene Schrift als δέησις.⁵¹ Eusebius nennt sie βιβλίδιον⁵² und berichtet, Melito habe sie Hadrian eingereicht.⁵³
6. Über Inhalt und Form der Apologie des Apollinaris ist gleichfalls nichts bekannt.

Über die von Eusebius erwähnten Apologien hinaus ist auch die Πρεσβεία des Athenagoras, von der Eusebius eigenartigerweise keine Notiz nimmt, in unsere Untersuchung miteinzubeziehen. Auch hier handelt es sich vermutlich in Wahrheit um einen Libell, wie er oben skizziert wurde.

Folgende Gründe sprechen dafür:

- a) die Adresse an die regierenden Kaiser Marcus Aurelius und Commodus (ohne χαίρειν, d. h. formal korrekt im Sinne der Libell-Adresse; vgl. oben S. 302);

⁴⁵ *Autocratori Hadriano Caesari* [v. 1.: *Caesari Hadriano*] ab *Aristide Philosopho Atheniensi*; vgl. Vona, a.a.O. (Anm. 12), S. 20.

⁴⁶ Chron. ad ann. Abr. 2140 (Helm 199,5f.); vgl. arm. Übers. ad ann. Abr. 2141 (Karst 220); Sync. 348^c (Dindorf I,658,6f.): ἐπέδωκεν.

⁴⁷ H. e. 4,3,3 (Schwartz 304,5); vgl. oben Anm. 24.

⁴⁸ Zu προσφώνησις als „Erklärung“, „amtliche Aussage“ usw. und ἐντεύξις als „Petition“ vgl. Preisigke ss. vv.; Samonati, a.a.O. (Anm. 29), S. 799; Wartelle, a.a.O. (Anm. 1), z. St.

⁴⁹ Der im Titel genannte Senat ist nicht der ursprüngliche Adressat der Schrift; vgl. oben Anm. 20.

⁵⁰ Vgl. auch Eus., chron. ad ann. Abr. 2150 (Helm 202,11–13): *librum ... tradidit*; Chron. Pasch. 258^c (Dindorf 482,5): βιβλίον ἀναδούς; Sync. 350^d (Dindorf I,662,11): βιβλον ... ἐπέδωκε; Anonymus Matritensis (Bauer 50,14–51,1): βιβλίον ... ἀπέδωκε; Das ist Libell-Terminologie (vgl. oben S. 302).

⁵¹ Frg. 1 (Hall 62,12).

⁵² H. e. 4,26,2 (Schwartz 382,8).

⁵³ Chron. ad ann. Abr. 2180 (Helm 206,3); *tradidit*; vgl. Chron. Pasch. 258^c (Dindorf 482,8f.): βιβλίον ... ἔδωκεν; 259^c (D. 484,9f.): βιβλίον ... ἐπέδωκεν; Sync. 352^c (Dindorf I,665,11): βιβλίον ... ἐπέδωκε. Vgl. auch George Salmon, Art. Melito, in: DCB III, 1882, S. 894–900, 894.

b) die einschlägige Terminologie der *libelli*.⁵⁴

Allerdings bleiben grundsätzliche Probleme: So fehlt der Adresse der Autor, und auch der Titel *Προσβεία περὶ χριστιανῶν* ist einigermaßen ungewöhnlich. *Προσβεία* läßt sich einerseits als „Botschaft“ verstehen, und zwar im Sinne von „Gesandtschaft“, d. h. bezogen auf den Akt des Überbringens, als auch im Sinne von „Inhalt der Botschaft“, „Nachricht“. ⁵⁵ Andererseits könnte es „Fürbitte“ bedeuten, ist dann jedoch nicht vor dem frühen vierten Jahrhundert zu belegen. ⁵⁶ Beide Bezeichnungen sind nicht ohne Probleme: Versteht man *προσβεία* im Sinne von „Botschaft“, „Nachricht“, wäre der Titel zu übersetzen: „Botschaft, (die) Christen betreffend“. Überzeugende Belege für einen Titel dieses Typs bei einer Gesandtschaftsrede fehlen allerdings. ⁵⁷ Überdies würde dies bedeuten, wie Millar ausführt, „that some church or churches had assumed a status comparable to that of a *κοινωνία*, city, or *synodos* of athletes or performers,“ denn nur solche konnten Gesandtschaften an den Kaiser entsenden. ⁵⁸ Hierfür besitzen wir jedoch ebenfalls

⁵⁴ 1,3 (Schoedel 4) δέομεθα; 2,1 (Sch. 4) ἀξιούμεν; 2,4 (Sch. 6) ἀξιούμεν; 2,6 (ebenda) δεηθῆναι; 18,2 (Sch. 36) δεήσομαι; 37,2 (Sch. 86) δέονται.

⁵⁵ Liddell-Scott, s. v., sind hier unscharf; Stellen wie Plat., legg. 941A ἐὼν ... τις ... περὶ μόνου μὴ τὰς οὐσίας προσβείας ἐφ' αἷς πέμπεται ἀπαγγέλλη ... setzen die zweite Bedeutung voraus.

⁵⁶ Vgl. die Belege bei Liddell-Scott und PGL ss. vv. Die bei Liddell-Scott s. v. III angeführte Stelle Phalar., ep. 33 stammt wohl erst aus dem vierten oder fünften Jahrhundert nach Christus (vgl. Th. Lenschau, Art. Phalaris, PRE XXXVIII, 1938, Sp. 1649–1652, 1652). Der früheste, in den einschlägigen Lexika verzeichnete papyrologische Beleg für diese Bedeutung scheint P. Oxyr. 1151,39 aus dem fünften Jahrhundert zu sein.

⁵⁷ Wohl sind uns mehrere Gesandtschaftsreden (*λόγοι προσβεβητικοί*) erhalten geblieben, so etwa der *Προσβεβητικὸς πρὸς Ἰουλιανόν* (= or. XV ed. Foerster) des Libanios oder der II. *ὑπὲρ Κωνσταντινοπόλεως ῥηθεις ἐν Ῥώμῃ* (or. III ed. Downey I, 57–68) und der II. *εἰς Θεοδοσίον αὐτοκράτορα* (or. XIV; D. I, 259–265) des Themistius. Doch sind diese formal und inhaltlich ganz anderer Art als die *Προσβεία* des Athenagoras und entsprechen eher dem, was der Rhetor Menander als *προσβεβητικὸς* (*λόγος*) bezeichnet (2,13 [423–424; Russell/Wilson 180]). Die beiden *Προσβεβητικοί* πρὸς τοὺς Τρῶας ὑπὲρ τῆς Ἑλένης (= decl. III und IV ed. Foerster) des Libanios kommen als rein fiktive Deklamationen in unserem Zusammenhang gleichfalls nicht in Betracht. Von Demosthenes und Aeschines sind je eine Reihe *Περὶ τῆς παραπροσβείας* erhalten. Harpocration zitiert erstere als π. τ. προσβείας (Dindorf I, 96, 13). Beide Reden handeln aber *über* eine Gesandtschaft. Gleiches gilt für Philos *Προσβεία πρὸς Γαίον* und die Exzerptensammlung in *Περὶ προσβεβητικῶν* [*προσβεβητικῶν*] des Byzantiners Konstantinos VII. Porphyrogenetos (ed. PG 113, 605–952 und de Boor, Berlin 1903). Verloren ist ein Werk des Peripatetikers Demetrius, das Diog. Laert. 5, 80 (Long I, 238, 23) als τὰ ... προσβεβητικῶν bzw. 5, 81 (Long I, 239, 19) als *προσβεβητικὸς α'* zitiert. Ebenso die *συναγωγή τῶν προσβεβητικῶν* eines unbekanntenen Autors in P. Col. 60 aus dem dritten Jahrhundert vor Christus; vgl. William Linn Westermann/Clinton Walter Keyes/Herbert Liebesny, *Zenon Papyri. Business Papers of the Third Century B. C. Dealing with Palestine and Egypt II*, New York 1940, S. 3–8. Vgl. zum gesamten Komplex auch Dietmar Kienast, Art. *Presbeia*, in: PRE suppl. XIII, 1973, Sp. 499–628, bes. 593 f.

⁵⁸ Millar, a. a. O. (Anm. 1), S. 564, der gleichwohl für diese Bedeutung plädiert (kursiv Millar).

keinen sicheren Beleg.⁵⁹ So ist doch die Übersetzung „Fürbitte, die Christen betreffend“ vorzuziehen, was allerdings bedeuten würde, daß Titel und Subskription (und damit übrigens möglicherweise auch die Zuschreibung) sekundär sind. In jedem Falle handelt es sich wie bei den übrigen Apologien um eine Rede.⁶⁰ Sie wird zwischen November 176 und März 180⁶¹ oder im September 176⁶² angesetzt.

Nachdem also die Form der christlichen Apologie des zweiten Jahrhunderts als Petition an den Kaiser bestimmt wurde, erhebt sich die Frage, warum sich die Christen in dieser Form an die Behörden wandten. Wir fragen also nach *Ursache* und *Ziel* der Apologie:

1. Quadratus: Wir erfahren aus Eus., h. e. 4,3,1 (Schwartz 302,15 f.) lediglich, daß der Anlaß der Schrift Nachstellungen von seiten „böser Menschen“ gewesen sei. Welcher Art diese gewesen sind, ist ebenso unklar wie das Ziel der Petition.⁶³
2. Aristides: Dem erhaltenen Text der Apologie läßt sich nahezu nichts über Veranlassung und Absicht der Schrift entnehmen.⁶⁴ Lediglich an zwei Stellen weist der syrische Text ganz allgemein auf die Verfolgungssituation hin.⁶⁵ Aus unseren Sekundärquellen erfahren wir gleichfalls nichts Genaueres, da nicht klar ist, ob Eusebius das Werk selbst gesehen hat.⁶⁶
3. Justin: Da nicht restlos geklärt ist, ob die beiden Apologien ursprünglich eine Einheit bildeten, betrachte ich sie getrennt. Die lange Apologie macht

⁵⁹ Vgl. H. Last, Art. Christenverfolgung II (juristisch), in: RAC II, 1954, Sp. 1208–1228, 1218 f.; Antonie Wlosok, Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte, Gym. 66 (1959), S. 14–32, 19; auch in: Richard Klein (Hg.), Das frühe Christentum im römischen Staat, Darmstadt 1971 (WdF 267), S. 275–301, 282 f.

⁶⁰ Vgl. Schoedel, a.a.O. (Anm. 3), S. XIII. Leider helfen hier auch die beiden Bezeugungen des Athenagoras in der altkirchlichen Literatur nicht weiter. Methodius von Olympus nennt in de resur. 1,37,1 (Bonwetsch 278,1) nur den Namen des Apologeten ohne Angabe des Werkes. Philippus von Side (5. Jh.) zitiert in seiner Kirchengeschichte das Werk als ὁ ἐπὶ Χριστιανῶν Προσβευτικός (vgl. Theodoros Anagnostes – Kirchengeschichte, ed. Günther Christian Hansen, Berlin 1971 [GCS], S. 160). Immerhin wäre damit ein *terminus ante quem* für den Titel gewonnen, sofern nicht umgekehrt Philipps Kirchengeschichte die Grundlage für den sekundären Titel gewesen ist.

⁶¹ So Barnard, Athenagoras, a.a.O. (Anm. 1), S. 21.

⁶² So Barnes, Embassy, a.a.O. (Anm. 1), S. 114.

⁶³ Die Wahl des Wortes ἐνοχλεῖν („schikanieren“) scheint darauf hinzudeuten, daß die Repressionen vergleichsweise gering waren und nicht von den Behörden ausgingen.

⁶⁴ Vgl. Monachino, a.a.O. (Anm. 4), S. 11.

⁶⁵ Vgl. 17,3,6 (Vona 113).

⁶⁶ Während er in 4,3,1 (Schwartz 302,17) ausdrücklich erwähnt, daß er die Schrift des Quadratus in Händen habe (und dann ja auch daraus zitiert), spricht er in 4,3,3 (304,5 f.) lediglich davon, daß die Apologie des Aristides weitverbreitet sei. Chron. ad ann. Abr. 2140 (Helm 199,5–20) (vgl. arm. Übers. ad ann. Abr. 2141 [Karst 220]; Sync. 348^d [Dindorf I, 658,13–19]) erweckt den Eindruck, als hätten die Apologien des Quadratus und Aristides zusammen mit dem Brief des Serenus Granius zum Reskript Hadrians an Minucius Fundanus geführt. Zum historischen Wert dieser Angabe vgl. Harnack, Apologeten, a.a.O. (Anm. 10), S. 100–102; id., Überlieferung, a.a.O. (Anm. 10), S. 269–271.

bereits in der Adresse deutlich, daß Justin nicht für sich spricht, sondern „für die Menschen aus allen Rassen, die zu Unrecht gehaßt und verachtet werden“ (ὑπὲρ τῶν ἐκ παντός γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων, cap. 1 [Wartelle 98,4f.]). Wer sind diese Gegner, und worin bestehen die Repressalien?

Die Christen werden von Denunzianten verschiedener Vergehen beschuldigt.⁶⁷ Entscheidend für das weitere juristische Vorgehen scheint jedoch die Tatsache des Christusbekenntnisses zu sein, werden doch die übrigen Beschuldigungen (Asebie⁶⁸, Atheismus⁶⁹, Illoyalität⁷⁰ und allgemein ἀδικία⁷¹) nicht weiter untersucht.⁷² Beim Geständnis des Christseins erfolgt Verurteilung, bei Leugnung die Freilassung⁷³ – diese Darstellung Justins stimmt völlig mit dem Bild überein, das wir aus dem Trajanreskript von 110/11 gewinnen.⁷⁴ Die Christen werden wegen des *nomen ipsum* verurteilt;⁷⁵ die Initiative für die Pogrome liegt nicht bei den Behörden, sondern bei der Bevölkerung.

Ein Ziel von Justins Vorstoß ist daher die kritische Prüfung der mit dem Christennamen zusammenhängenden *flagitia* durch den Kaiser.⁷⁶ Nicht Gerüchte sollen die Haltung gegenüber den Christen bestimmen⁷⁷, sondern das Wissen um ihr Leben und ihre Lehre.⁷⁸ Falls die Anschuldigungen unbeweisbar sind, müssen die Klagen fallengelassen werden.⁷⁹ Dies entspreche im übrigen der durch das Hadrian-Reskript an Minucius Fundanus geschaffenen Rechtslage. Justin fügt daher am Ende (?) seiner Petition eine Abschrift dieses Dokumentes an.⁸⁰

⁶⁷ Zu permanenten Denunziationen vgl. vor allem capp. 2–4 und 10,6 (Wartelle 108,16–20); 23,3 (W. 128,8–130,2). Zur *nominis delatio* als Mittel zur Prozeßeinleitung vgl. Theodor Mommsen, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899 (Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft 1,4), S. 382–384.

⁶⁸ Vgl. z. B. 4,7 (Wartelle 102,21); vgl. 27,1 (W. 134,1); 28,4 (W. 136,3); 43,6 (W. 154,18).

⁶⁹ Vgl. z. B. 6,1 (Wartelle 104,1).

⁷⁰ Vgl. 11,1 (Wartelle 108,1f.).

⁷¹ Vgl. z. B. 4,7 (Wartelle 102,21); vgl. 27,1 (W. 134,1); 28,4 (W. 136,3); 43,6 (W. 154,18).

⁷² Vgl. 5,1 (Wartelle 102,1–4); Last., a. a. O. (Anm. 59), Sp. 1215f.

⁷³ Vgl. 4,6 (Wartelle 102,3–17).

⁷⁴ Plin. min., ep. 10,97.

⁷⁵ Vgl. 4 (Wartelle 100f.); 24,1 (W. 130,1–6). Zum Straftatbestand des *Christianus sum* vgl. Wlosok, Grundlagen, a. a. O. (Anm. 59), passim, und jetzt wieder: Friedrich Vittinghoff „Christianus sum“ – Das „Verbrechen“ von Außenseitern der römischen Gesellschaft, *Historia* 33 (1984), S. 331–357.

⁷⁶ Vgl. 2,3 (Wartelle 98,9–13).

⁷⁷ Vgl. ebenda und 3,1 (W. 100,4f.).

⁷⁸ Vgl. 3,2 (Wartelle 100,6–11).

⁷⁹ Vgl. 3,1 (Wartelle 100,1–6); 68,1 (W. 192,1–3).

⁸⁰ Vgl. 68,5–10 (Wartelle 194,14–26) = Eus., h. e. 4,9 (Schwartz 318,5–320,7) = Ruf., h. e. 4,9 (Mommsen 319,6–321,6). In diesem Verweis auf frühere Reskripte folgt Justin einer juristischen Praxis, die uns aus der Pliniuskorrespondenz bekannt ist (vgl. Plin. min., ep. 10,65,3 und Rudolf Freudenberger, Das Verhalten der römischen

Ich kann auf die mit diesem Dokument zusammenhängenden Probleme hier nicht im einzelnen eingehen.⁸¹ In unserem Zusammenhang entscheidend ist der Passus:

Εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσι τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως διόριξε [όριξε Eus.] κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος (68,10 [Wartelle 194,22–24]).

Wie Freudenberger im Anschluß an Schmid⁸² wahrscheinlich gemacht hat, „verstanden die Apologeten unter den νόμοι offenbar die *leges iudiciorum publicorum* (also etwa die *leges Corneliae, Pompeiae, Iuliae* gegen Mord, Fälschung, Ehebruch etc.) [...], während Hadrian offensichtlich auf die bereits vorliegenden kaiserlichen Reskripte [...] anspielt, von denen uns praktisch nur das Reskript Trajans an Plinius bekannt ist, das aber beileibe nicht das einzige gewesen sein muß.“⁸³

Ist diese Deutung richtig, so ist die Strategie Justins eine doppelte: Solange die nichtchristliche Bevölkerung einen Christen durch einfache Denunziationen in die Arena bringen konnte, mußte Justin einerseits durch Petitionen an den Kaiser als obersten Gerichtsherrn darauf dringen, den durch das Trajan-Reskript bestehenden *status quo* zu ändern. Justin versucht dies durch eine *interpretatio Christiana* des Hadrian-Reskriptes. Zum anderen mußte es ihm darum gehen, die Ignoranz der Nichtchristen zu überwinden und die pagane Umwelt über die eigentlichen Ziele der Christen zu unterrichten, um so Denunziationen vorzubeugen. Die pro-treptisch-missionarische Tendenz der Apologie entspringt also dem apologetischen Anliegen, das Los der Christen zu erleichtern.

Wieso aber bemüht sich Justin in einer Petition an den Kaiser, die pagane Umwelt über die Christen aufzuklären? Dies wird aus der kurzen Apologie deutlich.

Auch diese Schrift verfolgt die in der langen Apologie zu beobachtende Doppelstrategie: Klage an den Kaiser über die Verurteilung wegen des *nomen ipsum*, Aufklärung der Bevölkerung, um Denunziationen vorzubeugen.⁸⁴ Hinzu kommt ein persönliches Motiv: Der christliche Philo-

Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians, München 1967 [MBPF 52], S. 237.

⁸¹ Vgl. z. B. Freudenberger, a. a. O. (Anm. 80), S. 216–234.

⁸² Wolfgang Schmid, *The Christian Re-Interpretation of the Rescript of Hadrian*, *Maia* 7 (1955), S. 5–13, v. a. 9.

⁸³ Freudenberger, a. a. O. (Anm. 80), S. 228. Das *τι* als „apologetischen Zusatz“ zu streichen (so Schmid, a. a. O. [Anm. 82] und Freudenberger, ebenda), scheint mir nicht unbedingt zwingend. Gegen Schmid und Freudenberger spricht Speigl, a. a. O. (Anm. 7), S. 105 von einer „bewußten Neuregelung“ durch Hadrian. Ähnlich auch W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, S. 224 f.

⁸⁴ Vgl. 1,2 (Wartelle 196,5–13); 2,16 (W. 200,29–44). Keresztes, *Second Apology*, a. a. O. (Anm. 4), S. 867–869, überbetont den Unterschied zwischen der langen und der

soph fürchtet auch für sich ein Verfahren, falls er von seinem Feind, dem Philosophen Crescens, denunziert wird. Dieser hatte ihm Atheismus und Asebie vorgeworfen und sich damit die Sympathien der Bevölkerung gesichert.⁸⁵ Da die *nominis delatio* aber ausreichte, um einen Prozeß gegen ihn einzuleiten, mußte es Justin gerade auch im eigenen Interesse daran gelegen sein, die Massen von der Harmlosigkeit des Christentums zu überzeugen. Es ging also darum, in einem Zeitalter, das noch keine Massenmedien kannte, eine große Zahl von Menschen über das wahre Wesen des Christentums zu informieren, um sich auf diese Weise vor Denunziationen zu schützen.

Nun war es, wie oben schon beiläufig erwähnt, seit der Zeit Hadrians üblich, durch den Kaiser subskribierte *libelli* öffentlich aufzustellen, selbst wenn der Anlaß der Petition von geringem öffentlichen Interesse war.⁸⁶ Genau dies aber scheint mir das eigentliche Ziel der kurzen Apologie Justins zu sein, wie aus den Schlußkapiteln hervorgeht:

Καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιούμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τοῦτι τὸ βιβλίδιον, ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῆ καὶ δύνωνται τῆς ψευδοδοξίας καὶ ἀγνοίας τῶν καλῶν ἀπαλλαγῆναι, οἱ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν ὑπεύθυνοι ταῖς τιμωρίας γίνονται [...]
Ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πᾶσι φανερὸν ποιήσοιμεν, ἵνα εἰ δύναιτο μεταθῶνται τούτου γε μόνου χάριν τούσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν (14,1; 15,2 [Wartelle 216,1-4.2-4]).

Während also Justin einerseits an den Kaiser appelliert, die in seinem Namen gesprochenen Urteile gegen die Christen zu überprüfen, möchte er doch auch andererseits verhindern, daß es überhaupt zu Anklagen kommt. Da er weiß, daß Petitionen mit dem Kommentar des Kaisers öffentlich ausgestellt werden, sieht er hierin das beste Mittel, aufklärerisch tätig zu werden. So erklären sich auch die protreptischen Passagen in dieser Apologie. Denn Adressat ist eben nicht nur der Kaiser, sondern indirekt auch das römische Volk, das sich an den Aushängen über die neueste Rechtsprechung informiert.⁸⁷

Diese Überlegung wird um so wahrscheinlicher, wenn wir in Betracht ziehen, wo die *libelli* ausgehängt wurden. Aus einer Inschrift aus dem Jahre 238 (CIL III, 12336) geht hervor, daß der *liber libellorum rescriptorum et propositorum*, also die aus verschiedenen subskribierten *libelli* zusammengeklebte Rolle, in Rom im Porticus der Trajansthermen propo-

kurzen Apologie, indem er sie unterschiedlich lokalisiert (Asien bzw. Rom). Für unterschiedliche Abfassungsorte gibt es jedoch keine sicheren Hinweise.

⁸⁵ Vgl. cap. 3 in den Editionen (nach cap. 8 in A: letzteres wohl aus strukturellen Gründen korrekt; vgl. Holfelder, a.a.O. [Anm. 1], S. 245, Anm. 113).

⁸⁶ Zur Proposition seit Hadrian vgl. v. Premerstein, a.a.O. (Anm. 29), Sp. 42f.; Millar, a.a.O. (Anm. 1), S. 244.

⁸⁷ Vgl. Holfelder, a.a.O. (Anm. 1), S. 248–251.

niert wurde. Mommsen hat vermutet, daß dieser Ort deshalb gewählt wurde, weil „das Amtlocal des [für den Aushang zuständigen] Stadtpräfekten am Tellustempel, unmittelbar bei diesen Thermen sich befand.“⁸⁸ Dies wird aber sicher nicht der einzige und vielleicht nicht einmal der wichtigste Grund gewesen sein. Vielmehr zeigt ein Blick auf die Karte die zentrale Lage der Trajansthermen in unmittelbarer Nachbarschaft zum Colosseum.⁸⁹ Sie waren, wie alle antiken Bäder, weit mehr als nur Reinigungsanstalten, vielmehr gleichzeitig Kommunikations- und Freizeitzentren.⁹⁰ „Schilderungen vom Leben in den Bädern [...] zeigen uns, daß es auch gastronomische Betriebe gegeben haben muß, neben fliegenden Händlern für Getränke und Süßigkeiten. Verkaufsstände und Gasträume befanden sich wohl in erster Linie in den Umfassungsgebäuden. In den Säulenhallen wimmelte es nach den Beschreibungen von Zeitgenossen von ‚Garköchen, Schankmädchen und Kupplern‘.“⁹¹ Mit anderen Worten, durch den Aushang in den Thermen war den subskribierten *libelli* ein Maximum an Publikumsresonanz sicher, und genau diese antike Form der „Massenkommunikation“ macht sich Justin zunutze.

In dem Brauch der Proposition scheint mir also der entscheidende Grund dafür zu liegen, warum sich Justin nicht nur an den Kaiser, sondern auch an die pagane Umwelt wendet. Es ist also keineswegs ein Zeichen von Naivität, wenn der Apologet erwartet, der Kaiser werde für die Verbreitung der Bittschrift sorgen, wie man in der Forschung gemeint hat,⁹² sondern ergibt sich ganz notwendig aus der Praxis der kaiserlichen Rechtsprechung.

4. Miltiades: Über Veranlassung und Ziel der Apologie des Miltiades haben wir keinerlei Informationen.
5. Melito: Die überlieferten Fragmente bieten ein vergleichsweise klares Bild.⁹³ In Asien hat es neue Erlasse gegeben, die die Spannungen zwischen den Christen und ihrer nichtchristlichen Umwelt verschärft haben. Über die üblichen Denunziationen hinaus haben die *καὶνὰ δόγματα* zu offenen Plünderungen und Überfällen auf Christen geführt. Leider wissen wir nicht, auf welche *δόγματα* sich Melito hier bezieht.⁹⁴ Melitos Anliegen ist

⁸⁸ Theodor Mommsen, *Gesammelte Schriften* II, Berlin 1905, S. 183 Anm. 1, aufgrund von CIL VI, 31959; vgl. Samonati, a. a. O. (Anm. 29), S. 805. Zu den Trajansthermen allgemein vgl. Kjeld de Fine Licht, *Untersuchungen an den Trajansthermen zu Rom*, Kopenhagen 1974 (*Analecta Romana Instituti Danici* VII suppl.).

⁸⁹ Vgl. Abbildung 87 bei Werner Heinz, *Römische Thermen. Badewesen und Badeluxus im Römischen Reich*, München 1983.

⁹⁰ Vgl. Erika Brödner, *Die römischen Thermen und das antike Badewesen. Eine kulturhistorische Betrachtung*, Darmstadt 1983, S. 73, 91.

⁹¹ Ebenda S. 123; vgl. die antiken Belege S. 125–127.

⁹² So Aimé Puech, *Les Apologistes Grecs du II^e Siècle de notre Ere*, Paris 1912, S. 5; ähnlich Lortz, a. a. O. (Anm. 4), S. 18 ff.

⁹³ Vgl. Frgg. 1 f. (Hall 62; 64).

⁹⁴ Daß es sich um das Reskript von 176/77 handelt, in dem Marcus Aurelius die Beunruhigung des Volkes durch religiöse Neuerung verbietet (Dig. 48,19,30) ist mög-

klar: Er stellt eine Alternative auf: Entweder die Erlasse stammen vom Kaiser, dann sind sie zu ertragen; nicht jedoch die Übergriffe aus der paganen Bevölkerung, die Melito beendet sehen möchte. Falls die Erlasse nicht vom Kaiser stammen, bittet Melito um so dringlicher um Maßnahmen zur Beendigung der Pogrome, und das heißt doch wohl in erster Linie um eine Rücknahme der Erlasse. Im weiteren Verlauf wendet Melito eine apologetische Technik an, die schon bei Justin zu beobachten war: die Berufung auf die Erlasse der Vorgänger des Kaisers zugunsten der Christen. Melito führt zwei dieser Erlasse an: das von Justin zitierte Hadrian-Reskript und ein Schreiben von Antoninus Pius „an die Städte“, darunter Larisa, Thessalonike und Athen, sowie an alle Griechen, das Übergriffe auf die Christen verbot.⁹⁵

Andererseits sind die Unterschiede zu Justin bemerkenswert: Justin protestiert gegenüber dem Kaiser gegen die juristische Grundlage der Christenprozesse und wendet sich darüber hinaus an die pagane Umwelt, um durch Information Verleumdungskampagnen vorzubeugen. Melito hingegen protestiert nicht gegen die Behandlung der Christen durch die Behörden allgemein, sondern gegen *neue* behördliche Maßnahmen, weil sie zu Pogromen von seiten der nichtchristlichen Bevölkerung führen. Überdies ist Melitos Argumentation, soweit wir dies erkennen können, vornehmlich auf den Adressaten, den Kaiser zugeschnitten; von einer protreptischen Absicht ist nichts spürbar.

6. Apollinaris: Wir haben keine Informationen über Hintergrund und Absicht dieser Petition.
7. Athenagoras: Die Situation, die der Πρῶσιβεία zugrunde liegt, ist der Justins außerordentlich ähnlich: Die Bevölkerung steht den Christen feindlich gegenüber; es finden Pogrome statt.⁹⁶ Denunziationen haben zu Hinrichtungen geführt.⁹⁷ Sie stützen sich auf Beschuldigungen (ἐγκλήματα – das Wort hat geradezu die Funktion eines Leitmotivs⁹⁸), deren Widerlegung die Schrift strukturiert, nämlich Atheismus, Kannibalismus und Inzest⁹⁹.

lich, jedoch keineswegs erwiesen. Falls es gemeint ist, hätte es einen seltsam kontraproduktiven Effekt gehabt.

⁹⁵ Zu diesem Erlaß vgl. Timothy David Barnes, *Legislation Against the Christians*, JRS 58 (1968), S. 32–50 = ders., *Early Christianity and the Roman Empire*, London 1984, Nr. 2, S. 37.

⁹⁶ 1,3 (Schoedel 4).

⁹⁷ Ebenda: ... ὅπως παυσόμεθα ποτε ὑπὸ τῶν συκοφαντῶν σφαττόμενοι. Ὑπό ist hier wohl im Sinne von „aufgrund“ zu übersetzen. Denunziationen werden weiter erwähnt in 2,1 (Schoedel 6). Zur Wortbedeutung von συκοφάντης vgl. Freudenberger, a.a.O. (Anm. 80), S. 222–224.

⁹⁸ Es ist innerhalb unserer Schriftengruppe ausschließlich in der Πρῶσιβεία belegt; vgl. Goodspeed, *Index*, a.a.O. (Anm. 20), s. v.

⁹⁹ Vgl. die *partitio* in 3 (Schoedel 8). Athenagoras gliedert seine Ausführungen dementsprechend in eine Widerlegung von Atheismus (4,1–30,6), Inzest (32,1–34,3) und Kannibalismus (35,1–36,3).

Gleichwohl stützt sich offenbar auch im Erfahrungsbereich des Athenagoras die Verurteilung nicht auf den Nachweis irgendwelcher Vergehen,¹⁰⁰ die Gegenstand unbegründeter Gerüchte sind,¹⁰¹ sondern allein auf den Vorwurf des *nomen ipsum*, wie der Autor nicht müde wird zu betonen.¹⁰²

Sein Anliegen ist klar: Er verlangt eine gesetzliche Gleichstellung der Christen mit den anderen Religionen des römischen Reiches. Das *exordium* der Rede beginnt bereits mit dem Hinweis auf die Gleichbehandlung, deren sich alle Kulte unter römischer Herrschaft erfreuen¹⁰³ – mit Ausnahme der Christen. Deshalb bedarf es eines Gesetzes, um diese Ungerechtigkeit gegenüber den Christen zu beenden:¹⁰⁴ Christen müssen allen anderen Bewohnern des römischen Reiches gleichgestellt werden.¹⁰⁵ Verurteilungen dürfen nur bei Nachweis krimineller Vergehen erfolgen.¹⁰⁶

Während sich Justin jedoch über den direkten Adressaten hinaus an die Römer insgesamt wendet, spielt ein derartig protreptisch-propagandistisches Anliegen bei Athenagoras, wenn überhaupt, nur eine untergeordnete Rolle.¹⁰⁷ Die Darstellung christlicher Lehre und christlichen Lebens hat einzig den direkt juristisch-apologetischen Zweck, vom Kaiser ein Gesetz zu erbitten, das die Gleichstellung der Christen mit den anderen Kulturen garantiert, und *nicht* den, die pagane Umwelt über die Christen aufzuklären, um so dem Denunziantentum vorzubeugen.

Das Bild, das sich aus unserem skizzenhaften Überblick über die verschiedenen Vertreter der Gattung „christliche Apologie als Petition an den Kaiser“ ergibt, ist also außerordentlich komplex, und es ist in jedem Einzelfall zu prüfen, welcher historischen Situation die christlichen *libelli* jeweils entspringen und was sie erreichen wollen. Was sie gleichwohl eint, ist das Bemühen, die rechtliche Stellung der Christen zu verbessern. Es gibt daher meines Erachtens keinen zwingenden Grund, die Historizität dieser Peti-

¹⁰⁰ 2,1 (Schoedel 4): ... και οὐδεις ἀδικῶν Χριστιανὸς ἐλήλεκται ...; ferner 2,2 (Sch. 6). 5 (ebenda).

¹⁰¹ 1,4 (Sch. 4); 2,1 (ebenda). 6 (Sch. 6).

¹⁰² Vgl. 1,2 (Sch. 2; vielleicht Glosse). 3 (Sch. 4); 2,1 (ebenda). 2 (Sch. 6). 4 (ebenda). 5 (ebenda).

¹⁰³ 1,1–2 (Sch. 2f.); entscheidendes Stichwort in 1,2: ἰσονομοῦνται.

¹⁰⁴ 2,1 (Sch. 4): ... ἀποσκευάσαι ἡμῶν νόμῳ τὴν ἐπήρειαν ...; vgl. auch 9,3 (Sch. 20).

¹⁰⁵ 2,4 (Schoedel 6): τὸ τοῖνυν πρὸς ἅπαντας ἴσον και ἡμεῖς ἀξιοῦμεν ...; vgl. ferner 2,6 (ebenda), wo Athenagoras fordert, die Kaiser sollten unvoreingenommen (ἴσους) entscheiden. Die Wahl des Wortes ist auch hier sicher im Hinblick auf das Anliegen der Apologie zu verstehen.

¹⁰⁶ Ebenda.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu Pellegrino, a.a.O. (Anm. 4), S. 45–47. Während Pellegrino aber S. 3f. in den Schriften des Athenagoras eine Entwicklung sieht (Προσβεια apologetisch – Περί ἀναστάσεως νεκρῶν protreptisch), würde ich eher auf den unterschiedlichen Adressatenkreis beider Schriften verweisen wollen. Vgl. ferner Schoedel, a.a.O. (Anm. 3), S. XIII mit Anm. 15.

tionen anzuzweifeln – sieht man einmal von der rätselhaften Schrift des Aristides ab.¹⁰⁸ Zwar wissen wir nicht, ob sie auch tatsächlich eingereicht wurden. Aber es kann wohl kein Zweifel daran bestehen, daß sie zumindest als echte Petitionen konzipiert wurden.

Diese Vermutung wird auch dadurch unterstützt, wenn wir uns den Zeitpunkt ihrer Abfassung vergegenwärtigen. Die Zeitspanne ist nämlich verhältnismäßig kurz: Sie umfaßt nicht einmal sechzig Jahre. Die erste Apologie, die des Quadratus, wendet sich an Hadrian. Just er ist es aber auch gewesen, der, wie oben bereits dargestellt wurde, das Reskriptionsverfahren auf Anfragen von Privatpersonen überhaupt erst einheitlich geregelt hat. Das ist keineswegs ein Zufall, denn es bedeutet, daß es vor Hadrian überhaupt keine christlichen Apologien in unserem Sinne gegeben haben *kann*. Als aber Hadrian diese juristische Möglichkeit eröffnete, wurde sie von den Christen sogleich genutzt. Sie versprachen sich von diesem Weg wohl vor allem deshalb Erfolg, weil das Trajan-Reskript – zumindest in ihren Augen – die Rechtslage keineswegs eindeutig geregelt hatte, galt doch das kaiserliche Reskript – im Unterschied zum allgemeingültigen Edikt¹⁰⁹ – zunächst nur für die Provinz, deren Statthalter es zugestellt worden war.¹¹⁰

Trajan hatte zudem in seiner Epistel an Plinius ausdrücklich festgestellt, daß er keine allgemein gültige Norm aufstellen wolle,¹¹¹ auch wenn sich in der Praxis die römischen Behörden generell an die im Anschluß daran gegebenen Empfehlungen hielten.¹¹² Überdies glaubten die Christen, das

¹⁰⁸ Man hat in der Forschung dagegen geltend gemacht, daß die Apologien länger als alle erhaltenen *libelli* seien und daß sie Redecharakter hätten. (Vgl. Millar, a.a.O. [Anm. 1], S. 563 zu Justin, der gleichwohl am Charakter dieser Apologien als authentischen Petitionen festhält, und Schoedel, a.a.O. [Anm. 3], S. XIII, zu Athenagoras. Zum Redecharakter ferner oben S. 300f. Ersteres ist ein *argumentum e silentio* von zweifelhaftem Wert, wissen wir doch, daß die Kaiser später ausdrücklich auf Kürze der *libelli* gedrungen haben. Vgl. oben S. 302. Handelte es sich nicht um echte Bittschriften, würden überdies Passagen wie der oben diskutierte Schluß von Justins kurzer Apologie sinnlos. Angesichts der Tatsache, daß Petitionen ursprünglich mündlich in Gegenwart des Kaisers vorgetragen wurden (vgl. oben S. 302), ist auch der Redecharakter der Apologien nicht weiter erstaunlich.

¹⁰⁹ Vgl. Riccardo Orestano, Gli Editti Imperiali. Contributo alla Teorie della Loro Validità ed Efficacia nel Diritto Romano Classico, *Bullettino dell' Istituto di Diritto Romano* 44 (1936/37), S. 219–331; Millar, a.a.O. (Anm. 1), S. 252–259.

¹¹⁰ Vgl. *Plin. min.*, ep. 10,65 und Freudenberger, a.a.O. (Anm. 80), S. 31f., 236f.

¹¹¹ „neque enim in universon aliquid, quod quasi certam formam habeat constitui potest.“ (*Plin. min.*, ep. 10,97,1).

Vgl. Freudenberger, a.a.O. (Anm. 80), S. 203–206; Speigl, a.a.O. (Anm. 7), S. 96 ff.

¹¹² Vgl. noch die Polemik Tertullians, *apol.* 2,6 ff.; 5,7. Das Trajan- wie das Hadrianreskript wurden vermutlich in die kaiserlichen Mandate (Dienstsanweisungen) an die Provinzgouverneure aufgenommen und erlangten so allgemeine Verbreitung; vgl. Freudenberger, a.a.O. (Anm. 80), S. 235–241, gestützt auf Tert. *ad Scap* 4,3 (CChr. SL 2,1130,21). 8 (ebenda 1131,53); ders., Art. Christenverfolgungen 1., in: TRE VIII, 1981, S. 23–29, 25; Joachim Moltzagen, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen 1970 (Hyp. 28), S. 34. Diese Theorie entspricht den antiken Gegebenheiten m. E. eher als die von J. Vogt, Art. Christenverfol-

Hadrian-Reskript ins Feld führen zu können, in dem sie – vermutlich fälschlich – ihre Auffassung bestätigt sahen, nicht das *nomen ipsum* allein sei schon strafbar, sondern lediglich begangene Straftaten. Damit schien ihnen eine hinreichende juristische Grundlage gegeben zu sein, um beim Kaiser mittels Petition intervenieren zu können und so die explosive Lage, in der sie sich befanden, zu entschärfen.

Die meisten Bittschriften richten sich an Marcus Aurelius. Auch das ist kein Zufall, wissen wir doch von ihm, daß er seine juristischen Aufgaben und Pflichten äußerst gewissenhaft erfüllte¹¹³ und die Christen daher von ihm eine wohlwollende Prüfung ihrer Klagen erwarten konnten.

Mit der Regierung Mark Aurels scheint aber gleichzeitig eine Entwicklung einzusetzen, die auch die Hoffnungen, die die Christen in ihre Petitionen gesetzt hatten, zunichte machte.¹¹⁴ Unter Marcus Aurelius finden wir nämlich erstmals die Ansicht ausgesprochen, daß den kaiserlichen *epistulae* allgemeine Gültigkeit zukomme.¹¹⁵ Ulpian hat unter Caracalla diese Auffassung nicht nur bestätigt,¹¹⁶ sondern intensiv an ihrer praktischen Durchsetzung – gerade auch im Hinblick auf die Christenfrage – gearbeitet. Er ist es nämlich gewesen, der im siebten Buche von *De officio proconsulis* erstmals die antichristlichen Reskripte der Kaiser zusammengefaßt hat.¹¹⁷ Durch diese Entwicklung erhielten die Reskripte eine autoritative Stellung, die ihnen vorher nicht zugekommen war. Hiergegen Bittschriften einzureichen, wurde nicht

gung I (historisch, Bewertung durch Heiden und Christen), in: RAC II, 1954, Sp. 1159–1208, 1171; Wlosok, Grundlagen, a.a.O. (Anm. 59), S. 28 f. (= 296), die die Verbreitung des Trajansreskriptes auf die Publikation der Plinius-Korrespondenz zurückführen. Zur exemplarischen Geltung von kaiserlichen Reskripten vgl. Schwind, a.a.O. (Anm. 37), S. 149 ff., 218 f.; Artur Steinwenter, Prolegomena zu einer Geschichte der Analogie II: Das Recht der kaiserlichen Konstitutionen, in: Studi in Onore di Vincenzo Arangio-Ruiz nel XLV Anno del Suo Insegnamento II, Neapel o. J., S. 169–186, v. a. 181 ff.; Kaser, a.a.O. (Anm. 29), S. 353 mit Anm. 50 f.

Zu vereinzelt Abweichungen vom Trajanreskript vgl. Wlosok, Grundlagen, a.a.O. (Anm. 59), S. 29 (= 296), Anm. 42.

¹¹³ Honoré, a.a.O. (Anm. 29), S. 12–14.

¹¹⁴ Vgl. hierzu Max Kaser, Das römische Privatrecht I, München 21971 (HAW III, 3, 1), S. 208 f.; etwas anders Schwind, a.a.O. (Anm. 37), S. 144 ff.

¹¹⁵ Gaius, Inst. 1, 5:

„Constitutio principis est, quod imperator decreto uel edicto uel epistula constituit. nec umquam dubitatum est, quin id legis uicem optineat, cum ipse imperator per legem imperium accipiat.“

Endredaktion der Institutiones um 161; vgl. A. M. Honoré, Gaius, Oxford 1962, S. 58 ff.

¹¹⁶ Inst. 1 (dig. 1, 4, 1, 1):

„Quodcumque igitur imperator per epistulam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit vel de plano interlocutus est vel edicto praecepit, legem esse constat.“

Vgl. Pomp. (dig. 1, 2, 2, 11); Iul. (dig. 1, 3, 11); ferner cod. Iust. 1, 23, 2 aus dem Jahre 270 sowie Iust., inst. 1, 2, 6. Zur Datierung der *Institutiones* Ulpian's vgl. Tony Honoré, Ulpian, Oxford 1982, S. 171 f.: 213/214.

¹¹⁷ Lact., inst. 5, 11, 19 (Monat 186). Honoré, ebenda, nimmt als Abfassungsdatum das Jahr 213 an.

nur sinnlos, sondern war womöglich auch gar nicht mehr zulässig, da es keine Rechtsunsicherheit mehr gab, auf die sich die Christen hätten berufen können. Folglich hören die Apologien auch mit dem Ende der Regierungszeit Mark Aurels auf. Wären sie nur literarische Fiktionen, wäre diese exakte Übereinstimmung in der Chronologie der Petitionen und der allgemeinen rechtlichen Entwicklung zumindest erstaunlich.

Eine Subskription, die uns Aufschluß darüber geben könnte, ob und wie die Kaiser auf derartige Vorstöße von seiten der Christen reagierten, ist uns leider nicht erhalten geblieben. Daraus läßt sich allerdings nicht schließen, daß es eine solche nicht gegeben hat, sondern nur, daß die christlichen *libelli* auch unabhängig von ihrer offiziellen Proposition weiterverbreitet wurden. Hieraus läßt sich möglicherweise auch die allgemeine Bezeichnung ἀπολογία erklären: Wer die Werke nicht im Hinblick auf ihre technische Funktion als *libelli* las, mußte in ihnen ganz allgemein Verteidigungsreden für das Christentum sehen. Als solche vermochten sie die verfolgten Gemeinden innerlich zu stärken und dem einzelnen Christen Argumente in der Auseinandersetzung mit der paganen Umwelt an die Hand zu geben.¹¹⁸ Im Zusammenhang mit dieser sekundären nicht-administrativen Verwendung könnten die Petitionen dann als Apologien bezeichnet worden sein, und zwar möglicherweise in Erinnerung an die Apologie des Sokrates. Anhaltspunkte für ein derartiges Verständnis der *libelli* boten die Schriften selbst, in denen Sokrates als „das Urbild des unschuldig leidenden Gerechten“ eine wichtige Rolle spielt.¹¹⁹ Doch sei noch einmal betont, daß diese gewissermaßen unmittelbare Außenwirkung der Petitionen *nicht* ihren primären Zweck darstellte, auch wenn diese Außenwirkung sicher ganz im Sinne ihrer Autoren war.

Ich fasse zusammen:

Die Gattung der christlichen Apologie hat ihren Sitz im Leben in der Reaktion der Christen auf die fortdauernden Denunziationen durch die pagane Umwelt, die zu Verurteilungen durch die römischen Behörden führen – *nominis ipsius causa*. Die Christen versuchen durch Ausschöpfung des ihnen allein verbliebenen Rechtsmittels, der Petition an den Kaiser, diese Unterdrückung zu beenden. Die einzelnen Stationen der Gattung können wir nun wie folgt skizzieren:

1. Unter der Regierung Hadrians wird es für Privatpersonen möglich, sich direkt an den Kaiser zu wenden, um von ihm ein Prozeßreskript zu

¹¹⁸ Vgl. Kurt Aland, Von Jesus bis Justinian. Die Frühzeit der Kirche in Lebensbildern, Gütersloh 1981, S. 92.

¹¹⁹ Vgl. Ernst Benz, Christus und Sokrates in der alten Kirche (Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums), ZNW 43 (1950/51), S. 195–224; das Zitat auf S. 196. Zum literarischen Einfluß der Apologie des Sokrates noch im vierten Jahrhundert vgl. z. B. die Σωκράτους ἀπολογία des Libanius (decl. I ed. Foerster).

erlangen, das dann, zusammen mit der entsprechenden Petition, proponiert wird.

2. Die Christen benutzen diese juristische Möglichkeit, um auf ihre Lage aufmerksam zu machen. Die hierbei zugrundeliegenden Motive sind zweifacher Natur:
 - 2.1. Zum einen geht es ihnen ganz konkret darum, durch ein Gesuch an die oberste Appellationsinstanz, den oder die Kaiser, ihre trotz des Trajan-Reskriptes unklare rechtliche Stellung zu verbessern.
 - 2.2. Schon bald werden sie jedoch auch der Breitenwirkung gewahr, die die Proposition der subskribierten *libelli* zur Folge hat. Damit eröffnet sich ihnen die Möglichkeit, die nichtchristliche Umwelt über das wahre Wesen des Christentums aufzuklären und so Denunziationen vorzubeugen. Die vielfach beobachteten protreptisch-misionarischen Züge sind also die unmittelbare Konsequenz des apologetischen Anliegens und haben einen imperialen Verwaltungsakt (die Proposition) zur Voraussetzung.
3. Einer der entscheidenden Gründe für das Verschwinden der apologetischen *libelli* am Ende des zweiten Jahrhunderts könnte darin zu suchen sein, daß die antichristlich ausgerichteten Reskripte nunmehr universale Gültigkeit erlangen, die Appellation an den Kaiser mithin sinnlos wird.

Gleichwohl hat die hier entstandene Literaturgattung weitergewirkt: Zum einen erhält sie einen „Ableger“ im Typus der Rede πρὸς τοὺς Ἕλληνας, den man *cum grano salis* als Verselbständigung der protreptischen Passagen aus den Apologien ansehen könnte. (Die ersten, uns bekannten Vertreter dieser neuen Gattung, die Reden des Miltiades und Tatians, sind denn auch mindestens vierzig Jahre jünger als die erste christliche Apologie.)¹²⁰

Zum anderen wird die Apologie literarisiert und nun tatsächlich zur Fiktion, nämlich in Tertullians *Apologeticum*.¹²¹ Interessanterweise führt diese Literarisierung der Apologie auch zu bezeichnenden formalen Verschiebungen: Tertullian benutzt nicht etwa die Form der Petition an den Kaiser, möglicherweise deshalb, weil ihm diese Literaturgattung nicht genügend Freiräume bietet. Aus dem gleichen Grunde hatte er möglicherweise auch den Plan aufgegeben, sein apologetisches Anliegen in einem Werk vom Typ *adversus nationes* zu realisieren.¹²² Während bei der Petition erster Adressat

¹²⁰ Die Schrift des Josephus Περί τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος wird von Porph., de abst. 4,11 als πρὸς τοὺς Ἕλληνας zitiert. Dies „scheint nach Analogie der christlichen Apologeten gebildet zu sein“ (Wilhelm Schmid/Otto Stählin, Geschichte der griechischen Litteratur II/1 [HAW VII, 2,1], München 61920, S. 598, Anm. 1).

¹²¹ Vgl. Heinze, a.a.O. (Anm. 3), S. 285 ff.; J. P. Waltzing, Tertullien. Apologétique II, Liège/Paris 1919, S. 12; Becker, a.a.O. (Anm. 3), passim; Richard Klein, Tertullian und das römische Reich, Heidelberg 1968 (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften N. F. 2,22), S. 9.

¹²² Vgl. Jean-Claude Fredouille, Tertullien et la Conversion de la Culture Antique, Paris 1972, S. 86.

immer der Kaiser ist und erst in zweiter Linie die pagane Umwelt, bietet die „Rede an die Heiden“ nur wenig Anknüpfungspunkte zur Entfaltung der juristischen Aspekte des Themas. Tertullian verbindet beides, indem er eine Verteidigungsrede vor einem imaginären Gerichtshof fingiert. Diese ist bereits in der Anrede an die *Romani imperii antistites* (apol. 1,1) bewußt allgemein gehalten und wendet sich so nicht nur an die Behörden, sondern ebenso an das gesamte römische Reich.¹²³ In der Universalität seines apologetischen Anspruches und in dessen vollendeter literarischer Umsetzung bildet Tertullian gleichzeitig den Gipfel und den Abschluß der altkirchlichen Apologetik im engeren Sinne.¹²⁴

¹²³ Vgl. Waltzing, a.a.O. (Anm. 121), z. St.; ferner Becker, a.a.O. (Anm. 3), S. 293.

¹²⁴ Becker, a.a.O. (Anm. 3), S. 305 f.

Das Leben des Augustiner-Eremiten Aegidius Romanus (c. 1243–1316)

Von John R. Eastman

Aegidius Romanus, fälschlich Colonna genannt, wurde um 1243 in Rom geboren.¹ Angesichts der Leichtigkeit, mit der er sich später in den höchsten Kreisen der damaligen Gesellschaft bewegte, ist anzunehmen, daß er aus adeligen Kreisen stammte. Es läge nahe, ihn einer namhaften römischen Adelsfamilie wie den Colonna zuzurechnen, aber weder zeitgenössische Berichte noch die Ordenschroniken geben dafür Anhaltspunkte. War Aegidius Stadtrömer? In seiner Haltung den Mächtigen gegenüber könnte man eine gewisse Anbiederung sehen. Das würde darauf hindeuten, daß er von niedriger Herkunft war, vielleicht der Sohn eines niederen Klerikers aus der Lombardei. Dagegen spricht jedoch seine lokale Verbundenheit mit dem römischen Ambiente.² Für die erste Möglichkeit spricht sein Eintritt in einen papstnahen Orden, sofern er dafür einen päpstlichen Dispens bezüglich der Illegitimität erhalten hätte.³

Die Legende, Aegidius stamme von den Colonna ab, setzte Jordan von Sachsen um 1357 in seinem *Liber vitas fratrum* in die Welt, wo es heißt: „*primus doctor in sacra theologia fuit frater Aegidius Romanus, de nobili*

¹ Die einen – A. Gandolfo, F. Lajard, F. Gregorovius und G. Boffito / G. U. Oxilia – treten für das Jahr 1247 ein, da Aegidius zur Zeit seines Todes im Jahre 1316 69jährig gewesen sein will. Eine andere Meinung vertrat erst P. Mandonnet. Er rechnet wie folgt: weil 1278–79 die Promotion zum Doktor für Aegidius in Aussicht gestellt wurde, eine Ehrerweisung mit unterster Altersgrenze von 35 Jahren, muß er um 1243–44 geboren worden sein. A. Zumkeller schließt sich letzterer Meinung an. Vgl. Stanislav Bross, *Gilles de Rome et son traité du „De ecclesiastica potestate“* (Paris 1930), 12 f.; P. Mandonnet, „La carrière scolaire de Gilles de Rome“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 4 (1910), 481–499, 481 mit Anm. 1 und 2; D. A. Perini, „Columna Fr. Aegidius“, *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis scriptores Itali*, Bd. I (Florenz 1929), 237; Adolar Zumkeller, „Aegidius Romanus“, *Lexikon des Mittelalters*, Bd. I (München-Zürich 1980), Sp. 178.

² Richard Scholz, ed., *Aegidius Romanus: De ecclesiastica potestate* (Weimar 1929; Nachdruck Aalen 1961), IX: „von Geburt zweifellos ein Römer.“

³ Für den Fall, daß Aegidius ein uneheliches Kind gewesen ist, vgl. den Abschnitt über *defectus natalium* bei Peter Herde, *Audientia litterarum contradictarum: Untersuchungen über die päpstlichen Justizbriefe und die päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit vom 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts*, 2 Bde. (Tübingen 1970) I, 463 ff. und II, 562 ff.

genere Columnensium ortus, ...“.⁴ Als *natus Romanus* bezeichnete ihn hingegen ein Zeitgenosse, Johannes Quidort von Paris. Die ältesten Dokumente nennen ihn nur Egidius oder Egidius Romanus bzw. Egidius de Rome oder Egidius Bituricensis Archiepiscopus.⁵ Trotzdem wurde die Angabe Jordans von Sachsen, ebenso wie die Ambrogio da Coris, daß Aegidius aus dem Colonna-Bezirk in Rom nahe der Marc Aurel-Säule gebürtig sei, bis ins 20. Jahrhundert weitgehend als richtig akzeptiert.⁶ Auch der berühmte italienische Geneologe Pompeo Litta übernahm sie, höchstwahrscheinlich aus der Einleitung von Angelo Roccas' Ausgabe des *Defensorium Sancti Thomae* (Neapel 1644), wo Aegidius als der fünfte und jüngste Sohn des Pietro Colonna, der vor 1252 gestorben ist, bezeichnet wurde.⁷

Nur einige Historiker gingen stillschweigend über das Problem der Abstammung hinweg, bis es A. Dyroff löste.⁸ Nach einer eingehenden Untersuchung von Aegidius-Handschriften ergab sich, daß in München keine den Zusatz ‚*de Colonna*‘ aufwies und in den Handschriften in Paris und in Rom dieser Zusatz erst von den Autoren der Kataloge hinzugefügt worden war. Dyroff vermutet, der Chronist Jordan von Sachsen habe, während er die Kapitelsprotokolle des Ordens durchsah, Aegidius' Mitbruder und engen Mitarbeiter, Jacobus de Columpna Romanus, mit ihm verwechselt. Jacobus studierte um 1273 in Paris, war 1285 *lector novus*, und wurde von Aegidius zum Prior der römischen Ordensprovinz ernannt. Da beide in den Kapitelsprotokollen oft nebeneinander erwähnt wurden, könnte Jordan von Sachsen zum Beispiel statt ‚*frater eius*‘ ‚*frater egidius*‘ gelesen und Aegidius auf diese Weise zu einem Colonna gemacht haben.⁹

Auch bezüglich der Heraldik herrschte Unklarheit. Im Jahre 1656 schrieb Sammaritani, daß das erzbischöfliche Wappen des Aegidius und das der Colonna gleich aussähen – das Colonna-Wappen zeigt Säule und Krone von Silber auf rotem Grund. Aber das Wappen von Bourges, wo Aegidius Erzbischof war, wird mit ‚*couronne d'or*‘ und nicht ‚*colonne d'or*‘ beschrieben, wie ein dortiger Archivbeamter damals bemerkte. P. Litta fügte hinzu, daß

⁴ R. Arbesmann/W. Hümpfner, edd., *Jordani de Saxonia Liber vitasfratrum* (New York 1943), als Cassiciacum: Studies in St. Augustine and the Augustinian Order, vol. 1 (American Series), 236.

⁵ Bross (oben Anm. 1), 13.

⁶ So berichtet Gerardo Bruni, *Le opere di Egidio Romano* (Florenz 1936), 24, nach Ambrogio da Cori.

⁷ S. P. Molenaer, ed., *Egidio Colonna, Les livres du gouvernement des rois. A XIIIth Century Version of Egidio Colonna's Treatise 'De regimine principum'* (London-New York 1899; Nachdruck New York 1966), ix.

⁸ Adolf Dyroff, „Aegidius Colonna? Aegidius Conigiatus?“, *Philosophisches Jahrbuch* 38 (1925), 18–25; P. Mattioli, „Studio su Egidio Romano Colonna arcivescovo di Bourges“, *Antologia Agostino* I (1896), 1–194, 102, schreibt, daß Bellarmin, Possevino und Mansi seine Familie nicht nennen. F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom. Im Mittelalter vom V. bis XVI. Jahrhundert*, hg. v. W. Kampf (Basel 1954), II, 560, übernimmt die Abstammungslegende, ohne weiter danach zu fragen.

⁹ Dyroff, 22 Anm. 1.

die römischen Colonna erst 1328 von Ludwig dem Bayern das Recht verliehen bekamen, eine Krone auf ihre Säule zu setzen.¹⁰

Als nun Aegidius in jugendlichem Alter¹¹ in das Kloster der Augustiner-Eremiten¹² in Rom, Santa Maria del Popolo, eintrat,¹³ wurde dort der erste Ordensgeneral der Augustiner, Lanfranc Septala von Mailand (1256–64), auf ihn aufmerksam und schickte den jungen Mönch¹⁴ um 1260 zur weiteren Ausbildung nach Paris, wo der Orden kurz zuvor ein Haus erworben hatte.¹⁵ Wohl um das Jahr 1266 erhielt er den Grad eines *magister artium*.¹⁶ Beim letzten Pariser Aufenthalt des berühmten Dominikaners Thomas von Aquin erwies er sich mit Petrus de Alvernia, der den Nachlaß des Thomas herausgab, als dessen gelehrsamere Schüler.¹⁷ In seinen Schriften bezeichnete Aegidius mit anderen Zeitgenossen die Werke seines Lehrers Thomas als *scripta communia* und *dicta communia*, woraus der später geläufige Titel des Thomas *doctor communis* hervorging.¹⁸ Da dieser im Jahre 1272 Paris verließ, wird sich Aegidius wohl zunächst in die Obhut eines der beiden dort

¹⁰ Ebd. 23.

¹¹ *Jordani de Saxonia Liber vitasfratrum*, ed. Arbesmann/Hümpfner (oben Anm. 4), 169: „in aetate adulescentuli ...“; A. Gandolfo, *Dissertatio historica de 200 celeberrimis Augustinianis scriptoribus* (Rom 1704), 20: *in adulescentiae flore ...*“.

¹² Über die Entstehung dieses neuen Ordens vgl. K. Elm, *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens* (Köln-Graz 1962), 108 ff.

¹³ Ca. 1258 meint Zumkeller, *Aegidius* (oben Anm. 1), Sp. 178.

¹⁴ M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists* (Cambridge 1963), 4, korrigiert die Angabe von R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Stuttgart 1903; Nachdruck Amsterdam 1962), 172, die besagt, daß Augustinus Triumphus mit Aegidius nach Paris geschickt worden sei; M. Anthony Hewson, *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception* (London 1975), 4, irrt sich, als er Clemens von Osima als damaligen Ordensgeneral nannte. Vgl. A. Kunzelmann, *Geschichte der Deutschen Augustiner-Eremiten. Erster Teil, Das dreizehnte Jahrhundert* – Cassiciacum, Bd. 26 (1969), 240.

¹⁵ Mattioli (oben Anm. 8), 49. Dokument A = Denifle, *Chart. Univ. Paris I*, 405 f., Nr. 358. Der im Dezember 1259 erworbene Konvent stand außerhalb der Stadtmauern vor dem Tor des Hl. Eustachius bei Montmartre.

¹⁶ D. Gutiérrez, „Gilles de Rome“, *Dictionnaire de spiritualité*, Bd. 6 (Paris 1967), Sp. 385 ff.

¹⁷ Thomas' letzter Aufenthalt 1269/72: Mandonnet (oben Anm. 1), 482. Es ist ein Irrtum zu glauben, daß Aegidius 13 Jahre bei Thomas studiert habe, wie der Thomas Biograph G. de Thoco berichtet. Vgl. Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 33, Anm. 6; Mattioli (oben Anm. 8), 52. Dokument B (= *Acta Sanctorum*, in vita B. Thomae, Martii, I, 672, Nr. 41).

¹⁸ P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIme siècle* (Louvain 1911), 238 Anm. 1, zitiert Ptolomeus von Lucca: „in schola hodie Parisiensi communis Doctor (Thomas) appellatur propter suam claritatem doctrine.“ Vgl. W. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order: Intellectual and Cultural Life to 1500*, Bd. 2 (New York 1973), 165 f.

lehrenden Dominikaner und ab 1276, nachdem er *baccalaureus formatus*¹⁹ geworden war – in welcher Funktion er die Sentenzen des Petrus Lombardus las –, in die eines Magisters aus dem Weltklerus begeben haben.²⁰

Auseinandersetzungen an der Pariser Universität und Exil

Im Zuge der kirchlichen Kampagne gegen das Eindringen heterodox-aristotelischen Gedankenguts in den Lehrstoff der Universität, die von 1270 bis 1277 dauerte und am 7. März des letztgenannten Jahres in der Verurteilung von 219 Thesen durch den Pariser Bischof Stephan Tempier (1268–79) gipfelte, geriet auch Aegidius in gefährliches Fahrwasser.²¹ Durch sein Studium bei Thomas hatte er neue Einsichten in das Verständnis des Aristoteles gewonnen, was ihm jedoch die Feindschaft der gewisse aristotelische Lehren bekämpfenden Amtskirche eintrug. Nun wurde deutlich, daß Thomas unmittelbar nach seinem Tode kaum erstklassige Verteidiger besaß, da er es nicht vermocht hatte, sich durch das lebendige Wort einen Kreis hervorragender Schüler innerhalb seines Ordens heranzubilden.²² Die Angeklagten standen mit ihrem kleinen persönlichen Anhang vor dem Bischof, der Rückhalt aus Rom bekam, ziemlich verlassen da. Aegidius hatte schon an der Kontroverse um die erste Verurteilung einiger Lehrkräfte der Artistenfakultät wegen der neuen Lehren durch das Dekret vom 10. Dezember 1270 teilgenommen. In dem zwischen 1273 und 1277 entstandenen Traktat *De plurificatione intellectus possibilis*²³ verteidigte er Thomas bezüglich des zweiten Artikels aus dem Dekret des Jahres 1270 in beißender Polemik gegen

¹⁹ Gutiérrez (oben Anm. 16), Sp. 385; Mandonnet (oben Anm. 1), 483, schreibt, daß eine Lehrtätigkeit bei den Bettelorden unwahrscheinlich sei, weil diese zuerst für die eigenen Leute sorgten.

²⁰ Vgl. *Commentarius in primum sententiarum* (1276/77; ed. Venedig 1521 – Nachdruck Frankfurt a. M. 1968; ed. Corduba 1699). Über die Entstehung dieses Kommentars vgl. E. Hocedez, ed., *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique* (Louvain 1930), 57f.

²¹ J. Miethke, „Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert: Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts“, *Miscellanea Mediaevalia* 10 (New York 1976), 52–94, 89f.; Aegidius soll bei der Verurteilung der 219 Artikel in Paris anwesend gewesen sein. Vgl. Mandonnet (oben Anm. 1), 485. Hierzu schreibt Aegidius: „*Nos ipsi, qui tunc eramus Parisiis, et tanquam de re palpata testimonium perhibemus, quod plures de illis articulis transierunt, non consilio magistrorum, sed capositate quarundam paucorum.*“ In *secundum Sententiarum* (Venetiis 1580), 471. Zitiert nach Mandonnet (oben Anm. 1), 486, Anm. 1.

²² F. Ehrle, „Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik“, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* 5 (1889), 603–635, 609.

²³ Ed. Venedig 1552; Rom 1957 (H. Bullotta Barracco). Über das Verhalten des Pariser Bischofs im Dezember 1270 gegenüber Thomas vgl. Mandonnet (oben Anm. 1), 488.

die Magister der Artistenfakultät; trotzdem hat der Averroismus auch auf ihn einen tiefen Eindruck gemacht.

Aegidius hatte die klare Beweisführung des Thomas in *De unitate intellectus contra averroistas* (1270) nicht vollständig erfaßt und ließ sich daher zeitweilig von Averroës irreführen, obwohl er zum Schluß seiner Abhandlung den averroistischen Monopsychismus verwarf. Hier zeigt sich die schwere averroistische Krise, die Aegidius durchmachte und die ihn Angriffen seitens der Amtskirche aussetzte. In *De erroribus philosophorum* (c. 1270)²⁴ bewegte er sich in eher orthodoxen Bahnen, als er in der Nachfolge der *Summa contra Gentiles* (1268) des Aquinaten die Lehren des arabischen Philosophen eindeutig verurteilte. Hier beschuldigte er Averroës, Aristoteles in ein falsches Licht gerückt zu haben.²⁵

Die Konfrontation um 1277 ist ein Symptom der krisenhaften Zeit. Die Amtskirche auf der einen, die Magister der Artistenfakultät auf der anderen Seite standen sich gegenüber; jene bekämpfte die Lehre des Aristoteles und seiner Interpreten arabischer und christlicher Herkunft, diese bestritten die augustinische Lehre, die in die „Form“ des Aristoteles einen „Akt“ hineinlegte. Dazwischen stand Aegidius. Daraufhin ist er wohl zusammen mit den säkularen Magistern vor den Pariser Bischof zitiert worden. Eine Kommission von 16 Theologen wurde mit diesem Fall beauftragt, bei der jedem Mitglied ein Teil dieser Aufgabe zugewiesen wurde. Gewiß hatte Heinrich von Gent den Fall Aegidius zu bearbeiten.²⁶

Am 26. April 1277 verlangte Papst Johannes XXI. in der Urkunde *Flumen aque vive* von Bischof Tempier eine neue Untersuchung, nicht nur über die von den Artisten gelehrt, sondern auch über die von den Pariser Theologen verbreiteten Irrtümer. Aber der Papst starb schon am 20. Mai des gleichen Jahres. Die Kardinäle gaben Bischof Tempier die Weisung, während der Sedisvakanz Verurteilungen aufzuschieben und neue Direktiven abzuwarten. Der am 25. November 1277 gewählte Nikolaus III. ließ dann, hier eines Geistes mit Bischof Tempier, das Verfahren weiterlaufen.²⁷ Daher wäre die Verurteilung des Aegidius auf Anfang 1278 zu datieren. Der Bakkalaureus weigerte sich jedoch, seine Anstoß erregenden Thesen zu widerrufen und wagte sogar, sie zu verteidigen. Daraufhin wurde er von der Universität ausgeschlossen und wird Paris verlassen haben.²⁸

²⁴ Vgl. die Edition von J. Koch/J. O. Riedl, *Giles of Rome, Errores philosophorum. Critical Text with Notes and Introduction. English Translation* (Milwaukee, 1944).

²⁵ F. van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert* (München-Paderborn-Wien 1977), 443, 446 und 450f.

²⁶ Z. K. Siemiatkowska, „Avant l'exil de Gilles de Rome au sujet d'une dispute sur les *Theoremata de esse et essentia* de Gilles de Rome“, *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 7 (1960), 3–67, 61f.

²⁷ Steenberghen (oben Anm. 25), 354.

²⁸ E. Hocedez, „La condamnation de Gilles de Rome“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 4 (1932), 34ff., 57f., setzt seinen Ausschluß zwischen dem 3. März 1277 und dem 3. September 1279.

Sein nächster Aufenthaltsort ist umstritten, aber aufgrund seiner schriftstellerischen Tätigkeit²⁹ ist nicht auszuschließen, daß er sich weiterhin in Frankreich aufhielt.³⁰ Wichtig in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, daß ihm nach dem Tode des Bischofs Tempier im September 1279 eine Rückkehr zur Universität offen stand. Aber am 22. Februar 1281 wurde ihm mit der Wahl des Kardinals Simon von Brion, eines ehemaligen Mithelfers Tempiers, zum Papst (Martin IV.) ein Hindernis in den Weg gestellt.³¹

Aegidius hielt allerdings seine Verbindungen mit dem Hof des französischen Königs Philipp III. aufrecht. Ob er, der sich einen Namen als Theoretiker gemacht hatte, unmittelbar durch den frommen und konservativen Philipp III. oder mittelbar durch dessen zweite Gemahlin, Marie de Brabant, über ihren literarischen Zirkel dem Königssohn empfohlen wurde, wissen wir nicht;³² aber auf dessen Erziehung übte Aegidius keinen unmittelbaren Einfluß aus,³³ obwohl er durch seinen Fürstenspiegel *De regimine principum* von ca. 1280³⁴ auf den jungen Prinzen, den späteren König Philipp IV., einwirken wollte.

Rehabilitierung und Aufstieg

Nach seiner Rückkehr nach Italien beschäftigte sich der nun fast Vierzigjährige mit Ordensangelegenheiten. Daneben fand er genügend Muße, seine eigene geistige Situation zu überdenken. Aber mit seinem Wunsch nach Rückkehr zur Universität bewies Aegidius bemerkenswerte Zurückhaltung, als er – bar jedweden persönlichen Engagements – eine brisante, von Theo-

²⁹ Vgl. seine Werke *De regimina principum* und *Tractatus de differentia ethica politica et rhetorice* (1278/79). Das letztere ediert von G. Bruni in *The New Scholasticism* 6 (1932), 1–18.

³⁰ G. Bruni, „Di alcune opere inedite e dubie di Egidio Romano“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), 174–196, 186f., bezweifelt seine Teilnahme an dem Kapitel der römischen Provinz in Perugia im Juni 1279. P. Glorieux, „Les premiers écrits de Gilles de Rome“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 41 (1974), 204–208, 205, meint, daß sich Aegidius zwischen 1277 und 1281 in Bayeux und Angers aufhielt. Gutiérrez (oben Anm. 16), Sp. 385, sagt hingegen, daß Aegidius von 1279 bis 1285 in Italien weilte.

³¹ Vgl. Miethke (oben Anm. 21), 90.

³² Vgl. J. Strayer, *The Reign of Philip the Fair* (Princeton 1980), 6f.

³³ F. Lajard, „Gilles de Rome“, *Histoire littéraire de la France* 30 (Paris 1888; Nachdruck Nendeln/Liechtenstein 1971), 421ff., 427, bezeichnet Aegidius als Prinzenenerzieher. Dagegen nennt Strayer (oben Anm. 32), 7, Guillaume d'Ercuis (c. 1260–1316) den eigentlichen Hauslehrer des Prinzen. Vgl. Delisle, „Guillaume d'Ercuis“, *Histoire littéraire de la France* 32 (Paris 1898), 154–171. Am 13. Mai 1304 war d'Ercuis unter den Beratern des Königs, die den verstorbenen Papst Bonifaz VIII. verurteilten.

³⁴ Vgl. *De regimine principum Libri III*, ed. B. Zannetum (Rom 1607; Nachdruck Aalen 1967). Aegidius trat damit in die Fußstapfen seines Lehrers, denn auch Thomas von Aquin verfaßte ein gleichnamiges Werk, das aber für den König von Zypern bestimmt war.

logen heftig umstrittene metaphysische Frage über die Vielfalt der Formen behandelte.³⁵ Noch in dieser Zeit der geistigen Verbannung stand seine Ordensprovinz voll und ganz hinter ihm und überhäufte ihn mit Ehren. Auf drei Provinzkapiteln gaben ihm die Wähler die Vollmacht, alle Oberen zu ernennen.³⁶ Das nächste Lebenszeugnis liefert seine Anwesenheit auf dem Generalkapitel in Padua im August 1281, wo er zum Definitor der römischen Ordensprovinz ernannt wurde und an einer uns überlieferten Disputation teilnahm.³⁷ Zwei Jahre darauf wurde ihm auf einem Kapitel in Rom dasselbe noch einmal übertragen.³⁸ Den Titel eines Generalvikars trug Bruder Aegidius im Jahre 1285.³⁹

Nach dem Tod von Papst Martin IV. (28. März 1285) bot sich zum ersten Mal wieder die Möglichkeit einer Rückkehr zur Universität an. Der Nachfolger im päpstlichen Amt, Honorius IV., sandte schon acht Wochen nach seiner Wahl ein Mandat an den Pariser Bischof Ranulf d'Homblis mit dem Auftrag, Aegidius unter der Bedingung wieder zuzulassen, daß er alle seine damals von der Mehrzahl der Magister verurteilten Lehrsätze widerrufen, was dann vor den versammelten theologischen Magistern unter der Aufsicht des Kanzlers Nikolaus von Nonancour geschah.⁴⁰

Daraufhin setzte er seine Universitätstätigkeit fort, stieg zum ersten Magister der Theologie seines Ordens auf⁴¹ und war der fünfte Gelehrte aus einem der neuen Orden des 13. Jahrhunderts, der einen Lehrstuhl an der Pariser Universität erhielt. Die Franziskaner und Dominikaner hatten jeweils bereits

³⁵ Hocedez (oben Anm. 20), 12.

³⁶ F. Roth, „Die Augustiner-Generale des 13. Jahrhunderts“, *Cor Unum* 9. Jg. (1951), 78.

³⁷ Lajard (oben Anm. 33), 430; Koch-Riedl (oben Anm. 24), XXXI: „*Et iverunt ad dictum Capitulum pro diffinitore Romane provincie frater Egidius Romanus baccellarius Parisiensis, et pro discreto eiusdem provincie frater Leonardus de Viterbo, lector.*“ Vgl. „*Questiones (I–XX) quas disputavit frater Egidius in capitulo generali Padue*“ (1281), ed. G. Bruni, *Analecta Augustiniana* 17 (1939/40), 125–150.

³⁸ Bross (oben Anm. 1), 22, Anm. 5, zitiert Pamphilus, *Chronica ordinis fratrum Eremitarum S. Augustini (Romae 1581)*, c. 32: „*Aegidius Romanus, Baccalauraus Parisiensis, romanae provinciae definitor, omnibus negotiis non interfuit solum, sed etiam praefuit.*“; vgl. Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 36, Anm. 12; Roth (oben Anm. 36), 78, gibt das Jahr 1284 für seine zweite Ernennung zum Definitor an. Lajard (oben Anm. 33), 430, berichtet nach Elssius, *Encom. August.*, 15, daß er zum Provinzial der Provinz von Rouen gewählt worden sei.

³⁹ Bross (oben Anm. 1), 22.

⁴⁰ Ebd. 17, Anm. 5, gibt den Text eines Briefes von Papst Honorius IV. vom 1. Juni 1285 wieder (Potthast, *Reg. pont.* Nr. 22239 = Denifle, *Chart. Univ. Paris I*, Nr. 522): „... *dicto fratre coram omnibus eis revocante, que de dictis contra ipsum una cum maiori parte magistrorum eorumdem judicaveris revocanda.*“; vgl. Lajard (oben Anm. 33), 429; Nach Miethke (oben Anm. 21), 90, ist das Mandat „– offenbar auf die Supplik des Aegidius hin – veranlaßt“, was sehr wahrscheinlich ist.

⁴¹ Mandonnet (oben Anm. 1), 492, entnimmt den Akten des Generalkapitels in Florenz vom Mai 1287, daß Aegidius dort bereits als Magister der Theologie erscheint. Vgl. Bross (oben Anm. 1), 22, Anm. 8.

zwei Lehrstühle inne. Obwohl er erst seit kurzem wieder lehrte, wurde Aegidius bald zum berühmtesten Professor von Paris.⁴² Die Universität soll ihn dazu ausersehen haben, den im Januar 1286 gekrönten König Philipp IV. bei seiner Rückkehr aus Reims feierlich zu begrüßen.⁴³ Im Laufe seiner regen sechsjährigen Universitätsstätigkeit wurde dieser mit Scharfsinn begabte Augustiner weithin durch Auseinandersetzungen mit anderen namhaften Gelehrten bekannt, vor allem mit Heinrich von Gent⁴⁴ und Gottfried von Fontaines.⁴⁵

Aegidius wohnte nicht, wie es zu seiner Zeit üblich war, im ersten Kloster seines Ordens, das außerhalb des Tores des Hl. Eustach an der Montmartre-Straße lag, sondern in einem Hospiz nahe der Universität.⁴⁶ Beim Aufbau des Augustinerordens in Paris hatte er wegen seiner guten Beziehungen zu Philipp IV. (dem Schönen) einen wichtigen Anteil.⁴⁷

Durch die Bemühungen des Ordensgenerals Clemens von Osima erhielt sein Orden vom Kapitel der Pariser Kirche am 28. August 1285 ein Haus für junge Studierende und Geistliche in Chardonette.⁴⁸ Im April 1293, als Aegidius dann Ordensgeneral war, schenkte König Philipp dem Orden ein Haus am linken Seine-Ufer am damaligen „Quai des Augustins dit la Vallée“ und an der Rue Dauphine, die in den Pont Neuf einmündet.⁴⁹ Dieser Konvent, der den seit dem zweiten Konzil von Lyon verbotenen Sackbrüdern gehört

⁴² Bereits im Jahre 1286 wird Aegidius unter den Pariser Theologen, „*qui modo melior de tota villa in omnibus reputatur*“, erwähnt. (Denifle, Chart. Univ. Paris II, Nr. 539).

⁴³ Mattioli (oben Anm. 8), 65 ff., Dokument D, mit dem Text der Rede. Bruni, *Le opere* (oben Anm. 6), 144, berichtet, daß Panfili in seiner Chronik von 1581 diese Begebenheit zum ersten Mal erwähnte. Vgl. Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 38 mit Anm. 21; Roth (oben Anm. 36), 78; Lajard (oben Anm. 33), 427.

⁴⁴ Heinrich († 1293) saß 1277 auf der Syllabus-Kommission, 1285 auf der Zulassungskommission und wurde 1290 selbst von der Universität entfernt. Vgl. unten Anm. 56. Zur fortlaufenden Kontroverse mit Aegidius über Wesenheit und Sein vgl. P. Vollmer, *Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus*. Inaugural Dissertation (Würzburg 1931), 17; E. Hocedez, „Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276–1287)“, *Gregorianum* 8 (1927), 358–384; J. Paulus, „Les disputes de Henri de Gand et de Gilles des Rome“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 15–17 (1940–42), 323–358.

⁴⁵ Vgl. R. Arway, „A Half Century of Research on Godfrey of Fontaines“, *The New Scholasticism* 36 (1962), 192–218; J. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines* (Washington, D. C. 1981).

⁴⁶ Roth (oben Anm. 36), 78, berichtet, daß er seine Unterkunft aus eigener Tasche bezahlte, ihm aber dafür von seiner Heimatprovinz eine jährliche Kollekte gewährt wurde. Vgl. Kunzelmann (oben Anm. 14) I, 249; Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 36, Anm. 12.

⁴⁷ Vgl. oben Anm. 43, unten Anm. 49; Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 37 f.

⁴⁸ Mattioli (oben Anm. 8), 71 ff. Dokument E.

⁴⁹ Ebd. 80, Dokument I. In dieser Schenkungsurkunde heißt es: „*ob favorem potissimum dilecti et familiaris nostri fratris Egidii Romani eiusdem Ordinis, sacre pagine professoris.*“; vgl. Lajard (oben Anm. 33), 431 f., für daraus sich ergebende Streitigkeiten mit dem Pariser Bischof Simon de Bucy.

hatte, war später als der „Grand Couvent“ bekannt und verblieb den Augustinern bis zur Französischen Revolution (1792), wurde aber dann niedergeworfen, um einen bequemeren Zugang zum Pont Neuf zu gewinnen. Durch diese Gründung wurde den vielen Studenten der Augustiner ausreichend Wohnraum in der Nähe der Universität beschafft.⁵⁰

Die größte Ehre erwies ihm das Generalkapitel zu Florenz im Mai 1287, als es seine Schriften zur offiziellen Lehre des Ordens erklärte.⁵¹ Pfingsten 1290 erschien Aegidius auf dem ersten Generalkapitel seines Ordens nördlich der Alpen in Regensburg,⁵² wo er 50 livres tournois zur Schuldentilgung erhielt. Außerdem erwies ihm der Ordensgeneral eine besondere Ehre und ein Vertrauenszeugnis, als er ihm das Recht verlieh, Baccalaurii nach Paris zu berufen, um die Sentenzen zu lesen, ein Recht, das normalerweise allein dem Ordensgeneral zustand.⁵³

Einen tieferen Einschnitt in seinem Leben brachte das Jahr 1290. Ende November kamen die Kardinallegaten Benedikt Caetani und Gerhard von Parma nach Paris, um einen Streit um die Beichtprivilegien der Bettelorden auf dem Nationalkonzil in Sainte-Geneviève zu schlichten.⁵⁴ Benedikt beauftragte Aegidius und den *magister regens* der Franziskaner Johannes von Murrovalle,⁵⁵ den Magister Heinrich von Gent *ab officio lectionis* zu suspendieren,⁵⁶ weil er seine Erörterungen über das Privileg *Ab fructus uberes* vom 13. Dezember 1281 trotz des Verbots seitens des Legaten fortsetzen wollte. Möglicherweise begegnete der Legat Benedikt Caetani Aegidius hier zum ersten Mal, falls sie nicht schon vorher in Rom miteinander bekannt

⁵⁰ Roth (oben Anm. 36), 79. A. Friedmann, *Paris ses rues, ses paroisses du moyen âge à la révolution. Origine et évolution des circonscriptions paroissiales* (Paris 1959), enthält Stadtpläne von Paris, in die die Lage des Konvents eingezeichnet ist. Vgl. auch R. Emery, „A Note on the Friars of the Sack“, *Speculum* 35 (1960), 593, Nr. 70.

⁵¹ Bross (oben Anm. 1), 23, Anm. 1 (Denifle, Chart. Univ. Paris II, 12, Nr. 542).

⁵² Das Hauptanliegen dieses Kapitels bestand darin, die Ordenskonstitution endgültig zu ratifizieren, nachdem sie 1284 zu Orvieto neu redigiert und 1287 zu Florenz gebilligt worden war. Vgl. Kunzelmann (oben Anm. 14) I, 254. Durch seine Anwesenheit erfuhr der Orden in Deutschland eine bedeutende Förderung: ebd. 241; Roth (oben Anm. 36), 44, schildert, daß der Ordensgeneral Clemens von Osima auf diesem Generalkapitel Wunder wirkte. Vgl. im allg. Lajard (oben Anm. 33), 430; Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 36 mit Anm. 12 und 14.

⁵³ Vgl. Bross (oben Anm. 1), 26, Anm. 8 (= Denifle, Chart. Univ. Paris I, Nr. 566).

⁵⁴ H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz' VIII.* (Münster/Westf. 1902; Nachdruck Rom 1964), 13 ff.; Miethke (oben Anm. 21), 93 f.

⁵⁵ Vgl. G. Fussenegger, „Johannes v. Murro(valle)“, *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg/Br. 1963), Sp. 1064.

⁵⁶ Mattioli (oben Anm. 8), 63, Dokument C: „*Unde dominus Benedictus vocans magistrum Johannem de Murro, et magistrum Egidius precepit eis, quod predictum magistrum Hinricum ab officio lectionis suspenderent. Quod factum est.*“ Vgl. Finke, *Aus den Tagen* (oben Anm. 54), 18. Zur Einstellung des Aegidius vgl. Vollmer (oben Anm. 44), 10. Heinrich protestierte nicht nur gegen das Redeverbot, sondern kämpfte auch für die geistige Freiheit der Wissenschaft. Vgl. M. McLaughlin, „Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom“, *Church History* 24 (1955), 193–211; oben Anm. 44.

geworden sind. Aus dieser Begegnung entwickelte sich ein Vertrauensverhältnis. Beide waren ganz besonders auf das Wohl der Kirche bedacht, wobei der Caetani Aegidius förderte und sich seine Fähigkeiten zunutze machte.⁵⁷ Zu dieser Zeit schrieb Aegidius einen Kommentar zum *Liber de causis*, den er dem Kardinallegaten widmete.⁵⁸

Am 6. Januar 1292, auf dem Generalkapitel zu Rom in Santa Maria del Popolo, wurde Aegidius als Nachfolger des verstorbenen Clemens von Osima einstimmig zum sechsten Ordensgeneral der Augustiner-Eremiten gewählt.⁵⁹ Während der nächsten zwei Jahre blieb er weiter in Paris⁶⁰ und kümmerte sich um die Ausbreitung seines Ordens und vor allem um die wissenschaftliche Ausbildung des Ordensnachwuchses.

In seinem dreijährigen Generalat sind zwei Gründungen von Ordenshäusern in England zu verzeichnen, Grimsby in Lincolnshire und Orford in Suffolk, während die Gründung eines zweiten Hauses in Shrewsbury auf die Genehmigung des englischen Königs Eduard I. warten mußte. Alle drei gingen von lokaler Initiative aus.⁶¹ Der erste Augustinerkonvent Flanderns entstand ebenfalls zu dieser Zeit, während in Frankreich die Konvente in Paris, Angers und Barfleur ins Leben gerufen wurden.⁶² Der Münchener Augustinerkonvent entstand im Frühjahr 1294,⁶³ weil das bayerische Herzogshaus in einem solchen Maße vom ersten Augustiner Generalkapitel in Regensburg beeindruckt war, daß es ihm keine Ruhe ließ, bis der Orden eine Niederlassung in München gründete.⁶⁴

Auch sonst in späteren Jahren, als Erzbischof von Bourges, ließ der Eifer des Aegidius um die Förderung der jüngeren studierenden Mitbrüder in Paris nicht nach. Auf sein Betreiben hin schrieb Kardinalbischof Johann von Porto am 10. Juni 1310 einen Brief, der dem Mißmut von Aegidius Ausdruck gab, was die Augustiner-Baccalaurii betraf. Ihre Zeit als Lehrer im Konvent wurde ihnen bei der Rückkehr nach Paris nicht angerechnet; folglich mußten

⁵⁷ Vgl. Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 37, Anm. 19.

⁵⁸ *Expositio in librum de causis* (1290), ed. Venedig 1550 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1968). Vgl. J. Quinn, „The Concept of Time in Giles of Rome“, *Augustiniana* 28 (1978), 344, Anm. 86f.

⁵⁹ Roth (oben Anm. 36), 77: „... berief der Provinzial, Paul von Perugia (das Kapitel), wo die versammelten Väter den Meister Ägidius Romanus ‚einstimmig und einmütig‘ zum General wählten.“

⁶⁰ Glorieux (oben Anm. 30), 206.

⁶¹ D. Knowles/R. Hadcock, *Medieval Religious Houses. England and Wales* (London 1971), 240 ff.

⁶² Mattioli (oben Anm. 8), 20, berichtet, daß ein Anhänger aus Gent, Gerulmus Borlunt, im Jahre 1286 Aegidius und Augustinus von Ancona in Paris traf. Aus dieser Begegnung ging die Gründung des ersten Augustinerkonvents in Flandern hervor. „D. O. M. — Borbuitii hoc claustrum fundant 1295 — Renovant 1621 — Restaurantque 1689.“; Roth (oben Anm. 36), 81. Über die Gründung des Pariser Konvents vgl. oben Anm. 49.

⁶³ Kunzelmann (oben Anm. 14) I, 226 ff.; vgl. R. Bauernreiß, *Kirchengeschichte Bayerns*, Bd. 4 (Augsburg 1955; Nachdruck St. Ottilien 1974), 15 ff.

⁶⁴ Roth (oben Anm. 36), 44.

sie sich der Prozedur unterziehen, die Sentenzen an der Universität zu lesen.⁶⁵ Vier Jahre später wurde diese Forderung zurückgezogen.⁶⁶ Kurz vor seinem Tod kam eine weitere Gunsterweisung hinzu, als eine testamentarische Verfügung des Aegidius seinen Mitbrüdern in Paris zugute kam.⁶⁷

Erzbischof und Tätigkeit unter Bonifaz VIII.

Am 25. April 1295 wurde Aegidius von seinem Gönner Benedikt Caetani, der mittlerweile als Bonifaz VIII. den päpstlichen Thron bestiegen hatte, zum Erzbischof von Bourges ernannt.⁶⁸ Seine erzbischöfliche Tätigkeit sollte sich über einen Zeitraum von 21 Jahren erstrecken. Weil Bourges als Sprungbrett zum Kardinalat diente,⁶⁹ taucht in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob Bonifaz VIII. oder Clemens V. Aegidius für einen Kardinalhut vorgesehen hatten.⁷⁰ Papst Clemens V. wollte vermutlich keinen ehemaligen Verteidiger und Verehrer des verstorbenen Papstes Bonifaz VIII. zum Kardinal erheben, um nicht in noch mehr Schwierigkeiten mit dem französischen König zu geraten.⁷¹ Außerdem waren Aegidius und der spätere Clemens V. seit dem Streit um den Primat von Bourges verfeindet,⁷² und die Beziehung zwischen ihm und König Philipp IV. hatte sich durch seine Haltung in der Auseinandersetzung zwischen dem König und Bonifaz VIII. verschlechtert. Man sollte auch das Pflichtbewußtsein berücksichtigen, mit dem Aegidius seine Rolle als Ordensbruder und Erzbischof ausfüllte. Er erstrebte keine höheren Würden, da ihm seine damalige Stellung genügend Muße ließ, seinen wissenschaftlichen und theologischen Studien nachzugehen, das Kardinalat ihm aber nur noch mehr politische Verantwortung aufgebürdet hätte. Sein Gesuch vom 1. August 1299⁷³ um die Rückkehr in sein Erzbistum spiegelt

⁶⁵ Mattioli (oben Anm. 8), 34 mit Anm. 3.

⁶⁶ Ebd. 35.

⁶⁷ Ebd. 91 f. Dokument P.

⁶⁸ Als der vorhergehende Erzbischof Simon von Beaulieu (1281/94) zum Kardinalbischof von Palestrina erhoben wurde, hatte Johann von Savigny durch eine ihm von Papst Cölestin V. gewährte Provision Aussicht auf das Erzbistum. Jedoch am 27. Dezember 1294 widerrief Bonifaz VIII. alle Provisionen für frei werdende Pfründen, die Cölestin V. und Nikolaus IV. vorgenommen hatten. Vgl. Digard, ed., *Les registres de Boniface VIII* (Paris 1884–1939), Nr. 70 (betrifft die Ernennung des Aegidius); K. Ganzer, *Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII.* (Köln-Graz 1968), 367, 377; Mattioli (oben Anm. 8), 21; Aegidius' Einstellung zum Verhältnis zeitlicher und geistlicher Güter könnte zum Teil aus der Tradition seiner Erzdiozese erklärt werden. Vgl. W. Kienast, „Der französische Staat im dreizehnten Jahrhundert“, *Historische Zeitschrift* 148 (1933), 457–519, 509.

⁶⁹ Mattioli (oben Anm. 8), 23.

⁷⁰ Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 522.

⁷¹ Vgl. Mattioli (oben Anm. 8), 43.

⁷² Zum Streit um den Primat vgl. unten S. 19.

⁷³ Vgl. unten Anm. 87.

diese Einstellung wider und bringt ferner zum Ausdruck, daß er dem Treiben an der Kurie in Rom entfliehen wollte. Entscheidend dafür dürfte die Schlüsselstellung von Bourges im Herzen Frankreichs sein;⁷⁴ solch eine politisch wichtige Stellung aufzugeben, wäre nicht im Interesse Bonifaz' VIII. gewesen. Die Konfrontation von weltlicher und geistlicher Gewalt in diesem Erzbistum war besonders brisant, weil es von Beamten des französischen Königs unmittelbar verwaltet wurde.

Gerüchte, die Gegner aus der Partei des französischen Königs und aus den älteren traditionsreichen Orden später lancierten, rückten seine Ernennung zum Erzbischof ins Zwielficht. Aus dem französischen Lager wurde berichtet, daß es am Königshof Aufruhr wegen der Wahl eines Italieners gegeben habe. Aber dies erzählte man erst im Jahre 1302, als die politische Situation besonders kritisch wurde. Als dann Pierre Flote im Namen der Prälaten und des französischen Adels vor dem Papst und den Kardinälen in Rom sprach, spielte er auf die Ausländer an, die Bischöfe in Frankreich seien. Es konnten nur Aegidius und Gerardo Pigalotti, Bischof von Arras, gemeint sein. Die Kardinäle erwiderten, daß der König keinen Verdacht gegen diese zwei Prälaten zu heben brauche.⁷⁵ In diesem Wortwechsel zielten die Angriffe des Königs nicht auf die zwei italienischen Bischöfe, sondern auf den Papst selbst.⁷⁶ Am 24. Juni 1302, während einer Ansprache des Papstes im Konsistorium, fügte der Kardinalbischof von Porto, Matthäus von Acquasparta, hinzu, der König brauche sich wegen der Ernennung des Aegidius zum Erzbischof keine Sorgen zu machen, da er ja in seinem Reich geformt und erzogen worden sei.⁷⁷ Auch die Zisterzienser, Gegner der neuen Bettelorden, versuchten Aegidius anzugreifen, und zwar, indem sie kolportierten, er habe die Rechtmäßigkeit der Wahl Bonifaz' VIII. angezweifelt.⁷⁸

Am 24. Mai 1295 nahm Aegidius am Generalkapitel in Siena teil, wo Simone da Pistoia (1295–98) zu seinem Nachfolger als Ordensgeneral gewählt wurde.⁷⁹ Als der Erzbischof von Bourges in seiner Funktion als ehe-

⁷⁴ Vgl. unten S. 19.

⁷⁵ Dazu P. Dupuy, *Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel, Roy de France* (Paris 1655; Nachdruck Tuscon 1963), 64.

⁷⁶ Bross (oben Anm. 1), 31: „Et c'est dans ces circonstances que Gilles composa ... le traité ‚De ecclesiastica potestate‘“.

⁷⁷ Dupuy (oben Anm. 75), 76: „Item non potest rex queri quod extransi instituantur in regno suo, bene verum est quod summus pontifex dominus noster posuit fratrem Aegidium de Roma de Ordine Augustinorum, non insisto ad eius commendationem, sed tamen vos scitis qualis clericus est, ipse est magister in theologia, et fuit nutritus et educatus in regno illo.“ Vgl. Mattioli (oben Anm. 8), 26; Lajard (oben Anm. 33), 433.

⁷⁸ Vgl. die Anekdote des Zisterziensers Peter von Zittau, in: Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 37, Anm. 18 und S. 521 f., und die Behauptung des Kardinals und ehemaligen Augustiner Ordensgenerals Aegidius von Viterbo, daß Aegidius Romanus ein Familiar Cölestins V. gewesen sein soll, Mattioli (oben Anm. 8), 25.

⁷⁹ Er wurde dank des Einflusses des Aegidius einstimmig gewählt. Als Simones Amtsperiode zu Ende ging, legte er kraft eines päpstlichen Privilegs sein Amt nieder, um sich in eine der Eremitagen Etruriens zurückzuziehen und ganz Gott zu widmen.

maliger Regens der Pariser Ordenschule auf diesem Kapitel über theologische Fragen disputierte, begann er eine Tradition, die seitdem weiterhin gepflegt wurde.⁸⁰ Am 22. Januar des folgenden Jahres hielt er eine Provinzialsynode in Clermont ab, vor allem, um die Disziplin beim Klerus wiederherzustellen und den alten Gesetzen und Vorschriften erneut Geltung zu verschaffen.⁸¹

Im August 1296 wurde Aegidius von Bonifaz VIII. nach Rom berufen,⁸² um dem Papst in seiner Auseinandersetzung mit Frankreich beizustehen. Als erstklassiger Theoretiker, sozusagen zum päpstlichen ‚Brain trust‘ gehörend,⁸³ arbeitete er dort drei entscheidende Jahre für die Aufrechterhaltung der Kontinuität des Papsttums. Bonifaz VIII. dispensierte ihn von der Pflicht, in seiner Diözese zu residieren, und ernannte kraft apostolischen Privilegs vom 11. Juli desselben Jahres drei Vikare, die die Diözese in seiner Abwesenheit leiten sollten.⁸⁴ Während dieses römischen Aufenthalts verfaßte Erzbischof Aegidius neben der Schrift *De renunciatione pape* mehrere Werke, darunter eine Missionskunde für die Bekehrung der Tataren, eine Einführung in den Glauben für den König der Armenier und einen Traktat über Petrus Johannis Olivis Apokalypse-Kommentar.⁸⁵ Für die Frage der Papstabdankung kamen die Kenntnisse der in Rom an der Entstehung des

Für diesen Entschluß war das Beispiel Cölestins V. maßgebend. Simones Nachfolger im Amt, Augustinus Novellus (1298–1300), folgte ihm ebenfalls. Vgl. F. Roth, „Die Augustiner-Generale des 13. Jahrhunderts“, *Cor Unum* 10, Jg. (1952), 40.

⁸⁰ Roth (oben Anm. 36), 80. Vgl. Mattioli (oben Anm. 8), 26.

⁸¹ Roth (oben Anm. 36), 79; Lajard (oben Anm. 33), 435, nennt den 26. Januar, Gu-tiérrez (oben Anm. 16), Sp. 386, den 5. März 1296 für die Synode.

⁸² Zum Romaufenthalt: Digard, ed., *Les registres* (oben Anm. 68), Nr. 1138, Anagni 11. Juli 1296; Nr. 1139, Anagni 11. Juli 1296; Nr. 1274, Anagni 13. September 1296 (Bonifaz VIII. legt den Streit um den Besitz des ‚Grand Couvent‘ am Seine-Ufer, eine Schenkung von König Philipp IV. vom April 1293, endgültig bei); Nr. 1798, Vatikan 12. März 1297 (Bonifaz VIII. gesteht ihm zu, in seinem Erzbistum Mundschenke zu haben); Nr. 1864, Orvieto 23. Juni 1297; – Denifle, *Chart. Univ. Paris II*, 63 Anm. . – Im Februar 1299 erhielt durch die Intervention des Aegidius sein Orden das Recht, seinen Besitz in Chardonette zu verkaufen. Am 5. März erwarb ihn Kardinal Jean Lemoine, der dort ein später berühmtes Kolleg gründete; Digard, *Les registres*, Nr. 3162, Anagni 1. August 1299; ob zwischen Aegidius Romanus und Angelus Romanus, einem kurialen Schreiber, ein Zusammenhang besteht? Dieser hatte am 24. Januar 1295, 3. März 1296, 12. Februar 1297 und 18. März 1300 Schriftstücke für den Papst angefertigt. Vgl. B. Barbiche, „Les ‚scriptores‘ de la chancellerie apostolique sous le pontificat de Boniface VIII (1295–1303)“, *Bibliothèque de l'École des Chartes* 128 (1970), 128.

⁸³ Noch treffender könnte mit diesem Stichwort sein Aufenthalt in Rom ab Herbst 1301 gekennzeichnet werden.

⁸⁴ Unter anderem führten sie das Fest des Hl. Ludwig in das Erzbistum ein. Vgl. Roth (oben Anm. 36), 79.

⁸⁵ Roth (oben Anm. 36), 80. Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 37, Anm. 19. Das Werk über Olivi ist verschollen. *Contra expositionem Petri Joannis de Narbonna super Apocalypsim ex mandato Bonifacii VIII.* Vgl. D. Burr, *The Persecution of Peter Olivi*. Transactions of the American Philosophical Society, new series vol. 66 part 5 (1976), 77; F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi II* (Barcelona 1950), 20 ff.

Liber Sextus (3. März 1298 veröffentlicht) mitwirkenden Kanonisten Aegidius gewiß zugute. Darunter befanden sich der Augustiner-Eremit Guilelmus de Mandagotto wie auch Richard von Siena, einer der wichtigsten Redaktoren dieser Gesetzessammlung.⁸⁶

Schließlich wünschte er, nach diesem ausgedehnten Aufenthalt an der Kurie in sein Erzbistum zurückzukehren. Der Papst stimmte zu.⁸⁷ Noch in dieser Zeit – wohl im September 1299 –, als Aegidius wieder in Bourges eintraf, stand er bei König Philipp in hoher Gunst.⁸⁸ Aber die folgenden Ereignisse mußten das freundschaftliche Verhältnis zwischen den beiden trüben. Im Herbst 1301 hielt sich Aegidius, um die Pflicht der *visitatio liminum* zu erfüllen, abermals in Rom auf. Wahrscheinlich weilte er also bereits an der Kurie, wo er wohl um die Jahreswende die Schrift *De ecclesiastica potestate* verfaßte,⁸⁹ als das königliche Verbot erging,⁹⁰ die für 1302 vom Papst anberaumte römische Synode zu besuchen; er kehrte gar nicht erst nach Frankreich zurück. Er und der Erzbischof von Reims mit ca. 40 anderen Prälaten aus dem französischen Klerus nahmen an der Synode teil.⁹¹ Hier ergriff Aegidius eindeutig Partei. Er blieb in Rom, wirkte an der Entstehung der Bulle *Unam Sanctam* mit⁹² und kehrte wohl erst im Spätherbst oder Winter 1303, nach dem Tod Bonifaz VIII.,⁹³ nach Bourges zurück. Aber bereits im nächsten Jahr finden wir ihn wieder in Rom in einer Angelegenheit seines Ordens tätig.⁹⁴

⁸⁶ G. Nüske, „Untersuchungen über das Personal der päpstlichen Kanzlei 1254–1304. Erster Teil“, *Archiv für Diplomatik* 20 (1974), 39–240, 111. Vgl. S. Kuttner, „Richardus Petronius de Senis“, *Dictionnaire de droit canonique* VI (Paris 1965), Sp. 681–684; T. Schmidt, „Riccardo Petroni von Siena als Gutachter im Prozeß gegen Papst Bonifaz VIII.“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kan. Abt.* 68 (1982), 277–293.

⁸⁷ Digard, ed., *Les registres* (oben Anm. 68), Nr. 3162: „cum autem nunc ... post moram, quam apud dictam Sedem de mandato apostolico aliquamdiu contraxit, ad ecclesiam suam reverti cupiat“.

⁸⁸ Gutiérrez (oben Anm. 16), Sp. 385.

⁸⁹ G. Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304* (Paris 1934; Nachdruck Aalen 1972), II, 123.

⁹⁰ Über die damalige politische Lage vgl. T. R. S. Boase, *Boniface VIII* (London 1933), 297 ff.

⁹¹ Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 41.

⁹² Redakteur war Matthäus von Acquasparta, die Leitgedanken stammen aus Aegidius' *De ecclesiastica potestate*, das Schlußwort liefert Thomas von Aquin. Vgl. W. Ullmann, „Die Bulle *Unam Sanctam*: Rückblick und Ausblick“, *Römische Historische Mitteilungen* 16 (1974), 45–77; D. Luscombe, „The *Lex divinitatis* in the Bull *Unam Sanctam* of Pope Boniface VIII“, *Church and Government in the Middle Ages. Essays Presented to C. R. Cheney*, hg. v. C. N. Brooke (Cambridge 1976), 205–221.

⁹³ Gutiérrez (oben Anm. 16), Sp. 385; vgl. T. Ruiz, „Reactions to Anagni“, *The Catholic Historical Review* 65 (1979), 385–401.

⁹⁴ Lajard (oben Anm. 33), 436. Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 41 (Reg. de Benoît XI, Nr. 326 und 361 – Brief des Papstes an Jacobus de Orte vom 17. Januar 1304): „Tuque postquam de mandato nostro sub venerabile fratre Egidio archiepiscopo Bituricensi in aula nostri palatii Lateranensis in facultate predicta solemni in ce-

Zeit der Prüfung

Der Bericht eines Chronisten,⁹⁵ Aegidius habe am 10. Januar 1304 König Philipp IV. im Parlament von Toulouse beraten, trifft sicher nicht zu, da Aegidius zu dieser Zeit in Rom war.⁹⁶ Aber er könnte einen wahren Kern enthalten, insofern eine Annäherung zwischen König Philipp und Aegidius durchaus möglich wäre. Dies mag überraschen, aber eine geistige Größe des Formats des Aegidius konnte nicht außer acht gelassen werden, und immerhin war er auch noch als Erzbischof Amtsträger in der königlichen Domäne. Aegidius hatte möglicherweise eine Vereinbarung mit seinem König getroffen, sich von dessen Kampagne gegen das Andenken Bonifaz' VIII. fernzuhalten, ähnlich der Vereinbarung, die zwischen Clemens V. und Philipp dem Schönen bei S. Jean-d'Angély getroffen wurde.⁹⁷

Im März 1306 traf Papst Clemens V. mit Erzbischof Aegidius in Bourges auf seinem Zug von Lyon nach Bordeaux, seiner ehemaligen bischöflichen Residenzstadt, zusammen. Er legte ihm ein Bußgeld von 300 livres tournois auf, weil Aegidius seiner Pflicht als Erzbischof, alle zwei Jahre die Kurie zu besuchen, 1305 nicht nachgekommen sei.⁹⁸

Baluze berichtet, daß Aegidius sein Versäumnis, die Kurie für die Jahre 1303 und 1305 zu besuchen, nachzuholen hatte.⁹⁹ Aber da Aegidius die Stadt Rom wahrscheinlich erst nach dem Tod Bonifaz' VIII. im Oktober 1303 oder sogar erst im Frühjahr 1304 verließ,¹⁰⁰ kann er die *visitatio liminum* für das Jahr 1303 gar nicht versäumt haben. Falls der Vorwurf für das Jahr 1305 überhaupt zutreffen sollte, dann könnte Aegidius' Fernbleiben von der Kurie mit deren Verlegung nach Frankreich erklärt bzw. entschuldigt werden, die

pisti ...“; Mattioli (oben Anm. 8), 33, schreibt, daß Aegidius, obwohl er viele pastorale Aufgaben in seiner großen Diözese hatte, nicht Ansehen und Einfluß in seinem Orden verlor.

⁹⁵ Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 522, entnimmt das aus G. Bardin, *Histoire générale de Languedoc* X, 19: „*a laeva assidebant regi comestabularius Franciae, quem subsequabantur archiepiscopi et episcopi, inter quos primum locum obtinebat Aegidius Columna, archiepiscopus Bituricensis, qui regem educaverat, secundum vero Albertus de Petra episcopus Vivariensis, cujus consilio rex utebatur in omnibus et occultis negotiis.*“

⁹⁶ Vgl. oben Anm. 94.

⁹⁷ Über die Vereinbarung Clemens' V., vgl. G. Mollat, *Les papes d'Avignon (1305–1378)* (Paris 1965), 29.

⁹⁸ Am 5. Juni 1305 wurde in Perugia Bertrand de Got zum Papst gewählt. Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 41 mit Anm. 31, datiert Clemens' Aufenthalt in Bourges vom 29. März bis zum 7. April 1306. Vgl. *Tables des registres de Clément V.*, hg. v. Y. Lahners/R. Fawtier (Paris 1948), 29, wo die letzte in Bourges vom Papst ausgestellte Urkunde das Datum 5. April 1306 trägt. Gutiérrez (oben Anm. 16), Sp. 385, gibt nach Baluze die Route der päpstlichen Visitationsreise an. Vgl. auch Mattioli (oben Anm. 8), 37.

⁹⁹ Gutiérrez (oben Anm. 16), Sp. 385.

¹⁰⁰ Vgl. oben Anm. 94.

ihm als Römer höchst unangenehm war. Daher verblieb er ruhig und still in seiner Erzdiözese.

Durch die päpstliche Strafe war der Erzbischof mit seinem Hofe in eine so bedrängte Lage geraten, wie F. Roth meint, daß er sich, um nicht Hungers zu sterben, genötigt sah, jeden Tag wie ein einfacher Kanoniker am Offizium seiner Kathedrale teilzunehmen, um seinen Anteil an den täglichen Präsenzgeldern zu erhalten.¹⁰¹ Am 30. Juli des gleichen Jahres bezahlte er die Strafe.¹⁰²

Der wahre Grund für dieses Bußgeld war jedoch die Feindschaft, die wegen des Streits um den Primat von Aquitanien zwischen Erzbischof und Papst herrschte. Im Gegensatz zu Aquitanien unterstützte Aegidius, da sein Erzbistum in der königlichen Domäne lag, die sehr alte, seit den Karolingern praktizierte königliche Politik.¹⁰³ Die Folge des Primatstreits war, daß Aegidius gegen den Erzbischof von Bordeaux, Bertrand de Got, die Exkommunikation aussprach (1305) und Gautier von Brügge, Bischof von Poitiers, beauftragte, sie auszuführen. Als Bertrand nun Papst geworden war, bestrafte er beide, Aegidius mit dem schon erwähnten Bußgeld und Gautier mit Freiheitsentzug, an dessen Folgen er im Gefängnis starb (21. Januar 1307). Am 26. November 1305 hatte Clemens durch eine päpstliche Verfügung Bordeaux von der Kirchenprovinz Bourges getrennt.¹⁰⁴ Aber allmählich verbesserten sich die Beziehungen zu Papst Clemens, wie ein päpstlicher Gunsterweis bezeugt.¹⁰⁵

Die bewundernswerte Geduld von Aegidius angesichts der vom Papst ausgesprochenen Strafe wird noch übertroffen durch sein beispielhaftes Ausbleiben im Erzbistum, wobei er dem französischen König die Treue hielt, was aber wohl eine gewisse Schadenfreude und Genugtuung seitens Philipps des Schönen einschließt. Die Treue des Aegidius zum monarchischen Prinzip erlitt keinen Schiffbruch. Wie er in *De regimine principum* für die Erbmonarchie eintritt, so gibt er in *De ecclesiastica potestate* dem absoluten Papsttum

¹⁰¹ Roth (oben Anm. 36), 80 f.

¹⁰² Lajard (oben Anm. 33), 436. Für die Einnahmen Clemens' vgl. Mollat (oben Anm. 97), 34. Was Aegidius in bezug auf Papst Clemens V. betrifft, vgl. *Registrum Clementis papae V* (Rom 1885/92): Nr. 332, Lyon 27. Januar 1306; Nr. 333, Lyon 27. Januar 1306; Nr. 1222, Pessacum, 5. August 1306 – Pessac ist ein Landgut bei Bordeaux, wo Clemens V. nach seiner feierlichen Krönung in Lyon vom 11. Mai bis Ende Oktober 1306 weilte; Nr. 5957, Avignon 3. März 1310; Nr. 7150, Avignon 5. März 1311; Nr. 8720–8721, in prioratu de Grausello 23. Juni 1312.

¹⁰³ Vgl. R. Kaiser, „Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränkisch-französischen Reich im frühen und hohen Mittelalter“, *Pariser Historische Studien* 17 (Bonn 1981), 521 ff.

¹⁰⁴ Vollmer (oben Anm. 44), 9: „Mit großer Gelassenheit ertrug er die schmerzlichen Demütigungen, die ihm Klemens bereitete“. Vgl. G. Lizerand, *Clement V et Philippe IV le Bel* (Paris 1910), 28 f.; Mattioli (oben Anm. 8), 35. Über Gautier vgl. B. Hauréau, „Gautier de Bruges, Évêque de Poitiers“, *Historie littéraire de la France* 25 (1869), 294 ff., hier 305 ff.

¹⁰⁵ Reg. Clemens V, Nr. 5957. Vgl. oben Anm. 102.

den Vorzug. Aegidius' Verhalten in dieser Affäre spiegelt seine Theorie der Allgewalt, seinen Versuch, den Jurisdiktionsprimat des Papstes aufrechtzuerhalten, und sein Verhaftetsein im hierarchischen Denken wider.

Gutachter, Kirchenpolitik und das Konzil von Vienne

Noch im Jahre 1305, etwa April/Mai, traf sich Aegidius mit einigen Geistlichen und Magistern der Theologie, um eine Stellungnahme des Dominikaners Johannes Quidort von Paris zur Eucharistielehre zu prüfen.¹⁰⁶ Den Vorsitz führte der Pariser Bischof Guillaume Baufet (1304–19). Die Beisitzer waren Aegidius Romanus, gewiß alles andere als ein Freund des Angeklagten, Bischof Guillaume von Amiens und Bertrand von St. Denis, Bischof von Orléans. Man sieht hier, welche Rolle Aegidius nach der Katastrophe von Anagni in Paris bereits spielen konnte, wenn er jetzt über deren bedeutendsten theologischen Verteidiger zu Gericht sitzen durfte.¹⁰⁷ Die Thesen des Angeklagten wurden als häretisch verurteilt. Bald darauf starb der Verfasser in Bordeaux.¹⁰⁸

Im Mai 1308 hielt sich Aegidius an der päpstlichen Kurie in Poitiers auf, und am 30. dieses Monats hielt er im Konsistorium eine Rede über die Templer.¹⁰⁹ Johannes Burgundi,¹¹⁰ Prokurator im Auftrag Jakobs II. von Aragon, hat uns darüber einen Bericht hinterlassen. Guillaume Plasians trat danach stark und bedrohlich auf und ermahnte den Papst zu handeln. Als er seine Rede schloß, erhob sich Gilles Aycelin, Erzbischof von Narbonne, und sprach: „Wer Jesus und Gott verleugnet, ist ein Häretiker und heute ein Heide und noch dazu ein Pseudoprophet.“ Dann erhob sich Aegidius und begann seine Rede mit den Worten: „*Nunc flens dico de inimicis Christi*“; er schloß wie der Erzbischof von Narbonne, aber mit anderen Worten. Wie

¹⁰⁶ Vgl. Mattioli (oben Anm. 8), 33. F. Bleienstein, ed., (*Johannes Quidort von Paris*): *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*. *Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung* (Stuttgart 1969), 10 Anm. 3 und S. 11 f.

¹⁰⁷ Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 284 ff.; W. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria* (Genf 1694), 518.

¹⁰⁸ A. P. Monahan, *John of Paris on Royal and Papal Power. A Translation with Introduction of the „De potestate regia et papali“ of John of Paris* (New York-London 1974), XV.

¹⁰⁹ Vom 28. Juni bis 2. Juli 1308 wurden in Poitiers 72 Zeugen vernommen. A. Gilmour-Bryson, *The Trial of the Templars in the Papal State and the Abruzzi*, *Studi e testi* 303 (Città del Vaticano 1982), 18 f.; vgl. J. Leclerc, *Vienne. Geschichte der ökumenischen Konzilien*, Bd. 8 (Mainz 1965), 23; M. Barber, *The Trial of the Templars* (Cambridge 1978).

¹¹⁰ Johannes hatte sich auch zur Frage der Papstabdankung geäußert. Vgl. F. Ehrle, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum Tum Bonifatianae Tum Avenionensis* (Rom 1890), 41 Nr. 138. H. Finke, *Acta Aragonensia. Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen- und Kulturgeschichte aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II. (1291–1327)*, (Berlin-Leipzig 1908) I, 134 f., bezeichnet es lediglich als ein Machwerk.

Aycelin plädierte er für eine gemäßigte Haltung im Vorgehen gegen die Templer.¹¹¹ Obwohl er deren Gegner war und sie als Häretiker ansah, verlangte Aegidius nicht die Auflösung des Templerordens, sondern seine Unterwerfung unter die bischöfliche Jurisdiktion.¹¹² Aus dem Templerprozeß schlug Aegidius dann aber doch später Kapital, indem er dem Augustinerorden Haus und Konvent der Templer in Bourges sicherte.¹¹³

Vermutlich traf Aegidius im Juni 1309 den König von Neapel Robert von Anjou in Avignon. Ihm widmete er seine Schrift *Commentarius in secundum sententiarum*.¹¹⁴ Etwas später bestellte dessen Sohn Karl den Augustiner-Eremiten Augustinus von Ancona zu seinem Hofkaplan.¹¹⁵ König Robert zeigte ein großes Interesse für die Theologie, verfaßte selbst Predigten und stand den Bettelorden wohlwollend gegenüber.

Auf dem Konzil von Vienne spielte der hochgelehrte Erzbischof von Bourges eine wichtige Rolle im Templerprozeß; außerdem vermochte er, wie gleich gezeigt wird, eine ausdrückliche Verurteilung gewisser Ansichten des Petrus Johannes Olivi zu verhindern. Somit war sein Einfluß bei der Beratung theologischer Fragen groß, im Prozeß gegen das Andenken des verstorbenen Papstes Bonifaz VIII. spielte er dagegen keine Rolle.¹¹⁶ Für den Templer-

¹¹¹ H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens* (Münster/Westf. 1907) II, 140 und 147. Vgl. Leclerc (oben Anm. 109), 23; R. Holtzmann, *Wilhelm von Nogaret* (Freiburg/Brs. 1898), 161. In Poitiers hatte Aegidius zwischen dem härteren Kurs des französischen Königs und der Verzögerungstaktik des Papstes laviert. Später auf dem Konzil von Vienne vor vollendete Tatsachen gestellt, nämlich die Opferung des Templerordens durch den Papst, dürfte er den härteren Kurs eingeschlagen haben.

¹¹² Lizerand (oben Anm. 104), 265. Sein Traktat *Contra exemptos* gibt seine Haltung bezüglich der Jurisdiktionsfrage wieder. Vgl. *Tractatus contra exemptos* (1310/11), ed. A. Blado (Rom 1555; Nachdruck Frankfurt a. M. 1968).

¹¹³ Der Augustinerkonvent wurde gegen 1311 in der Rue de la Fange (= einst Rue de la Frange) von Erzbischof Aegidius gegründet. Die Kapelle Saint-Jacques ging im Jahre 1313 aus dem Besitz der Beichtbrüder in den des Augustinerkonvents über. Vgl. A. Gandilhon, „Bourges“, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris 1938) XII, 185 und 190. Mattioli (oben Anm. 8), 37. Scholz, *Die Publizistik* (oben Anm. 14), 42.

¹¹⁴ Lajard (oben Anm. 33), 490. Incipit: „Magnifico principi, domino Roberto ...“. Vgl. *Commentarius in secundum sententiarum* (1309), ed. Corduba 1706; ed. Venedig 1581 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1968); zum König vgl. W. Goetz, *König Robert von Neapel. Seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Humanismus* (Tübingen 1910), 10 u. a.; dazu R. Caggese, *Robert d'Angiò e i suoi tempi*, 2 Bde. (1922/35).

¹¹⁵ Wilks (oben Anm. 14), 5: „He there gained the favour of Charles, son of King Robert of Naples, and was appointed *in consiliarum et capellanum* in October 1322“.

¹¹⁶ Literatur zum Bonifaz-Prozeß: K. Wenck, „War Bonifaz VIII. ein Ketzer?“, *Historische Zeitschrift* 94 (1905), 1–66; R. Holtzmann, „Papst Bonifaz VIII. ein Ketzer?“, *MIÖG* 26 (1905), 488–498; vgl. K. Wenck, ebd. 27 (1906), 185–195 und R. Holtzmann, ebd. 195 f.; R. Scholz, „Zur Beurteilung Bonifaz' VIII. und seines sittlich-religiösen Charakters“, *Historische Vierteljahrschrift* 9 (1906), 470–515; Tilmann Schmidt, „Papstanklage und Papstprozeß in der Zeit Bonifaz' VIII. und Clemens' V.“, *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, ed. Peter Linehan (Monuments Iuris Canonici, series C; subsidia, Bd. 8; Città del Vaticano 1988), 439–457.

prozeß verfaßte Aegidius eine Art Gutachten, worin die den Templern vorgeworfenen Fehler im einzelnen aufgezählt werden. Er tritt darin für ihre unbedingte Verurteilung ein; also hatte er seit seiner Ansprache in Poitiers seine Meinung in dieser Frage gefestigt.¹¹⁷ In der Exemtionsfrage stand Aegidius einem mächtigen Kontrahenten, dem Zisterzienserabt Jacques de Thérines, gegenüber.¹¹⁸ Aegidius wollte die Bettelorden, zu denen er seinen eigenen Augustinerorden rechnete, von der bischöflichen Jurisdiktion eximiert haben.¹¹⁹ Zur Beurteilung der Lehre Petrus Olivis zog Papst Clemens V. Aegidius als Außenstehenden heran. Außerdem ließ der Papst eine Dreierkommission bilden, die aus den Theologen Guillaume Peyre Godin, einem Dominikaner, Gerard von Bologna, einem Generalprior der Karmeliter, und Bruder Arnaud Achi, einem Augustiner-Eremiten, bestand, um die Werke Olivis zu untersuchen.¹²⁰

Durch sein ausgewogenes Gutachten verhinderte Aegidius Olivis Verurteilung als Häretiker, weshalb dessen Name nicht in den Dekreten des Konzils genannt wurde.¹²¹ Das Gutachten des Aegidius beruhte zum Teil auf Olivis Antwort von 1285 an die Pariser Kommission.¹²² Über 24 Artikel, davon betrafen zehn die göttliche Natur und sechs die Gnadenlehre,¹²³ gab Aegidius ein negatives Urteil ab, aber keiner war schwerwiegend genug, um Olivi zu verurteilen.

Was den Prozeß gegen Bonifaz betrifft,¹²⁴ so trat Aegidius nicht hervor, als Papst Clemens V. am 28. Mai 1310 alle Zeugen, die in dieser Angelegenheit etwas zu sagen hätten, dazu aufforderte. Er schwieg sich offensichtlich aus; und wahrscheinlich war das auch das beste Mittel, die Sache angesichts eines

¹¹⁷ E. Müller, *Das Konzil von Vienne 1311–1312, seine Quellen und seine Geschichte* (Münster/Westf. 1934), 100. Vgl. oben Anm. 111.

¹¹⁸ Vgl. R. Orioli, „Jacques de Thérines: une fonte trascurata su Fra Dolcino“, *Bullettino dell' istituto storico italiano per il medio evo e archivio Muratoriano* 89 (1980/81), 489 ff.

¹¹⁹ Offiziell wurde der Augustinerorden erst seit 1567 durch Pius V. den Bettelorden zugezählt.

¹²⁰ L. von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels Italiens, Uomini e dottrine* 25 (Rom 1979), 96. Über A. Achi vgl. A. Maier, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, *Storia e letteratura* 97/105 (Rom 1964/67), 2 Bde., II, 228 f.

¹²¹ J. Koch, „Die Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Olivi“, *Storia e letteratura raccolta di studi et testi* 128 (Rom 1973): Josef Koch's Kleine Schriften II, 225–258, hier 230 f.

¹²² Über die Kommission von 1285 vgl. Burr (oben Anm. 85), 41 ff.

¹²³ Ebd. 79.

¹²⁴ Holtzmann (oben Anm. 111), 180, schreibt, daß Aegidius nicht unter den Verteidigern des Bonifaz erscheint. Leclerc (oben Anm. 109), 42, nennt als Verteidiger die zwei Neffen des Bonifaz, Kardinal Francesco Caetani und Thibaut de Bernazo von Anagni, dann den Kardinal Jakob Stefaneschi, den Kanonisten Baudry Biseth, und mehrere italienische Juristen. Über den Verlauf des Prozesses vgl. Holtzmann, 137 ff.; Finke, *Aus den Tagen* (oben Anm. 54), 227 f.; H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte* (Freiburg/Brs. u. a. 1966/68) III/2, 372 f.; oben Anm. 116.

damals übermächtigen und gereizten Königs für die Kirche unbeschadet vorübergehen zu lassen. Zu erinnern ist auch an den möglicherweise stattgefundenen Handel zwischen Aegidius und König Philipp.¹²⁵ Insgesamt hielt Aegidius die päpstliche Linie ein, wonach gegen die Konzession der Verurteilung der Tempeler das Andenken Bonifaz' VIII. unbehelligt gelassen werden sollte. Die sich im Jahre 1313 anschließende Heiligsprechung von Peter von Morrone, den einstigen Cölestin V., wäre hier ebenfalls als Beschwichtigung für die weltlich-spiritualistisch-oligarchische Opposition gegen die bonifazianische Partei miteinzubeziehen.¹²⁶

Ausklang: Letzte Lebensjahre und Tod

Im Jahre 1311, noch vor dem Konzil, hielt Aegidius eine Provinzialsynode in Bourges ab. Sie betraf seine Jurisdiktion und die Reform des Klerus.¹²⁷ Im Jahre 1315, am Fest der Geburt Mariens (8. September), fand in Bourges eine weitere Provinzialsynode statt; es war eine der letzten öffentlichen Amtshandlungen, die Aegidius vollzog.¹²⁸

Am 29. März 1315, seinen baldigen Tod ahnend, hat er im erzbischöflichen Palast in Bourges ein Testament verfaßt.¹²⁹ Schon am 30. April 1310 hatte er Haus und Herrschaft über S. Martino di Campiano in der Diözese Savona im Nordwesten Italiens dem Pariser Konvent seines Ordens in Aussicht gestellt.¹³⁰ Am 27. März machte er dieses Versprechen wahr, und zwei Tage später bestätigte er die Schenkung im Testament. Als Gegenleistung sollten im Pariser Konvent und in S. Martino di Campiano Messen für Aegidius gelesen werden.¹³¹

Im Herbst 1316 stellte sich der bereits schwerkranke Erzbischof dem neuen Papst Johannes XXII. in Avignon vor.¹³² Am 19. Dezember, noch in Avignon und nur drei Tage vor seinem Tod, verfaßte er ein zweites Testament, in dem er seinem Augustinerkonvent in Paris seine in Bourges befindlichen philosophischen, theologischen und kanonistischen Bücher vermachte.¹³³ In einer anderen Verfügung hinterließ er der Augustinerkirche S. Trifono in Rom (heute S. Agostino) und der Augustinerkirche in Bourges die

¹²⁵ Vgl. oben S. 17f.

¹²⁶ Vgl. P. Herde, *Cölestin V. (1294): (Peter vom Morrone). Der Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten* (Stuttgart 1981), 185.

¹²⁷ Lajard (oben Anm. 33), 439; Gutiérrez (oben Anm. 16).

¹²⁸ Lajard (oben Anm. 33), 439; Bross (oben Anm. 1), 33.

¹²⁹ Vgl. Mattioli (oben Anm. 8), 39 und 91 f. Dokument P.

¹³⁰ Ebd., vgl. oben S. 12.

¹³¹ Lajard (oben Anm. 33), 438.

¹³² Gutiérrez (oben Anm. 16), Sp. 386.

¹³³ Lajard (oben Anm. 33), 439 f.; Scholz, *Die Publizistik*, 42; Mattioli (oben Anm. 8), 39 (Paris B. N. lat. 3634 Nr. 4).

heiligen Geräte und Gewänder seiner Kapelle.¹³⁴ Die Geräte, die sich in Bourges befanden, verbrannten im Jahre 1487,¹³⁵ die in S. Trifono gingen durch eine Plünderung im 14. Jahrhundert verloren.¹³⁶

Am 22. Dezember 1316 starb Aegidius in Avignon und wurde dort am Hl. Abend in der Ordenskirche beigesetzt. Von dieser Kirche in der Rue Ledru-Rollin ist heute nur noch ein Glockenturm übrig.¹³⁷ Später, als, wie Gondolfo berichtet, ein Tumult in der Avignoneser Augustinerkirche entstand, wurden seine Gebeine in die Kirche des Pariser Augustinerkonvents überführt,¹³⁸ wo sie bis zur Zerstörung dieses Konvents im Jahre 1792 neben dem Hochaltar ruhten.¹³⁹

Sein Grab wurde mit der folgenden Inschrift versehen:

*Hic iacet aula morum vite munditia
 Archi-philosophie Aristotelis perspicacissimus
 Commentator
 Clavis et Doctor Theologie lux in lucem
 reducens dubia
 Pr. Egidius de Rom Ord. Fr. Eremit. S. Augustini
 Archiepiscopus Bituricensis qui obiit
 Anno D. MCCCXVI die XXII Mensis Decembris.*¹⁴⁰

Bereits zu Lebzeiten wurde Aegidius wegen seiner profunden Kenntnis des Aristoteles als *doctor fundatissimus*,¹⁴¹ aber wegen seiner gelegentlich ausschweifenden Beweisführung auch als *doctor verbosus* bezeichnet. Nach seinem Tode bürgerte sich für ihn die Bezeichnung *beatus* ein. Ende des 16. Jahrhunderts erschien sein Antlitz auf Bildern mit einem Heiligenschein,

¹³⁴ Mattioli (oben Anm. 8), 39, entnimmt diese Auskunft aus Sammartini, Gallia Christiana II, 78.

¹³⁵ Lajard (oben Anm. 33), 438.

¹³⁶ Kunzelmann (oben Anm. 14) II, 174. K. Walsh, „Papal Policy and Local Reform, The Beginning of the Augustinian Observance in Tuscany“, *Römische Historische Mitteilungen* 21 (1979), 44 Anm. 43; S. Trifono wurde im Jahre 1006 wiederhergestellt und 1287 an die Augustiner-Eremiten übergeben. Er war der zweite Augustinerkonvent in Rom. Vgl. C. Huelson, *Le chiese di Roma nel medio evo. Catalogi ad appunte* (Florenz 1927), 494 f.; W. Buchowiecki, *Handbuch der Kirchen Roms* (Wien 1967) I, 296 ff.

¹³⁷ Die Église St. Symphorien steht nahe bei dem Turm der Augustiner, dem einzigen Überrest des Augustinerkonvents.

¹³⁸ G. Boffito / G. U. Oxilia, *Un trattato inedito di Egidio Colonna* (Florenz 1908), XXVIII. Vgl. Lajard (oben Anm. 33), 441.

¹³⁹ Roth (oben Anm. 36), 81. Vgl. Gutiérrez (oben Anm. 16), Sp. 387.

¹⁴⁰ N. Merlin, „Gilles de Rome“, *Dictionnaire de théologie catholique*, Bd. 6/2 (Paris 1947), Sp. 1359. Cave (oben Anm. 107), 522, liest die folgende Zeile so: „*Clavis et sacre doctor theologie lux in lucem.*“

¹⁴¹ Vgl. Boffito / Oxilia (oben Anm. 138), XXIX; K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters* (Wien 1883; Nachdruck New York), Bd. 3: *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, 13; M. Curley, „Episode in the Conflict between Boniface VIII and Philip the Fair“, *The Catholic Historical Review* 7 (1927), 194–226, 222.

ohne daß jemand deshalb Protest erhoben hätte. Bei der Ausgabe von einigen Kommentaren des Aegidius stellte sich die Frage, ob er *beatus* tituiert werden dürfe. Sie kam 1672 vor die Inquisition in Ferrara und schließlich vor die Inquisition in Rom, die am 20. Juli 1672 zugunsten des Titels entschied. Im Jahre 1686 wurde diese Bezeichnung dann in die Konstitution des Augustinerordens aufgenommen.¹⁴²

¹⁴² Mattioli (oben Anm. 8), 45f., erwähnt die Aufnahme des Titels in der Konstitution – V. Teil V., Kap. 2 Nr. 3. Für die neueste Literatur über Aegidius vgl. Gindele, ed., *Bibliographie Historique de l'Ordre de Saint Augustin 1975–1980*, Augustiniana 31 (1981), Nr. 3700 u. a. wie auch die laufenden Nummern dieser Zeitschrift. Es bleibt nur noch zu sagen, daß die ursprünglichere Fassung des hier von mir behandelten Themas in meiner unveröffentlichten Dissertation: *AEGIDIUS ROMANUS: „De renunciatione pape“*. Kritische Edition und Analyse der Frage der Papstabdankung in der Zeit von Cölestin V. und Bonifaz VIII. (Würzburg 1985), 972 S., 1–26, zu finden sei.

Melanchthon und Radini

Zum Kampf um Luthers Gedanken in Italien

Von Robert Stupperich

Landesbischof Professor Dr. Gerhard Müller DD
zum 60. Geburtstag am 10. Mai 1989 gewidmet

Der italienische Jurist Giovanni Andrea Alciati, Professor in Avignon, schrieb am 13. Juli 1521 an Bonifatius Amerbach in Basel, daß nach dem päpstlichen Spruch im Lutherprozeß eine Reihe von Dominikanern in Italien den Mut gefaßt hätten, sich in Streitschriften gegen Luther zu wenden.¹ Unter diesen nennt er Isidorus de Isolani. *Revocatio Martini Lutheri ad sacram sedem*. Cremona 1519, Antonius Modestus. *Oratio in Martinum Lutherum*. Rom 1520 und Lancelotto de Politi, dessen Buch unter dem Namen des Ambrosius Catharinus erschien.² In diese Reihe gehört auch Tommaso Radini, ebenfalls Dominikaner, aus einer angesehenen Familie in Piacenza, der bereits in jungen Jahren (geb. 1488) mit mehreren Veröffentlichungen (1511) humanistisch-philosophischer Art hervorgetreten war, seit 1516 in Rom an der päpstlichen Universität lehrte und im Vatican tätig war.³

Nach Alciatis Mitteilung an Amerbach wurde Radini in Italien nicht hoch eingeschätzt. Er stimmt in seiner Beurteilung mit Erasmus von Rotterdam überein, der in einem Lagebericht an Lorenzo Campegio vom 6. Dezember 1520 über Radinis Arbeiten schreibt: *quoniam degustavi duntaxat nihil interna dicam*.⁴ Wie immer zieht sich Erasmus vorsichtig aus der Affäre; er hätte zwar einiges von Radini gekostet, möchte aber nichts Wesentliches über

¹ Die Amerbach-Korrespondenz. Hg. A. Hartmann. Bd. 2, Basel 1943, S. 318.

² F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*. Freiburg 1912, S. 32, 48 und 178 ff.

³ Tommaso Radini (1488–1527) veröffentlichte seine ersten Schriften 1509/11. Es waren die „*Sideralis abyssus*“ und die „*Calipsychia sive de pulchritudine animae*“. Sie wurden zuerst in Pavia und Mailand gedruckt. Obwohl sie Kaiser Maximilian gewidmet waren, sind sie in Deutschland kaum bekannt geworden. Als Radini ein Jahrzehnt später in die Kontroverse um Luther eingriff, wären seine polemischen Schriften auch nicht bekannt geworden, wenn Johann Eck seine in Rom erschienenen Schriften nicht in Köln und Leipzig hätte nachdrucken lassen. In Italien geriet Radini (s. Anm. 1) ins Zwielicht. Mit dem seltsamen Patrioten wollte sich niemand verbinden.

⁴ Allen. OE Erasmi Rot. 4,409, Nr. 1167: *De Thoma Rodagino (sic!), quoniam degustavi duntaxat, nihil interea dicam*.

ihn sagen. Ob Erasmus damals Radinis im August 1520 in Rom erschienene, gegen Luther gerichtete Schrift, über die nachstehend zu handeln sein wird, bereits gekannt hat und sein Urteil sich auch oder gerade auf diese bezogen hat, muß offen bleiben.

In einer späteren Zuschrift an Amerbach drückt Alciati seine Zufriedenheit damit aus, daß Radini für seine Dreistigkeit (*temeritas*) von Kritikern gestraft worden sei. Diese Aussagen beziehen sich anscheinend alle auf die literarischen Ereignisse des Jahres 1520. Alciati sagt nicht, wen er im einzelnen meint. Aus seinen Worten klingt nur heraus, daß er Radini diese ablehnende Kritik gönnt.⁵ Die gelehrte Welt Italiens beschäftigte sich schon seit einiger Zeit mit Luthers Schriften. Der Basler Verleger Froben, der einige dieser Schriften nachgedruckt hatte, hatte schon im Februar 1519 dem Reformator in Wittenberg mitgeteilt, daß er auf der Frankfurter Messe mit dem Buchhändler Francesco Calvi aus Pavia übereingekommen sei, diese Drucke nach Italien zu bringen und sie dort abzusetzen.⁶ Die Bannbulle gegen Luther scheint nicht verhindert zu haben, daß dieser Vertrag realisiert wurde. Lutherschriften waren doch über die Alpen gekommen. So berichtet Crotus Rubeanus aus Bologna, daß er bei Bekannten Luthers Entgegnung an Johann Eck gelesen habe.⁷ Dasselbe bestätigt Julius Pflug seinem Lehrer Petrus Mosellanus in Leipzig.⁸ Der Austausch muß in interessierten Kreisen in gewissen Grenzen bestanden haben.

1. Radini in Lutherum

Wie ist Radini zum Polemiker geworden? Was er selbst über seine Motivation schreibt, klingt nicht recht glaubhaft. Als seine Ordensbrüder gegen Luther zu schreiben begannen und ihn mit scholastischen Argumenten bekämpften, meinte Radini noch mehr Veranlassung dazu zu haben, ihn aus nationalen und politischen Gründen anzugreifen. Luthers aufsehenerregende Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ war in Wittenberg am 20. August 1520 erschienen.⁹ Die Schrift war nur an die Deutschen gerichtet und deshalb nur in deutscher Sprache veröffentlicht worden. Über ihre Veranlassung sagt Luther selbst nichts aus. Da die Zeitgenossen nichts Bestimmtes ermitteln konnten, äußerten sie Vermutungen und stellten Zusammenhänge her, die gar nicht bestanden haben. Melanchthon meinte, daß einige Freunde aus dem Adel

⁵ Amerbach-Korr. 2,320.

⁶ WA Br 1,331.

⁷ K. Kraft, Briefe und Dokumente aus der Reformationszeit. Elberfeld 1876, S. 15.

⁸ Correspondance de Jules Pflug, ed. J. V. Pollet 1. Leiden 1979.

⁹ WA 6,392 ff. Vgl. M. Brecht, Martin Luther 1, Calw 1979, 352. Eine italienische Übersetzung der Adelschrift erschien erst in Straßburg 1533 unter dem Titel *Libro de la emendatione et correctione del stato christiano*.

Luther nahegelegt hätten, eine Schrift gegen den Papst und das Papsttum zu richten. Ob Luther die nach dem Tode Papst Julius II. (1512) erschienenen Pamphlete: „Julius exclusus e coelis“,¹⁰ das Erasmus von Rotterdam zugeschrieben wurde und das höchstwahrscheinlich von ihm verfaßt worden ist, oder das des Fausto Andrellino „De obitu Julii pontificis“¹¹ in die Hände gefallen waren und für ihn zum Anlaß wurden, über das Papsttum zu schreiben, ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln. Auch die andere Möglichkeit ist zu erwägen, daß es die *Gravamina germanicae nationis* waren, die ihn dazu veranlaßten.¹² Brieflich nennt er für seine Schrift eine doppelte Zielsetzung: Appellation an den Adel und Kampf gegen das Papsttum.¹³

Bemerkenswert ist die Eile, mit der Luther diese Schrift geschrieben hat. Sie war in drei Wochen fertig. Luther nennt sie einen *liber vulgaris*, für breite Volkskreise bestimmt. Gedruckt wurden 4000 Exemplare, die in kürzester Zeit vergriffen waren. Der Absatz war „für seine Zeit unerhört“. Erklärlicherweise wurde die Schrift sofort in Rom bekannt.

Luther hatte diese Schrift Nicolaus von Amsdorff gewidmet.¹⁴ Die Widmung beginnt mit dem Spruch aus Pred. 3, 7: „Die Zeit des Schweigens ist vergangen, und die Zeit zu reden ist gekommen.“ Es klingt so, als witterte Luther bereits eine neue Zeit und als sähe er eine neue Entwicklung hereinbrechen: „Got will“, schreibt er, „durch den leyen stand seiner kirchen helffen, sintemal der geistlich stand, dem es billiger genützt, ist ganz unachtsam worden“. Wie sein Vorstoß ausgehen würde, konnte niemand sagen. Deswegen war er nicht zaghaft. Seine Zuversicht hielt ihn aufrecht. „Ich laß meine entschuldigung anstehen, verweyß mir’s, wer do will. Ich bin vielleicht meinem got und der welt noch ein torheit schuldig.“ Dabei war es Luther nicht allein um die Veränderung äußerer Formen in der Kirche zu tun, auch nicht darum, daß Laien ihre Verbesserung (= Reformation) in die Hand nähmen. Das Entscheidende, das er voraussetzte, war das Aufkommen der rechten Gotteserkenntnis und der Verantwortung vor Gott. Wie er vorher schon an Spalatin schrieb, hörte er aus dem Johannes-Evangelium die *absoluta sententia*¹⁵ und die ihn bedrängende Mahnung dazu heraus. Dieses Evangelium konnte ihn geradezu in Furcht versetzen: „tantum est ibi inaestimabilis theologia“.¹⁶

Wenn Luther in diesem Zusammenhang vom allgemeinen Priestertum schreibt, dann meint er, daß Gott jeden Menschen als sein Werkzeug gebrauchen kann. Nach 2 Kor. 10,8 hat Gott uns die Macht gegeben: nicht zu ver-

¹⁰ Erasmi Opuscula ed. Ferguson. Den Haag 1933, S. 65 ff.

¹¹ Fausto Andrellini. De obitu Julii pontificis. Paris 1517.

¹² *Gravamina germanicae nationis*. (Deutsche Reichstagsakten 2, hg. A. Wrede. Gotha 1896). Da die Schrift 1510 und 1518 gedruckt vorlag, war sie Luther bekannt.

¹³ WA B 2,120: Est animus publicam schedam edere ad Carolum et totius Germaniae nobilitatem adversus Romanae curiae tyrannidem.

¹⁴ WA 6,404. Widmung an Nicolaus von Amsdorff.

¹⁵ WA Br 1,329. Vgl. M. Brecht, Martin Luther. 1, Calw 1979, 352.

¹⁶ WA Br 1,331.

derben, sondern zu verbessern. Und dies soll nicht mit Gewalt geschehen, denn „je größer Gewalt, je größer Unglück“. Das rechte Mittel ist immer das Wort Gottes. Auf dieses kommt alles an. Im Wort spricht Gott selbst die Menschen an und läßt sie im eigentlichen Sinn an ihn glauben. Diese Anrede Gottes (*locutio Dei*) kann auch mittelbar durch die Schöpfung Gottes erfolgen. Luther greift hier auf Gedanken aus seiner Frühzeit zurück. Einerseits erzittert der Mensch in seiner Vergänglichkeit (*fragilitas*) vor Gottes Macht, andererseits erfährt er ihn in seiner wunderbaren Größe (*Deus mirabilis*). Er kann ihn zwar nicht verstehen – ein verstandener Gott wäre ein Phantom – denn Gott ist in seiner Grenzenlosigkeit unerfaßbar.¹⁷ Luther vergißt nicht die Zeit, in der ihm die Gedanken an Gott so viel Not bereiteten, sie klingen immer wieder durch. Seine Umwelt habe ihn damals nicht verstanden, „ich bin ein sonderlicher Mann gewesen unter meinen Brüdern“. Und doch hatte er seinen Weg nicht selbst gesucht und gefunden. Gott hatte ihn ergriffen und geführt.¹⁸

Sprach Luther nun in seiner Schrift „An den Adel“ Männer an, die die Macht in der Hand hatten und einiges bewirken konnten, so war sein Anliegen nicht die Beseitigung allein der Mißbräuche in der Kirche, sondern das Ausräumen der Hindernisse für die Ausbreitung des Wortes Gottes. Die Grundvoraussetzung ist „das Laufen des Wortes“, daß es die Herzen der Menschen erfülle und die Reformation von innen erfolgen könne.

Daß Luthers Adelschrift von solchen Prämissen ausging, hatte Radini, der sofort nach ihr gegriffen hatte, nicht erfaßt. Als er seine Gegenschrift¹⁹ zu schreiben begann, hatte er ganz andere Intentionen als die deutschen Luthergegner. Er begann nicht mit theologischen Widerlegungen, sondern ging gleich zum nationalpolitischen Angriff über. Das Bewußtsein, dem deutschen Adel zu entstammen, verpflichtete ihn, wie er meinte, Luther vor den deutschen Fürsten anzuklagen. Nicht umsonst führte er den Beinamen *Tedeschi*. Als solcher fühlte er sich als Sachwalter des Reiches. Er erklärte es für seine nationale Pflicht, gegen den Zerstörer des Reiches aufzutreten. Das politische Denken beherrschte ihn so sehr, daß er den Gedanken der kirchlichen Reformation in den Hintergrund drängte.

Es ist auffallend, daß ein Italiener, dessen Familie aus der welschen Schweiz stammte, sich so stark an das Römische Reich hielt und von einem mit den Deutschen gemeinsamen Vaterlande sprechen konnte.²⁰ Moderne Anschauungen, denen die Humanisten huldigten, lehnte er ab; vom Kosmopolitentum wollte er nichts wissen und nannte es ein Idol. Daher richtete er an seine Leser die Bitte, in dieser Hinsicht zurückhaltend zu sein, damit der

¹⁷ WA 3, 407.

¹⁸ WA TR 3, 656 und 5, 210.

¹⁹ Tommaso Radini. *Ad illustrissimos principes et populos Germaniae in Martinum Lutherum oratio*. Rom 1520. Die Nachdrucke in Köln und Leipzig erschienen noch im selben Jahre. CR 1, 212–262.

²⁰ CR 1, 213.

revolutionäre Funke kein Großfeuer entstehen lasse. Man wüßte ja nicht, wohin diese Entwicklung triebe.

Im weiteren Verlauf seiner Schrift „Ad illustrissimos principes“ betont Radini, daß man den Mißgriff oder das Vergehen eines Einzelnen nicht dem ganzen Volk zur Last legen dürfe. Und doch erregten ihn Luthers „Einseitigkeiten“ so sehr, daß er sie für unerträglich hielt. Radini behauptet, Luther mache verächtlich, was dem Volk lieb und wert sei. Es sei daher zu fragen, woher diese Überheblichkeit bei ihm komme. Radini spricht von immodestia. Wer aber so arrogant sei wie Luther, dürfe nicht als erster auf das sündige Rom Steine werfen. Er hätte seine Angriffe besser überlegen sollen.

Diese Betrachtung stellte Radini vor die Frage, ob man seine Vorgesetzten kritisieren dürfe. Insbesondere bezog er diese Frage auf den Papst, der eine einzigartige Stellung in der Welt einnehme. Viele Päpste seien zwar ihrem hohen Amte nicht gerecht geworden und hätten schweres Unrecht begangen. Er erinnert an Alexander VI., der Savonarola in Florenz habe als Ketzer verbrennen lassen. Dabei kann er sich nicht enthalten, den Vergleich zwischen beiden „Ketzer“ zu ziehen. Savonarola sei auf den Scheiterhaufen gekommen, ruft er aus, „der doch besser und gelehrter war als du!“²¹ Mit dessen Schicksal sollte Luther das seine vergleichen. Dann würde er doch manches anders ansehen, als er es gegenwärtig tue. Radini gibt dem Reformator noch weitere Ratschläge: Aristoteles besser zu studieren und durch seine Vorschriften die Menschen nicht eng und hart werden zu lassen. Radini bildete sich ein, Luther sei ein unbändiger, eigenwilliger Mensch, der sich von maßloser Unredlichkeit treiben ließe. Woher er dieses Lutherbild genommen hat, ist schwer zu bestimmen. Unter den Luthergegnern sind solche Bilder üblich. Was Radini von Luther weiß, ist der Ablassstreit. Während er selbst den Ablass als Wohltat für die Menschen bezeichnet, mußte er in Luthers Kritik die negativen Züge ablesen. Darin sieht er einen Beleg für seine Kennzeichnung des Reformators als *caput rebellum et obstinatum*.²² Unverständlich sind seine weiteren Vorwürfe: er sei nicht nur *expers philosophiae*, sondern auch unwissend in der heiligen Schrift.²³ Um diese Anklagen zu erhärten, bringt er verschiedene unbeweisbare Behauptungen vor: unter anderem hält er Luther die allegorische Schriftauslegung vor, die doch Verwirrung in die Schriftdeutung trage. Diese Behauptung würde ihm Luther nicht bestreiten. Ihm aber die Allegorie in besonderem Maße anlasten kann nur einer, der Luther nicht genügend kennt. Radini führt weiter an, er könne es nicht verstehen, wie ein verständiger Mensch die Tradition als Hilfe des Schriftverständnisses ablehnen könne. Den größten Anstoß bereitet ihm aber der Gedanke des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen. Nach seiner Meinung habe der gebildete Mensch ein besseres Verständnis von der Religion als der schlichte Mensch, der nur ein mäßiges Urteilsvermögen be-

²¹ Ebd. 1,231.

²² Ebd. 1,259.

²³ Ebd. 1,262.

säße. Die Aufhebung der Standesunterschiede in der Kirche hielt Radini für so gefährlich, daß er die Obrigkeit zur Gegenwehr aufrief. Die Struktur der Kirche müsse erhalten bleiben. Luther hätte sich für seine Revolte eine günstige Zeit ausgesucht, denn es seien verschiedene Kräfte am Werke, die die Kirche zerstören wollten. Radini spricht Luther den Willen ab, für den Frieden zu wirken. Im Gegenteil! Er hätte ja den Streit um den Ablass begonnen, um seine Gegenposition aufzubauen. Gutes sei bei ihm nicht zu finden.

2. Melanchthons Gegenschrift „Pro Luthero oratio“

Den Wittenbergern war Radini unbekannt. Da seine Schrift gegen Luthers Adelschrift in Leipzig nachgedruckt war, nahmen sie Hieronymus Emser, den Sekretär Herzog Georgs, als Verfasser an, der sich mit einem fremden Namen getarnt hätte.²⁴ Luther wollte daher auf dieses Pamphlet nicht antworten. Das sollten andere tun. Es erbot sich Melanchthon, für den angegriffenen Freund einzutreten. Auch er war der Meinung, daß der Gegner mit herabgelassenem Visier kämpfte; daher wählte er seinerseits ein Pseudonym: Didymus Faventinus.²⁵ Mit Didymus, dem Zwilling, wollte er zum Ausdruck bringen, daß er ein Zwillingbruder des Zweiflers sei, Faventinus aber sollte vermutlich besagen, daß er Günstiges über Luther mitzuteilen habe. Die Schrift war gedankenreich und in so vorzüglichem Stil geschrieben, daß manche Zeitgenossen Erasmus von Rotterdam für den Verfasser hielten.

Die Bedeutung dieser Schrift lag für die damalige Welt darin, daß sie erstmalig Luthers Frühtheologie im Zusammenhang darlegte. Zugleich machte sie Ursprung und Anfänge der Reformation deutlich. Über seine Absichten schrieb Melanchthon an den Augustiner Johann Lang in Erfurt, daß er Luther in seinem Wirken nicht hindern wollte, obwohl dieser selbst seinen Freunden in mancher Hinsicht zu radikal erscheine. Denn er sei der Überzeugung, daß Luther dazu von Gott ausersehen sei, das Werk der Reformation zu vollbringen.²⁶

Melanchthons Schrift „Pro Luthero oratio“ ist somit nicht nur eine Antwort auf Tommaso Radinis maßlose Anklagen, sondern hat auch einen allgemeinen Charakter und geht weit über den Rahmen einer Replik hinaus. Er hatte sie im November 1520 zu schreiben begonnen, wurde aber durch eintretende Ereignisse unterbrochen, so daß er sie erst im Februar 1521 abschließen konnte. Am Anfang stand das Motto: *Lutherum tuemur*.²⁷ Damit war nicht nur das Eintreten für die Person Luthers, sondern auch das Eintreten für die von ihm vertretene evangelische Auffassung gemeint.

²⁴ WA Br 2,20. Vgl. W. Maurer, Melanchthon 2. Göttingen 1968, 132.

²⁵ CR 1,212. Vgl. Jb. f. westf. KG 42, 1949, 61.

²⁶ CR 1,211.

²⁷ CR 1,287. Maurer a.a.O., 133, nennt diese Schrift „eine politische Tat“.

Radinis Schrift sei es gleich anzumerken, daß die Vaterlandsliebe nur ein vorgeschobenes Leitmotiv war. Dem Polemiker ginge es im Grunde um die in Luthers Adelschrift angekündigte Reformation der Kirche, die er verhindern wollte. Ihm und allen anderen Luthergegnern hielt nun der Verteidiger Luthers entgegen: sie sollten sich merken, daß es Luther nicht darum gehe, sich von der Kirche zu trennen, sondern daß in der Kirche die heilige Schrift ernst genommen werde. Zum andern betonte Melanchthon mit großem Ernst, daß Luther und seine Freunde nicht für politische Ziele kämpften, sondern sich einzig und allein für die Ausbreitung und Verwirklichung des christlichen Glaubens einsetzten.

Radini war bei der Aufzählung der angeblichen Fehlgriffe Luthers abschließend auf den theologischen Sachverhalt eingegangen. Herausgegriffen hatte er den Ablass, ohne auf die kirchliche Lehre vom Ablass näher einzugehen.²⁸ Die Berechtigung des Ablasses ergab sich ihm allein schon aus der Beruhigung beschwerter Gewissen. Alles andere ließ er beiseite. Dagegen konnte ihm Melanchthon sagen, daß viele ernsthafte Theologen grundsätzlich in dieser Frage Luther recht gegeben hätten. Es sei beklagenswert, daß der Ablassstreit aufs Ganze gesehen magis fortiter quam theologice geführt worden sei. In solchen Auseinandersetzungen seien niemals andere Argumente von Gewicht als die Schrift. In dieser Hinsicht müßte es gewiß sein: *Vincent sacrae litterae!*²⁹

Nach diesen Vorbemerkungen ging Melanchthon auf die Grundproblematik ein, vor der jeder Mensch steht. Radini müsse es bewußt werden, wie er sich einzustellen habe, wenn er am Scheidewege stehe. Entweder er richte sich nach der Ratio oder nach der Fides. Die Ratio führe zu einer verblaßten Gottesvorstellung und entleere selbst die biblischen Grundbegriffe. Diese Betrachtungsweise faßt Melanchthon in dem Satz zusammen: Von rationalen Voraussetzungen aus ist das Heil der Welt nicht zu erfassen. Der Mensch, der sich zum Maß aller Dinge macht, verschiebt die Perspektive. Dasselbe geschieht in der Ethik, wenn die christlichen Voraussetzungen fortfallen. Ausgehend vom Wort aber hat man eine andere Sicht.³⁰

Nach dieser kurzen Kennzeichnung der biblischen Ansicht kann der Respondent zu den einzelnen Anklagepunkten Radinis Stellung nehmen. Zuerst zum Problem der Tradition: Luther wußte sehr wohl, was die *homines boni* im Verlauf der Geschichte geleistet haben und was ihnen in der Vergangenheit alles zu danken sei. Luther habe seine Betrachtung nirgends auf einen engen Raum beschränkt, sondern behalte immer das Ganze im Blick. Das Evangelium verkündigen heiße für ihn immer, es jedem einzelnen und allen insgesamt nahezubringen. Etwas Besseres kann niemand für sein Vaterland tun. Die Ansicht freilich, daß das Alter (*antiquitas*) eines Gedankens oder einer Einrichtung für ihre Richtigkeit spräche, mußte er ent-

²⁸ Ebd. 1,304.

²⁹ Ebd. 1,293.

³⁰ Ebd. 1,310.

schieden ablehnen. Was von alters her überliefert sei, brauche darum nicht richtig und wahr zu sein.

Die antiquitas sei ebensowenig ein ausschlaggebendes Argument wie die Zustimmung der Majorität. Melanchthon unterstreicht Luthers Überzeugung, daß in der Kirche nur nach der Schrift geurteilt werden darf. Was den Menschen gut scheint, muß erst vom Wort her seine Beglaubigung finden. Denn menschliche Interessen stehen häufig genug der Wahrheit entgegen. Melanchthon sah durchaus, als er diese Schrift schrieb, welche Bedeutung Luthers Auseinandersetzung mit dem Papsttum zukam. Nach seiner Meinung hing es von dieser Entscheidung ab, wohin das Pendel der Weltgeschichte ausschlagen würde. Eine zitternde Hoffnung sprach aus ihm: O, utinam non frustretur Lutherus!³¹

Hinsichtlich methodischer Fragen erklärte Melanchthon, daß Radini aus Luthers Thesen mangels näherer Kenntnis falsche Folgerungen ziehe. Dies betraf seine Stellung zur Philosophie. Er trenne sich nicht von der Bildungswelt, wenn er der Philosophie nicht das Recht zugestehe, in Glaubensfragen mitzureden. Wo das geschehe, kämen unrechte Dinge heraus. Hier steht Melanchthon ganz auf dem Boden Luthers und erklärt es für eine grundlose Behauptung, daß Vernunft und Offenbarung übereinstimmen müßten. Denn oft genug widersprechen sie einander.

Melanchthon meinte feststellen zu können, daß die Scholastiker das Aufblühen der biblischen Wissenschaften neidisch verfolgten und es verhindern wollten. Diese Wahrnehmung führte ihn zu der Behauptung, daß alles Übel in der Kirche von der falschen Lehre herrühre. Wie Melanchthon Radinis Auffassung von der Ratio abwies, so lehnte er auch seine Kennzeichnung der menschlichen Kräfte ab. Seine aus der Antike stammenden Auffassungen widersprächen der Schrift und der christlichen Erkenntnis. Melanchthon versteifte sich sogar auf die Behauptung, daß die Scholastik die Kirche um die wahre Frömmigkeit gebracht habe.

Auf Radinis Frage, wie Luther dazu gekommen sei, Auffassungen abzulehnen, die seit Jahrhunderten in der Kirche gegolten haben, brauchte Melanchthon die Antwort nicht lange zu suchen. Luther richte sich ausschließlich nach der Schrift. Meinungen, die aus anderen Quellen stammten und der Schrift entgegen seien, müßten verschwinden. Da kann man sich ebensowenig auf den Glauben der Majorität berufen wie auf die lange Geltung der Traditionen. Auf solche von Luther ausgehende Gegenrede war die Bildungswelt Italiens weniger vorbereitet als in den Ländern, in denen die *Devotio moderna* Vorarbeit geleistet hatte und der biblische Humanismus nachdrücklich vertreten wurde. In Italien stießen die Gegensätze hart zusammen. Da galt es geltend zu machen, daß die heilige Schrift über Konzilien und Kirchenvätern stehe. Melanchthon hielt sich an Luthers später berühmt gewordenen Satz: Wort und Glaube gehören zuhauf! Er weist darauf hin, daß das Wort jeder menschlichen Ordnung vorausgeht. Wo

³¹ Ebd. 1,299.

diese Reihenfolge geändert wird, hat der Christ Widerstand zu leisten. Luther hat dies getan, weil es die Pflicht des Christenmenschen ist, Gott die Ehre zu geben. Bei seinem Protest ging es um die Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung.

Brachte Melanchthon zum Ausdruck, was Luther mit Schrift, Wort und Glaube meinte, so mußte er dem Einwand Radinis nachgehen, daß es auch in Italien Einrichtungen gebe, wo Studien dieser Art betrieben wurden. Radini hatte auf die Platonische Akademie in Florenz hingewiesen, die freilich zu seiner Zeit keine große Bedeutung mehr hatte.³² Es war ein kleiner Kreis humanistischer Gelehrter, die sich zur *docta religio* bekannten. Diese vertraten eine Gesinnung, in der sich antike Philosophie mit christlicher Frömmigkeit durchdrangen. Radini nannte den zu diesem Kreise gehörenden Jacobo Sadoletto, der diese Frömmigkeit in seinem Dialog „Hortensius“ darstellte. Im Vordergrund standen hier die ethischen Gebote, ohne daß auf die menschliche Sünde stärker eingegangen wurde, so daß auch das Erlösungswerk Christi zurücktrat. Denn der von antiken Anschauungen bestimmte Mensch lebte von der Überzeugung, daß er aus eigener Kraft sein ursprüngliches Wesen wiederherstellen könne.

3. Radinis Replik

Radini war sehr bald im Besitz der Schrift des „Didymus Faventinus“. Im folgenden Jahr 1522 konnte er seine Replik veröffentlichen.³³ Er nannte sie *Oratio in Philippum Melanthonem, Lutheranae haereseos defensorem*. Diese widmete er dem neuen „deutschen“ Papst Hadrian VI., bisher Erzbischof von Utrecht und einst Lehrer Kaiser Karls V. Radini hielt ihn für einen heftigen Gegner der lutherischen Bewegung und erwartete von ihm ein energisches Einschreiten gegen reformatorische Bestrebungen. Wie er in seiner Widmung sagt, hielt er sich kraft seines Amtes als Professor der päpstlichen Universität für verpflichtet, die Gegner der Kirche zu bekämpfen. Dennoch gesteht er, nur ungerne diese zweite Streitschrift geschrieben zu haben. In seinem Stolz erklärt er den Didymus Faventinus für oberflächlich. Es mußte ihn ärgern, daß in dieser Schrift der Papst als Antichrist bezeichnet wurde. Er hielt es für unter seiner Würde, sich mit ihr zu befassen, zumal sie auf 30 Seiten „nur Wasser“ böte. Als Belege für sein Urteil dienten ihm Melan-

³² Die Platonische Akademie war in Deutschland in ihren Hauptvertretern Pico und Marsilio Ficino bekannt; vgl. A. Buck, *Die Kultur Italiens*. Frankfurt 1972, S. 142 ff.

³³ Radinis erste Schrift gegen Melanchthon trug den Titel „*Ad Carolum Caesarem in Philippum Melanthonem lutheranae haereseos defensorem oratio*. Hadriano VI. pont. Max. d. (Rom 1522). Im Text ist die Überschrift geändert: in *Phil. Melanthonem lutheranae impietatis assertorem*.

Radinis Replik liegt in einer neuen Ausgabe vor: *Orazione contro Filippo Melantone*. Testo, traduzione e commento ed. F. Guizzoni. Brescia 1973. Text S. 80–240.

chthons Beurteilung des Thomismus und der kirchlichen Sakramentslehre. Pico und Erasmus hätten sich bei weitem anders verhalten. Vom gelehrten Papst erhoffte er, daß er die Kirche mit *scientia et doctrina* leiten und die „sächsische Pestilenz“ vertreiben werde. Für sich erbittet er die Nachsicht des Papstes, daß er diesen Knoten mit grober Axt durchschlage. Obwohl er den Deutschen nahestehe, oder gerade deshalb, habe ihn Luther nicht beeindruckt. Sein Wunsch richtet sich darauf, daß die *res ecclesiasticae* bald wieder den alten Glanz erlangen.

Inzwischen war Luther gebannt und in die Reichsacht erklärt. Radini rechnete daher damit, daß er es jetzt leichter haben werde als das erste Mal. Umso derber ist seine Polemik gegen Melanchthon. Er nennt ihn ein Untier (*belua*). Kaiser und Fürsten ruft er auf, nicht zuzulassen, daß die Lutherischen sich gegen den Papst wenden. Die alten Germanen hätten sich ebenso wie die alten Israeliten den Priestern unterworfen. Die neuerungssüchtigen Lutheraner dagegen verachteten die Vergangenheit. Wenn sie in eine schlechte Lage kämen, würden sie einsehen, daß Gott sie strafe. Die Fürsten täten daher gut daran, sie aus dem Lande zu jagen.³⁴

Vom Humanisten Melanchthon hatte Radini anscheinend erwartet, daß er die weltliche Bildung anders einschätzte. Da er seit mehreren Jahren im akademischen Amt stünde, müßte er eine höhere Schätzung der Philosophie aufbringen können. Es sei nicht nur unzeitgemäß, sondern zeige seine Leidenschaftlichkeit, wenn er alles nach seinem Maß messen wollte und sogar die Kirchenväter gering achtete. Radini erinnert an Melanchthons Antrittsvorlesung in Wittenberg *De corrigendis adulescentiae studiis* (1518), in der er noch Aristoteles gerühmt, den er dann unter Luthers Einfluß abgelehnt habe.³⁵ Diese Einwände seien aber noch gering im Vergleich zur *libertas lutherana*, die Radini als Willkür verstand. Hier zieht Radini die Gleichung zwischen Luther und seinen Schülern. Wenn Luther von der Bildfläche verschwände, so würde die Gesamtlage um kein Haarbreit besser. Dann träte Melanchthon an seine Stelle und die Position bliebe dieselbe.³⁶

Auf Einzelheiten theologischer Art geht Radini in dieser Schrift nicht ein. Den Hauptpunkt der Unterscheidung, die Schriftdeutung, hatte ihm Melanchthon genannt. Wohl oder übel muß er auf diese Linie gehen und zur reformatorischen Hermeneutik Stellung nehmen.³⁷ Nach seiner Auffassung irrt Luther mit seiner Schriftdeutung. Radini bezieht sich dafür auf Luthers Sermonen und Resolutionen, die einzigen damals bekannten Lutherschriften. Er wirft dem Reformator formale Kriterien vor, als bestehe Religion im Lösen religiöser Probleme.³⁸ Bei solcher Auffassung genügten einem nackte

³⁴ Ebd. S. 106.

³⁵ Ebd. S. 110.

³⁶ Ebd. S. 116; WA 6,497–573: „*De captivitate babylonica*“.

³⁷ G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. München 1942, S. 290 ff.

³⁸ Radinis Replik, S. 140 ff.

Worte (*nuda verba*) und gewönnen grammatische Fragen ausschlaggebende Bedeutung. Radini behauptet, daß die Heilige Schrift, die erheblich mehr hergebe, auf diese Weise nicht erschlossen werde. Als Beispiele nennt er freilich nur die Petrusstellen (Matth. 16 und Joh. 20). Luther werde ihnen nicht gerecht, da er immer etwas von ihrem Gehalt abziehe.³⁹ Nach seiner Meinung hätten Wiclef und die Hussiten von der Schrift mehr verstanden als die gelehrtesten Theologen (*theologi universales*). Wie in seiner ersten Streitschrift, so macht er auch Melanchthon den Vorwurf, Konzilsbeschlüsse für menschliche Urteile zu halten und ihre Inspiration durch den heiligen Geist nicht anerkennen zu wollen. Wenn die Lutherischen alles aus der Schrift belegt haben wollen, so wertet Radini diese Auffassung ab: Schriftworte nützten nichts, wenn man die Schrift nicht richtig verstehe.

Auch wenn er die Reformation Luthers mit einem negativen Vorzeichen versieht, so steht Radini doch unter dem Eindruck, daß es sich um ein gigantisches Unternehmen handelt. Am meisten ärgert ihn Melanchthons apodiktischer Satz: „wenn ich Luther verteidige, so verteidige ich die Lehre Christi.“⁴⁰ Das ist nicht nur eine lutherische Einseitigkeit, sondern ein Zeichen lutherischer Überheblichkeit. Sie seien aber nicht die einzigen Christen. Radini betont, daß er täglich auch anderen Deutschen in Rom begegne, die das Wormser Edikt anerkennen, mit dem der alte deutsche Groll gegen das Papsttum Gregors VII. aufgehoben sei. Warum, so fragt er abschließend, soll man Luther mehr glauben als anderen? Wenn Luther behauptete, daß er nichts Eigenes hinzufüge, (*nihil addo de meo*), dann soll er sich an die kirchliche Überlieferung halten.⁴¹

Melanchthon aber habe ihn gekränkt, viele Punkte seiner Anklageschrift übergangen, weil sie ihm unwichtig und nicht einer Antwort wert erschienen. Radini fühlte sich in seiner Ehre derart verletzt, daß er diese Nichtachtung nicht hinnehmen konnte. Daher überhäufte er Melanchthon mit groben Injurien, um mit einem Lobpreis auf den Kaiser zu schließen.

4. Nachwirkungen?

Stellen die Streitschriften Melanchthons und Radinis eine Episode in den deutsch-italienischen Beziehungen dar, so bleibt die Frage bestehen, ob sie eine Wirkung gehabt haben. Angesichts der dürftigen Überlieferung läßt sich Genaueres darüber nicht feststellen.⁴² Dazu kommt, daß Radini nicht mehr lange gelebt hat und nichts weiter veröffentlichen konnte. Es wird ange-

³⁹ Ebd. 166.

⁴⁰ Ebd. S. 200.

⁴¹ Ebd. S. 208.

⁴² K. Benrath, *Geschichte der Reformation in Venedig* (SVRG 5). Halle 1887, S. 1–127. Im Unterschied zu Benrath, der auch die frühen Nachrichten sammelte, beschränkt sich M. Welti, *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*. (SVRG 193, 1985) auf den italienischen Evangelismus.

nommen, daß er beim Sacco di Roma 1527 umgekommen sei. Danach ist er wohl bald vergessen worden. Wenn seine Schriften eine Wirkung gehabt haben, dann die, daß die italienische Öffentlichkeit sich allmählich stärker mit dem Schrifttum der deutschen Reformation befaßte,⁴³ wie es die altgläubigen Theologen in Deutschland auch taten. Wie Bischof P. P. Vergerio berichtet, hat ein aus Venedig stammender Mönch Luthers Adelschrift ins Italienische übersetzt (Augsburg 1533),⁴⁴ ebenso Melanchthons Schrift *Oratio pro Luthero*, gegen die Johann Cochläus, vermutlich aus besonderem Anlaß, noch 1534 eine Gegenschrift veröffentlichte.⁴⁵

Radinis Nachteil war es, daß er nichts Positives bot, womit eine katholische Reform etwas hätte anfangen können. Denn Widerhall findet nur eine Verkündigung, die lebendig ist. Wer das Evangelium nur als Vokabel braucht, erreicht nichts, so oft er sie auch rezitiert. Radini scheint aus Furcht vor „subjektivem“ Glauben auf Eigenes verzichtet zu haben. Er blieb im scholastischen Schema stecken.

Auf dem Boden Italiens war in den 20er Jahren die Leserschaft, die nach Luthers Schriften griff, noch gering. Verschiedene Faktoren wirkten dabei mit, daß die Auseinandersetzung dennoch ins Rollen kam. Wirksam war unter anderem die *libertas Paduana*, die den Studenten die Möglichkeit gab, sich mit dieser Literatur zu befassen. Zugleich nahmen aber auch die Gegenwirkungen zu. 1527 wurden auf der Rialto-Brücke in Venedig Lutherschriften verbrannt. Angeblich folgten auch menschliche Opfer; als solcher wurde Lucio Roselli genannt,⁴⁶ der bei Luther in Wittenberg gewesen war. Trotzdem wagten es venezianische Drucker, Lutherschriften weiter nachzudrucken.

Melanchthon stand viele Jahre in nahen Beziehungen zu italienischen Theologen. Es waren meist keine Gegner wie Radini, sondern Glaubensgenossen, die die Einheit im Glauben suchten. Einer von ihnen, der Venezianer Bracietti hielt sich zweimal in Wittenberg auf und konnte ihm über die Lage in seiner Vaterstadt berichten. Melanchthon schrieb daraufhin 1539 einen längeren Brief an die Evangelischen in Venedig.⁴⁷ Dieser Brief ist bei einer Promotion in Wittenberg vorgelesen und im selben Jahr noch in Nürnberg und in London veröffentlicht worden. In diesem Schreiben berichtet Me-

⁴³ Silvana Seidel-Mencki, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*. (Rinascimento 17, 1977, S. 61 ff.). Seit 1525 erschienen anonyme italienische Übersetzungen von Lutherschriften. Der namhafteste Übersetzer war Juan Valdes. Vgl. Carlos Gilly, Juan de Valdes, traductor y adeptos de escritos de Lutero. (Miscelanea de estudios Hispánicos). L'Abbadia de Montserrat 1982, S. 85–106.

⁴⁴ RE 9, 1901, S. 529.

⁴⁵ *Confutatio abbreviata Joannis Cochlaei adversus Didymum Faventinum Philippi Melanchthonis olim scripta, nunc primum edita*. Leipzig 1534.

⁴⁶ CR 2,226, 240. CR 3,481 hielt Benrath für unecht, dagegen Scheible, *Mel. Briefe* (Regesten) 2,407 f.

⁴⁷ CR 3,745 ff. *Rosellis Briefe an Melanchthon*, hg. von K. Benrath. (Jb. f. protest. Theologie 1882).

lanchthon vom Hergang der Reformation und hebt die Hauptmotive hervor, die zur Aufhebung der kirchlichen Mißbräuche geführt haben. Solche Reformen beeinträchtigen die Katholizität der Kirche nicht, sondern stärken ihre Effizienz. Schon Augustin und Jean Gerson hätten beklagt, daß die Menschen sich in den Kirchen mit ihren eigenen Überlieferungen befaßten und darüber die Gebote Gottes vergäßen. Da Melanchthon in diesem Brief nicht alle reformatorischen Maßnahmen begründen konnte, verwies er auf seine *Loci communes*. Die *emendatio abusuum* sei auch in Venedig längst fällig. Er rief daher die Stadt auf, ihre Ehre hochzuhalten und sich der Tyrannei der kirchlichen Mißbräuche zu erwehren. Da zu dieser Zeit in Venedig Interesse für Servet bestand, grenzte sich Melanchthon von ihm ab und unterstrich den christlichen Glauben in seinen wesentlichen Zügen.

Auch Luther war in dieser Richtung wirksam geworden. Als Baldassare Altieri, Sekretär des englischen Residenten in Venedig, ihm Briefe zusandte, die er mit der Diplomatenpost befördern konnte, vermochte Luther seinen Berichten Wesentliches zu entnehmen. In seiner Antwort⁴⁸ lesen wir: Wer hätte hoffen können, daß zu unseren Zeiten so Bedeutsames sich in Italien ereignen würde. Er höre von Leiden und Verfolgungen. Darüber wolle er nicht klagen. Gott lehrt uns durch solche Beispiele. Er heißt uns hoffen und beten. Luther mahnt daher zu Geduld, denn „die Leiden dieser Zeit“ müssen kommen. Wenn er um sich blickt, sieht er, daß in der Kirche äußerlich alles anscheinend in Ordnung sei, und doch stimme etwas nicht: *Friget populus*.⁴⁹ Auch unter dem Wort ist nicht überall die *fertilitas* zu spüren. Fehlt es nicht an unserem Eifer (*fervor*)? Luther fährt fort: Angesichts der Leiden soll man nicht nur die Menschen ansehen, die sich quälen, sondern vor allem Gottes unbegreifliches Handeln. Da er lange genug gelebt und Größeres erlebt habe, als er je zu hoffen vermocht habe, könne er jederzeit in Gottes Hand fallen.⁵⁰

In Italien breitete sich die evangelische Bewegung noch zu Lebzeiten der deutschen Reformatoren aus, aber die Menschen, die von evangelischen Gedanken erfaßt waren, berichteten wenig darüber. Dennoch wußten auch die katholischen Theologen, daß sie sich mit der lutherischen Lehre befassen mußten. Wie die Protokolle von Trient zeigen, haben sie in zwei Jahrzehnten viel hinzugelernt. Der Stil der Auseinandersetzung war freilich derselbe geblieben wie auch die Glaubensdifferenzen immer noch blieben.

⁴⁸ WA Br 10,328.

⁴⁹ Ebd. S. 331.

⁵⁰ Ebd. S. 332.

KRITISCHE MISZELLE

Der armenische Philon

Textbestand, Editionen, Forschungsgeschichte*

Von Folker Siegert

Unsere Kenntnis des philonischen Werkes beruht zu mehr als einem Viertel auf armenischen Texten. Hätten nicht die Armenier – im Gegensatz etwa zu den Kopten, Äthiopiern, Slawen – ein auffälliges Interesse an „hoher“ Theologie gehabt und wären sie nicht bis zum heutigen Tage eine bibliophile Nation, so wäre uns von Philon nur das geblieben, was die rabbinische *damnatio memoriae* und der Zufall der christlich-byzantinischen Überlieferung uns gelassen hätte. So aber ist im 6. Jahrhundert¹ im Zuge armenischer Auswahl-Ausgaben philosophischer und theologischer Klassiker² ein beträchtliches *corpus Philoneum*³ entstanden, dessen Lektüre freilich, wegen der extrem wörtlichen Übersetzungsweise der sog. „hellenophilen Schule“,⁴ selbst gebürtigen Armeniern größte Schwierigkeiten bereiten mußte.⁵ Doch was diese Texte einst nahezu unverständlich machte, stellt heute ihren Wert dar: sie konservieren uns den Wortlaut einiger im Griechischen verlorener

* Dieser Beitrag geht zurück auf ein Referat, gehalten am 13.10. 1988 auf der 4. Konferenz der Association Internationale des Etudes Arméniennes in Fribourg (Schweiz). Herrn Martiros Minassian, Armenologen an der Universität Genf, danke ich für die freundliche Beantwortung einiger philologischer Fragen, ebenso Herrn Prof. Dr. Michael Stone, Jerusalem, dem Präsidenten der Association, für mündliche Auskünfte. – „Nr. 1“ usw. s. u. S. 368f.

¹ Zur Datierungsfrage s. u. den 2. Abschnitt.

² Z. B. Platon (v. a. Spätschriften: Timaeus, Staat), Aristoteles (v. a. das Organon), Irenaeus, Eusebius, Chrysostomus, die Kappadokier, Nemesius von Emesa *De natura hominis* usw. – Mehr bei Terian (Lit.-Verz. Nr. 6), S. 7f.

³ Es findet sich in der Hs. 1500 des Erevaner Matenadaran in einem großen Band von 1189 Seiten vereinigt (Terian S. 16), in zweibändiger Form in den zusammengehörigen Codices Erevan Nr. 2100 und 2102 (Terian S. 25).

⁴ Mehr darüber in Abschnitt 2.

⁵ Wie Terian (Nr. 6), S. 13f. bemerkt, beeindruckten die Texte im armenischen Mittelalter vor allem durch Obskurität. Es sind zahlreiche Philon-Glossen – entweder an den Rändern der Handschriften oder in eigenen Sammlungen – überliefert (Terian S. 13f., Anm. 28), die immerhin beweisen, daß der armenische Philon Leser hatte. Das gleiche tut Awgorean (Bibliographie Nr. 4) S. III–VI in einer Sammlung von Zitaten Philons bei armenischen Kirchenschriftstellern. – Damit erlischt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, das Interesse der Armenier an der Philon-Übersetzung.

Philon-Schriften oder zumindest, wo das Griechische erhalten blieb, die Lesarten einer Überlieferung, die um Jahrhunderte älter ist als die vorhandenen griechischen Handschriften, und mit der lediglich der eine Papyrus, den wir zu *De sacrificiis* und zu *Heres* besitzen, konkurrieren kann.

Dem Benützer der großen kritischen Philon-Ausgabe von Cohn, Wendland und Reiter wird in Bd. I, S. LII–LVI einiges – nach damaligem Wissensstand – über die arenische Philon-Übersetzung mitgeteilt. Die Arbeit ist seither nicht stehengeblieben. Was im folgenden gegeben werden soll, ist eine vollständige Übersicht über das armenisch Vorhandene mit kurzer Besprechung der Übersetzungen und sonstigen philologischen Hilfsmittel, die zu seiner Erschließung zur Verfügung stehen.⁶

1. Griechisch-armenische Parallelüberlieferung

Wir beginnen die Übersicht mit zwei armenischen Editionen, die der griechischen Cohn/Wendland-Ausgabe vorgearbeitet haben.

Nr. 1, der ohne Nennung eines Herausgebers erschienene Sammelband *P^hiloni čark^s*,⁷ enthält genau denjenigen Teil des armenischen Philon-Corpus, der uns auch griechisch erhalten ist. Die Texte wurden von dem englischen Altphilologen und Armenisten Frederick Conybeare für Cohn und Wendland kollationiert, und die gedruckte Ausgabe wird dort als sein Werk zitiert (Nr. 3: Bd. I, S. LII Anm. 2). Wer sie jedoch jemals gesehen hat (im Fernleihdienst der Bundesrepublik ist sie nicht erhältlich),⁸ kann sich mit einem einzigen Blick auf die Druckfehler in den griechischen Fußnoten davon überzeugen, daß sie nicht das Werk des großen Altphilologen sein kann. Auch gibt sie keinerlei Einleitung oder Übersicht über ihre handschriftliche Grundlage. Lediglich einem neuarmenischen⁹ Postskript nach S. 285 ist zu entnehmen, daß sie aus den beiden Venediger Codices gefertigt ist, die auch Awgorean schon zur Verfügung standen (Bibliographie Nr. 4 und Nr. 7; Sigla dort: A bzw. C); Conybeare wird als der Anreger und der Beschaffer von Druckkostenzuschüssen genannt. Im Verlagskatalog der Venediger Mechita-

⁶ Die Buchtitel werden im folgenden, der Kürze halber, nach ihrer Nummer in der unten gegebenen Bibliographie zitiert.

⁷ Die Transliteration des Armenischen richtet sich nach Dirk van Damme: *A short classical Armenian grammar*, Fribourg (Schweiz): University Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974.

⁸ Ich verdanke ein fotokopiertes Exemplar der Großzügigkeit von Herrn Abraham Terian, Berrien Springs, Michigan.

⁹ Es handelt sich um die als „Mechitaristenarmenisch“ bekannte Spielart des Neuwestarmenischen, welche am besten durch folgendes Wörterbuch erschlossen wird: *Dictionnaire arménien-français* par B. P. G. [Bayan, père Georges = *Géorg Payean*], Venise: St. Lazare 1926 (Titel auch armen.).

risten¹⁰ erscheint auf S. 173 der Name des Herausgebers: G[aregin] Zarbhanalean.¹¹

Conybeare selbst hat eine Musterausgabe von *De vita contemplativa* veranstaltet (Nr. 2), aus deren Vorwort und Text vieles in die Cohn/Wendland-Ausgabe eingeflossen ist, auch die Höherwertung der armenischen Tradition für diesen Traktat (wie auch für *Legum Allegoria* I.II) über die griechische. Conybeare gibt sowohl den griechischen wie den armenischen und den lateinischen Text mit kritischem Apparat, Kommentar und überhaupt vielen wünschenswerten Beigaben einschließlich eines griechischen Wortindex. Ein armenisch-griechischer wurde später von Ralph Marcus gefertigt – Nr. 19 –, als Vorarbeit zu seiner Übersetzung der *Quaestiones*. Daraufhin berücksichtigt nun die große Berliner Ausgabe von Cohn, Wendland und Reiter (Nr. 3) in gebührender Weise, und aufgrund von Conybeares Kollationen, die Venediger Texte. Da diese, wie überhaupt die armenische Philon-Überlieferung, wenig unter sich differieren, haben sie den Wert eines besonders alten Codex. Leopold Cohn gibt in Bd. I, S. LIV f. zahlreiche Beispiele für rückübersetzte Lesarten oder – häufiger noch – Tilgungen bisher unbemerkter Glossen aufgrund des armenischen Textes.

An dieser Stelle dürfte eine Bemerkung über die armenischen Philon-Codices¹² am Platze sein. Awgorean, Erstherausgeber armenischer Philon-Werke im vorigen Jahrhundert (Nr. 4 und 7), hatte einige Handschriften mehr zur Verfügung als die heute noch im Besitz des Venediger Mechitaristen-Ordens befindlichen, wenn auch bei weitem nicht alle heute bekannten. Doch ist sein Hauptzeug, der von ihm mit A benannte Codex 1040 der Venediger Mechitaristen, auch nach heutigem Urteil die beste aller Handschriften; sie kommt dem Archetyp des 6. Jahrhunderts (es hat offenbar nur einen gegeben) am nächsten.¹³ Seine Ausgabe ist darum noch heute gültig,¹⁴

¹⁰ Catalogo delle pubblicazioni, Casa Editrice Armena, Venezia: S. Lazzaro 1978 (Haupttitel armen.). – Der entsprechende Katalog der Wiener Mechitaristen ist: Catalogue de la librairie des PP. Mèchitharistes 1776–1972, Nr. 7, Wien: Mèchitharistes 1972 (Haupttitel armen.).

¹¹ Derselbe hat eine – leider völlig unzulängliche, keinerlei konkrete Handschriften oder Ausgaben nennende – Bibliographie der armenischen Übersetzungsliteratur verfaßt: Catalogue des anciens traductions arméniennes (siècles IV–XIII) (so der Nebentitel), Venedig 1889.

¹² Ausführlich informiert Terian (Nr. 6), S. 14–25. (Eines ist zu berichtigen: Der Codex 1334 in Venedig, S. Lazzaro – Siglum C bei Awgorean – stammt in seinem 2. Teil erst aus dem 18. Jh., wie ich im Mai 1980 an Ort und Stelle feststellen konnte). Die älteste heute bekannte Handschrift ist Nr. 2101 des Matenadaran v. J. 1223 n. Chr. – Lewy (Nr. 11), S. 8 gibt ein ungefähres Stemma. Seiner Unterscheidung zweier Handschriftenfamilien (die freilich nicht so verschieden sind, daß man von ‚Rezen-sionen‘ sprechen könnte) folgt mit Vorsicht auch Terian (S. 23 f.).

¹³ Siehe Terian (Nr. 6), S. 23–25.

¹⁴ Paramelle (Nr. 10), S. 63 berichtet von probeweisen Kollationen mit Handschriften, die Awgorean nicht gekannt hatte, und daß sich keine nennenswerten Varianten haben feststellen lassen. – Sowohl bei Terian (Nr. 6) als auch bei Siegert

und auch diejenige von Zarbhanalean braucht, trotz aller Schwächen, nicht wiederholt zu werden. Für die Überschriften und Buchtitel wäre allerdings – wie sich unten noch zeigen wird – genauere codicologische Auskunft wünschenswert: die meisten Varianten erfahren wir aus dem von Awgorean mitverfaßten Wörterbuch (Nr. 16), nicht aus seinem Text. –

Über den Umfang des griechisch wie armenisch parallel Überlieferten gibt die folgende Liste Auskunft. Sie nennt die Titel, so wie sie in der anonymen Venediger Ausgabe stehen, und vergleicht sie mit den Angaben im Venediger Thesaurus (Nr. 16: S. 20 des Vorworts bzw. sonst im Text *passim*), die freilich in sich nicht einheitlich sind, genauso wenig wie die Anfangs- und Schlußtitel in der Ausgabe, ja die Titel in deren Inhaltsverzeichnis. Sie lassen auf eine „wilde“ Vielfalt in den Handschriften schließen – der griechischen nicht unähnlich –, die hier nicht näher aufgeklärt werden kann. – Die seit Cohn/Wendland üblichen griechischen Titel¹⁵ fügen wir bei:

Tabelle 1

P'iloni čark'

S. 5–32 (≅ Cont.)	<i>Yatags varowc' kenac' tesakani</i> Über kontemplative Lebensführung ASA (<i>Vasn</i>) <i>tesakan kenac' esseanc'</i> Über kontemplatives Leben der Essener C/W: Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν (und Varianten)
S. 33–104 (≅ Abr.)	<i>Keank' imastnoc'</i> (Schlußtitel: <i>Keank' varowc' ast vardape-tow'eann katarec'eloy, kam angir awrinac'</i>) Leben (der) Weisen (zum Schlußtitel vgl. C/W) ASA: <i>Vasn imastnoc', aysink'n srboč' nahapetač'</i> Über Weise, d. h. heilige Patriarchen C/W: Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων (τό πρῶτον – Hinzufügung des Hg.), ὃ ἐστὶ περὶ Ἀβραάμ (und Var.) – hiernach muß der armenische Schlußtitel so übersetzt werden: Lebensführung (des) nach der Lehre Vollendeten, (der) ungeschriebenen Gesetze (erstes Buch)

(Nr. 13) wird der jeweilige armenische Text aus Awgoreans Ausgaben photomechanisch reproduziert.

¹⁵ Die Abkürzungen der lateinischen Traditionstitel sind in Tabelle 4 (s. S. 366 bis 367) aufgelöst.

- S. 105–177
(≅ LA I–II) *Astowacayin awrinac'n aylabanowt'ean* (Buch der) Allegorie des göttlichen Gesetzes
ASA: (*Vasn*) *aylabanowt'ean sowrb groc'* (Über) Allegorie der Heiligen Schrift
C/W: Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ πρῶτον (κτλ.)
- S. 178–200
(≅ Spec. I 79–161) *Yatags k'ahanayic'n (+ew erkotas an akanc'* Inhaltsverzeichnis) Über die Priester (+ und zwölf Augen)¹⁶
ASA: *Vasn k'ahanayic' aharoneanc'* Über aaronitische Priester
C/W: Περὶ ἱερέων, ab § 131: Γέρα ἱερέων (Diesen Untertiteln entspricht lateinisch: De sacerdotibus; De sacerdotum honoribus) (mit Var.)
- S. 201–219
(≅ Spec. I 285–345) *Yatags begnin irac'* Über des Altars Sachen
ASA: *Vasn begni, aysink'n setanoy zohic' kam tewtakan groc'* Über (den) Altar, d. h. (den) Tisch (der) Opfer oder (das) Buch Leviticus
C/W: Τὰ ἄλλα περὶ τὸ θυσιαστήριον (sic; mit. Var.)
- S. 220–284
(≅ Spec. III 1–7) *Yatags tasn banic'n* Über die Zehn Gebote (so auch S. 268)¹⁷
ASA: *Yatags tasnbanean orinac'* Über (das) Dekalog-Gesetz
+Decal. +Spec.
III 8–63)¹⁸ C/W: Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς δύο γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ ἕκτον . . . τὸ κατὰ μοιχῶν καὶ παντὸς ἀκολάστου (κτλ.) bzw. Περὶ τῶν δέκα λόγων οἱ κεφάλαια νόμων εἰσὶν (= Decal.) (jeweils mit Varianten)

Ein Blick auf diese Liste macht nicht nur die Fluktuation offenbar, der Titel und Abgrenzung der philonischen Schriften in der armenischen Überlieferung unterlagen, sondern auch einige typische Schwierigkeiten der „hellenophilen“ Übersetzungsweise. Nicht nur, daß im ersten Titel das Adjektiv

¹⁶ Gemeint sind die 12 Edelsteine des Priesterumhangs (Ephod).

¹⁷ Im Inhaltsverzeichnis stattdessen: *Yatags t'e oc' snayces* Über „Du sollst nicht ehebrechen“. Dies ist im Philon-Text der Übergang zur 2. Tafel der Zehn Gebote. C/W hat hier keinen Titel; doch eine der Handschriften gibt οὐ μοιχεύσεις in Rot, als eine Art Überschrift.

¹⁸ Genauere Aufschlüsselung s. S. 366–367 auf Tabelle 4. – S. 222/23 enthält, zwischen Spec. 7 und dem Beginn von *Decal.*, eine (frei zitierte) Interpolation aus Ananias, Περὶ δεκάδος: s. Abraham Terian: A Philonic fragment on the decal, in: Nourished with peace. Studies in Hellenistic Judaism in memory of Samuel Sandmel, ed. by Frederick E. Greenspahn, Earle Hilgert and Burton L. Mack, Chico, Calif.: Scholars Press (1984), S. 173–182.

tesakan, trotz eines *plurale tantum* als Bezugswort, im Singular geblieben ist; im zweiten Titel ist durch allzu große Wörtlichkeit – bei gleichzeitigem Fehlen eines frei beweglichen Artikels im Armenischen – ein Pseudo-Sinn entstanden: „Lebensführung nach der vollendeten Lehre“ heißt es nun im Schlußtitel, statt (griech.): „Leben des Weisen, des nach der Lehre Vollen-det.“

Hieraus folgt, daß ein Abweichen der armenischen Überlieferung nur dann eine echte Variante darstellt, wenn es *nicht* als Übersetzung eines vorhandenen griechischen Textes erklärt werden kann (so das Fehlen eines Äquivalents zu σοφοῦ im eben besprochenen Schlußtitel). Nicht der Sinn der armenischen Worte, sondern erst der aus ihnen zu rekonstruierende griechische Wortlaut ist von Belang.

Beiläufig sei erwähnt, daß von den durch Barthélemy¹⁹ nachgewiesenen, in den griechischen Codices U, F und L zu findenden Veränderungen der Septuaginta-Zitate im Sinne Aquilas nur wenige sich im armenischen Philon wiederfinden, aber doch einige: *Legum Allegoria* I § 63.90 (nicht § 1.31.51). Der Befund in dieser Spezialfrage bleibt verwirrend.

2. Wissenschaftliche Hilfsmittel; Forschungsgeschichte

Ehe wir zu den nur armenisch erhaltenen Philon-Texten übergehen, sollen nun einige wissenschaftliche Leistungen vorgestellt werden, die zu deren Erschließung beigetragen haben.

Einen ersten Hinweis auf die noch zu hebenden literarischen Schätze des Venediger Mechitaristenklosters, insbesondere auf den gerade angekommenen Philon-Codex A,²⁰ gab der Mailänder Bibliothekar (und spätere römische Kardinal) Angelo Mai in dem unter Nr. 14 angeführten Buch von 1816. Es enthält u. a. die Auffindungsgeschichte des Codex A und eine Beschreibung seines Inhalts nebst einzelnen Zitaten (in Latein). 1818 lieferte Mai in einem Nachtrag eine erste lateinische Übersetzung²¹ des kurzen ps.-philonischen Predigtfragments *De Jona*, das später in Awgereans Ausgabe (Nr. 7), mit neuer Übersetzung, auf S. 612 erschien. Mais Ankündigungen

¹⁹ Dominique Barthélemy: Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le „Commentaire allégorique“?, in: Philon d'Alexandrie, Lyon 11–15 Sept. 1966 (Colloques Nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique), Paris 1967, S. 45–78 (Discussion S. 79), hier bes. S. 50 mit Anm. 2.7; S. 51 mit Anm. 3; S. 53 mit Anm. 1.7; S. 54 mit Anm. 5 (unter Abzug solcher Details, die an der armen. Übersetzung nicht nachprüfbar sind). Die übrigen von Barthélemy genannten Stellen sind nicht armenisch überliefert.

²⁰ Ich behalte Awgereans Siglen bei. Conybeare (Nr. 2) hat sie teilweise, Lewy (Nr. 11) hat sie gänzlich geändert, offenbar um die Zählung mit dem ältesten ihm bekannten Codex zu beginnen (es war zugleich der schlechteste). Inzwischen sind weitere, z. T. noch ältere Handschriften bekannt geworden (s. o. Anm. 12). Ich sehe keinen Sinn darin, jedesmal die Siglen zu ändern.

²¹ Der Übersetzer und überhaupt der Informant war Yovhannēs Zōhrapan, der bekannte Herausgeber einer armenischen Bibel mit Varianten.

sollten neugierig machen auf die zweisprachige Ausgabe des gesamten Codex, die von Giovanni Battista Aucher (Awgerean) in den Jahren 1822 und 1826 bewerkstelligt wurde (Nr. 4 und 7; s. u.).

Die Reaktion blieb, wie es scheint, gering. Awgereans lateinische Kolumne wurde nachgedruckt²² und sogar nochmals weiterübersetzt;²³ doch wurde bis in unser Jahrhundert zunächst keine philologische Arbeit mehr an den Texten geleistet. Gelegentlich, wenn auch mit verständlicher Zurückhaltung, wird die lateinische Weiterübersetzung von Autoren wie Gottlob Großmann, August Ferdinand Dähne, Jacob Freudenthal, Emil Schürer, Paul Wendland, Emile Bréhier benützt und – meist lateinisch – zitiert. Der italienische Dichter und Philologe Leopardi (1798–1837), selbst auch kein Armenist, hat immerhin anhand der lateinischen Kolumne Konjekturen über den zugrundeliegenden griechischen Urtext angestellt (siehe Nr. 15).

Von unschätzbarem Wert für die sprachliche Erschließung der Texte ist das unter Awgereans Mitarbeit entstandene große armenische Wörterbuch (Nr. 16) von 1836/37. Noch heute unüberholt,²⁴ enthält dieses Werk zahllose Zitate aus Philons Schriften, und zwar z. T. nach Handschriften, die sich heute nicht mehr in Venedig befinden,²⁵ wie sich besonders aus den Titelanlagen, aber auch aus manchen orthographischen Varianten erschließen läßt. Vor allem gibt der Venediger Thesaurus die Wortbedeutungen, wo immer es möglich war, auf Griechisch (wenngleich mit Akzentfehlern und Itazismen); es wurden also zu den Übertexten die Originale, sofern vorhanden, mitverglichen. So kommt es, daß gerade der Wortschatz von Philons Κοινή dort reichlich vertreten ist.

Für Gegenproben in griechisch-armenischer Richtung ist das Wörterbuch der Brüder Azarian (Nr. 17), ein Rarissimum,²⁶ von Nutzen, wiewohl es bei seinem geringeren Umfang keine Differenzierung vorsieht zwischen klassisch-griechischem und späterem Vokabular.

Eine Pionierleistung in der historischen Erforschung der sog. „hellenophilen“ Übersetzerschule bei den Armeniern ist das unter Nr. 18 genannte Buch von Agop Manandian (*Yakob Manandean*), der übrigens in Jena, Leipzig und Straßburg vergleichende Sprachwissenschaft studiert und bei

²² Philonis Iudaei opera omnia. Textus editus ad fidem optimarum editionum (von M. Car[olus] Ern[estus] Richter, Lipsiae: E. B. Schwickert 1828–1830, Bd. 6–8 (Bibliotheca sacra Patrum ecclesiae Graecorum, pars II)). Eine Nachahmung hiervon wiederum ist die anonyme Ausgabe: Philonis Iudaei opera omnia ad librorum optimorum fidem edita. Editio stereotypa, Lipsiae: sumptibus et typis Caroli Tauchnitii 1851–1853, Bd. 6–8.

²³ The works of Philo Judaeus, the contemporary of Josephus, translated from the Greek by C. D. Yonge, Bd. 4, London: H. Bohn 1855 (*non vidi*).

²⁴ Die Ergänzungen des armenischen Gelehrten Norayr Biwandac'i († 1915) warten noch auf die Veröffentlichung (Mitteilung M. Minassian).

²⁵ Awgereans Cod. B liegt z. B. heute in Jerusalem; s. Terian (Nr. 6), S. 18.

²⁶ Es war in halben Lagen gedruckt und darum mit Fadenheftung kaum bindbar. Das Exemplar der Wiener Mechitaristenbibliothek läßt jede 2. Spalte unbedruckt und erreicht dadurch doppelte Stärke.

Heinrich Gelzer in Jena seinen Dr. phil. erworben hatte.²⁷ Geschrieben in neuostarmenischer Sprache und gedruckt in Wien, unterscheidet dieses Buch endlich zwischen den legendären „Heiligen Übersetzern“ des 5. Jahrhunderts, denen außer der armenischen Bibel und anderen Denkmälern des klassischen-Armenischen zu Unrecht auch die syntaktisch total andersartigen, eben „hellenophilen“ Texte zugeschrieben worden waren,²⁸ und einer anonymen Reihe von Übersetzern des 6. und 7. Jahrhunderts, die in steigendem Maße griechische Syntax nicht nur im Satzbau, sondern zuletzt auch in der Wortbildung imitierten.²⁹ Manandean's Hypothese ist, daß die Grade der Verfremdung des Armenischen sich als sukzessive zeitliche Perioden auffassen lassen. Philon kommt dann – nach der Übersetzung der Grammatik des Dionysios Thrax³⁰ und einiger anderer Werke verhältnismäßig technischen Inhalts – am Ende der 1. Periode zu stehen, also, gewissen Anzeichen folgend, in der 1. Hälfte oder der Mitte des 6. Jahrhunderts (Manandean S. 107 und 115). Die Kritik, die an dieser Datierung versucht worden ist, von seiten einiger Philologen, die sich allzu deutlich damit zu profilieren gedachten (Nerses Akinean und, ihm folgend, Hans Lewy),³¹ hat dieses Bild unnötig verwischt. Manandean's Entwicklungshypothese ist nicht grundsätzlich bestritten worden. Seine Verdienste sind nur insofern begrenzt, als er sich lediglich für den Wortschatz interessiert und größere syntaktische Einheiten nicht ins Auge faßt.

Von weiteren Bearbeitern des armenischen Philon besitzen wir schließlich noch zwei kleine armenisch-griechische Glossare. Ralph Marcus, Übersetzer der *Quaestiones in Genesis / in Exodum*, hat anhand der griechischen Fragmente dieser Texte und der mehrsprachigen Edition von *De vita contemplativa* durch Conybeare (Nr. 2) ein solches angelegt, als Arbeitsinstrument für

²⁷ Mit der Schrift: Beiträge zur albanischen Geschichte, Leipzig 1897. Dort nach S. 49 sein „Lebensabriß“.

²⁸ Noch Conybeare, von dem Cohn und Wendland abhängen, und sogar noch Marcus (Nr. 8, Bd. I, S. VII) kolportierten diese – von Awgerean schon auf den Titelblättern ausgedrückte – Meinung.

²⁹ Nicht wenige ihrer Wortbildungen sind in den armenischen Sprachschatz eingegangen, z. B. *nergorcowt'iwn* = ἐνέργεια, zusammengestückt aus *ner-* (Apokope von *i nerke's* ‚hinein‘) und dem nomen abstractum zu *gorcel* ‚wirken‘. Die gesamte grammatische Terminologie des Armenischen stammt von ihnen. – Die Philon-Übersetzung enthält auch solche Wörter, aber selten.

³⁰ Ediert, samt griechischem Text, von N[ikotayos] Adonc' als Bd. 4 der Bibliotheca Armeno-Georgica, Petrograd: Akademie 1915. Hier wird die Wort-für-Wort-Methode der Hellenophilen Übersetzer besonders deutlich.

³¹ Vgl. Siegert (Nr. 12), S. 2–4 und die bei Terian (Nr. 6), S. 6–9 genannte Literatur. Ziel der Kritiker Manandean's war, den Beginn der Hellenophilen Schule ins spätere 6. Jh. und die meisten ihrer Leistungen ins 7. Jh. zu verschieben. (Terian S. 7, Anm. 13 ist sich über die Diskrepanz der Ansätze nicht im klaren). Der Aufsatz von S. Arevšatean (aus Banber Matenadarani 10, 1971, S. 7–19), den Terian S. 8, Anm. 14 als „Revision“ von Manandean's Buch anführt, hat dessen zeitlichen Ansatz gerade bestätigt, wie aus der frz. Zusammenfassung in der Revue des Etudes Arméniennes, N. S. 9, 1972, S. 483 hervorgeht.

sich selber, und auch veröffentlicht (Nr. 19). – Die polyglotte Neuausgabe von QG II 1–7 durch Joseph Paramelle (Nr. 10) enthält gleichfalls auf den Seiten 247–253 einen armenisch-griechischen Index, Terian (Nr. 6) wiederum auf S. 301–305 ein griechisch-armenisches Glossar. Dies sind, wenn auch minimale, so doch willkommene Präzisierungen zum Venediger The-saurus.

3. Nur armenisch Überliefertes

Damit wenden wir uns nun den interessantesten Titeln der armenischen Philon-Philologie zu, den nur in „hellenophiler“ Übersetzung erhaltenen. Pionier als Herausgeber war Giovanni Battista Aucher (*Yovhannēs Mkrtič^c Awgerean / Awgereanc^c*), Venediger Mechitarist, mit den unter Nr. 4 und Nr. 7 aufgeführten Veröffentlichungen. Ihre Titel sind insofern unglücklich gewählt, als der *Sermones* genannte Band (Nr. 4) gerade keine Predigten enthält; diese befinden sich vielmehr in den *Paralipomena* (Nr. 7) – nämlich die ps.-philonischen Synagogenreden *De Sampson*e und *De Jona*. Auf S. VI der einen und auf S. If. und 622 der anderen Ausgabe finden sich Angaben über die verwendeten Codices. Sie sind noch heute identifizierbar und von Terian (Nr. 6: S. 17–20) nach Regeln heutiger Exaktheit beschrieben worden.³²

Der Inhalt des Bandes von 1822 ist folgender:

Tabelle 2

Awgerean, Sermones

S. 1–43 (Prov. I)	<i>Yatags yai aǰaxnamowt^c ean ar atek^c sandros</i> Über (die) Vor-sehung, an Alexander ASA: <i>Vasn naxaxnamowt^c ean ā</i> Über (die) Vor-sehung I Eus., H. e. II 18,6: Περὶ προνοίας (? – vermutlich nur auf Prov. II zu beziehen)
S. 44–121 (Prov. II)	<i>Yatags naxaxnamowt^c ean (ar atek^c sandros</i> – Hinzufügung des Hg.) ASA: <i>Vasn naxaxnamowt^c ean b̄</i> Über (die) Vor-sehung II Griechisch siehe oben
S. 123–172 (Anim.)	<i>Yatags ban ownel ew anasown kendaneac^c d (ost atek^c sandri</i> Hinzufügung des Hg.) Über (das) Vernunft haben auch der unvernünftigen Tiere (nach Alexander) Eus., H. e. II 18,6: Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα ASA: <i>Vasn kendaneac^c ar liwsimak^c os</i> Über (die) Tiere, an Lysimachos

³² Vgl. noch Anm. 12.

Auch hier schwanken die Titel: Der konventionell *De animalibus* genannte Traktat heißt im Text des Venediger Thesaurus nur noch *ar liwsimak'os*, „an Lysimachos“.

Neuausgaben verzeichnet unsere Liste unter Nr. 5 und 6. Von letzterer, Terians *De animalibus*-Ausgabe, war schon oben die Rede, insbesondere von ihrer vorzüglichen Einleitung. Terian reproduziert Awgereans Text (armenisch wie lateinisch) nebst englischer Übersetzung, Kommentar und sonstigen Beigaben. Die Arbeit wurde von der ev.-theol. Fakultät der Universität Basel als Dissertation angenommen, unter Bo Reicke als Erstgutachter.

Nr. 5, der *De providentia*-Band der großen Lyoner Philon-Serie, ist ein Anachronismus insofern, als hier immer noch, wie auch in der älteren deutschen Übersetzung,³³ Awgereans lateinische Kolumne als Grundlage einer Weiterübersetzung erhalten muß, wengleich unter gelegentlicher Mithilfe des Armenisten Charles Mercier. Eine durchgehende Neubearbeitung auf dem Stand gegenwärtiger Philologie wäre wünschenswert.

Awgereans anderer Band von 1826 (Nr. 7) enthält:

Tabelle 3

Awgerean, Paralipomena

S. 1–443 (QG)	<i>Ayno'ik or i linelowt'eann xndroc' ew lowcmanc'</i> (Buch) der Fragen und Antworten zur Genesis ASA: <i>Yatags linelowt'ean, aysink'n groc'n cndoc'</i> Über (die) Genesis, d. h. das Buch (der) Ursprünge Eusebius, Hist. eccl., II 18,1: Τῶν ἐν Γενέσει ζητημάτων καὶ λύσεων (βίβλοι)
S. 444–548 (QE)	Titel fehlt durch Druckversehen, wie auch der Textanfang ASA: ... <i>orpēs ew elic'</i> wie auch (über das Buch) Exodus Eusebius, Hist. eccl., II 18,1: Τῶν ἐν Ἐξαγωγῇ usw., wie oben
S. 549–577	<i>A'ranč patrastowt'ean i samp'sovn</i> (Rede) ohne Vorbereit- ung zu Simson (NB. ohne Verfasserangabe!) ASA: im Vorwort keine Angabe
S. 578–611	<i>Yatags yovnanow</i> Über Jona ASA: Im Vorwort keine Angabe
S. 612	(<i>Yawelowac</i>) Anhang – Der Titel des Fragments wird in der Fußnote lateinisch angegeben als: Philonis de Jona ASA: nicht erwähnt

³³ Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 7, hg. v. Willy Theiler, Berlin: de Gruyter (Bearbeitet von Prov.: Ludwig Früchtel).

- S. 613–619 (Deo) *Yatags zastowac i baregorcowt'ean howr caxōt anowanel, i teslean eric' mankanč'n, or ar abraham, yoržam nstēr i mižorein, ew hambarjeal zač's, etes, ewn* Über die Gottesbezeichnung ‚wohlthätig verzehrendes Feuer‘, bei der Vision der drei jungen Männer vor Abraham, als er mittags dasaß: „Und als er seine Augen aufhob, sah er . . .“ (Gen 18,2)
- ASA: *Tesil eric' aranc' ar abraham* Vision der drei Männer vor Abraham
- (Der – wohl nur vom Exzerptor stammende – Titel ist bisher griechisch nicht überliefert)

Nächst den philonischen *Quaestiones in Genesim* (vollständig)³⁴ und in *Exodum* (unvollständig), die an Umfang annähernd zwei Bänden der Cohn/Wendland-Ausgabe entsprechen und das Hauptkontingent des nur armenisch erhaltenen Philon-Schrifttums darstellen, sind hier einige pseudo-Philonia mit eingeflossen, die kein geringeres Interesse verdienen, weil es sich um die einzigen uns im Wortlaut erhaltenen Synagogenpredigten handelt: *De Sampsonē, De Jona* und ein weiteres, ganz kurzes Fragment über Jona; S. 549–612 bei Awgorean. Das letzte Fragment, *De Deo*, wiederum unter verschiedenen Titeln laufend, ist echt philonisch (s. u.); es gehört in die große Lücke, die rings um Gen 18,1 f. (sein Text) in Philons allegorischem Genesis-Kommentar offensteht. Nur aus Gründen sprachlicher Schwierigkeit hat sich die Forschung bisher so gut wie nie mit diesem aufschlußreichen Text beschäftigt.³⁵

Vor allem die umfangreichen *Quaestiones* (die gattungsmäßig zur Vorgesichte der Scholastik gehören) haben in unserem Jahrhundert mehrfach das Interesse der Philologen auf sich gelenkt. Hier ist zuerst Ralph Marcus' verdienstvolle Übersetzung ins Englische zu nennen (Nr. 8), die als Supplement I/II der Philon-Ausgabe in der Loeb-Serie erschienen ist. In den Fußnoten macht sie immer wieder durch Rückübersetzung einzelner Wörter oder kleiner Syntagmen ins Griechische den Text klarer. Eine Vorarbeit von Marcus, Nr. 19, wurde oben schon erwähnt. – Die *Quaestiones*-Ausgabe in der Lyoner Philon-Reihe ist nach einer Neubearbeitung von QG I–II durch Charles Mercier (†) – Nr. 9 – zum Stehen gekommen.

³⁴ Lediglich die Zählung der (ursprünglich 6) Bücher ist gestört. Marcus (Nr. 8), Bd. I, S. X–XV macht einen scharfsinnigen Vorschlag zur Restaurierung, wobei ihm interessanterweise die rabbinische, noch heute gültige Perikopenordnung für die synagogalen Tora-Lesungen zur Hilfe kommt. Seine Forschungen werden bestätigt von James R. Royle: *The original structure of Philo's Quaestiones*, in: *Studia Philonica, The annual publication of the Philo Institute*, Bd. 4, Chicago 1976–77, S. 41–78. Royle identifiziert u. a. den bei Eusebius und sonst bezeugten Philon-Titel Περί τῆς σπηγῆς als Bezeichnung des verlorengegangenen 5. Buchs der ursprünglich auch 6 Bücher umfassenden *Quaestiones in Exodum*.

³⁵ Ausnahmen sind Maximilian Adler und Marguerite Harl. (Näheres in Nr. 13: S. 4 u. ö.), die sich mit Awgoreans lat. Text erfolgreich befaßt haben.

Joseph Paramelle u. a. haben den Abschnitt QG II 1–7, nach dem Auftauchen eines griechischen Fragments, mehrsprachig neu ediert: Griechisch, Armenisch, die alte lateinische Übersetzung und eine neue französische in vier Parallelkolumnen, nebst Kommentaren und vielerlei Beigaben. (Armenisch-griechisches Glossar: S. 247–253). Die Ausgabe ist supergenau, aber von seniler Weitschweifigkeit.

Über Neueditionen der griechischen Fragmente zu QG (Bd. 33 der Lyoner Reihe, Hg. Françoise Petit, 1978) und der alten lateinischen Übersetzung von QG (zu QE gibt es keine) ist hier nicht weiter zu reden (Françoise Petit in TU 113–114, 1973).

Die pseudo-philonische Predigt *De Jona* ist 1936 von Jans Lewy armenisch neu ediert worden, leider ganz im Sinne jener veralteten Philologie, deren Krone die Konjektur war. Wenn Schleiermacher meinte, die Interpretation könne einen Autor besser verstehen, als dieser sich selbst, so erzeugt die von Lewy angewendete Editionstechnik Texte, die besser sind, als sie jemals waren. Sprachliche Härten (Soloecismen), die teils auf den ganz unphilonisch weitgehenden „Asianismus“ des griechischen Urtextes, teils auf die Übersetzungsweise der „hellenophilen Schule“ sich zurückführen lassen, hat er viel zu oft „textkritisch“ (vielmehr: stillkritisch) ausgemerzt und daneben den Text durch Druckfehler eigener Provenienz noch weiter verschlimmbessert. Der deutsche Übersetzer von *De Jona* (Nr. 12) und Berichterstatter des gegenwärtigen Artikels sah sich, bei aller Anerkennung für Lewys Scharfsinn, häufig genötigt, Lewys Konjekturen dem Text wieder abzuschminken. Im Eifer des Verbesserns hat Lewy außerdem den Text – trotz seiner eigenen Spätdatierung – auf Altarmenisch getrimmt und z. B. den Infinitiv Passiv auf *-il*, bezeugt seit der Dionysios-Thrax-Übersetzung, in die klassische Form auf *-el* rückverwandelt.

Lewys geplanter 2. Band (englische Übersetzung, Beigaben) soll demnächst durch Michael Stone aus den Papieren des Verstorbenen ediert werden. Wie weit sich Lewys Rückübersetzung des Textes ins Griechische erstreckte, wird dann wohl klarer werden. (Er selbst gibt an, daß sie ihm nicht durchgängig möglich war – Nr. 11: S. 22; vgl. Terian, Nr. 6: S. 59 Anm. 213).³⁶ Von seinem in Zettelform angelegten armenisch-griechischen Glossar haben sich (wie Prof. Stone mir mündlich mitteilte) nur Reste gefunden.

Zuletzt darf ich mich mit zwei Arbeiten selber vorstellen. Nr. 12 ist eine deutsche Übersetzung von *De Jona* (samt dem kleinen Fragment), *De Sampson* und *De Deo*, welchen letzteren Text ich damals noch für pseudo-philonisch hielt. Ein Kommentar soll in derselben Reihe (WUNT) folgen. Im Zuge von dessen Vorbereitung mußte ich das philonische *De Deo* ausglie-

³⁶ Mir scheint der Wert einer solchen Rückübersetzung gering zu sein, denn es handelt sich um einen Autor, dessen Sprachgebrauch wir – anders als bei Philon – nicht kennen. Es gibt keinen griechischen Text, anhand dessen die Rückübersetzung kontrollierbar wäre.

dern, einen Text, der angesichts der handlichen Hilfen durch mehrere Philon-Register (Leisegang, Mayer, Biblia-Patristica-Supplement) und -Glossare (s. o.) zu einer Rückübersetzung einlud – Nr. 13. Beigegeben ist ihr eine neue deutsche Übersetzung nach dem Griechischen und ein Kommentar zu den beinahe in jedem Wort steckenden Anspielungen an philosophisches Schulgut sowie zur Wirkungsgeschichte der philonischen Gedanken im Christentum. Der Text ist in all seiner Kürze ein kleines Compendium philonischer Theologie und illustriert einen der Ursprünge der christlichen Exegese und Dogmatik.

Abschließend soll eine Liste sämtlicher Schriften Philons folgen samt dem Nachweis, welche Texte auf Armenisch existieren. Die Liste ist nach Titeln alphabetisch angeordnet; die armenischen Texte werden nach den Seitenzahlen der immer noch gültigen Erstausgaben genannt. – Prüft man, aus welchen Gruppen oder Gattungen des philonischen Werkes die Übersetzungen genommen sind (allegorischer Genesis-Kommentar = Bd. 1–3 C/W ohne *Opif.* / Auslegung des ganzen Pentateuch = *Opif.* + Bd. 3.4 C/W / *Quaestiones* / sonstige Schriften nichtexegetischen Charakters), so findet man sie alle vertreten, in bunter Folge.

So wären denn die Worte des Alexandriners, den man ohne alle Anführungszeichen den ersten Kirchenvater nennen könnte, in erfreulicher Vollständigkeit auf uns gekommen – dank der Bibliophilie eines Volkes, dem Harnack, ganz zu unrecht, auf diesem Gebiet nicht viel zugetraut hat.³⁷

Tabelle 4 siehe S. 366 f.

³⁷ Adolf Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2. erweiterte Auflage, Teil I: Die Überlieferung und der Bestand, 1. Halbband, Leipzig: Hinrichs 1958 (vorher: Leipzig 1893), S. 66: „Darf man auf einen armenischen Zeugen etwas geben, so hätte ...“. Der Bd. I/2 enthält auf S. 881–924 Anhänge zu einzelnen orientalischen Nationaltraditionen, jedoch nicht zur armenischen. Die in Bd. I/1, S. VII angekündigte Bearbeitung eines solchen Kapitels ist unterblieben und m. W. auch nicht anderswo in der wünschenswerten Ausführlichkeit geleistet worden.

Tabelle 4

Abkürzung	Titel	Cohn/Wendland Bd.
Abr.	De Abrahamo	4
Aet.	De aeternitate mundi	6
Agr.	De agricultura	2
Anim.	De animalibus	
Apol.	Apologia pro Judaeis (Eusebius, Praep. ev. VIII 6.7.11)	
Cher.	De Cherubim	1
Conf.	De confusione linguarum	2
Congr.	De congressu eruditionis gratia	3
Cont.	De vita contemplativa	6
Decal.	De decalogo	4
Deo	De Deo	
Det.	Quod deterius potiori insidiari soleat	1
Deus	Quod Deus sit immutabilis	2
Ebr.	De ebrietate	2
Flacc.	In Flaccum	6
Gig.	De Gigantibus	2
Her.	Quis rerum divinarum heres sit	3
Jos.	De Josepho	4
LA I–III	Legum allegoria I–III	1
Legat.	Legatio ad Gajum	6
Migr.	De migratione Abrahami	2
Mos. I.II	De vita Mosis I.II	4
Mut.	De mutatione nominum	3
Opif.	De opificio mundi	1
Plant.	De plantatione	2
Post.	De posteritate Caini	2
Praem.	De praemiis et poenis	5
Prob.	Quod omnis probus liber sit	6
Prov. I.II	De providentia I.II	
QG I–IV	Quaestiones in Genesim I–IV	
QE I.II	Quaestiones in Exodum I.II	
Sacr.	De sacrificiis Abelis et Caini	1
Sobr.	De sobrietate	2
Somn. I–II	De somniis I.II	3
Spec. I–IV	De specialibus legibus I–IV	5
Virt.	De virtutibus	5
Pseudo-philonisch sind: De Sampson; De Jona; De Jona (Fragment)		

Tabelle 4

P'iloni čark' S.	Awgorean, Sermones S.	Awgorean, Paralipomena S.
33-104		
.....	123-172	
5-32 223-267		613-619
I:105-142; II: 142-177		
.....	1-43,44-121	
.....		1-443
.....		444-548
I § 79-161: 178-200; § 285-345: 201-219 III § 1-7: 220-222; § 8-63: 268-284		
.....		549-577.578-611.612

Bibliographie

a) auch griechisch Erhaltenes:

1. *P'iloni hebrayec'woy čaik', t'argmanealk' i naxneac' meroč', oroč' hellen bnagirk'hasin ar mez* (Philons des Hebräers Reden, übersetzt von unseren Vorfahren, wovon die griechischen Texte auf uns gekommen sind), Venetik, Mechitaristen 1992 (*Matenagrowt'iwnk' naxneac'*).

2. Philo about the contemplative life, or the fourth book of the treatise concerning virtues, critically edited with a defence of its genuineness by Fred[erick] C. Conybeare, Oxford: Clarendon Pr. 1895.

3. Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ed. Leopoldus Cohn et Paulus Wendland, 6 Bde. (Bd. 6 ed. Leopoldus Cohn et Sigofredus Reiter), Berolini: Reimer 1896–1915; dito Bd. 7, 1.2: Indices ad Philonis Alexandrini opera, composuit Ioannes Leisegang, Berolini: de Gruyter 1926, 1930 (alle Bände auch als Reprint, Berlin: de Gruyter 1962).

b) nur armenisch Erhaltenes:

4. Philonis Judaei sermones tres hactenus inediti, I. (primus) et II. (secundus) de providentia et III. (tertius) de animalibus, ex Armena (*sic*) versione antiquissima ab ipso originali textu Graeco ad verbum stricte exequuta, nunc primum in Latium (*sic*) fideliter translati per p(atrem) Jo(annem) Baptistam Aucher, Venetiis: typis coenobii p(atrum) Armenorum in insula s(ancti) Lazari 1822 (Titel auch armenisch).

5. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'université de Lyon par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, Bd. 35: De providentia I et II ... par Mireille Hadas-Label ..., Paris: Cerf 1973.

6. Philonis Alexandrini De animalibus. The Armenian text with an introduction, translation, and commentary by Abraham Terian, (Chico, California:) Scholars Press (1981) (Studies in Hellenistic Judaism. Supplements to *Studia Philonica*, ed. by Earle Hilgert and Burton L. Mack, 1).

7. Philonis Judaei paralipomena Armena (*sic*), libri videlicet quatuor in Genesin, libri duo in Exodum, sermo unus de Sampsonem, alter de Jona, tertius de tribus angelis Abraamo apparentibus, opera hactenus inedita, ex Armena versione antiquissima ab ipso originali textu Graeco ad verbum stricte exequuta saeculo V., nunc primum in Latium (*sic*) fideliter translata per p(atrem) Jo(annem) Baptistam Aucher, Venetiis: typis coenobii p(atrum) Armenorum in insula s(ancti) Lazari 1826 (Titel auch armenisch).

8. Philo in ten volumes (and two supplementary volumes), Suppl. 1.2: Questions and answers on Genesis (bzw.) on Exodus, translated from the ancient Armenian version of the original Greek by Ralph Marcus, Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Pr./London: Heinemann 1953 (und Reprints) (Loeb Classical Library).

9. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie (wie Nr. 5), Bd. 34 A: Quaestiones et solutiones in Genesim I et II e versione armenica. Introduction, traduction et notes par † Charles Mercier, Paris: Cerf 1979.

10. Philon d'Alexandrie: Questions sur la Genèse II, 1–7. Texte grec, version arménienne, parallèles latins, [ed. par] Joseph Paramelle avec la collab. de Enzo Lucchesi. Interprétation arithmologique par Jacques Sesiano, Genève: Cramer 1984 (Cahiers d'Orientalisme, 33).

11. Lewy, Hans (Hg.): The Pseudo-Philonic De Jona. Part I: The Armenian Text with a critical introduction, London: Christophers (1936) (Studies and documents, ed. by Kirsopp Lake and Silva Lake, 7).

12. Siegert, Folker (Hg. u. Übers.): Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, „Über Jona“, „Über Simon“ und „Über die Gottesbezeichnung ‚wohltätig verzehrendes Feuer‘“, Bd. 1: Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen, Tübingen: Mohr 1980 (Wiss. Untersuchungen zum N. T., 20).

13. Siegert, Folker (Hg. u. Übers.): Philon von Alexandrien, Über die Gottesbezeichnung „wohltätig verzehrendes Feuer“ (De Deo). Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar. Tübingen: Mohr 1988 (Wiss. Untersuchungen zum N. T., 46).

c) *Hilfsmittel und Forschungsgeschichtliches:*

14. De Philonis Iudaei et Eusebii Pamphili scriptis ineditis aliorumque libris ex Armeniaca lingua convertendis dissertatio . . . , scribente Angelo Maio ex notitia sibi ab Armeniacorum codicum dominis impertita, Mediolani: Regiis typis 1816, S. V–XV. – Philonis Iudaei de cophini festo et de colendis parentibus cum brevi scripto de Iona, editore Angelo Maio . . . , Mediolani: Regiis typis 1818, S. 35f.

15. Bolognesi, Giancarlo: Giacomo Leopardi recensore e critico di testi armeni, in: Leopardi e l'ottocento. Atti del II Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 1–4 Ottobre 1957), Firenze: Olschki 1970, S. 65–79.

16. Awetik'e'an, Gabriël/Siwrmelian, Xaç'atowr/Awgerean, Mkrtič': *Nor bargirk' haykazean lezowi*, 2 Bde., Venetik: S. Lazzaro 1836, 1837.

17. Nuovo dizionario Ellenico-Italiano-Armeno-Turco, compilato dai fratelli Aristace e Stefano Azarian, Vienna (Wien): Mechitaristi 1848 (Titel auch griechisch und armenisch).

18. Manandean, Jakob: *Yownaban dproc'ə ew nra zargac'man srjannerə* [Die Hellenophile Schule und die Perioden ihrer Entwicklung, neuarmen.], Wien: Mechitaristen 1928 (*Azgayin matenadaran*, 119).

19. Marcus, Ralph: An Armenian-Greek index to Philo's Quaestiones and De vita contemplativa, in: *Journal of the American Oriental Society* 53, 1933, S. 251–282.

TEXTE

Ilanzer und Sarganser Artikel in einer Flugschrift aus dem Jahre 1523

Von Gisela Möncke

I.

In Graubünden und im benachbarten Sarganserland wurden in den Jahren 1523/24 von weltlicher Seite eine Reihe ähnlich lautender Reformartikel verabschiedet, die das Kirchenwesen betrafen. Die drei rätischen Bünde schickten sich eben erst an, zu einem Gesamtstaat mit einheitlicher Gesetzgebungs- und Vollziehungsgewalt zusammenzuwachsen.¹ Das Sarganserland an der Nordgrenze Bündens gehörte als Gemeine Herrschaft den VII alten Orten der Eidgenossenschaft, die es abwechselnd durch ihre Vögte regierten. In geistlichen Dingen unterstand Sargans wie die Bünde dem Bischof von Chur. Gegen dessen Amtsführung richteten sich denn auch die Sarganser Artikel vom Juli 1523 und jene Artikel, die am 4. April 1524 in Ilanz zum Gesetz der Drei Bünde erhoben wurden. Hier wie dort zielten die Maßnahmen darauf, Mißbräuche im kirchlichen Bereich abzustellen. Die seelsorgerische Betreuung der Gemeinden sollte verbessert und namentlich die geistliche Gerichtsbarkeit sowohl in kirchlichen wie in weltlichen Dingen eingeschränkt werden. Es mag sein, daß in der sich abzeichnenden Krise auch daran gedacht war, den von Zürich heraufziehenden Neuerungen entgegenzuwirken oder sie zumindest aufzufangen. Selbst in Graubünden, wo in der Folgezeit im Zuge der Bauernbewegung ein immer schärferer Konfrontationskurs eingeschlagen wurde, wollten die Artikel von 1524 noch nicht der Reformation Vorschub leisten. In diesem Sinne hat Oskar Vasella beide Erlasse interpretiert als frühe Zeugnisse einer Reformpolitik, die von Sargans auf Graubünden eingewirkt habe und auf Betreiben der altgläubigen Länderorte bald darauf in das für die gesamte Eidgenossenschaft konzipierte „Glaubenskonkordat“ vom Januar 1525 einmündete.² Zwar sind die Ilanzer Artikel

¹ Paul Liver, Die staatliche Entwicklung im alten Graubünden, in: Zs. f. schweizer. Gesch. 13 (1933), S. 206–248. Dazu auch die einschlägigen Kapitel bei Rudolf Jenny, Das Staatsarchiv Graubünden in landesgeschichtlicher Schau, 2. Aufl., Chur 1974, bes. S. 19–81 (Staatsarchiv Graubünden 1).

² Oskar Vasella, Bauernkrieg und Reformation in Graubünden 1525–1526, in: Zs.

auch in jüngster Zeit wiederholt behandelt worden.³ Wieweit eidgenössische Vorgänge, also der Erlaß der Sarganser Artikel und die Vorbereitung des „Glaubenskonkordates“ auf die Entwicklung in Bünden Einfluß genommen haben, wurde aber bei insgesamt dürftiger Quellenlage nicht mehr erörtert.⁴

Bisher sind die Sarganser Artikel allein durch den Druck Ambrosius Eichhorns bekannt geworden, dem Ende des 18. Jahrhunderts eine Abschrift aus der Berner Urkundensammlung Gottlieb Emanuel von Hallers vorgelegen hatte.⁵ Vom 1. Ilanzer Artikelbrief sind immerhin die besiegelten Originalausfertigungen erhalten.⁶ Überliefert ist auch ein gleichlautender Entwurf, dem bereits am 6. November 1523 auf einer Churer Tagsatzung der Obere und der Zehngerichtebund, außerdem die Stadt Chur und einige Gemeinden des Gotteshausbundes zugestimmt hatten. Da die Artikel damals noch nicht allgemein akzeptiert waren, sah der Abschied vom 6. November nach den Regeln des altbündnerischen Referendums erneute Mehrenaufnahmen vor mit dem Ziel einer einhelligen Annahme. Diejenigen Gemeinden, deren Zustimmung noch ausstand, wurden aufgefordert, möglichst schnell Antwort zu geben und dabei zu bedenken, daß laut den Bundesbriefen der mindere dem mehreren Teil folgen müsse.⁷ Man darf bei solchem Gesetzgebungsverfahren langwierige Beratungen in allen drei Bünden voraussetzen. Doch fehlte es bis heute auch aus sekundären Quellen an Nachrichten, die über den November 1523 zurück die Entstehungsgeschichte der bündnerischen Artikel hätten erhellen können.

f. schweizer. Gesch. 20 (1940), S. 1–65, bes. S. 6 ff.; *ders.*, Zur Entstehungsgeschichte des 1. Ilanzer Artikelbriefs vom 4. April 1524 und des eidgenössischen Glaubenskonkordates von 1525, in: Zs. f. schweizer. Kirchengesch. 34 (1940), S. 182–192.

³ Zur verfassungsgeschichtlichen Bedeutung u. a. *Rudolf Jenny* (wie Anm. 1), S. 46 f. Im größeren reformationsgeschichtlichen Zusammenhang jetzt auch *Peter Blickle*, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil. Studienausgabe. München 1987, S. 51–54; hier wird an Hand der Ilanzer Artikel deutlich, „welche Voraussetzungen die reformatorische Bewegung in der ländlichen Gesellschaft vorfand, um sich in einer solchen Breite entfalten zu können“.

⁴ Vgl. *Martin Bundi*, *Ursula Jecklin* und *Georg Jäger*, Geschichte der Stadt Chur, Teil 2, Chur 1986, S. 297.

⁵ *Ambrosius Eichhorn*, *Episcopatus Curiensis in Rhaetia sub metropoli Moguntina chronologie et diplomatie illustratus* St. Blasien 1797. Dort im Anhang (Codex probationum) Nr. 131, S. 162 f., „ex collect. diplomatica D. Em. de Haller Bernensis“. Auf dieser Edition beruhen die älteren Darstellungen bei *Wilhelm Plattner*, Die Entstehung des Freistaates der III Bünde und sein Verhältnis zur alten Eidgenossenschaft, Davos 1895, S. 246 f., und *Johann Georg Mayer*, Geschichte des Bistums Chur, Bd. 2, Stans 1914, S. 23 f. Aber auch *Vasella* konnte seinen Untersuchungen nur den Text Eichhorns zugrundelegen.

⁶ Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens, hg. v. *Constanz Jecklin*, in: Jahresberichte der Historisch-antiquarischen Gesellschaft von Graubünden 1883, Beilage Nr. 37.

⁷ Or. vom 6. November 1523, Kreisarchiv Zuoz, gedruckt bei *Fritz Jecklin*, Materialien zur Landes- und Landesgeschichte gemeiner III Bünde, Teil 2 (Texte), Basel 1909, Nr. 158. Nach einer zeitgenössischen Abschrift im bischöflichen Archiv Chur auch bei *O. Vasella*, Entstehungsgeschichte (wie Anm. 2), S. 190, Anm. 3.

Vor diesem Hintergrund verdient eine im fernen Augsburg gedruckte Flugschrift aus dem Jahre 1523 Interesse. In ihr wird unter dem Eindruck der 1. Zürcher Disputation nicht nur allgemein über Vorgänge in der Eidgenossenschaft, sondern auch über solche im Sarganserland und in Graubünden berichtet. Der Druck ist unfirmiert, aufgrund der Titeleinfassung und des sonstigen typographischen Befundes aber eindeutig der Offizin Heinrich Steiners zuzuweisen. Der reichlich umständliche Titel lautet:⁸

Eyn Tractadt von etlichen || grossen klagen vom Heyligen Vatter dem || Papst in geschryfft/ vñ von eyner Botschaft || mündtlich/ an gemeyn Eydgnossen tc. || Och darby anzeygüg etlicher Man=||datten von den Eydgnossen vß=||gangen an yre Geystlichen/ || vñ wyther von zweyen ge||haltnen Landttägen/ || im Grawen Bundt || vñ in d Eydgno=||schafft wol be||ratschlagt || 1523. ||

Der anonyme Verfasser scheint mit den Verhältnissen in der Schweiz und in Graubünden bestens vertraut, auch wenn er parteilich berichtet und als Anhänger Zwinglis mit deutlich antiklerikaler Stoßrichtung für die neue Lehre agitiert. Daß er bemüht ist, ihren Siegeszug mit authentischen Zeugnissen zu dokumentieren, macht seine Darstellung aus heutiger Sicht besonders wertvoll. Der Traktat enthält nämlich die Sarganser Artikel vom Juli 1523, und zwar in einer besseren Textfassung als bisher zur Verfügung stand. Er enthält außerdem sonst nirgends überlieferte Reformbeschlüsse des Oberen Bundes vom April 1523, Vorläufer jener Ilanzer Artikel, die ein Jahr später von allen drei rätischen Bündnen gemeinsam verabschiedet wurden. Damit erschließt sich der eidgenössischen und Bündner Geschichtsschreibung eine neue, bisher übersehene Quelle. Sie soll nach dem Wortlaut der Flugschrift im Anschluß an diese Untersuchung allgemein zugänglich gemacht werden.

II.

Der Traktat muß bald nach dem Erlaß für das Sarganserland (13. Juli) und jedenfalls vor dem November 1523 abgefaßt worden sein. Die bündnerischen Artikel in der am 6. November vorliegenden Fassung waren noch nicht bekannt. Auch das zweite in Zürich abgehaltene Religionsgespräch vom Oktober dieses Jahres ist nicht erwähnt. Überhaupt wird in dieser Flugschrift noch nicht um überlieferte liturgische Formen gestritten, nicht um Heiligenverehrung und Meißfragen. Die reformatorische Forderung beschränkt sich im wesentlichen auf die schriftgemäße Predigt. Diese freilich kann nach Auf-

⁸ [7] Bl. in Quart. Titeleinfassung wie bei *Alfred F. Johnson*, *German Renaissance Title-Borders*, Oxford 1929, Nr. 48. – Mehrere Druckexemplare sind erhalten, u. a. in der Bayerischen Staatsbibliothek München (Sign.: 4°Asc. 414/1) und in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (77.2 Theol. 4°[16]). Ein Exemplar der Zentralbibliothek Zürich verzeichnet *Michael A. Pegg*, *A Catalogue of German Reformation Pamphlets (1516–1550) in Swiss Libraries*, Baden-Baden 1983, Nr. 5103. (*Bibliotheca Bibliographica Aureliana* 99).

fassung des Autors nur gegen die Tradition und Hierarchie der Kirche durchgesetzt werden.

Zu Anfang des Berichtes heißt es, die Eidgenossen hätten sich bereits im vergangenen Jahr (1522) auf einem Tag in Baden mit den neuen Glaubenshändeln zu befassen gehabt. Sie hätten dem Ärgernis, das das Gezänk zwischen Pfaffen und Laien, aber auch der von den Kanzeln aus gegeneinander geführte Streit der Geistlichen erregt habe, gern abgeholfen. Doch sei ihnen „die sach . . . da zů mal zů scharpff“ gewesen. Als ungelehrte Laien hätten die in Baden Versammelten sich nicht für kompetent gehalten, über Fragen, die die heilige Schrift und das heilige Gotteswort beträfen, zu urteilen. Erst recht hätten sie aber auch keinem Bischof oder dessen geistlichem Gericht die Entscheidung überlassen wollen. Man sei der Meinung gewesen, daß „das heilig Euangelium vnnd die gyttigkeyt des güts vnd yetz bischofflicher pracht vnnd der pfaffen vnwesen mündend nit neben eynandren wonen“. So habe man die Angelegenheit vorerst vertagt, bis man bei gelehrten, frommen und unverdächtigen Leuten mehr in Erfahrung bringen könne.⁹ Die Disputation vom Januar 1523 ist in dieser Diktion nur der folgerichtige Versuch, die in Baden noch mehrheitlich eingestandene Unsicherheit zu überwinden. Weil auch dem Zürcher Rat daran lag, die Unruhe zu beseitigen und „im grund zů erlernen die rechten warheit der heyligen götlichen geschriff“, habe er Zwingli die Möglichkeit gegeben, seine Lehrmeinungen gegenüber seinen Widersachern zu behaupten. Anschließend habe er alle Leutpriester und Pfarrer verpflichtet, fortan „das heylig Euangelium luter reyn nach dem text mit syner rechten gloß, on allen menschlichen zůsatz vnd betrug zů predigen“. Tatsächlich stand Zürich mit dieser Politik zu Beginn des Jahres 1523 noch völlig allein. Daß die Orte in ihrer Mehrheit inzwischen sehr wohl dazu übergegangen waren, den Neuerungen mit Verboten entgegenzutreten,¹⁰ übergeht der Berichterstatter mit Stillschweigen. Nach seiner Auffassung wächst der Widerstand gegen die reformatorische Bewegung nicht eigentlich

⁹ Der geschilderte Vorgang könnte sich auf die Badener Jahrrechnung vom Juli 1522 beziehen. Damals soll der Bischof von Konstanz die Eidgenossen als „Oberherren“ anrufen haben, ihm bei der Durchsetzung seiner Mandate zum Schutz des alten Glaubens behilflich zu sein (*Heinrich Bullingers Reformationsgesch.*, hg. v. *J. J. Hottinger u. H. H. Vögeli*, Bd. 1, Frauenfeld 1838, S. 79). Aufgrund des Traktats, auch unter Berücksichtigung seiner einseitigen Parteinahme, wäre dann allerdings die Auffassung in Zweifel zu ziehen, es habe sich schon am 4. Juli 1522 in Baden eine „antireformatorische Tagsatzungsmehrheit konsolidiert“. Vgl. *Gottfried W. Locher*, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen 1979, S. 155 und S. 106; ähnlich noch *Ulrich Gäbler*, *Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und Werk*, München 1983, S. 61.

¹⁰ Zum Vorgehen der Tagsatzungsmehrheit gegen die Anhänger der neuen Lehre in den Gemeinen Herrschaften im November 1522 s. *Locher* (wie Anm. 9), S. 107. Vgl. auch den Tagsatzungsbeschluß vom 15. Dezember, der allen Orten empfahl, die neue Lehre zu verbieten und insbesondere Zürich und Basel aufforderte, den Druck reformatorischer Schriften zu unterbinden, ebd. S. 156; Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede, bearb. v. *Johannes Strickler*, IV, Abt. 1a, Brugg 1873, Nr. 120n.

auf eidgenössischem Boden. Mit der Feststellung, der ruhmreiche Ausgang der Zürcher Disputation werde von den „römischen Kurtisanen“ am meisten bedauert, leitet die Flugschrift zu einer Auseinandersetzung mit dem Papsttum über.

Im Mittelpunkt steht ein Breve an die Eidgenossen vom Frühjahr 1523, das in vollem Wortlaut der deutschen Übersetzung wiedergegeben ist.¹¹ Papst Hadrian ruft darin zum allgemeinen Frieden auf, beschwört die Einheit unter den Christen und drückt die Sorge um den Bestand des christlichen Glaubens aus, „darinn vnser, ewer vnnd gemeyn ewig heyl gegründet ist“. Im Kontext dieser Flugschrift liest sich das fast wie ein Appell, die aufgetretenen Meinungsverschiedenheiten über Lehre und Institution der Kirche zu überwinden. Der ursächliche Zusammenhang war freilich ein anderer. Die Friedenswerbung des Papstes verfolgte das Ziel, den französischen Soldverträgen entgegenzuarbeiten, die Eidgenossen zur Neutralität, besser noch zu einem Bündnis mit dem Papst zu bewegen, um die christlichen Heere vereint gegen die Türken führen zu können. Das alles hatte mit dem innerkirchlichen Konflikt wenig oder gar nichts zu tun. Ergänzend beruft sich der Traktat daher auf noch deutlichere Worte des päpstlichen Gesandten Ennio Filonardi. Im Anschluß an die Übermittlung des Breves habe sich Filonardi „an stat bápstlicher heyligkeit“ über den großen Ungehorsam gegenüber dem heiligen Stuhl und über die Verletzung althergebrachter kirchlicher Ordnung beklagt. Er habe die Eidgenossen daran erinnert, daß der Papst „an der stat gots vff der erden vnd als ein Vicari vnd gewalthaber Cristi“ amtiere. Und er habe sie ersucht, dem „heyligen gúten alten bruch“ wieder aufzuhelfen.

Der Verfasser des Traktats zeigt sich dienstfertig. Aber nur in ironischer Verstellung akzeptiert er die höchste kirchliche Autorität. Er unterwirft sich einem Papst, zu dessen Amt und Auftrag insbesondere gehöre, „das heylig Euangelium, das von got durch den heyligen geyst der welt zú verkünden befolhen ist, durch alle priester vßzúbreytten“. Den Vorwürfen des Nuntius hält er entgegen, die Eidgenossen seien alles andere als ungehorsam. Sie fühlten sich dem Papst vielmehr zu großem Dank verpflichtet, weil er dazu aufgerufen habe, der Lehre Christi und dem apostolischen Brauch neue Geltung zu verschaffen. Nachdem das reine Evangelium den Heilsuchenden lange in betrügerischer Absicht „von den gytigen vnd geltsiechen“ vorenthalten worden sei, wolle man es nun „von den gelerten vnnd verstendigen recht leernen erkennen“. Es sei „dise sach in der Eydgnoschaft also vffs Bapsts beger angegriffen worden in etlichen örtern, am ersten zú Zürich in

¹¹ „Nun volget der brieff vom Bapst an die Eydgnossen“ (A 2^r–A 3^v). Der Text stimmt überein mit einem Einzeldruck, der dem Verfasser des Traktats vorgelegen haben mag. Er trägt die Aufschrift: Breve unsers al-||herhailigisten vater des Bapsts || Adriani, an gemaine aidgnoss-||en überantwurt zuo Baden, || uff den ainundzwain-||zigisten tag des || monats || Junij || Anno 1523. || Aktensammlung zur schweizerischen Reformationgeschichte, hg. v. *Johannes Strickler*, Bd. 1, Zürich 1878, Nr. 623; dort auch die lateinische Vorlage vom 24. Januar 1523 (Nr. 543). Vgl. dazu auch Eidgenöss. Abschiede (wie Anm. 10), Nr. 141m.

der loblichen Stat“. Bern und Basel seien mit ihren Predigtmandaten gefolgt. Nicht wortgetreu, aber in Anlehnung an die damals schon gedruckt vorliegenden Mandatstexte faßt die Flugschrift zusammen, wieweit sich auch dort die Forderung nach schriftgemäßer Predigt per Ratsbeschluß hatte durchsetzen können.¹² Weiter wird versichert, auch der Tag in Ilanz, am 20. April 1523, sei nur dem Papst zuliebe einberufen worden, damit „syn heylys ampt zu rechten fruchten wider komm vnd syn befelch von Christo gekreffttig werd“. Mit dem Versuch, die Erneuerung der Kirche im reformatorischen Geist, allein auf der Grundlage der heiligen Schrift voranzutreiben, hatten die Artikel von Ilanz und Sargans allerdings noch weniger zu tun als die vorher angeführten Predigtmandate. Der überleitende Kommentar zitiert daher nicht nur aus dem Missionsbefehl Christi (Mark. 16,15), sondern erinnert auch an die Warnung des Matthaeevangeliums, sich zu hüten „vor gyttigkeyt vnd deßglychen gold vnd silber zu besitzen“. Am besten trifft noch die Erklärung zu, man habe erreichen wollen, „das also geystlich vnd weltlich zu rechter erkantnuß kum vnd ein yeder dem verstendigen götlichen gewalts gehorsame erzeyg“. Die Artikeltexte selbst scheinen bei alledem verläßlich wiedergegeben zu sein. Sie sprechen für sich, ungeachtet der Absicht ihres zeitgenössischen Herausgebers, sie für die Reformation im Sinne der Neugläubigen zu reklamieren.

III.

Die sieben Ilanzer Artikel, wie sie die Flugschrift überliefert, gehen auf einen Beschluß des Oberen oder Grauen Bundes vom 20. April 1523 zurück und sollten wohl auch nur für den eigenen Bund gelten. Der Tagungsort Ilanz und die Formulierung „eyn landtag . . . von gemeynen stenden des Grawen Bundts mit zu gesanten radts botschafften“ könnte zwar auch auf einen vom Oberen Bund einberufenen Mahntag deuten, zu dem die übrigen Bünde ihre bevollmächtigten Botschaften schickten.¹³ Doch ist über eine Beteiligung des Gotteshausbundes oder des Zehngerichtebundes nichts explizite gesagt. Lediglich zu Beginn des 1. Artikels wird einmal allgemein auf die Priesterschaft „in unseren Bünden“ Bezug genommen. Sonst ist durchgängig nur von „unserm Bund“ oder „unserm Grauen Bund“ die Rede. Ein Vergleich mit der endgültigen Fassung, die ein Jahr später zum Mandat Gemeiner Drei Bünde erhoben wurde, zeigt allerdings, daß die Artikel vom 20. April bald zu

¹² Zu den Predigtmandaten siehe *Heiko A. Oberman*, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1977, S. 250 ff. und *Ernst Walder*, Reformation und moderner Staat, in: Archiv des Histor. Vereins des Kantons Bern 64/65 (1980/81), S. 441–583, bes. S. 502 f. Eine Reproduktion beider Mandatsdrucke bietet *Adolf Fluri*. Das erste Berner Reformationsmandat von Viti et Modesti, in: Schweizerisches Gutenbergmuseum 14 (1928), S. 3–6 mit Beilage.

¹³ *Elisabeth Meyer-Marthaler*, Studien über die Anfänge Gemeiner Drei Bünde, Chur 1973, S. 118 ff.

einem gesamtbündnerischen Anliegen wurden. Im Laufe der gemeinsamen Beratungen sind die Forderungen des Oberen Bundes präzisiert und durch eine Reihe zusätzlicher Bestimmungen erweitert worden.

Für das allgemeine Absenzenverbot und die Forderung nach Residenzpflicht der Pfarrer (Art. 1) genügte dem Oberen Bund als Begründung der Hinweis, daß seit alters „die pfründen in vnnserm Bundt fry vnd on beschwârnus gestyfft worden sind“. Die Praxis, sie an einen schlechter besoldeten Vikar weiterzugeben, sei eine erst jüngst aufgekommene Neuerung, die man nicht mehr dulden wolle. Dagegen läßt die spätere Fassung unschwer die Redaktion der Stadt Chur und jener Gemeinden des Gotteshausbundes erkennen, die bereits näher mit reformatorischen Gedanken in Berührung gekommen waren. Jetzt wurde nämlich das Absenzenverbot verlangt, damit die Pfarrstellen fortan mit besser qualifizierten Geistlichen besetzt werden können „unnd dem gemeinen man das wortt unnd Ler cristi dester trülicher fürgehalten unnd nit in Irrung geführt werd“. ¹⁴ Auch für das Mitbestimmungsrecht der Gemeinden bei der Besetzung von Pfründen, das anfänglich noch nicht zu den Forderungen des Oberen Bundes gehörte, mag sich aus aktuellem Anlaß besonders die Stadt Chur eingesetzt haben. ¹⁵ Artikel 2 entzieht dem Bischof das Recht am Nachlaß verstorbener Priester. Inhaltlich deckt er sich mit dem 4. Artikel der endgültigen Fassung. Die Nachlaßregelung zugunsten der nächsten Erben und Blutsverwandten konnte aber nur der Obere Bund einem bereits weitgehend einheitlichen Erbrecht unterstellen. ¹⁶ Die für Gemeine Drei Bünde verbindliche Formel lautet: „nach bruch unnd gewonheit ains jeden gerichz, alda er sin pfruond gehept unnd besessen hat“. ¹⁷ Um das Erbe auch sonst vor dem eilfertigen Zugriff der Kirche zu schützen, waren fortan genau beschriebene Testamentsformalitäten am Krankenbett des Erblassers einzuhalten. Auch diese Bestimmung vom April 1523 (Art. 5) ist später in nur wenig verändertem Wortlaut (Art. 6) übernommen worden.

Von den übrigen Forderungen, soweit sie die geistliche Gerichtsbarkeit betreffen, entsprechen Artikel 3, 4 und 7 des Oberen Bundes im wesentlichen den Artikeln 7, 11 und 8 des Hauptbriefes vom April 1524. Grundsätzlich wird die Ladung vor ein geistliches Gericht in weltlichen Dingen untersagt, auch dann, wenn ein Geistlicher gegen einen Laien oder umgekehrt ein

¹⁴ Urkunden (wie Anm. 6), Nr. 37, Art. 1.

¹⁵ Ebd. Art. 1 und 2. Vgl. *Oskar Vasella*, Der bündnerische Reformator Johannes Comander. Seine Herkunft und Berufung als Pfarrvikar nach Chur, in: *Zs. f. schweizer. Kirchengesch.* 26 (1932), S. 109–132. Die hier (S. 126) noch fehlerhaft angegebenen Daten zu dem Artikelentwurf vom 6. November berichtigt *O. Vasella*, Bauernkrieg und Reformation (wie Anm. 2), S. 8, Anm. 16.

¹⁶ „nach vnsers Grawen bundts erbfall“ (Art. 2). Die entsprechenden, seit 1518 erlassenen Gesetze finden sich in den Rechtsquellen des Cantons Graubünden. Rechtsquellen des grauen oder Oberen Bundes, hg. v. *R. Wagner*, in: *Zs. f. schweizer. Recht* 25 (1884), S. 266 ff.

¹⁷ Urkunden (wie Anm. 6), Nr. 37, Art. 4.

Laie gegen einen Geistlichen klagt. Dabei ist die Satzung des Oberen Bundes im ganzen allgemeiner gefaßt. Sie schließt aus, daß Klagen „vmb zytliche nützung vnd anders der gelychen“ fortan vor das bischöfliche Gericht in Chur gezogen werden.¹⁸ Die spätere gemeinbündnerische Fassung definiert präziser: „weder umb geldschulden, zuoredung, fräffel noch keinerley händel“.¹⁹ Alle diese Fälle gehören vor das ordentliche Gemeindegerecht des Beklagten. In die Kompetenz des geistlichen Gerichts fallen nur noch Rentenforderungen der Kirche und Pfründen, außerdem Ehesachen.²⁰ Selbst die Rechtsprechung in Wucherprozessen wird ihm entzogen. Mit der Zurückdrängung der geistlichen Gerichtsbarkeit setzen die Ilanzer Artikel eine Entwicklung fort, die schon in den älteren Verträgen, mit denen sich die rätschen Bünde im 15. Jahrhundert untereinander verbündet hatten, abzulesen ist²¹ und die seit dem „Pfaffenbrief“ von 1370 auch in der Eidgenossenschaft stetig weiterverfolgt wurde.²² Daß sich in dieser Frage, wie die Beschlüsse vom 20. April zeigen, gerade der Obere Bund stark engagierte, darf im übrigen nicht verwundern. Für die Betroffenen war der Weg von hier bis zum zentralen geistlichen Gericht in Chur besonders weit, war die Prozeßführung langwierig und mit untragbaren Kosten verbunden. So geht auch die Bestimmung, Anwälte, Siegler, Notare und Prokuratoren des bischöflichen Gerichts sollten fortan keine überhöhten Gebühren erheben, sondern sich mit einer „zymlich belonung“ begnügen, auf eine Forderung des Oberen Bundes (Art. 4) zurück. Die Artikel Gemeiner Drei Bünde verlangen ergänzend, die Verhandlungen seien in deutscher, nicht in lateinischer Sprache zu führen und nur die gewinnende Partei dürfe verpflichtet werden, gegen entsprechende Kanzleigebühr ein geschriebenes Urteil entgegenzunehmen.²³

Ein besonderes Anliegen der Bündner waren die standesgemäße Kleidung und der ehrbare Lebenswandel der Geistlichen. Daß auf diesem Gebiet die bischöfliche Amtsaufsicht in der Tat versagt hatte und Reformen dringend geboten waren, zeigt die detaillierte Mängelliste, mit der der Obere Bund im Frühjahr 1523 ein wenig günstiges Bild von der persönlichen Lebensführung des niederen Klerus entwirft (Art. 6). Tadelnswert erschien nicht nur der Hang zu allzu modischem Aussehen und die Vorliebe mancher Geistlichen,

¹⁸ Art. 4 unserer Beilage. Ebenso Art. 7: „die ansprächen, wie vorhin och gemelt, zytlichs betreffent.“

¹⁹ Urkunden (wie Anm. 6), Nr. 37, Art. 8.

²⁰ Die Kompetenz in Ehesachen, nur in Art. 8 von 1524 angeführt, war sicherlich von jeher auch im Oberen Bund unbestritten.

²¹ Meyer-Marthaler (wie Anm. 13), S. 72–74.

²² Ebd. S. 101, Anm. 42. Ähnlich Peter Liver, Die Stellung des Gotteshausbundes in der bischöflichen Feudalherrschaft und im Freistaat Gemeiner Drei Bünde, in: Festschrift 600 Jahre Gotteshausbund, Chur 1967, S. 129–183, hier S. 161 f.

²³ Urkunden (wie Anm. 6), Nr. 37, Art. 11 u. 12. Die letztere Bestimmung lehnte sich wohl an die Sarganser Artikel (Art. 3) an. Noch nicht in den Entwurf des Oberen Bundes gehörte die 1524 zur wirtschaftlichen Entlastung des gemeinen Mannes beschlossene Möglichkeit der Ablösung „der erkoufften ewigen zinsen, so nit erlechen sind“ (Art. 16).

gefährliche und ihrem Stand unziemliche Waffen zu tragen. Anstoß erregten auch die öffentlichen Verstöße gegen den Zölibat, die Teilnahme am Würfel- und Kartenspiel, nächtliche Herumtreiberei und häufige Wirtshausbesuche. Statt diese Vorwürfe im einzelnen zu wiederholen, hebt die überarbeitete Fassung Gemeiner Drei Bünde später die Erwartungshaltung der Gläubigen stärker hervor: Die Geistlichen haben sich einwandfrei zu verhalten, „damit der gemein mensch guot exempell von inen nemen und lernen möge“. ²⁴ In ähnliche Richtung gehen einige weitere Bestimmungen des Artikelbriefes von 1524, die dazu beitragen sollten, die Seelsorge in den Gemeinden zu verbessern und die Geistlichen zu gewissenhafter Erfüllung ihrer Amtspflichten anzuhalten. ²⁵

IV.

Mit den Sarganser Artikeln, wie sie der Traktat von 1523 überliefert, ist die oben erwähnte Edition aus dem Jahre 1797 zu vergleichen. ²⁶ Beide Texte weisen so viele sprachliche Unterschiede auf, daß sie kaum direkt voneinander abhängig sein dürften. Sie lassen eher auf eine gemeinsame Vorlage schließen. Die vielfach bessere Lesart bietet allerdings der zeitgenössische Druck. Schon die Datumsangabe (13. Juli) ist dem Abdruck Eichhorns (3. Juli) vorzuziehen, denn sie stimmt mit den im ganzen spärlichen Hinweisen aus anderen Quellen überein. So geht aus einem Bericht des Landvogtes Hans Jauch hervor, daß Uri und Glarus im Namen der VII Orte ihre Boten auf Sonntag vor Margarethen (12. Juli) nach Sargans verordnen wollten. ²⁷ Auch die Nachricht Uris an Luzern vom 3. Juli läßt erkennen, daß damals die Zusammenkunft in Sargans erst noch bevorstand. ²⁸ Eichhorns Text vermerkt im Eingang zusätzlich, die Artikel seien „aus Anrufung und Beger einer Landschaft in Sorgonserlande“ erlassen worden. In ihm sind die Artikel selbst aber flüchtiger wiedergegeben. An manchen Stellen, wie bei Art. 3 oder 7, scheinen sogar einige für die Satzkonstruktion wichtige Wortpassagen ganz weggefallen zu sein. Demgegenüber ist der Text des Traktats weniger verderbt und mit seiner Schlußformel auch vollständiger.

In Unkenntnis der vorausgehenden Beschlüsse des Oberen Bundes galten die Sarganser Artikel bislang als Vorbild auch für die Abfassung des Ilanzer Artikelbriefes Gemeiner Drei Bünde. Man liest dies vor allem in Vasellas Arbeiten zur schweizerischen und bündnerischen Reformationsgeschichte, in denen er auch der Entstehung des eidgenössischen Glaubenskonkordates von 1525 und damit der Reformpolitik der katholischen Länderorte nachge-

²⁴ Urkunden (wie Anm. 6), Nr. 37, Art. 13.

²⁵ Ebd. Art. 3 u. 5.

²⁶ Oben Anm. 5.

²⁷ Eidgenössische Abschiede (wie Anm. 10), Nr. 144v, S. 308.

²⁸ Ebd. Nr. 145.

gangen ist. Mit dem Hinweis auf die Sarganser Artikel konnte Vasella die Priorität genuin eidgenössischer Reformansätze vor Fremdeinflüssen (Regensburger Edikt) herausarbeiten. So heißt es bei ihm, die eidgenössischen Orte hätten mit ihren in Sargans erlassenen Artikeln auch für Graubünden „beispielhaft gewirkt“.²⁹ Es sei zu bezweifeln, daß „die Bewegung in Graubünden im Jahre 1523, die ihren Ausdruck in den Artikeln vom November 1523 findet, von innen heraus ihren Anstoß erhalten hat“.³⁰ Sie habe vielmehr von Sargans her auf Graubünden übergegriffen. Hier aber habe „die Stadt Chur im Verein mit jenen Dörfern, die das natürliche Bindeglied zwischen dem sargansischen Gebiet und Bünden bildeten“, die Initiative ergriffen.³¹ Bei alledem ist vorausgesetzt, daß die genannten Artikel der Ausbreitung der Reformation entgegenwirken sollten, daß sie zu verstehen sind als innerkirchliche Reformen, mit denen die weltlichen Obrigkeiten die neugläubige Bewegung einzudämmen und zu steuern versuchten. Tatsächlich hatten reformatorische Ideen bereits das Sarganser Gebiet erfaßt. Sie fanden in der Stadt Chur Anklang und sorgten namentlich in Teilen des Zehngerichtebundes für Unruhe, wo zuerst in den Gemeinden St. Antönien, Fläsch und Maienfeld im Geiste Zwinglis gepredigt wurde. Der Obere Bund freilich, von dessen noch früheren Artikeln nun auszugehen ist, war mit der neuen Lehre bisher am wenigsten in Berührung gekommen. Seine Reformforderungen dürften daher auch nicht ihrer Abwehr gegolten haben, sondern sind in einen anderen Zusammenhang zu stellen.

Soweit die VII Orte mit den Sarganser Artikeln gegen die geistliche Gerichtsbarkeit vorgingen, schufen sie für ihr Vogteigebiet nur die Angleichung an einen Rechtszustand, der in der übrigen Eidgenossenschaft lange vor der Reformation erreicht war. Auch den Ilanzer Artikelbrief von 1524 hat man geradezu als „bündnerischen Pfaffenbrief“ bezeichnet,³² eine Charakterisierung, die mindestens ebensogut auf den Entwurf des Oberen Bundes zutrifft. Die Tendenz war hier wie dort nicht grundsätzlich neu. Jedenfalls zeigen die einschlägigen Bestimmungen der älteren Bündnistexte, daß die Entwicklung, die nun zu einem weitgehenden Ausschluß des geistlichen Gerichtes führte, in Churrätien bereits im frühen 15. Jahrhundert eingesetzt hatte.³³ Dabei war die Aufstellung der Artikel in den Jahren 1523/24 sicher auch eine Folge der besonderen politischen Konflikte, die seit der

²⁹ Oskar Vasella, Abt Theodul Schlegel von Chur und seine Zeit 1515–1529. Kritische Studien über Religion und Politik in der Zeit der Reformation. Freiburg/Schweiz 1954, S. 35 f. (Zeitschrift für schweizer. Kirchengesch., Beiheft 13).

³⁰ O. Vasella, Bauernkrieg und Reformation (wie Anm. 2), S. 7.

³¹ O. Vasella, Zur Entstehungsgeschichte (wie Anm. 2), S. 189 f. „An der Spitze der Bewegung stand nicht Graubünden, sondern Sargans, dessen Geistlichkeit die Intervention der VII Orte herbeigeführt hat. So darf auch der Zusammenhang der Ilanzer Artikel mit dem Eidgenössischen Glaubenskonkordat vom Januar 1525 in Wirklichkeit durch diese ursprüngliche Sachlage erklärt werden.“ (S. 190 f.).

³² P. Liver, Die Stellung des Gotteshausbundes (wie Anm. 22), S. 162.

³³ Oben Anm. 21.

großen Auseinandersetzung mit Habsburg-Österreich die Churer Bischöfe als Parteigänger kaiserlicher Politik Eidgenossen wie Bündnern verdächtig erscheinen ließen. Mit dem Amtsantritt Paul Zieglers hatten sich die Spannungen vor dem Hintergrund der rivalisierenden ausländischen Diplomatie weiter verschärft. In Graubünden war das Verhältnis überdies dadurch belastet, daß der Bischof als Inhaber auch landeshoheitlicher Rechte und Exponent feudalherrschaftlichen Denkens allen Bestrebungen verständnislos gegenüberstand, die innerhalb der drei Bünde auf einen engeren staatlichen Zusammenschluß hinausliefen. Als sich Anfang Februar 1523 der Zehngerichtebund und der Gotteshausbund den Soldverträgen der Eidgenossen mit Frankreich anschlossen, hatten die Bünde in der Außenpolitik endlich eine gemeinsame Linie gefunden. Der Bischof aber war nun, wie Vasella betont, im eigenen Lande „völlig isoliert“.³⁴ Es gab keinen Grund mehr, ihn mit besonderer Rücksicht zu behandeln, selbst da nicht, wo die Differenzen weniger die Beziehungen nach außen als interne Fragen der Kirchenpolitik berührten. Beachtenswert ist, daß gerade der Obere Bund, der mit seiner unbeirrbar Parteinahme für Frankreich seit je und entschieden der Politik Bischof Zieglers entgegengearbeitet hatte, nun als erster auch kirchliche Reformen in Gang setzte, die sich ganz wesentlich gegen dessen geistliche Amtsführung richteten.³⁵

Wenn der Graue Bund im Frühjahr 1523 nicht nur die Einschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit verfügte, sondern auch den Lebensstil des Klerus kritisierte, durchgreifende disziplinarische Kontrollen und überhaupt eine Verbesserung der Seelsorge verlangte, so setzte er sich aber noch keineswegs mit reformatorischen Einflüssen auseinander. Seine Forderungen erlauben allenfalls eine Feststellung, die allgemein auf die Situation am Vorabend der Reformation zutrifft: Die Toleranz der Laien gegenüber Mißbräuchen im kirchlichen Leben hatte abgenommen. Andererseits war auch das Vertrauen in den Reformwillen der geistlichen Obrigkeiten eher gering. Hier versuchten die Bündner bei grundsätzlicher Loyalität gegenüber der überkommenen Kirche und ihrer Heilslehre mit eigenen Mandaten auf eine Besserung der Verhältnisse hinzuwirken. Es waren proreformatorische Maßnahmen, die sich selbst dort, wo sie im einzelnen dem kanonischen Recht entgegenliefen, noch durchaus im traditionellen Rahmen bewegten. Erst die späteren Artikel, die unter Beteiligung der Stadt Chur von allen drei Bünden verabschiedet wurden und die bis hin zum Ilanzer Artikelbrief von 1526 eine stetig aggressivere Haltung gegenüber der römischen Kirche erkennen lassen,³⁶ mögen auch durch die reformatorische Bewegung mitbeeinflusst worden sein.

³⁴ Oskar Vasella, Der Bruch Bischof Zieglers von Chur mit den Drei Bünden im Jahre 1524, in: Zs. f. schweizer. Gesch. 23 (1943), S. 271–278, hier S. 273.

³⁵ Auf die politische Bedeutung von Ilanz und die führende Rolle des Oberen Bundes ist in anderem Zusammenhang des öfteren verwiesen worden. Vgl. R. Jenny, Das Staatsarchiv Graubünden (wie Anm. 1), S. 78 f.; zuletzt G. Jäger, Geschichte der Stadt Chur, Bd. 2 (wie Anm. 4), S. 180 ff.

³⁶ Peter Blickle, Gemeindereformation (wie Anm. 3), S. 53 f.

V.

Der vorliegende Traktat ist, wie eingangs erwähnt, nur durch eine in Augsburg hergestellte Flugschrift überliefert. Heinrich Steiners unfirmierter Druck ist die wohl erste und auch einzige Ausgabe. Dabei deuten nicht nur die genauen Kenntnisse der Vorgänge in der Schweiz und im benachbarten Bünden auf einen einheimischen Verfasser. Der südalemannische Dialekt, in dem der Bericht abgefaßt ist, läßt daran keinen Zweifel, zumal der Drucker die fremden Sprachformen seiner Vorlage im wesentlichen beibehalten hat. Sie sind kaum dem für Augsburger Drucke charakteristischen Sprachbild angepaßt worden.

Damals gehörte Augsburg neben Nürnberg, Straßburg, Zürich und Basel zu den wichtigsten oberdeutschen Druckorten, die die Verbreitung reformatorischer Gedanken mittels Buch und Flugschrift vorantrieben.³⁷ Luther war in Augsburg auch und gerade im Jahre 1523 der bei weitem am meisten gedruckte Autor. Doch daneben erschien eine Fülle von anonymen Streitschriften und Drucken anderer, bis dahin unbekannter Autoren, die sich an der aktuellen Auseinandersetzung mit überwiegend reformationsfreundlicher Tendenz beteiligten. Die Blickrichtung war nicht auf Wittenberg beschränkt. So haben Augsburger Drucker schon seit 1522 in bescheidenerem Ausmaß auch Zwinglischriften in Nachdrucken herausgebracht.³⁸ Welches Echo hier die erste Zürcher Disputation fand, bezeugen gleich mehrere Wiederabdrucke des von Erhard Hegenwald verfaßten Berichtes.³⁹ Noch im selben Jahr druckte Ramminger eine anonyme Streitschrift nach, die von Basel ausgehend in der Innerschweiz beträchtliches Aufsehen und namentlich den

³⁷ Den überdurchschnittlich hohen Anteil Augsburgs an der Flugschriftenproduktion des Jahres 1523 zeigt eine Auswertung der Flugschriftensammlung Gustav Freytags bei *Richard G. Cole*, *The Reformation Pamphlet and Communication Process*, in: *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, hg. v. *Hans-Joachim Köhler*, Stuttgart 1981, S. 139–161 (Spätmittelalter u. Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge z. Geschichtsforschung 13). Vgl. dort insbes. fig. 9. Dabei dürfte ein hoher Anteil der ohne Angabe des Druckortes erschienenen Flugschriften dieses Jahres ebenfalls nach Augsburg gehören. — Auf noch breiterer Quellengrundlage neuerdings *Hans-Joachim Köhler*, *Erste Schritte zu einem Meinungsprofil der frühen Reformationszeit*, in: *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, hg. v. *Volker Press* u. *Dieter Stievermann*, Stuttgart 1986, S. 244–281, hier Tafel 6 (Spätmittelalter u. Frühe Neuzeit 16). Vgl. auch *H.-J. Köhler*, „Der Bauer wird witzig“. Der Bauer in den Flugschriften der Reformationszeit, in: *Zugänge zur bäuerlichen Reformation*, hg. v. *Peter Blicke*, Zürich 1987, S. 187–218, insbes. S. 194f. mit Tafel 2 A (Bauer und Reformation 1).

³⁸ Von den bei *Georg Finsler*, *Zwingli-Bibliographie*, Zürich 1897, verzeichneten Drucken, die 1522/23 sine loco erschienen sind, gehören nach Augsburg: 1e und 9b [Heinrich Steiner], 2b [Sigmund Grimm], 2d, 3c, 4b und 7c [Silvan Otmar], 6b [Jörg Nadler].

³⁹ *Finsler* 107b [S. Otmar], 107c [M. Ramminger], 107g [Simprecht Ruff für Sigmund Grimm]. Bei Ramminger erschien außerdem eine Ausgabe von Zwinglis Thesen, denen nur hier ein kurzer, eigenständiger Bericht über das Religionsgespräch vorausgeschickt ist (Verwendung der disputatz zu Zürich, *Finsler* 12).

Unwillen Luzerns erregt hatte.⁴⁰ Steiner brachte die erste in Zürich verlegte Schrift Ludwig Hätzers erneut heraus, die in der Bilderfrage eindeutig Stellung bezog.⁴¹ Auch der Beschluß über die Reformation des Großmünsterstifts, mit dem Zürich Ende September die Neuregelung des Kirchen- und Pfründenwesens einleitete, ist bald darauf in Steiners Presse nachgedruckt worden.⁴² Demgegenüber waren Erstaussagen von Werken eidgenössischer Autoren selten. Es spricht aber für die vergleichsweise hohe Leistungsfähigkeit des Augsburger Druckgewerbes, daß man sich hier über den bloßen Nachdruck Zürcher oder Basler Neuerscheinungen hinaus gelegentlich auch solcher Schriften annahm, die in ihrem engeren heimatlichen Umfeld keinen Drucker finden können. Nicht auszuschließen ist, daß sich Zwingli selber bemüht hat, Verbindungen zu Augsburger Reformationsdruckern herzustellen. Jedenfalls kam eine polemische Schrift seines Berner Kampfgefährten Sebastian Meyer, die Zwingli wegen momentaner Überlastung der Offizin Froschauer zunächst in Basel hatte drucken lassen wollen, um 1522/23 anonym und mit fingiertem Druckort bei Philipp Uhart in Augsburg heraus.⁴³

Die Druckvorlage des Traktats braucht freilich nicht den Umweg über Zürich genommen zu haben, schon gar nicht, wenn wir den mit Zwingli sympathisierenden Verfasser eher im Umkreis von Sargans und Chur vermuten dürfen. Es gab im ganzen Bistum keine bodenständige Druckerpresse, wohl aber bestanden frühe Beziehungen zum Druckort Augsburg. Eben jene für den liturgischen Gebrauch bestimmten Bücher, zu deren Kauf die Priester den Sarganser Artikeln zufolge nicht weiter genötigt werden sollten, hatte Bischof Ziegler im Jahre 1520 bei Erhard Ratdolt drucken lassen.⁴⁴ Ratdolds Offizin wie manch andere der älteren Augsburger Druckergeneration stellte mit Beginn der zwanziger Jahre ihren Betrieb ein. Doch war man im Churer Raum nun auch an den neuen, für die Reformation arbeitenden Druckereien Augsburgs interessiert. Aufschlußreich ist das Verhalten des Abtes von Pfäfers, Johann Jakob Russinger, der im Winter 1522/23 einen

⁴⁰ *Sebastian Hofmeisters* anonym erschienene Schrift „Treue Ermahnung an die Eidgenossen“ (ebd. 112a und b). Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, VD 16, hg. v. d. Bayer. Staatsbibliothek in München, I. Abt., Bd. 9, Stuttgart 1987, H 4307–4308.

⁴¹ VD 16, Bd. 8, Stuttgart 1987, H 138.

⁴² *Michael A. Pegg* (wie Anm. 8), Nr. 5431.

⁴³ Ernstliche Ermahnung des Bischofs von Konstanz, Hugo von Landenberg, zu Frieden und christlicher Einigkeit. VD 16. Bd. 10, Stuttgart 1987, K 2019. Zur Druckgeschichte *Karl Schottenloher*, Philipp Uhart, ein Augsburger Winkeldrucker und Helfershelfer der „Schwärmer“ und „Wiedertäufer“ (1523–1529), München und Freising 1921, S. 19f. (Historische Forschungen und Quellen 4). Vgl. auch Schottenlohers Einleitung zur Textedition, in: Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, hg. v. *Otto Clemen*, Bd. 4, Leipzig 1911, S. 277ff.

⁴⁴ VD 16, Bd. 2, Stuttgart 1984, B 8132. Vgl. *Johann Georg Mayer*, Geschichte des Bistums Chur, Bd. 2, Stans 1914, S. 15f. und *Oskar Vasella*, Zur Entstehungsgeschichte (wie Anm. 2), S. 187.

Drucker für ein polemisches Gedicht des Maienfelder Stadtvogtes Martin Seger suchte. Russinger hatte die Schrift im Oktober Zwingli zugeschickt mit der Bitte, sie zu korrigieren und ihre Drucklegung ohne Nennung des Verfassers in Zürich zu besorgen. Die Kosten wollten er und Seger selbst übernehmen.⁴⁵ Im Dezember wandte er sich erneut an Zwingli, doch, wie es scheint, vergeblich.⁴⁶ Die einzige damals in Zürich tätige Druckerpresse war mit der Herstellung eines größeren wissenschaftlichen Werkes ausgelastet. Christoph Froschauer druckte die Paraphrasen des Erasmus zu den neutestamentlichen Briefen in Leo Juds deutscher Übersetzung und konnte keine zusätzlichen Aufträge übernehmen.⁴⁷ Russinger mußte sich demnach andernorts um die Drucklegung bemühen. Am 24. März 1523 schrieb er: „Das gedicht haben wir durch unnsere eignen potten gen Augspurg geschickt zū gūten gesellen, mag aber nit vertig werden vor Churer kilwey; alsdann so wirt es unns gevertiget.“⁴⁸

Augsburg hielt im Jahre 1523 bei einer Vielzahl konkurrierender Werkstätten ungleich mehr Druckmöglichkeiten bereit als Zürich. Auch hatten hier die Drucker weniger Repressalien zu befürchten als etwa in Basel, wenn sie ohne ihren Namen zu nennen Schriften herausgaben, die unter den Eidgenossen zu heftigen Kontroversen führen mußten.⁴⁹ Gut ausgebaute Handelswege führten über Memmingen-Lindau und über den Reschenpaß nach Chur und förderten die Verbindung zu einem Gebiet, das noch lange auf fremde Druckerpressen angewiesen war. So erklärt sich nicht nur die Drucklegung des Traktats in der Steinerschen Offizin. Zwei andere aus Graubünden hervorgegangene Schriften sind in der Folgezeit ebenfalls anonym in Augsburg erschienen. Mit einem Druck des eingangs erwähnten Churer Abschieds vom 6. November sorgte Melchior Ramminger dafür, daß sich die Kenntnis der bündnerischen Artikel noch vor ihrer endgültigen Verabschiedung durch die Drei Bünde im Ausland verbreitete.⁵⁰ Später wurden in Ram-

⁴⁵ *Zwinglis* Briefwechsel, Bd. 1, Leipzig 1911, Nr. 245 (Huldreich Zwinglis sämtliche Werke 7). Zur Person Russingers siehe *Franz Perret* u. *Werner Vogler*, *Die Abtei Pfäfers. Abriss der Geschichte. Kurzbiographien der Äbte*, St. Gallen 1986, S. 48 ff.

⁴⁶ *Zwinglis* Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 257.

⁴⁷ *Zwinglis* Briefwechsel, Bd. 2, Leipzig 1914, Nr. 324 (Huldreich Zwinglis sämtliche Werke 8). Hiernach gehört der Brief allerdings in das Jahr 1523. Anders *Karl Schottenloher*, in: *Flugschriften* (wie Anm. 43), S. 281.

⁴⁸ *Zwinglis* Briefwechsel, Bd. 2, Nr. 291. Leider ist keine weitere Nachricht, auch kein Druckexemplar erhalten.

⁴⁹ Die oben (Anm. 40) erwähnte Schrift Hofmeisters brachte ihren Basler Erstdrucker Adam Petri in ernste Schwierigkeiten. Vgl. seinen im Juni 1523 auf Intervention Luzerns erwirkten Widerruf, Eidgenössische Abschiede (wie Anm. 10), Nr. 140. Zur weniger strengen Ratsaufsicht über die Augsburger Drucker siehe *K. Schottenloher*, *Philipp Ulhart* (wie Anm. 43), S. 9 f.

⁵⁰ Es ist dies der von *Fritz Jäcklin* (wie Anm. 7) für seine Edition mitbenutzte Druck. *Michael A. Pegg* (wie Anm. 8), Nr. 2065; VD 16, Bd. 8, Stuttgart 1987, G 2965 (mit zu später Ansetzung). — Rammingers Druck folgten wohl noch Ende 1523 oder Anfang 1524 Nachdrucke in Nürnberg und Zwickau. *Pegg* Nr. 2964, 2066; VD 16, G 2964,

mingers Presse auch die achtzehn Thesen gedruckt, die Johannes Comander für das Ilanzer Religionsgespräch des Jahres 1526 verfaßt hatte.⁵¹
[Text]

Eyn Tracktadt von etlichen grossen klagen vom Heyligen Vatter dem Papst in geschryfft vnd von eyner Botschaft mündtlich an gemeyn Eydgnossen ꝛc. Och darby anzeygung etlicher Mandatten von den Eydgnossen vßgangen an yre Geystlichen vnd wyther von zweyen gehaltenen Landttäggen im Grawen Bundt vnd in der Eydgnoschafft wol beratschlagt

1523.

Bericht über einen Tag in Baden (1522), auf dem die Eidgenossen noch keine Entscheidung in Glaubensangelegenheiten hätten treffen wollen. In Zürich habe sich nach der Januardisputation Zwinglis Forderung nach schriftgemäßer Predigt durchgesetzt. Friedenswerbung Papst Hadrians VI. mit wörtlicher Wiedergabe eines Breves vom Frühjahr 1523. Bei dessen Übermittlung habe sich der Nuntius auch über die Verletzung althergebrachter kirchlicher Ordnung beklagt und die Eidgenossen zum Gehorsam gegenüber dem heiligen Stuhl aufgefordert. Die Haltung Zürichs stehe damit in vollem Einklang. Auch Basel und Bern wollten mit ihren Predigtmandaten nur dem apostolischen Brauch neue Geltung verschaffen. Anschließend wie folgt:

[B^r]Nun wyther von disen sachen ernstlichen zu handeln, damit man dem heyligen stül zu Rom, darin der Vater sol sitzen, mit synen helffer, hilff tüg, das syn heyligs ampt zu rechten fruchten wider komm vnd syn befelch von Christo gekrefftigt werd, als wie in dann Christus befolhen hat, sy söllent getrülich leeren das Euangelium in aller welt allen creatures zu predigen, wye dann Matheus am 10. capitel meldet, vnnd söllendt nit fürchtenn den, der den lyb müg nemen, besonder den, der die seel ertödten müg, vnd söllent vor gyttigkeyt vnd deß glychen gold vnd silber zu besitzen sich verhütten ꝛc.,

G 2966. Vgl. *Helmut Claus*, Die Zwickauer Drucke des 16. Jahrhunderts, Teil 1, Gotha 1985, Nr. 11 (Veröffentlichungen der Forschungsbibliothek Gotha 23).

⁵¹ Vber dise nachkomenden Schlusz= ||reden wellend wir der pfarrer zu S. Mar||tin zu Chur/ sampt anderen die das Euangelium || veriehendt/ ainem yeden antwort vnd bericht || geben auß hayliger geschriff . . . || auff den Pundstg der zu || Jlantz angesehen ist auff Sontag nach || Epiphanie/ Anno M.D.XXVI . . . || [Augsburg: Melchior Ramming 1526]. Exemplar der Bayer. Staatsbibliothek München, Sign. 4^o H.ref. 648. – Auf diesen Einzeldruck der Thesen hat erstmals B. Moeller aufmerksam gemacht, allerdings ohne den Drucker zu bestimmen. *Bernd Moeller*, Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus, Teil 2, in: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, kan.Ab. 60 (1974), S. 212–364, hier S. 271 Anm. 300. Die Titelfassung legt nahe, daß es sich tatsächlich um die von Comander angekündigte Vorausveröffentlichung handelt. In den gut zwei Wochen, die für die Drucklegung und Auslieferung der Thesen zur Verfügung standen, konnte Rammingers Druck aber nicht rechtzeitig zur Disputation eintreffen.

als sy auch Petrus trewlich daruor warnet, vnd damit das also geystlich vnd weltlich zu rechter erkantnuß kum vnd ein yeder dem verstendigen götlich gewalts gehorsame erzeyg vnd alle eyn andren zu der sãligkeyt helffend vnd vor sünden verhütent, so ist eyn landtag newlich gehalten worden vff montag nechst vor Jeorgy zũ Ynlantz von gemeynen stenden des Grawen Bundts mit zu gesanten radts botschafften. [Bv] Vnd was da selben beschlossen ist worden, wirt hie nach begriffen. Anno 1523.

[Ilanz 1523 April 20. Artikel des Oberen Bundes]

[1.] Von ersten aller priesterschafft halber in vnsern bündtten ist vnser ernstlich meynung betreffent die absentten, sydmals von ye welten hãr die pfründen in vnserem bundt fry vnd on beschwãrnis gestyfft worden sind vnnd aber yetz zũ mal, als vnns bedunckt, von geystlichem standt vil vnnd menig neüwerung vnd beschwãrnis der pfründen ingefallen ist vnd geübt wirt, vnd wãllent also, das hinfür kein priester, capplan, pfarrer, münch, cortyson vnd der glych geystlich personen kein absent der pfründen nit neme noch empfahe noch vßgeben sol, wann wir das nit lyden noch gedulden mügent vnd wõllent, vnd das ein yeder syn pfründt selber besitze tc.

[2.] Zum andren, wo geschech, das ein priester in vnserem bundt von todt wegen abgieng, so wõllend wir, das all syn verlassen hab vnd gũt an syne rechte erben blũts halben nach vnser Grawen bundts erbfall hinfall vnd zũ gehõren sõlle vnd an nymandt anders tc.

[3.] Zum dritten des übereutz halben, so die geystlichen vff die weltlichen vnnd ey[n] weltlicher wider den andren, also zũ zytten einer dem andren abzũtringen vermeint in mengerley gestalt, so dann geschicht, das etlich der vnsern vnser bunts vmb sõllicher sachen in vneinigkeit vnd fürs recht kument, sol allweg der richter in dem selben gericht, der vnpartyest sy, ein obman syn mit sampt von yeder party zwen vnpartyesch man, darzũ erfordert vnd gesetzt, sõlichen übereutz zũ erlernen vnd die vneynigkeit zũ entscheyden. Vnnd was die selben fünff man also verordnet, sprechendt, setzent vnnd wõllend, soll alweg on wytter wãgern vnnd apelliren blyben tc.

[4.] [Bij] Zum vierdten als vnns dann globlich fürkumpt vnnd wysсенlich ist, das mengerley beschwãrnis von vnser G. H. Bischoffs anwãlten als vicarien, syglern, fischgal, nottarien vnnd prockuratoribus tc. an die vnsern gelegt vnnd gebrucht werde, darinn vnser ernstlich wil, meynung vnd satzung ist, das keiner vmb zytliche nutzung vnd anders der gelychen von disen vff geystlichem gericht fürgenomen vnd vmbgezogen sol werden vnnd hinfür och sõlich vnser G. H. anwãlt eyn yeder in sym ampt die vnsern nit wyther wider billichs zũ taxieren, beladen, beschetzen noch beschwãren sõlle. Sonder wo aber solichs beschech, das die kilch vnd yre nutzung antreff, sõllent sy es by altem, gũttem, nutzlichem bruch belyben lassen, darin man findt, das die weltlichen personen zũ zytten als für procuratores angenomen vnnd vmb zymlich belonung begnũgt worden sind tc.

[5.] Zum fünfften habent wir angesehen, so sich begibt, das eynig person, fraw oder man, in kranckheyt kämy vnnd an syn letsten abschyd diß zyt begriffen würde, wöllent wir, das keyn pfarrer, capplan, münch oder kein geystliche person die selbigen krancken zu testamentarien nit bewilligen, anzunemen noch erfordern sölllen on bywesen des selbigen rechten nechsten erben. Vnnd wo aber sölliche rechte nechste erben nit werint oder syn möchtent in gegenwirtigkeit, so soll der landamman sampt zweyen des radts darzû berüfft werden, des krancken letsten willen, satzung vnd testament zû volstrecken. So dann der landtamman noch des radts man dann by nit syn möchtent, so söllent dann zwen oder dry mans personen also darzû berüfft werdenn vnnd genandtem testament vff hören vnnd statt gebenn nach der bilygkeyt der erben ꝛc.

[6.] Zum sechsten, als vnns bedunckt, das die geystlichenn [Bij^v] personen, priester vnnd ander ꝛc. manigfaltig myßbruch der kleyder an in tragen, da ist vnser meynung, das hinfür alle priester vnd geystlich personen, die in vnserem bundt wonen wöllendt, sich priesterlich, erberlich vnd zychtigklich halten tûgent; vnd söllend mit kleyder, pareten, schuhen weder vßgeschnitten, zerhowen oder geteylt in keinen weg sich lassen sehen, darby och die gefarlichen vnnd sorgklichen waffen als tolchen oder sonst nach vngeschickter lengy an inen nit tragen, des gelychen sich mässen vnzymlichs schweres vnd gots lestres vnd in allwegen der schandtlichen ergernus offentlicher bywonung irer vnzüchtigen schlaff wyber, och offentlich spils vnd och by der nacht faren vnnd vnzymlichs wandren vff der gassenn vnnd auch heymsuchens der wirtshüser sich gentzlich mässen vnnd daruor hüten. Vnnd ist vnser ernstlich meynung vnd begeren an vnsern gnädigen herren Bischoffen, söllichs abzustellen vnd mit synen geystlichen personen zû verschaffen, das sölliche vnser ordnung behalten vnd der gelebt werd, dann wo syn gad söllichs nit thun noch fürkummen welt, des wir vns keyns wägs verseyhent, so würden wir selbs darinnen handeln der mässen, das solch myßbruch der geystlichen hinfür in vnserem bundt abgethon würde ꝛc.

[7.] Zum sibenden so verschaffent wir ernstlichen, das hyn füren keyn geystlicher eyn weltlichen oder keyn weltlicher eyn geystlichen oder keyn weltlicher den andren vmb eynig zûspruch vff das geystlich gericht nit laden, zyttyren noch berüffen sölle vnd mit dem bann in keynerley wegs beschwären, vßgenomen was de kilchen güt, pfründen vnd ire ordnungen antreffent. Sonst sol ein yegklicher fürgenommen werden vmb die ansprächen, wie vorhin och gemelt, zytlichs betreffent an den enden vnd orten, da er wonhafft ist, vnd in dem selben gericht angelangt vor dem weltlichen richter ꝛc.

Diß alles, wie obståt, wend wir vnzerbrochen ernstlich gehalten haben.

[Sargans 1523 Juli 13. Artikel der VII eidgenössischen Orte für die
Landvogtei Sargans]

[B iij^r] Wyther so folget hernach eyn anderer landtag, der gehalten ist worden zů Sangans in der Eydgnoschafft, wye hernach begriffen ꝛc.

Item vff den dreyzehenden tag des Hewmonats anno im 23. jar ꝛc. ist ein landtag gehalten worden zů Sangans in der herrschafft gegen einen Bischoff von Cür durch die fürsichtigen, ersamen vnd wysen Hansen Dietlin, des rads, alt landamman zů Vry, Rüdolff Wyxer, des rads zů Glarys, alt landtfozt zů Vtznen, als volmächtig bottschafften gemeyner Eydgnossen der alten siben örter. Als die mit sampt dem fürnemen vnd wysen Hansen Jouch, des rads zů Vry, der zyt landtfozt in Sanganser herrschafft, also gesessen zů Sangans, habent sy dises beschlossen mit eynem abscheyd, wie hernach volgt ꝛc.

[1.] Zum ersten, wenn eyner den andren vmb geltschuld oder der glychen wil ansprechen, sol er das mit keynem bann inzyhen. Ob aber eynem priester im Sanganser land vber sölich geltschulden bann brieff zůgeschickt wurde vnnnd er die nit, als er dann sol, verkünden thâte, sol er darumb vom Bischof nit gestrafft werden ꝛc.

[2.] Zum andern der bycht halber, so sol eyn yetlicher priester gewalt vnd macht han, eyn yede person vßzůrichten vnd nit wyther für keyn obrykeyt zů schickenn, sonder yedem vmb syn missetat straff vnd radt fürhalten nach syner besten verstantnus zů notturfft des gewysses ꝛc.

[3.] Zum dritten, wo oder wenn zwey eyn andren vmb eesachen ansprechend oder von scheidens wyllen dise gewalthaber zů Cür heym suchent, so sond die selbigen gewalthaber des Bischoffs die sachen götlichen handeln, damit keyn böß gewyßny darin gemacht werd, vnd sölichs fürderlich vßrichten on verzug. Vnnnd welchem teyl die sach zůgeteylt wirt, ob der [Bijj^v] von im selb brieff zů geben begert, sol man im die geben in zymlicher tax; welcher teyl aber derselbigenn nit begert, den soll man söliche zů nemen nit zwingen, vnd sol alweg der costung mit der hobt vrteyl vßgesprochen werden ꝛc.

[4.] Zum vierdten, ob eyn priester handeln würde, das im syn ampt berürtty vnd wider Gott wer, den soll eyn Bischoff zů straffen han ꝛc.

[5.] Zum fünfften der bücher halber, als man die priester etlich zyt darzů genöt hat, da mag eyn dächent, ob ein pfarrer die nit hette, in die heyssen köffen. Welher pryester aber syne bücher vorhin gnůgsam hette, soll man in nit zwingen, meer darzu zů kauffen ꝛc.

[6.] Zum sechsten, wan oder wa eyn geystlicher mit eym weltlichen oder eyn weltlicher mit eym geystlichenn ettwas zů schaffen hette, sonder vmb all sachen, nünt vßgenommen, sol eyn yeder den andern sůchen, anlangen vnd fürnemen an den orten vnd enden vor weltlichem gericht, da es geschycht ꝛc.

[7.] Zum sibenden söllent weder geystlich noch weltlich keyner den andren gen Chur fürs corgricht zyttyeren, es sy vmb übereutz vnnnd alles anders zytlichs, vßgenomen vmb eesachen, sonder sol yeder den andern sũchen vnd anlangen an denen enden, da er seßhafft ist, vnnnd vor synem ordenlichen richter oder wo er von den selben hin gewysen wirt ꝛc.

[8.] Vffs letst der pfrũnden halber, so nit bestãtt sind, sond die priester, so darvff sind, keyn collect noch indütz geben ꝛc.

Sõllichs alles sol also bestãtt syn in keynen weg gemyndret vnd ibergangen by grosser hertter straff ꝛc.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Gerhard Köbler, *Historisches Lexikon der deutschen Länder. Die deutschen Territorien vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Verlag C. H. Beck, München 1988. XXXII, 639 S.

Man ist zunächst skeptisch, wenn man ein Lexikon vor sich hat, in dem ein einziger Bearbeiter auf 639 Seiten eine Übersicht über die Entwicklung von etwa 5000 historischen „Einheiten“ bieten will, aber der Verf., von Hause aus Rechtshistoriker, ist auf dem Gebiete der Lexikographie kein unbekannter, stammen doch aus seiner Feder das Althochdeutsch-lateinische Wb., das Lateinisch-althochdeutsche Wb., das Altniederdeutsch-lateinische Wb., das Lateinisch-althochdeutsche Wb. und mehrere Wb. zu den Diplomata der merowingischen Franken und den Leges verschiedener germanischer Stämme. Mit der vorliegenden Arbeit verläßt der Verf. die ihm vertraute Zeit des Mittelalters und er betritt, was die Konzeption seines Werkes angeht, in der Tat Neuland. Er ist sich dabei durchaus bewußt, daß er die bisherige Lücke, d. h. das Fehlen eines derartigen alphabetischen Lexikons, nur „hilfsweise“ schließen kann und hofft, daß sein Lexikon Anstoß für ein späteres großes „Gemeinschaftswerk vieler Sachkundiger“ bilden wird (Vorwort).

In der Einleitung erläutert der Verf. die Zeitgrenzen und die geographischen Auswahlprinzipien. Als mittelalterliche Grenze wählt er – fast ausnahmslos – das Jahr 1180 (Sturz Heinrichs d. Löwen). Die bis zu dieser Zeit genannten Landschaftsnamen, also vor allem die Gaue, bleiben unberücksichtigt, ebenso wie die fränkischen hochadeligen Familien. Die Grenze für die Neuzeit liegt nach dem Zweiten Weltkrieg. Räumlich bildet der mehr oder weniger feste Bestand des (deutschen) Reiches bzw. seiner Nachfolger den Anhaltspunkt, wobei sich ein Ausgreifen auch über den deutschen Sprachraum hinweg, vor allem nach Italien, oft nicht vermeiden ließ. Sachlich stand zunächst die formale Abgrenzung der Reichsunmittelbarkeit im Vordergrund, die aber auch teilweise überschritten wurde. Die Einleitung bietet zugleich eine statistische namentliche Zusammenstellung der Reichsteile des Ancien Régime (1792), des Reichsfürstenrats von 1803, der Mitgliedsstaaten des Deutschen Bundes von 1815, der Länder bzw. Königreiche des Zweiten Deutschen Reiches und der Bundesländer, die nach dem Zweiten Weltkrieg gebildet wurden.

Der Leser dieser Zeitschrift wird vor allem die Artikel über die geistlichen Kurfürstentümer und die Mitglieder der geistlichen Bank im Reichsfürstenkollegium heranziehen. Bei den auf altem römischem Gebiet entstandenen Bistümern geht der Verf. sogar – entgegen seiner Konzeption – bis in die Antike zurück. Ehemals eigenständigen Gebieten, die später in ein Territorium eingegliedert wurden, werden z. T. eigene Artikel gewidmet, z. B. den späteren kurkölnischen Ämtern Hülchrath und Nürburg. Leider erfolgen in solchen Fällen keine Querverweise.

Die einzelnen Artikel sind knapp und auf ein notwendiges Zahlengerüst beschränkt. Unter den Artikeln folgen – allerdings nicht regelmäßig – Literaturhinweise. Diese Hinweise sind allerdings von unterschiedlicher Qualität. Während z. B. die Literatur zum Erzstift Köln so gestaltet ist, daß man sich in der Tat weiter orientieren kann, stehen die Hinweise zur Stadt Köln auf dem Literaturstand der 50er Jahre unseres Jahrhunderts. Teilweise sind neuere Arbeiten als Literatur angeführt, wie z. B. Bader für die

Grafschaft Are oder Kraus für das Berger Territorium, anderswo fehlen sie, wie etwa bei Manderscheid (P. Neu) oder Kerpen (Wenski). Doch man wird in diesen Fällen gewiß die vom Verf. erbetene Nachsicht walten lassen, zumal zu hoffen ist, daß solche Fehler sich in den kommenden Auflagen berichtigen lassen.

Wer über ein so breites Gebiet wie die lexikographische Erfassung der deutschen Landesgeschichte arbeitet, dem unterlaufen zwangswese Fehler, hier sollte man nicht allzu beckmesserisch urteilen. Für eine rasche Orientierung scheint mir jedenfalls dieses alphabetisch gegliederte Werk eher geeignet als der im wesentlichen doch chronologisch geordnete zweibändige Territorienploetz.

Bonn

Wolfgang Herborn

Dizionario degli Istituti di Perfezione, diretto da Guerrino Pelliccia (1962–1968) e da Giancarlo Rocca (1969–), vol VIII, Roma (Edizione Paoline) 1988, XXXII, pag., 2040 col.

Nach einer Pause von fünf Jahren, wohl z. T. bedingt durch den Tod von sechs Gruppenfachberatern, erhielt dieses Dizionario seine mit Spannung erwartete Fortsetzung. Nach dem ursprünglichen Plan war nämlich das Werk auf acht Bände geplant. Doch wurde der nun erschienene achte Band nicht der Abschluß, sondern lediglich die Fortsetzung und umfaßt die Stichworte Saba bis Spiritali. Nach Ausstattung und Inhalt ist er den Vorgängern ebenbürtig und eine bewundernswerte Fundgrube von Informationen über eine kaum noch zu übersehende Zahl von religiösen Instituten, ihre Gründer und Heiligen, ihre Geschichte und ihren derzeitigen Stand. Daß ein solches Werk in solcher Vollständigkeit und Gediegenheit zustandekommen konnte, ist wesentlich dem Umstand zu verdanken, daß es seit 20 Jahren in den Händen des überaus und allseits versierten gelehrten Direktors Giancarlo Rocca liegt, für dessen Vielseitigkeit und Gründlichkeit die vielen, seiner Feder entstammenden Beiträge zeugen. Wie die wichtigeren Institute auch raummäßig herausgehoben werden, sieht man beispielsweise am Artikel über die Salesianer Don Boscos, denen fast 25 Kolumnen (1689–1714) gewidmet sind. Für die Berücksichtigung zeitgemäßer Aspekte zeugt beispielsweise der Artikel über die Soziologie der Orden (K. 1744–58) oder jener über die Kategorie des Raumes bzw. Ortes (Spazio, K. 2008–14). Als sehr bedeutsamer geographischer Aufsatz sei jener über Spanien vermerkt (K. 1946–2007). Daß alle größeren oder mehrschichtigen Aufsätze erfreulicherweise Teamwork sind, versteht sich aus der Gesamtplanung.

Bezüglich der großen Sachthemen sei in erster Linie verwiesen auf den weit ausholenden historischen Artikel „Soppressioni“, der sich mit der Aufhebung von Klöstern und Orden durch all die Jahrhunderte seit dem hohen Mittelalter – genauer seit 1274 – befaßt, sei es, daß die Aufhebung kirchlicherseits oder staatlicherseits (Säkularisationen) durchgeführt wurde. Etwas zu kurz ist m. E. dabei die Säkularisation der Reformationszeit in Deutschland geraten, wenn auch die zitierte Literatur den Umfang derselben erkennen läßt. Sehr willkommen ist die praktisch vollständige chronologische Liste der Klosteraufhebungen; vielleicht hätte dabei auch die Teilsäkularisation Kaiser Josefs II. erwähnt werden sollen; ihr sind immerhin an die 800 kontemplative Klöster in Österreich 1785/86 zum Opfer gefallen, womit der Kirchenfond aufgestockt wurde.

Dem aszetisch-spirituellen Sektor und Bedürfnis tragen Rechnung die zum Teil sehr ausführlichen Sachthemen (Heiligkeit, Altarsakrament, Priestertum u. a.). Daß sie den Rahmen eines Lexikons fast sprengen, darf man ihrer Güte wegen hinnehmen. Daß sich der Artikel Schule (Scuola) auf 67 Kolumnen auswächst, mag als Ausuferung empfunden werden, noch mehr jener über die römischen Kongregationen (Sacre Congregazioni Romane, K. 181–258). Indes wird hier die geschichtliche Entwicklung so lückenlos aufgerollt, daß man die Länge gern in Kauf nimmt. Nicht zu übersehen ist auch, daß Ordensleute einen zuweilen entscheidenden Anteil am Aufbau und der Tätigkeit der Kongregationen haben. – An Druckfehlern fiel mir auf: Kol. 1190 Zeile 31:

1884–1884., ferner Kol. 1790 Zeile 16: Das Herzogtum (nicht Herzog). – Alles in allem verdienen Herausgeber und Mitarbeiter dieses Bandes Dank und Anerkennung ob der hohen Qualität und Vielseitigkeit dieses Standartwerkes.

St. Ottilien

Frumentius Renner OSB

Paul Mikat, Die Polygamiefrage in der frühen Neuzeit. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge Reihe G, Band 294. Opladen, Westdeutscher Verlag 1988. 66 Seiten.

P. Mikats gelehrte Akademieabhandlung spannt den Bogen zeitlich vom Skandal der Doppelehe von Hessen (1539), in den Luther und Melanchthon verwickelt waren, bis zum endgültigen Polygamieverbot des Preussischen Allgemeinen Landrechts, 1794, nachdem Preußens König Friedrich Wilhelm II. 1786 und 1789 nochmals und letztmalig eine Doppelehe eingegangen war (S. 65). Die Polygamiediskussion ist paradigmatisch (einmal) als Thema, an dem konfessionelle Polemik sich entzünden könnte: Für die Altgläubigen war Luthers Beichttrat bei der Doppelehe Philipps von Hessens Zeichen der Lasterhaftigkeit, genauso wie die Zulassung der Ehescheidung. Für die Reformatoren und ihre Schüler zeigte sich an der Bezeichnung der Wiederverheiratung nach dem Tode eines Ehepartners als „polygamia successiva“ die Verachtung der Ehe seitens der römisch-katholischen Kirche. In der Wiedertäuferbewegung (Münster) wurde ebenfalls Polygamie praktiziert (S. 18). Die tridentinische Ehelehre richtet das Polygamieverbot ausdrücklich polemisch gegen die reformatorischen Ehelehren (S. 25). (Zum anderen) ist das Polygamieverbot weder naturrechtlich noch biblizistisch zu begründen. Die europäische Einehe ist keineswegs überzeitliches, außergeschichtliches Recht, „Natur“-recht. Die Gerechten des Alten Bundes lebten in Mehrehe. Damit kommt an der Polygamiefrage die Begründungsproblematik einer sozialetischen Wertung der Institution Ehe zum Vorschein. Dies verbindet sich zudem mit der Geschichte des Familien- und Eherechts.

Mikat stellt nach einer (I) grundsätzlichen Einleitung (S. 7 ff.) zunächst (II) die Äußerungen der Reformatoren dar (S. 13 ff.). Es folgt (III.) ein Überblick über die Stellungen der reformierten Theologie (Theodor Beza) (S. 27 ff.), (IV) der Wittenberger Juristen des 16. Jahrhunderts (S. 33 ff.), (V) der Theologen der lutherischen Orthodoxie, vor allem Abraham Calovs (S. 39 ff.). Dabei spielen auch pragmatische Argumente, wie die Beeinträchtigung der *pax domestica* in der Mehrehe, eine Rolle (S. 39, 44). (VI) Die vom Vernunftrecht geprägte juristische Diskussion des 17. Jahrhunderts (S. 46 ff.) und (VII) die als *usus modernus* gekennzeichnete Methode der Privatrechtslehre (S. 52 ff.) leitet über zur „aetas Kantiana“ (S. 60 ff.). Erst im Zeitalter der Aufklärung wird die Monogamie zur einzig möglichen Eheform auch in der theoretischen Begründung. Durch den Vergleich mit anderen Ehedefinitionen des 18. Jahrhunderts (S. 62 f.) wird die von O. Spengler als „unflätig“ bezeichnete Definition der Ehe bei Kant ihrer Besonderheit verständlich. Kant stellt auf „die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“ ab. Diese Definition läßt sich nur noch auf die Monogamie beziehen.

Mikats souveräne rechts- und geistesgeschichtliche Studie macht eine schwierige Diskussion zugänglich und durchsichtig. Angesichts einer Krise der Institution Ehe und deren Begründbarkeit wie einer verbreiteten Infragestellung der „bürgerlichen“ Ehe kann der historische Rückblick Gesichtspunkte zur Orientierung an die Hand geben und Argumente ins Bewußtsein heben. Deshalb verdient diese Abhandlung nicht nur aus historischem Interesse eine aufmerksame Beachtung; die heutige rechtspraktische Bedeutungslosigkeit der Polygamie verdeutlicht auch die sozialgestaltende Aufgabe der neuzeitlichen Rechtslehre, die sich allein auf ihre diesseitige Kultur- und Sozialaufgabe gründen kann.

Bonn

Martin Honecker

Christoph Dohmen / Thomas Sternberg (Hg.): ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch. Würzburg, Echter, 1987. 223 S., kt.

Die Erinnerung an das Zweite Konzil von Nicäa 787 diente als Anlaß zur Publikation dieses Sammelbandes, der auf die Diskussion der Theologie mit den historischen Disziplinen über die religiösen Funktionen des Bildes zielt. Die Beiträge führen vom alttestamentlichen Bilderverbot bis zur heutigen Kirchenpraxis im Umgang mit überkommener wie zeitgenössischer Kunstproduktion. Nach Erkenntnisinteresse und methodischem Zugriff unterscheiden sich die Studien ebenso voneinander wie in Ertrag und Substanz. Es findet sich ein Spektrum von der historisch-kritischen Bibelexegese (Dohmen) bis zur Sozialgeschichte (Göttler/Jezler), von der gegenreformatorischen Kontrolle der Bild-Orthodoxie (Boespflug) bis zur aktuellen kirchenrechtlichen Situation (Beykirch), von strukturalistischer Ästhetik (Hoeps) bis zum kunstpolitischen Statement eines kirchlich-mäzenatischen Zeitzeugen (Stephany), vom Referat (über Typologie) bis zum gewichtigen Forschungsbeitrag (Speer, Göttler/Jezler). So erscheinen auch originelle und vielversprechende Ansätze einmal nur in hypothesenhafter Frageform skizziert, die eine weiter ausholende Prüfung und Dokumentation herausfordern und lohnen. Günter Langes Essay zum „Christos Polymorphos“ etwa enthält Anregungen, die neues Licht auf die Phänomenologie der theologischen Denkform des Paradox werfen, vor allem in den Schriften des Cusaners. Umgekehrt wird bei einem viel geläufigeren Thema, der theologischen Bildkunst, nach Informationsbasis und Argumentationsebene in der hier gegebenen Behandlung kaum das gegenwärtige Erfahrungswissen und Problembewußtsein vermittelt. Schließlich bieten mehrere Studien gedrängte Zusammenfassungen weiter ausgreifender Bücher (Dohmen, Boespflug 1984, Smitmans 1980), die eine jeweils gesonderte Einzelbesprechung erforderlich machten oder anderwärts gefunden haben. Doch sei auf das kritisch anregende Fragenpotential vor allem in Adolf Smitmans' Erörterung zur religiösen Kunst und ihrer Wertung im 19. Jahrhundert eigens mit Nachdruck hingewiesen.

Zwei Beiträge des Bandes behandeln die altchristlich-frühmittelalterlichen Auseinandersetzungen um das religiöse Bild im Westen und in Byzanz. Die quellennah, materialreich und differenziert erarbeiteten Überblicke, in Dietrich Steins Abhandlung zum Osten stärker problemkonzentriert auf die Schriftexegese, bieten im Einzelnen wohl wissenschaftlich weiterführende Nuancierungen. Dabei stellt sich aber prinzipiell die Frage nach dem Benutzer und seiner Orientierung über die einschlägige Forschungssituation. Denn hierzu vermißt man nicht nur die entsprechende bibliographisch-analytische Information und kritische Einschätzung. Vor allem auch fällt auf, daß die in der Literatur vorgebrachten sozialgeschichtlichen Fragestellungen beharrlich ausgeklammert bleiben. Die Studien Bazon Brocks (in dem von Warnke edierten „Bildersturm“-Band 1973) und vor allem Horst Bredekamps dürften auch und gerade in Veröffentlichungen für ein breiteres Publikum heute nicht weiter negiert werden. Ähnlich vermisst ich in Steins Artikel auch die Berücksichtigung der gleichzeitigen Kunstpraxis und der diesbezüglichen „klassischen“ Analyse André Grabars. Denn nur von einer konsequent historischen Perspektive aus lassen sich auch die in dem Band mehrfach angesprochenen übergreifenden Grundsatzfragen angehen, so besonders die Beziehung zwischen dem visuell entworfenen Gottesbild und der sprachlichen Metaphorik und andererseits die Problematik, wie heutige Erfahrung an theologische Positionen der Vergangenheit anschließen kann.

Grundlegende Verständniskategorien religiöser Bildlichkeit analysiert Andreas Speer an einem zentralen Exempel, der Baugeschichte der fränkischen Königsabtei Saint-Denis. Bauarchäologisch minutiöse Detailbeobachtungen aus neuester Spezialforschung lassen generelle Perspektiven erschließen: die subjektivistische Genieästhetik, wie sie bis zu Sedlmayr und von Simson das Bild von der Kathedrale und ihrer Entstehung als „Geburt eines neuen Stiles“ bestimmte, wird im Blick auf den Abt Suger von der kultgeschichtlichen Tradition der Anlage insofern relativiert, als ein liturgisch geprägter Zeitbegriff einen komplexen Verweisungszusammenhang zwischen Individuum und Institution hervortreten läßt. Die geraffte Zusammenfassung bezieht auch ikonographische Aspekte des Bildprogramms der Kathedrale von Chartres ein. Der signifikante

Stellenwert der Untersuchung liegt hier aber in der Interpretation der Architektur, innerhalb des sehr allgemein gefaßten Obertitels der Studie. Die vom Verfasser zusammen mit Jan van der Meulen vorbereitete ausführliche Publikation über St. Denis trifft sich mit verschiedenen Ansätzen der jüngsten Forschung, die das von Panofskys berühmte Edition bestimmte Suger-Bild korrigieren (K. Hoffmann, *Zum Königsportal in Saint Denis*, Zeitschrift für Kunstgeschichte, 1985; Peter Kidson, *Panofsky, Suger and Saint Denis*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 50, 1987). Eine entscheidende Herausforderung an die heutige Theologie steckt auch in Speers kritischer Distanzierung von den zitierten Auffassungen und Wertungen der Liturgiewissenschaft (Th. Klauser, J. A. Jungmann). Historisch zeichnet sich von dem skizzierten Fall die Aufgabe einer mentalitätsgeschichtlichen Konkretisierung der „anthropologischen Situation“ (Bandmann) ab, die den Bedingungsrahmen für die später ästhetisch-individualistisch umgedeuteten Kultbauten bezeichnet. Problematisch bleibt an der Studie jedoch die abschließende Zielperspektive auf die Wiedergewinnung „einer Unmittelbarkeit von künstlerischem und liturgischem Vollzug“ (S. 116).

Ein weiteres Beispiel einer aktuellen Forschungsarbeit stellt in dem Band der Beitrag von Christine Göttler und Peter Jezler „Das Erlöschen des Fegefeuers und der Zusammenbruch der Auftraggeberschaft für sakrale Kunst“ vor. Hier geht es um den Zusammenhang zwischen Fegefeuer glauben und Bilder stiften im späten Mittelalter und in der frühen Reformationszeit. Das durch Le Goffs viel beachtete Arbeit wieder ins Forschungsinteresse gerückte Thema Fegefeuer bezeichnet in der Tat eine bestimmende Motivation für kirchliche Kunstproduktion. Bilder stiften gegen Heilsfürbitte stellt das „sacrum commercium“ der „käuflichen Kirche“ und den Funktionsaspekt gebauten, geschnitzten und gemalten „Seelgeräts“ dar. In einer quellennahen Analyse dokumentiert der Aufsatz die reformatorische Abkehr vom Fegefeuer glauben; hier wird die Polemik auch in der zeitgenössischen Bildsatire mitherangezogen. Der unbiblische, ja teuflische Charakter des Fegefeuers als eines papistischen Popanzes markiert ein wirksames Feindbild, wobei die reformatorische Satisfactio sola fide den Bilderstifter gegenüber altkirchlicher Werkgerechtigkeit vor allem auch von einem beträchtlichen finanziellen Aufwand entlastete und für eine sozial aktive „Caritas“ freisetzte.

Reinhard Hoeps entwirft unter dem Titel „Bild und Ikonoklasmus“ für die Moderne einen Gedankengang „Zur theologisch-kunsttheoretischen Bedeutung des Bilderverbotes“. Von der Prämisse der in der idealistischen Ästhetik (Kant) postulierten Selbstreflexivität der Kunst als Form wendet er sich gegen ein dualistisches Denken, das er in der vorherrschenden Auslegung des zweiten Gebotes ebenso am Werke sieht wie im kunstwissenschaftlich-ikonologischen Symbolbegriff (Panofsky). Ein solches Denken weist dem Bild die Rolle zu, auf ein Anderes (Höheres) zu verweisen. Hoeps dagegen geht es im Gefolge der strukturalistischen Ästhetik darum, an der „Immanenz der Form“ einen „bildimmanenten Ikonoklasmus“ als symbolisches Transzendieren (S. 201) zu erweisen. Zunächst erscheint es problematisch, den ikonologischen und den theologischen Symbolbegriff so verkürzt miteinander zu vergleichen, d. h. lapidar: das Bild als historische Quelle bzw. als metaphysischen Spiegel nach dem Schema von „Fixierung und Verweisung“ (S. 185) gleichzustellen. Für die Kritik an der kunsthistorischen Methodologie schließt sich Hoeps an neuere Versuche von hermeneutischer und existenzialistischer Seite an. In seiner Interpretation moderner Kunst (Brancusi, Pollock, Newman) folgt er den phänomenologischen Bemühungen, am Bild selbst Entsprechungsweisen und Erscheinungsformen weltanschaulicher Gehalte zu zeigen. Insofern dabei unter den Gesichtspunkten des Fragmentierens (Brancusi), der gesteigerten Vielfalt (Pollock) und des Erhabenen (Newman) die „Koinzidenz eines ikonoklastischen Elementes in den Werken mit der künstlerischen Selbstreflexion der Moderne deutlich werden“ (S. 200) soll, wird eine heute verbreitete spekulative Kunstbetrachtung in den Dienst theologischer Verkündigung genommen. Von kunstgeschichtlicher Seite ist die Anlehnung an philosophische und künstlerästhetische Theorie als ein aktuelles Zeitdokument kritisch zu registrieren. Die schillernde Begriffsverwendung ruft aber auch die theologische Kontrolle mit einer dogmen- und kirchengeschichtlichen Perspektive auf den Plan. Wenn die alttestamentliche Warnung vor Bilderdienst (Weisheit 13–15) auf

eine in Kants Verständnis autonome künstlerische Form umgedeutet wird und Hoeps von „kunsttheoretischen Intentionen in Weisheit 13–15“ spricht (S. 190), vermißt man die hermeneutische Selbstrelativierung eines modernen ästhetischen Wunschdenkens angesichts der historisch kritischen Exegesetradition der herangezogenen Bibelstellen. In der Frontstellung gegen die ikonologisch wie theologisch vermeintlich dualistische Symbolkategorie unterstellt Hoeps dem Verf. des Weisheitsbuchs die eigene Vernissage-Optik: „Die künstlerische Form in sich wird hier zum Gegenstand der Kritik“ (S. 190). Auch die Kirchengeschichte muß ihr begriffsgeschichtliches Veto einlegen gegen eine vernebelnde Metaphorik, mit der das Bilderverbot des Alten Testaments in einen „innerbildlichen Antagonismus“ umgedeutet wird „als Überschreitung oder Durchkreuzung der Form, die mit der Form koinzidiert“ (S. 193; entsprechend im Sinne „konkreter Kunst“ die Präsenz Gottes in Lade, Veronikas Tuch und Ikone: S. 192). Die Beerbung der negativen Theologie durch die ästhetische Theorie führt hier zu einer didaktisch eingängigen Mystik, die sich mit postmodernen beliebigen Autoritätszitatzen umgibt (S. 199, z. B. dem „Acheiropoieton“).

In dem angezeigten Sammelband als Ganzes liegen für die aktuelle Diskussion zwischen Kunst, Wissenschaft und Glaube vielfältige Herausforderungen und Anregungen bereit.

Tübingen

K. Hoffmann

Jeffrey Burton Russell, *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Cornell University Press, Ithaca, New York–London 1986. 333 S., Ln.

Das vorliegende Werk ist der vierte und letzte Band einer Tetralogie über die abendländische „Kulturgeschichte“ des Teufels. Nachdem die ersten drei Bände über den Teufel in der Antike (I), im christlichen Altertum (II) und im Mittelalter (III: siehe dazu die Rezension in: ZKG 98 [1987] 426–428) handelten, befaßt sich diese Studie mit dem personifizierten Bösen, wie es in der westlichen Kultur- und Geistesgeschichte von der Reformationszeit bis zur Gegenwart greifbar wird. Das Besondere der neuzeitlichen Geschichte des Teufelsphänomens besteht darin, daß die zu behandelnden Auffassungen nicht mehr in einem gesellschaftlichen Konsens gründen, sondern in unterschiedlichen, teils gegensätzlichen Einzelzügen fragmentarisiert sind. Der Name „Mephistopheles“, der das Teufelsphänomen in einer ganz spezifischen und dazu noch in einer erst seit dem 16. Jahrhundert greifbaren Weise thematisiert, soll als Titel dieses Bandes programmatisch auf diese veränderte Sachlage hinweisen (vgl. 11).

Im ersten Kapitel („Evil“) legt Vf. (nochmals!) die hermeneutischen und methodischen Grundlagen seiner Untersuchung dar. Kurz: „The idea of the Devil is an important concept in understanding the nature of evil, and as such it points toward the truth. The Devil exists historically as a long-lived and immensely influential concept animated at the truth about evil. In aiming at the truth, we obtain knowledge – not of noumena (things in themselves) but of phenomena, human conceptions of noumena.“ (22f.) Daraus folgt: „The ‚history of the Devil‘ does not mean the history of the Devil-in-himself, which would be impossible. It means the history of the phenomenon, the history of the concept of the Devil.“ (ebd.) Im Laufe der Geschichte weist die Konzeption vom Teufel vier unterschiedliche Akzentuierungen auf: Der Teufel wird betrachtet (1) als ein von Gott unabhängiges Prinzip; (2) als ein Aspekt von Gott selbst; (3) als Geschöpf, als gefallener Engel; (4) als ein Symbol für das menschliche Böse. Alle vier Züge miteinander haben die konkret-geschichtliche Gestalt des Teufels geformt (23). Dabei ist aber – wie sich zeigt – das in der Neuzeit vorherrschende Element die Sicht des Teufels als Symbol des menschlichen Bösen.

Kapitel 2 („The Reformed Devil“) zeigt, wie ab dem 16. Jahrhundert auf ganz verschiedene Weise sowohl von der spezifisch lutherischen Erfahrung des Teufels und der neuen „introspektiven“ Mystik eines Ignatius von Loyola („Unterscheidung der Geister“) und einer Teresa von Avila her, wie auch im Kontext des Hexenaberglaubens und der interkonfessionellen Polemik eine massive Neuentdeckung des Teufels erfolgt, und

zwar eines Teufels, der vor allem *den einzelnen* bedrängt. Er ist die dunkle Macht gegenüber dem „solitary Christian, alone in his closet with the Bible, pondering his sins, unsure of his faith, fearful of the power of temptation“ (31). In diesem Kontext entsteht auch die Figur des Faust und die Idee des Teufelspaktes (58 ff.). Im Faustbuch bahnt sich darüber hinaus eine Entwicklung an, die dann bei Shakespeare mehr und mehr zum Durchbruch kommt: Das eigentlich Dämonische ist keine Gewalt außerhalb des Menschen, sondern ein Aspekt des menschlichen Herzens selbst. „The theater in which good struggles against evil is no longer the halls of heaven or the pit of hell: it is the human heart. And not so much the heart of the Christian community as the heart of the individual standing alone with his God – and his Satan . . . For more than a millennium evil had been projected upon an angelic power; now evil was refracted back upon humanity.“ (76)

Kapitel 3 („The Devil between Two Worlds“) behandelt das 17. Jahrhundert: Der Teufelsglaube tritt mehr und mehr zurück. Motive dafür sind das Erlöschen des Hexenglaubens und vor allem die neuzeitliche Philosophie, die entweder die Existenz von Geistern ganz in Frage stellt (und diese allenfalls als Symbolisierungen menschlicher Kräfte ansieht) oder deren Intervention in menschlichen Angelegenheiten als eine höchst seltene Ausnahme ansieht. Der frühere gesellschaftliche Konsens bricht auseinander in Skepsis über die Existenz des Teufels einerseits und traditionelle Gläubigkeit andererseits. Zeichen dieser tiefen Spannung, die das ganze 17. Jahrhundert bestimmt, ist das Entstehen eines neuen Phänomens, das der „Teufelsmesse“, „einer seltsamen Kombination von Unglauben an das Christentum und Glauben an den christlich verstandenen Bösen“ (89). Auf der anderen Seite repräsentiert das epochemachende literarische Werk von John Milton, das Vf. breit darstellt (95–127), noch einmal überzeugend die traditionelle Lehre vom Teufel.

Kapitel 4 („Satan Expiring“) hat die Auffassungen der Aufklärungszeit zum Gegenstand: Sieht man von der Überzeugung der konfessionellen Orthodoxen und des Pietismus ab, so verdrängen auf der einen Seite der aufgeklärte Optimismus und der philosophische Rationalismus immer mehr die Überzeugung von einem real existierenden Teufel (bzw. man interpretiert diesen auf eine böse Macht in uns selbst um), oder es führt auf der anderen Seite der nun beginnende Materialismus und Atheismus mit einer gewissen Zwangsläufigkeit (wie Vf. meint) zu einem Phänomen wie de Sade, in dessen Person und Werk faktisch das Dämonische „fröhliche Urständ“ feiert.

Kapitel 5 befaßt sich mit dem „Romantic Devil“. Kurz: The „positive views of Satan were symbolic rather than literal. The depersonalization of Satan, his reduction to a symbol, and the unmooring of the Symbol from Bible and tradition meant that the idea of the Devil could float free of its traditional meanings. The nineteenth-century Devil was good as well as evil, urbane as well as brutal, a proponent of love as well as a lord of strife“ (169). Hand in Hand mit der „Literarisierung“ des Teufelsphänomens, in dem die Romantiker die Ambivalenz des „Heroischen“ und „Erhabenen“ zum Ausdruck brachten (bis hin zur „Ästhetik“ des Bösen in der „Dekadenz“ der Jahrhundertwende), ging der theologische Prozeß der Dogmen- und Bibelkritik, die gleichfalls die Überzeugung von einem real existierenden Teufel in Frage stellten.

Kapitel 6 („The Devil's Shadow“) führt zunächst die Linie des vorangehenden Kapitels über die Ästhetisierung des Bösen und den Satanskult weiter und schlägt den Bogen über Nietzsche zur Psychologisierung des Teufelsphänomens (Freud, Jung u. a.). Ein eigener größerer Abschnitt ist schließlich der Konzeption des Bösen bei Dostojewski gewidmet.

Mit Kapitel 7 („The Devil in a Warring World“) erreicht die Darstellung unsere Gegenwart. Diese zeichnet sich durch eine nicht vermittelbare Unübersichtlichkeit aus: Da sind einmal die Erfahrungen von Auschwitz und Hiroshima, welche die romantisch-individualistische Sicht des Bösen als zu kurz erweisen; da ist auf der anderen Seite ein mächtiges Wiederaufleben der Teufelskulte; da sind vor allem die beiden gegensätzlichen Haltungen von Relativismus, Nihilismus und Kulturpessimismus einerseits und Fortschrittsglauben andererseits, die eine je verschiedene Einstellung zum Bösen zur Folge haben. Als literarische Beispiele werden in diesem Kapitel Bernanos und Th.

Mann (Dr. Faustus) behandelt; es werden weiter die neueren theologischen Argumente zur Infragestellung der Personalität des Bösen dargestellt und kritisch abgewogen (260 ff.).

In Kapitel 8 („God and Devil“) versucht Vf. eine persönliche Quintessenz seiner Untersuchung zu geben, deren Schwerpunkt mir in folgenden Sätzen zu liegen scheint: „In the late twentieth century the Devil seems to be receiving too little attention rather than too much . . . It may actually be that by recognizing radical evil and naming it we may gain the tools with which to fight against it. An understanding of radical evil would help us to get past palliative measures (such as arms control or prison reform) to the heart of the matter. Further, if it were better understood that a perceived spiritual voice may come from a power of evil, dangerous cult figures who argue that they speak with the voice of God might win fewer followers.“ (300)

Diese grobe Übersicht möchte etwas erahnen lassen von der Menge und Vielfalt der behandelten Materie. Hierin weist auch dieser Band der Tetralogie seine eigentliche Stärke auf. Von ihm gilt ebenso aber das, was ich bereits in der Rezension zu Band III schrieb: Die einem solchen Genus von Studien immanente strukturelle *Schwäche* liegt darin, daß bei der Überfülle des Materials eine Auswahl sowie Pauschalierungen und summarische Darlegungen unerlässlich sind. Damit aber setzen sich derartige Studien fast immer zahlreicher Einzelkritik aus. Das ist auch bei dem vorliegenden Band der Fall. Ich möchte nur auf zwei Punkte eingehen:

1. Da Vf. offenbar kein Fachtheologe ist, hat er zu manchen theologischen Details ein unzutreffendes Urteil. Ein Beispiel: Für Vf. ist es „unlogisch“, wenn in einigen „Teufelstheorien“ der Plan Gottes zur Inkarnation dem Engelsfall vorausgeht (insofern letzterer – gemäß einigen theologischen Theorien – durch das Nein Luzifers zur Inkarnation Gottes motiviert ist). Da aber – so argumentiert Vf. – die Inkarnation erst durch den Sündenfall der ersten Menschen veranlaßt ist, kann der Plan Gottes zur Menschwerdung nicht vor dem Engelsfall gefaßt sein (94; 104). Hier übersieht Vf., daß es neben der thomistischen auch die skotistische Sicht der Inkarnation gab (und gibt), wonach diese auch unabhängig vom Sündenfall des Menschen erfolgt wäre.

2. In der Behandlung der romantischen Literatur und Philosophie überwiegt bei weitem, ja herrscht geradezu exklusiv die Darlegung der englischen und französischen Romantik vor. Die deutsche Romantik kommt praktisch nicht vor. Die Philosophie des deutschen Idealismus (Schelling!) wird in nur wenigen unwichtigen Zeilen behandelt. Und doch ist gerade in diesen beiden deutschen Phänomenen wesentliches Material zur Frage des Bösen und Dämonischen enthalten, wodurch einige theologische und philosophische Weiterentwicklungen überhaupt erst verständlich werden. (So bleibt etwa die Darlegung des Vf. zur Barthschen Lehre vom „Nichtigen“ [265 ff.] unverständlich, da ihre Herkunft von Schelling nicht beachtet wird; das gleiche gilt von Teilhard [266] u. a.).

Dennoch: Wir haben auch mit diesem Band eine „Enzyklopädie“ des Bösen vor uns, die ihresgleichen sucht und die einen ersten guten Durch-Blick durch das gerade in der Neuzeit verzweigte Phänomen des Bösen zu geben sowie viele Anregungen zum Weiterstudium zu vermitteln vermag.

Freiburg i. Br.

G. Greshake

Peter Hebblethwaite, *Wie regiert der Papst*. Aus dem Englischen von Wolfdietrich Müller. Zürich-Köln 1987. Benzinger, 262 S., zahlreiche Bilder, geb.

Der hochgebildete Verf., mit Rom und Vatikan seit Jahrzehnten vertraut, zitiert S. 218 ein altes Sprichwort: „In Rom ist alles ein Mysterium und nichts ist ein Geheimnis.“ Genug Personen haben irgendein Interesse, auch streng geheime Vorgänge durchsickern zu lassen. Geheimhaltung empfindet der findige Journalist als Herausforderung: „Er kann auch auf Indiskretion zählen, denn der Vatikan ist wie ein Dorf, in dem der Klatsch grassiert.“ (Ebd.). Aber nicht um Klatsch geht es dem Autor, obwohl auch dieser reichlich vorhanden ist. Das Buch ist kenntnisreich und amüsant zugleich

geschrieben. Im Mittelpunkt steht der – kritisch betrachtete – Papst Johannes Paul II. und seine, die gegenwärtige Art der Kirchenregierung. Sehr viele Namen werden genannt, Persönlichkeiten charakterisiert. Der Verf. bleibt stets korrekt, der Wahrheit verpflichtet, immer ein wenig humorvoll. Dabei verschweigt er keineswegs seine persönliche Überzeugung, deutlich in der kurzen, treffenden Skizze über die Päpste des 20. Jahrhunderts. Hier steht über Johannes XXIII. (über den der Verf. kürzlich eine umfassende, treffliche Biographie vorgelegt hat: John XXIII, Pope of the Council, London 1984; deutsch: Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli, Zürich-Köln 1986): „Ganz deutlich verwandelte er das Bild des Papsttums mehr als jeder andere Papst dieses Jahrhunderts. Er tat es durch Güte. Güte kann nur erfahren, nicht erklärt werden.“ (49). Und im Nachwort zur deutschen Übersetzung schreibt der Verf., Oxford, 8. Sept. 1986: „Ein Wort zu guter Letzt über den Geist, in dem dieses Buch geschrieben ist. Ich bin eingetragener, aktiver, gläubiger und (glaube ich) treuer Katholik. In seinem Buch über Bischöfe war Lord Longford so freundlich, mich als ‚fromm‘ zu beschreiben. Ich kann dazu nichts sagen. Aber ich weiß, daß meine Ekklesiologie fest auf der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils gründet.“ (257).

Ein gescheites, nützliches, lesenswertes Buch.

München

Georg Schwaiger

A Catalogue of Canon and Roman Law Manuscripts in the Vatican Library. Compiled at the Institute of Medieval Canon Law under the direction of Stephan Kuttner with the aid of the Deutsches Historisches Institut, Rom under the direction of Reinhard Elze, vol. I, Codices Vaticani latini 541–2299, Vatikan 1986 (Studi e Testi 322) XXXIII + 334.

Der Reichtum der Vatikanischen Bibliothek an Handschriften mit kanonistischen und legistischen Werken ist schon lange bekannt und seit den *Correctores Romani* haben Kanonisten diese Bestände immer wieder benutzt und Teile daraus erschlossen. Aber außer diesen berühmten Codices, bekannt aus den Arbeiten namhafter Kanonisten, befinden sich noch zahlreiche so gut wie unbekannte Handschriften in dieser Bibliothek. Zwar bereits in den 30er Jahren Versuche unternommen worden, diese reichhaltigen Bestände an kanonistischen und legistischen Handschriften genauer zu erschließen; sie wurden jedoch nie zu Ende geführt. Auf Initiative von Stephan Kuttner wurde 1971 mit dem damaligen Präfekten der Vatikan-Bibliothek, Alphons Raes, ein großes Projekt beschlossen und angegangen. Mit diesem ersten Band eines ausführlichen Katalogs der Handschriften zum kanonischen und römischen Recht in der Vatikanischen Bibliothek, der die entsprechenden Handschriften innerhalb der Signaturen Vat. lat. 541–2299 umfaßt, legt das Institute of Medieval Canon Law an der University of California in Berkeley unter der Leitung von Stephan Kuttner und unterstützt vom Deutschen Historischen Institut in Rom unter der Leitung von Reinhard Elze eine beeindruckende Leistung vor.

Sämtliche Handschriften der Bibliothek mit kanonistischen oder legistischen Werken wurden auf Mikrofilm aufgenommen und im Institute of Medieval Canon Law in Berkeley bearbeitet. Nach diesen Filmen wurde von jedem aufzunehmenden Werk innerhalb einer Handschrift eine sehr detaillierte Beschreibung angefertigt. Die paläographischen Angaben zu den einzelnen Handschriften, die auf Grund der Mikrofilme nicht mit der gewünschten Genauigkeit hätten gemacht werden können, wurden von Mitarbeitern des Deutschen Historischen Instituts in Rom übernommen. Insgesamt war ein beachtliches Team von über 30 wissenschaftlichen Mitarbeitern beteiligt, wenn auch nicht immer über den gesamten Zeitraum seit 1973, dem Beginn der Arbeit; dabei spezialisierten sich die Bearbeiter nach dem Schwerpunkt ihrer Tätigkeit in sieben Gruppen auf die verschiedenen Perioden der historischen Kanonistik bzw. auf einzelne Literaturgattungen. Für die „technischen“ Aufgaben, vorwiegend Eingabe der Texte auf Datenträger und Korrekturen, standen weitere acht Mitarbeiter zur Verfügung. Außerdem unterstützten zahlreiche Wissenschaftler während ihrer Besuchsaufenthalte am Institut

in Berkeley dieses Handschriftenprojekt bei der Identifikation und Analyse von Werken. Die Koordination der Katalogarbeiten lag bei Steven H. Horwitz, seit 1980 bei Elizabeth F. Vodola. Alle Mitarbeiter sind auf einer eigenen Seite (VIII) genannt und die Beiträge der einzelnen zum Projekt im Vorwort gewürdigt (XII–XIII).

Oberster, sehr positiv zu bewertender Grundsatz unter den im Vorwort (S. X ff.) genannten Kriterien zur Auswahl der aufzunehmenden Handschriften war, die Grenzen „kanonistischer“ und „römisch-rechtlicher“ Werke (z. B. mit Kapitularien bzw. Volksrechten) weit zu ziehen. Oft konnte eine Entscheidung erst nach genauere Prüfung des entsprechenden Textes getroffen werden; Schwierigkeiten bereitete etwa die Frage, ob ein Traktat zu Buße bzw. Beichte wenigstens einige Elemente kirchenrechtlicher Art enthält – nur in diesem Fall wurde er aufgenommen – oder lediglich theologisch-geistliche Ausführungen beinhaltet. Ebenfalls zu begrüßen ist die Entscheidung, auch solche Miszellenhandschriften aufzunehmen und zu beschreiben, die nur wenige kanonistische bzw. legistische Werke oder sogar nur einen einzigen derartigen Text enthalten. Generell wurden Papstbriefe und Konzilsakten aufgenommen, auch wenn sie außerhalb kanonistischer Sammlungen überliefert sind. Dabei kann es vielleicht interessant sein, den Kontext dieser Quellen (soweit es sich nicht um Fragmente auf Vorsatzblättern usw. handelt, die in den folgenden Bänden jeweils im Anhang ebenfalls aufgenommen werden sollen) aus dem Katalog zu ersehen, aber es ist wohl nicht notwendig, ihn ausführlicher zu beschreiben. Zu Recht bestimmten daher die Richtlinien zum Projekt (S. XI), daß die für diesen Katalog nicht relevanten Texte solcher Handschriften, insbesondere die rein theologischen bzw. spirituellen Inhalts, nur knapp zu beschreiben und bibliographieren waren. Die tatsächlichen Katalogangaben bieten aber auch dazu oft eingehendere Beschreibungen. Hier wünscht man sich für die weiteren Bände eine sorgfältigere Befolgung dieser Richtlinien, die wohl in dieser Frage noch enger gefaßt sein könnten, so daß künftig „fremde“ Texte nur noch stichwortartig genannt werden sollten. Der zeitliche Rahmen hält sich an die übliche Grenze, deren Überschreiten aber im Fall interessanter Ausnahmen schon vorgesehen ist (S. X); in der Regel werden für legistische Werke bis zu Beginn des 16. Jahrhunderts geschriebene Handschriften aufgenommen, für kanonistische Werke bis zum Tridentinum entstandene.

Seit 1975 wurde die Erstellung des Katalogs mit Hilfe der elektronischen Datenverarbeitung vorbereitet. Diese Arbeit leistete vor allem Gero Dolezalek vom Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte in Frankfurt, dessen einschlägige Erfahrungen mit seinem ebenfalls EDV-gestützten „Verzeichnis der Handschriften zum römischen Recht bis 1600“ (Frankfurt 1972) dem Projekt zugute kamen. Im wesentlichen wurde seine dort angewandte Methode auch dem Katalog der Vatikanischen Handschriften zugrundegelegt. Die Programme wurden überarbeitet und im Laufe der Jahre weiter optimiert.

Aber nicht nur für die EDV-technische Ausführung des Projekts machte sich die langwierige Vorbereitungszeit des Vorhabens sehr positiv bemerkbar. Ein Vergleich mit einem Probeausdruck Ende der 70er Jahre, etwa zu Vat. lat. 1319, verdeutlicht sehr schön die unterschiedlichen Entwicklungsstufen der Katalogisierung. Im wesentlichen hatten die Handschriften-Beschreibungen zwar schon ihre jetzige Konzeption, doch lassen die zum Teil erheblichen Änderungen, mitunter auch in der Transkription, erkennen, daß die gegenseitige Korrektur der bearbeiteten Handschriften mit erneuter Kollationierung der Texte (wie im Vorwort S. XII beschrieben) tatsächlich von kaum zu überschätzendem Wert für das nun vorliegende Ergebnis war. Besonders auffallend sind die Veränderungen jeweils am Ende der Beschreibungen bei den ausführlichen Erläuterungen („discursive descriptons“); im Probeausdruck waren sie nur in Ansätzen vorhanden.

Die in diesem ersten Teilband enthaltenen Beschreibungen der 236 in der genannten Signaturenreihe für den Katalog relevanten Handschriften sind jeweils in drei Abschnitte gegliedert, deren Aufbau und Inhalt zu Beginn des Katalogs (S. XV–XXI) ausführlich erklärt sind.

In einem ersten Teil wird die Handschrift in einer schematisierten Charakterisie-

rungsform knapp nach ihrer äußeren Beschaffenheit („physical characteristics“) und ihrer Geschichte vorgestellt. Dazu gehören – in der Regel vom Deutschen Historischen Institut Rom gesammelte – sorgfältige Angaben über Signatur, Blattzahl, Beschreibstoff, Abmessungen, Lagen und, soweit eruiert, über Provenienz, Schreiber, Entstehungsort und genauere Datierung.

Mittelpunkt einer jeden Handschriftenbeschreibung sind die Ausführungen zu den einzelnen Werken innerhalb einer Handschrift. Nach der optisch abgesetzten folio-Angabe sind jeweils Autor und Titel durch Fettdruck gekennzeichnet. Falls in der Handschrift selbst nicht genannt, werden Titel und oft auch Autor aus der Rubrik, dem Kolophon oder ähnlichen Angaben erschlossen und in spitzen Klammern wiedergegeben; auf den Eintrag „incertus auctor“ bei anonymen bzw. nicht zuschreibbaren Werken hätte wohl verzichtet werden können, zumal dieser Hinweis nicht konsequent beibehalten wurde. In der Folgezeile beginnt eine sehr ausführliche Beschreibung des Werkes mit in der Regel längeren Textziten (mitunter schon mit Editionscharakter), denen in runde Klammern gesetzte Bezeichnungen zu den einzelnen Textelementen vorausgehen; zitiert wird nämlich z. B. auch der Beginn von Rubriken, Invokationen, Dedikationen und Vorworten. Die Termini „Incipit“ und „Explicit“ werden nicht mehr verwendet, für Anfang bzw. Ende des Haupttextes steht „(Textus)“ bzw. „(Finis)“; abschließende Zitate beziehen sich, sofern in der Quelle vorhanden, auf Epilog, Kolophon und Subskriptionen. Diese wohl aus Raumgründen direkt hintereinanderfolgenden Einträge sind zwar nicht immer leicht zu lesen, zumal auch nicht ganz einheitlich verfahren wird, doch können diese detaillierten Angaben von großem Vorteil zur Identifizierung von Texten durch den Benutzer sein. Unmittelbar den Textziten folgen wertvolle bibliographische Angaben, insbesondere zu eventuellen Editionen des betreffenden Werks, oft ergänzt durch Literaturhinweise zur gesamten Handschrift am Ende der Textbeschreibungen; daraus wird der Interessierte ähnlich großen Gewinn ziehen. Um Wiederholungen zu vermeiden, wurden bei gleichen in verschiedenen Handschriften überlieferten Werken die ausführliche Beschreibung und in der Regel auch die bibliographischen Hinweise nur auf eine Stelle beschränkt und bei den anderen bloß Varianten (wobei eine solche Einstufung Ermessenssache des jeweiligen Bearbeiters sein muß) unter Verweis auf diese Grund-Handschrift („basic manuscript“) gegeben.

Im dritten Abschnitt einer Handschriftenbeschreibung schließlich finden sich meist sehr ausführliche Anmerkungen kodikologischer, paläographischer und teilweise auch kunstgeschichtlicher Art, in der Regel in Rom aufgenommen und oft ergänzt durch informative Ausführungen zur Provenienz und anderen bemerkenswerten Einzelheiten der Handschrift.

Stichproben lassen vereinzelte Ungenauigkeiten und Druckfehler feststellen: Aus dem Abkürzungsverzeichnis (XXIV) ist nicht ersichtlich, welche Ausgabe des *Tractatus iuris universi* benutzt wurde; Kollationen mit der Edition von Mansi sind nicht immer korrekt, z. B. bei Vat. lat. 541 fol. 71va-73rb, Vat. lat. 1342 fol. 198v; bei Vat. lat. 548 fol. 174r-175v vermißt man die Angabe der Edition, mit welcher der Text der Handschrift verglichen wurde; bei Vat. lat. 617 fol. 388r stehen die bibliographischen Hinweise vor dem Kolophon; gegenüber dem sonst üblichen Eintrag „Catalogus“ pontificum bzw. imperatorum haben Vat. lat. 631 fol. 7va-vb, 7vb-8rc und Vat. lat. 1358 fol. 3va-4rb „Nomina“; zu Vat. lat. 970 wird man sich fragen, warum die Handschrift (*Tractatus de peste*) aufgenommen wurde; bei Vat. lat. 1237 fol. 224rb-va wurden die Titel bei Bloomfield und Kaeppli vertauscht; Vat. lat. 1377 fol. 2ra-98va hat (S. 154) Fehlzitat von Gillmann (Titel; wohl erweiterter Sonderdruck); statt „Johannes Calderinus“ (z. B. Vat. lat. 1383, 1455, 1457, 2232 und 2244 fol. 131va-134rb marg.) heißt es Vat. lat. 2244 fol. 146va-161vb „Johannes de Calderinis“. Druckfehler finden sich z. B. vor allem bei deutschsprachigen Texten, S. 26 Z. 19, S. 83 Z. 3, S. 87 Z. 4, S. 99 Z. 21, S. 104, Z. 7-8 von unten, S. 109 Z. 8, 11 von unten, S. 155 Z. 18, S. 280 Z. 5, S. 309 Z. 16, 18 von unten.

Dieser hervorragende Katalog bietet eine Fülle von detaillierten Beschreibungen und aktuellen Informationen und stellt für jeden Interessierten ein unverzichtbares Hilfs-

mittel dar. Es dürfte fraglich sein, ob ein Bibliotheksbestand an kanonistischen und legistischen Handschriften je nochmals eine solche Katalogisierung erfahren wird, weil ein derartiges Team und weitere qualifizierte Mitarbeiter für ein vergleichbares Projekt kaum wieder zu bekommen sein dürften. Darüber hinaus ist ein weiterer Vorzug dieses Katalogs zu betonen: Die starke Nutzung der Möglichkeiten elektronischer Datenverarbeitung, durch welche die detailliert aufgenommenen Texte mittels zahlreicher Register mit beliebigen Informationssträngen aufgeschlüsselt werden können; zu bedauern ist allerdings, daß der Benutzer dieses ersten Ergebnisses des vatikanischen Katalogisierungsprojekts noch nicht in den Genuß dieser Vorteile kommt. Wohl aus Kostengründen wurde darauf verzichtet, schon diesem Band einen eigenen Registerteil beizugeben, was technisch ohne weiteres möglich gewesen wäre; erst nach Vorliegen aller Teilbände – der zweite ist bereits in Druck – sollen die ausführlichen Register folgen. So sieht der Benutzer optimistisch, vielleicht etwas ungeduldig, vor allem aber dankbar dem Abschluß des Projekts entgegen.

Freiburg i. Br.

Hartmut Zapp

Historiographie am Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit: hrsg. von Kurt Andermann, (= Oberrheinische Studien 7). Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1988. 398 S.

Der Sammelband umfaßt die Ergebnisse eines Symposiums der Arbeitsgemeinschaft für Landeskunde am Oberrhein e. V., das im Oktober 1985 in Karlsruhe stattfand. Der zeitliche Rahmen reicht vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Die Themen der Arbeitsgemeinschaft für Landeskunde beschränken sich üblicherweise auf den ‚oberrheinischen‘ Raum von Mainz bis Basel – eine Begrenzung, die hier mehrfach überschritten wird. Historiographie läßt sich, so eines der wesentlichen Ergebnisse, zumindest seit der Erfindung des Buchdrucks regional nur schwer erfassen. Im Gegenteil: Die Rezeption und Fortwirkung historischer Werke überspringt auch nationale und konfessionelle Schranken. Insofern spiegelt sich in den chronologisch geordneten Beiträgen des Sammelbandes die Gesamtentwicklung der frühneuzeitlichen Geschichtsschreibung. Der einleitende Aufsatz von J. Miethke thematisiert die ‚Welt der Professoren an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit‘. Im Gegensatz zum heutigen Wissenschaftssystem war die ‚historia‘ damals im Fächerkanon der Universitäten nicht vertreten und findet somit auch bei Miethke keine Erwähnung. In der Renaissance gewann die Geschichte im Kanon der ‚humaniora‘ erstmals weitgehende Eigenständigkeit. In Beiträgen von F. Staab und H. Ehmer werden mit Beatus Rhenanus, Wilhelm Eisengrein und Franciscus Irenicus typische Beispiele der humanistischen Geschichtsschreibung vorgestellt. Auch Martin Luther und Philipp Melanchthon gaben der Historie einen weitaus höheren Stellenwert als das späte Mittelalter.

Als direkte Folge entstanden u. a. die Werke von Irenicus, Sleidan und Hedio, mit denen sich H. Ehmer befaßt. Sleidans ‚De IV summis imperiis libri III‘ waren *das Geschichtslehrbuch* des protestantischen Europa, besonders im 17. Jahrhundert und wurden von 1556 bis 1774/1786 in fast 100 Auflagen gedruckt. Sie hätten daher eine ausführlichere Behandlung verdient. Die Diskussion um die 1555 erschienene Reformationsgeschichte des Straßburger Historikers wird ergebnislos bleiben, solange Kriterien der modernen Historik – Quellenbasis und Urkundenkritik – im Vordergrund stehen. Schon der Titel des Werkes zeigt, daß es sich nicht um eine ‚historia‘, sondern um ‚commentarii‘, eine politische Kampfschrift – handelt.

Ehmer charakterisiert Hedio als einen typisch mittelalterlichen Kompilator. Dies bedarf einiger Ergänzungen: Darstellungen der Universalgeschichte wurden bis weit ins 18. Jahrhundert hinein kompiliert. Eine wichtige Zäsur stellt allerdings die Erfindung des Buchdrucks dar: Während man die Vorlagen bis dahin meist für den eigenen Gebrauch (oder den eines nahestehenden Personenkreises) kopierte und dabei selten zwischen ‚Abschreiben‘, ‚Umschreiben‘ und ‚Fortschreiben‘ streng unterschied (Grundzug der kompilatorischen Methode), waren die Drucke für den Gebrauch

anderer – der Käufer – bestimmt. Deshalb war es hier auch weit eher nötig, seine Vorlagen genau aufzuführen, z. B. um den Absatz zu fördern. Hedio steht noch in einer Übergangssituation, insofern er die von ihm zugrundegelegten Texte (Eusebius, ‚Ursperger Chronik‘) zwar teilweise stark korrigiert, ohne dies für den Einzelfall kenntlich zu machen, die angeschlossene Fortsetzung bis in die Gegenwart jedoch mit einem gesonderten Titelblatt versieht und als eigene Arbeit ausweist. Seine Editionen und Übersetzungen sollten Melanchthons Forderung nach einer schnellen Verbreitung universals- und kirchengeschichtlicher Kenntnis erfüllen. Konsequenterweise lieferte ihm der ‚Praeceptor Germaniae‘ dann auch programmatische Vorreden zu den Werken, in denen die besondere Bedeutung der ‚historia‘ herausgestellt wird. Luther bemühte sich zwar ebenfalls, der Geschichte an Schulen und Universitäten einen festen Platz zu verschaffen. Die Reformatoren erreichten aber trotz anfänglicher Erfolge nur langsame Veränderungen, die erst im 18. Jahrhundert zu einer eigenständigen Geschichtswissenschaft führten. Auf der konfessionellen Gegenseite beschränkten sich die Jesuiten darauf, Geschichtskennnisse im Rahmen der Allgemeinbildung zu vermitteln, solange darunter die Lateinschulung nicht litt. In der frühen Neuzeit entstanden daher historische Werke mit Ausnahme protestantischer Lehrbücher meist außerhalb der Universitäten, wie dies auch die Beiträge im vorliegenden Sammelband zeigen. Geschichtsschreibung und Geschichtsschreiber fanden ihren Platz z. B. in Klöstern (vgl. die Beiträge von K. Schreiner zum benediktinischen Mönchtum Südwestdeutschlands und F. Heinzer über die Bibliothek von St. Peter im Schwarzwald) und anderen kirchlichen Einrichtungen (H. G. Rott über Nikolaus Wurmser, Dekan des Straßburger St. Thomaskapitels, E. Hillenbrand über das Bistum Konstanz). Wichtiger noch waren Fürsten, Territorien und Städte als institutionelle Basis, Förderer und Auftraggeber von Historien. Das Titelbild des vorliegenden Bandes, auf dem Jakob Menzel (s. den Beitrag von D. Mertens) seine Chronik feierlich an Kaiser Maximilian I. überreicht, illustriert die Forderung Melanchthons, daß „historien billich fürsten bücher sein (sollen)“. Reichsterritorien und Regionen nutzten die Historiographie zur Legitimation und prägten damit auch die behandelte Thematik, wie dies Beiträge von K. Graf zum Regionalismus in Schwaben und am Oberrhein, M. Klein über Jakob Beyrlins ‚Lügenchroniken‘ (Österreich, Württemberg, Pfalz), B. Studt zur (pfälzischen Landes-)Chronik des Matthias von Kemnat und P. Fuchs zur ‚historischen Forschung am Oberrhein im 18. Jahrhundert‘ zeigen. J. Voss setzt mit seinem Vergleich der ‚landesgeschichtlichen Zielsetzungen in Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Aufklärung‘ den Schlußpunkt. Die 14 Einzelstudien, auf die in diesem Rahmen nicht detailliert eingegangen werden kann, beleuchten gerade wegen ihrer thematischen Heterogenität die Vielfältigkeit frühneuzeitlicher Historiographie.

Abschließend noch einige Anmerkungen zu dem Beitrag von P. Johane, der (fast gleichzeitig mit Aufsätzen in anderen Sammelbänden von Mertens 1983 und von den Brincken 1987) die Folgen der Gutenbergschen Erfindung für die Historiographie untersucht: Vergleicht man die Wirkung von (Geschichts-)Werken, ist man auf den buchhändlerischen Erfolg, d. h. die Zahl der Auflagen angewiesen. Antike Klassiker, Erbauungsschriften mit historischem Anspruch und Handbücher der Universalgeschichte (in Frankreich der Nationalgeschichte) ließen sich weitaus besser verkaufen als die gelehrten Produkte des Renaissance-Humanismus. So wurden Sallusts ‚Catilina‘ und ‚Jugurtha‘ in Mitteleuropa bis 1550 jeweils etwa 150mal (!) aufgelegt, die ‚Legenda Aurea‘ knapp 80mal, Rolevincks ‚Fasciculus temporum‘ über 40mal, Eusebius/Rufinus, Gilles, Gaguin und Froissart jeweils etwa 30mal. Wenig sinnvoll erscheint es mir allerdings den Untersuchungszeitraum mit der ‚bibliothekswissenschaftlichen‘ Zäsur von 1500 zu schließen. So liegt die entscheidende Wende von den älteren Chroniken eines Rolevinck, Foresti, Antonius von Florenz usw. zur europaweit wirkenden protestantischen ‚historia universalis‘ der Carion, Melanchthon, Hedio, Sleidan und anderer zwischen den dreißiger und fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts. Gleichzeitig setzte sich erstmals auf dem Buchmarkt die ‚moderne‘ Zeitgeschichtsschreibung (Sleidan, Commines) durch.

Josef Gelmi, Kirchengeschichte Tirols. Innsbruck-Wien 1986. Tyrolia (Athesia Bozen), 371 S., geb.

Das folgenschwere Unrecht der Teilung Tirols nach dem Ersten Weltkrieg führte zur intensiveren Beschäftigung mit der Geschichte und Kirchengeschichte des Landes. Das Land Tirol gehörte kirchlich lange Zeit zu zehn bzw. elf Diözesen und umfaßt in der Gegenwart drei bzw. vier Bistümer. Das Herzstück bildete in der Geschichte das Bistum Brixen, das knapp die Hälfte Tirols umschloß. Anselm Sparber hatte vor drei Jahrzehnten einen Grundriß der „Kirchengeschichte Tirols“ (Bozen 1957) herausgebracht. Josef Gelmi, seit 1973 Prof. für Kirchengeschichte an der Philosoph-Theologischen Hochschule in Brixen, ist heute gewiß der kompetenteste Autor zum Thema. In dem vortrefflich ausgestatteten, durch zahlreiche Bilder und Karten bereicherten Band bringt er auf sauberer wissenschaftlicher Grundlage eine vorzügliche Darstellung der Kirchengeschichte Tirols von den schwer zu fassenden Anfängen in der Spätantike bis zur Gegenwart. Auch in schwierigen Detailfragen ist der Verf. mit dem neuesten Forschungsstand wohlvertraut, z. B. zur frühen Christianisierung, zu den Ausgrabungen unterhalb der Marienkirche auf dem älteren Bischofssitz Säben, zur Kirchenorganisation im Alpenraum am Übergang der Spätantike ins frühe Mittelalter. Obwohl das Bistum Säben-Brixen verhältnismäßig die Mitte bildet, wurden auch die deutschen Anteile des Bistums Trient sowie die Tiroler Anteile des Erzbistums Salzburg und des Bistums Chur gebührend berücksichtigt. So entstand eine wirkliche Kirchengeschichte Tirols über eineinhalb Jahrtausende, geprägt von der unbestechlichen Objektivität des Historikers auch bei heiklen Abschnitten des 20. Jahrhunderts. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Anhang mit den Verzeichnissen der Bischöfe, Weihbischöfe, Generalvikare, Apostolischen Administratoren etc. und der Gesamtstatistik der kirchlichen Sprengel in Geschichte und Gegenwart (Säben-Brixen, Bozen-Brixen, Feldkirch/Vorarlberg, Trient, Salzburg, Chur, Chiemsee, Innsbruck).

München

Georg Schwaiger

Histoire de l'Abbaye Sainte-Croix de Poitiers. Quatorze siècles de vie monastique (Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 4. sér. 19, 1986–1987. 558 S., 2 farb. Umschlagsbilder, 17 Fotos und Zeichnungen.

Im Nachwort beschreibt der Herausgeber und Koordinator Edmond-René Labande, Professor für Geschichte des Mittelalters an der Universität Poitiers, den historischen Augenblick im Jahre 1951, da er mit seiner Frau Yvonne, Archivistin und „Paleographe“ in das Sprechzimmer zur Äbtissin Madame Marthe Baranger gebeten war und nun hörte: „Wir wünschen, Monseigneur, Ihre Mitarbeit an einem Projekt, das uns sehr am Herzen liegt: wir möchten im nächsten Jahr die 14. Jahrhundertfeier seit der Gründung unseres Hauses feiern!“, und damit das Angebot erhielt, die zweifellos bedeutende, aber bis dahin noch nie fest angegangene Geschichte von 14 Jahrhunderten zu schreiben. Inzwischen sind 36 weitere Jahre vergangen, aber das Ergebnis ebensovieler Forschungsjahre, zugleich Fortsetzung und Einordnung bisheriger Leistungen, liegt vor und verdient es, als Standardwerk bezeichnet zu werden. Was 20 Archive an Handschriften, was die Bibliotheken an gedruckten Quellen und die Abtei Sainte-Croix direkt behandelnden Werken enthalten, ist mit großem Fleiß restlos ausgeschöpft worden. Im Namenverzeichnis sind über tausend Persönlichkeiten erfaßt worden, die Finanzgeschichte bietet ein getreues Bild der umfangreichen Agrarwirtschaft, die Liste der Äbtissinnen reicht ununterbrochen von 552 bis zu Hildegarde-Armelle Camus, der 61. (seit 1960). Während in der Bibliographie wenige deutsche Gelehrte aufgenommen wurden, immerhin aber Br. Krusch, G. Morin, Br. Albers, F. Leo, W. Levison, F. Prinz, G. Scheibelreiter, L. Ueding, Kl. Wessel, sind wir auf die Fußnoten verwiesen, wenn wir nach heutigen Forschern fragen. Leider sind die Fußnoten, zumal sie sehr oft über die Stellenangabe hinaus weitere Erläuterungen und Anmerkungen bringen, nicht unterm Strich gesetzt, wo sie hingehören, sondern jeweils nach den 6 Teilen der Darstellung. Die Einteilung in 6 Abschnitte ergab sich sozusagen von selbst, wie eben jede

Geschichte augenfällig wird mit Gründung, Entwicklung, Blüte, Niedergang, Verwüstung, Reform. Jeder der 6 Mitarbeiter übernahm seine Periode, mit ihnen bildete der Koordinator E. R. Labande „une pléiade d'erudits“, wie es im Vorwort heißt, das der jetzige Abt von Ligugé beisteuerte. Ligugé ist Nachbarkloster, erstes Mönchskloster, gegründet um 360 von Martin von Tours, ging aber bald zugrunde, bis sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts von Solesmes aus eine Kommunität bildete, die es aber erst 1923 wiederbesiedeln konnte: man treibt dort emsig Heimat- und Ordensgeschichte (Revue Mabillon).

Als das Kloster in Poitiers gegründet wurde, lagen schon zweihundert Jahre Ordensleben in West- und Südfrankreich zurück, so daß die Ordensregel des Cäsarius von Arles die gegebene war. Nach der Gründung durch die Merovingerkönige erreichten die Karolinger die Annahme der Benediktsregel, die Benedikt von Aniane vermittelte. Nach dem Krieg der 100 Jahre, versuchten die Bourbonen zu reformieren und das Kloster erreichte nach Überwindung der Religionskriege das Zeitalter 1640–1792, das dort das klassische heißt. Der Ausbruch der französischen Revolution verlangte *Survivre* (1792–1808, *Restaurer* (1808–1866), *Rénover* (1866–1898) und *Progresser* (1898–1926) – diese Phasen beschrieb geistvoll Dom Roger Gazeau, Mönch von Ligugé, der über dieser Arbeit starb. Die heutige Zeit unter den Äbtissinnen Madame Baranger († 1959) und Madame Camus ist von ungenannten „Moniales de Sainte-Croix“ beschrieben worden.

Bei der Bewältigung der Ereignisse selbst haben aber eine lange Reihe großer Persönlichkeiten den Nonnen geholfen, denen hier ein dankbares Gedenken gewidmet werden konnte. Königin Radegunde, Gründerin und eine der ersten Nonnen, bald als Heilige angesehen und verehrt, hatte die Schenkung der Kreuzreliquie von Kaiser Justin II. erreicht. Gregor von Tours war ihr befreundet, Venantius Fortunatus dichtete die Kreuzeslieder *Vexilla regis* und *Pange lingua gloriosi praelium certaminis* sowie das *Salve festa dies*, die aus der Liturgie der Karwoche nicht mehr wegzudenken sind. Im 16. Jahrhundert regierten drei Äbtissinnen aus dem Hause Bourbon nacheinander; die von ihnen versuchte Reform verhinderte jedenfalls, daß der Konvent auf die Stufe eines Kanonissenstiftes absank. Ihnen folgte eine zweite Radegunde in Charlotte-Flandrine von Nassau 1603–1640, von Henri Bremond gerühmt als eine der ganz großen Reform-äbtissinnen. Sie war die Tochter Wilhelms von Oranien, also „aus deutschem Blut“ und der Charlotte de Bourbon-Montpensier, also aus dem Hause des französischen Königs. Die Mutter starb, als Flandrine zwei Jahre alt war, der Vater wurde zwei Jahre darauf ermordet, die Vollwaise übergab der König Heinrich III. der Äbtissin von Poitiers, der jüngeren Schwester ihrer Mutter. Das begabte Kind lernte gut Latein, fügte sich schnell ein, empfing mit 9 Jahren die erste hl. Kommunion und vom Bischof von Poitiers die Firmung, war also katholisch geworden: „Toute la Ville courut a cette joye . . .“. Als sie 1640 starb, weinten um sie als ihre Wohltäterin besonders die Armen der Stadt. Vorbildliche Regeltreue und umsichtige Güterverwaltung gaben dem Kloster die feste Form, die es bis zur Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts bewahrt hat.

Aus dem 19. Jahrhundert sind der Bischof von Poitiers seit 1849 und spätere Kardinal Louis-Edouard Pie und der ihm befreundete und gleich ultramontan gesinnte Dom Prosper Gueranger, der Gründer von Solesmes zu erwähnen; beide zeigten eine Vorliebe für Sainte-Croix. 1938 visitiert der geistvolle Abt Ansgar Vonier von Buckfast und findet alles trefflich.

Der Zweite Weltkrieg überschwemmt zunächst Stadt und Kloster mit Flüchtlingen; man hilft, wo man kann. Am 13. Juni 1944 wird Poitiers bombardiert, 1200 Häuser zerstört, 8000 Opfer. Am 5. September wird Poitiers befreit. Die neueste Zeit verlangt das „aggiornamento“ Johannes XXIII, der als Nuntius das Kloster kennt und oft besucht hat. Der Konvent, heute, d. h. 1986, 24 Schwestern stark, soll die Zukunft gewinnen, was ihm nicht schwerfallen brauchte, kann er sich doch auf eine glorreiche Vergangenheit stützen, die anderen nicht gegeben ist.

Aus dem immensen Material dieser Klostersgeschichte läßt sich natürlich nicht die Frage restlos beantworten, wie es kam, daß die „Überwinterung“ so oft geglückt ist, noch die Frage, ob die Klosterleute stets ihre Pflicht erfüllt haben. Doch mag es erlaubt

sein die Antwort zu empfinden, die man etwa zwischen den Zeilen lesen kann. Ein Koster lagert seit der Gründung sein Schwergewicht auf einen Platz, wo es bleiben kann, wo es auch für die Umgebung arbeiten und wirken kann. Es schafft sich und seinen Nachbarn die hohen Werte der Heimat. „Unterm Krummstab lebt's sich am besten“ zeigt sich in dem sozialen Frieden unter den vielen abhängigen Klosterleuten, die ihn jahrhundertlang im wesentlichen unverändert trotz Kriegen, Pest und Hungersnöten bis in die ererbten Familiennamen bewahren konnten.

Eine eigentümliche Hilfe für Sainte-Croix bedeutete der Besitz der Kreuzreliquie, ständiger Gegenstand überlieferter Frömmigkeit. Seit der Empfangsprozession durch Königin Radegunde über viele Feste und Feiern von 14 Jahrhunderten bis zu den Bombennächten 1944, wo die Äbtissin im Luftschutzkeller den kostbaren Schatz nicht aus den Händen gab und mit ihrem Schleier verhüllte, brachte die Reliquie ihren Verehrern die Präsenz Christi, die erlebt wurde, ähnlich wie später die Eucharistie, die damals wohl nur in der Sonntagsmesse gefeiert wurde. Übrigens nahm Thomas von Aquin für den Fronleichnamshymnus *Pange lingua gloriosi corporis mysterium* den Hymnus Fortunats zum Vorbild: *Pange lingua gloriosi praelium certaminis*. Auf diese Präsenz wollte man nicht verzichten. Ähnlich ist zu werten das hartnäckige Beharren auf das gemeinsame Chorgebet, das nie ausfallen durfte und in Sainte-Croix auch durchgehalten wurde, als der Staat die Nonnen als illegal ansah und verbot – eine von ihnen, Claire de Nantiat wurde 1794 in Paris auf dem Schafott hingerichtet.

Auch der kleinste Kreis beruft sich eben auf Mt 18,20. Ähnlich tapferen Beharens in den letzten Jahren des letzten Krieges darf sich die damals aufgehobene Abtei Kremsmünster rühmen. Auch deren Mönche schreiben das Ereignis ihrer Überwinterung dem durchgehaltenen Chorgebet zu. Es muß anscheinend solche Stätten geben, die Geschichte scheint sie zu fordern, eine unter ihnen ist Sainte-Croix de Poitiers.

Siegburg

Rhaban Haacke

Helvetia Sacra. Publiée par le Curatorium de l'Helvetia Sacra. Section 1, Volume 4: Archidiocèses et Diocèses: Le Diocèse de Lausanne (VI^e siècle – 1821), de Lausanne et Genève (1821–1925) et de Lausanne, Genève et Fribourg (depuis 1925). Rédaction Patrick Braun. Basel/Frankfurt am Main, Helbing & Lichtenhahn 1988. 525 S., 2 Karten.

Die heutige Diözese Lausanne-Genf-Freiburg hat eine lange und berühmte Geschichte. Entstanden gegen Ende des 6. Jahrhunderts konnte sie bald ein großes Gebiet erfassen. Die Diözesen Genf, Besançon, Basel, Konstanz und Sitten waren die Nachbarn. In der Reformation verlor der Bischof einen Großteil seiner Diözese. Neben dem (recht großen) Herrschaftsgebiet der Stadt Freiburg blieben ihm nur einige Pfarreien in Burgund, am Bieler See und in der Gegend von Solothurn. Da auch die Bischofsstadt zur Reformation übergang, begannen Jahrzehnte der Wanderschaft und der Provisorien. Jodocus Knab, Bischof von 1652 bis 1658, hielt sich die meiste Zeit in seiner Heimatstadt Luzern auf. Er war auch Propst des bedeutenden Kollegiatstiftes St. Leodegar. Die meisten Bischöfe (seit 1613) residierten indes in Freiburg. Als provisoische Kathedrale diente die Kirche des Kollegiatstiftes St. Nikolaus. Dies alles führte zu vielen Schwierigkeiten: Das Kapitel beanspruchte nämlich eine weitgehende Exemption von der bischöflichen Gewalt und hatte überdies die Funktion eines Quasi-Ordinarius für die Freiburger „Landeskirche“ übernommen. Da das Domkapitel von Lausanne in der Reformationszeit untergegangen war und deshalb kein kirchliches Wahlgremium mehr bestand, konnten die Päpste die Bischöfe frei ernennen. Mit Nachdruck suchten aber die interessierten Großmächte (Spanien, Österreich, Frankreich, Savoyen) Einfluß zu nehmen. 1714 wurde sogar der Vorschlag gemacht, den Bischofssitz nach Solothurn zu verlegen. Frankreich war bereit, einige Abteien für die Dotation der Diözese zu überlassen. Dafür hätte der König das formelle Nominationsrecht in Anspruch genommen.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam es zu Änderungen. Zunächst mußte der Bischof

als Folge des Konkordats von 1801 die Pfarreien im französischen Jura abtreten. 1819 unterstellte der Papst den Kanton Genf, d. h. den Rest der ehemaligen Diözese, dem Bischof von Lausanne. Seit 1821 führte dieser auch den Genfer Titel. Die nach und nach in der alten Diözese Lausanne entstehenden Diasorapfarreien (z. B. Bern 1799, Lausanne 1810) wurden ohne Schwierigkeiten der Jurisdiktion des Bischofs unterstellt. Trotzdem blieb vieles in der Schwebe. Das Provisorium fand erst 1924/25 ein Ende. Durch die päpstliche Bulle „Sollicitudo omnium“ vom 17. Oktober 1924 wurde die Stadt Freiburg endgültig zum Sitz des Bischofs erklärt; das Kollegiatkapitel St. Nikolaus wurde Domkapitel (mit drei Dignitäten, allerdings ohne Bischofswahlrecht). Etwas Bewegung in die kirchenpolitische Szene brachten die frühen 80er Jahre. In der Öffentlichkeit wurde der Plan ventiliert, auch Genf wieder zu einem eigenständigen Bischofssitz zu machen. Seit 1987 residieren in Lausanne und Genf, den alten Bischofsstädten, zwei Weihbischöfe. Sie behielten zwar ihre Aufgaben für die Gesamtdiözese bei, haben aber spezielle Mandate für die Kantone Waadt und Genf. Wie und ob dieses System funktionieren kann, sei hier dahingestellt. In Freiburg selbst amtiert nämlich neben dem Bischof der Generalvikar der Gesamtdiözese (der überdies einen Generalvikar für den deutschsprachigen Teil neben sich hat).

Der Band ist nach dem herkömmlichen Schema gegliedert: Auf erste Daten (politische und kirchliche Geographie, Name und Patron der Diözese, Grenzziehung usw.) folgt eine ausführliche, präzise belegte Geschichte. Dann kommen die Biographien der Bischöfe, und zwar bis in unsere Gegenwart (bis zum Jahre 1987). Sie sind ein Spiegel der allgemeinen Entwicklung. Unter den Persönlichkeiten der jüngeren Vergangenheit ragt besonders Gaspard Mermillod heraus; er war ein kämpferischer Vertreter des neuen Ultramontanismus und ein energischer Verfechter der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Vatikanischen Konzil von 1869/70.

Die Reihe der Weihbischöfe ging mit der Reformation zunächst zu Ende. Erst 1968 erhielt die Diözese in Pierre Mamie wieder einen Hilfsbischof. Sein Nachfolger Gabriel Bullet (seit 1970) wohnt seit 1987 in Lausanne, dessen Kollege Amédée Grab in Genf (ebenfalls seit 1987). Auf die kirchenpolitische Funktion dieser Bischofsvikare haben wir bereits verwiesen. Weitere Listen bieten die Biographien der Generalvikare, Offizielle, Kanzler und Dompropste. Verfassungsgeschichtlich interessant sind die beiden Kommissariate Burgund (Jougne) und Solothurn. Sie entstanden im 16. bzw. 17. Jahrhundert. Ihre Inhaber waren jeweils mit besonderen Vollmachten ausgestattet, um die entfernt liegenden Dekanate im Auftrag des Bischofs zu verwalten.

Beigegeben ist ein Verzeichnis aller Pfarreien der Diözese (S. 405–436), jeweils mit Angaben zur Dekanatsgliederung. Es folgt eine Liste aller geistlichen Häuser (Kollegiatkapitel, Klöster, Ritterorden, Beginen), und zwar getrennt für die Zeit bis 1800 (S. 437–460), und wiederum seit 1800 (S. 461–476). In der jüngeren Zeit waren vor allem die modernen Kongregationen (Vinzentinerinnen usw.) zu berücksichtigen.

Im Verzeichnis der einschlägigen Archivalien (S. 60–64) wird auch das Vatikanische Archiv genannt. Dabei scheint sich die Redaktion damit begnügt zu haben, jene Abschriften zur Kenntnis zu nehmen, die im Bundesarchiv Bern deponiert sind. Dies ist etwas blauäugig und wird der Bedeutung der römischen Überlieferung für die Kirchengeschichte in keiner Weise gerecht. Wichtige Bestände werden überhaupt nicht genannt (z. B. die Akten der Konsistorialkongregation, Statusrelationen). Vielleicht wäre es besser gewesen, anstatt mit viel Liebe auch die Biographien unbedeutender Persönlichkeiten zu schreiben, zunächst die Bestände zentraler Archive zu erschließen und für alle Teile des neuen Nachschlagewerkes fruchtbar zu machen. Sicherlich: dies ist keine Aufgabe, die viel Ruhm bringt. Sie ist aber eine unerläßliche Voraussetzung für weitere Forschungen. – Kritisch zu fragen ist noch, ob man bei den frühen Diözesen von einer „Gründung“ sprechen soll und kann. – Nicht ohne Interesse wartet der Leser auch auf eine Antwort auf die Frage, ob Lausanne oder aber Konstanz das Erbe von Windisch angetreten hat. Es gibt erst zu nehmende Überlieferungen, welche die beiden Bischöfe Bubulus und Grammatius für die Konstanzer Bischofslisten in Anspruch nehmen.

Insgesamt ist zu bemerken, daß mit dem neuen Band die *Helvetia Sacra* wieder ein gutes Stück vorangekommen ist. Vor zwei Jahren erst konnte der aus drei Teilen beste-

hende Band „Frühe Klöster, Benediktiner und Benediktinerinnen“ erscheinen, mit über 2000 Seiten Umfang eine respektable Leistung.

Im neuen Band ist die Sprachregelung etwas unverständlich. Sie läßt sich wohl nur durch innerschweizerische Empfindlichkeiten erklären. Ein Großteil des Manuskripts wurde nämlich von deutschsprachigen Autoren erstellt und mußte (?) deshalb ins Französische übertragen werden. Deutsch gedruckt wurden lediglich die Seiten 316 bis 324, d. h. die Geschichte des (deutschsprachigen) Kommissariats Solothurn, wie auch die Seiten 348 und 349, auf denen die Biographien der beiden Generalvikare für den deutschsprachigen Teil des Kantons Freiburg stehen. Ebenso wurde auch im Klosterverzeichnis streng getrennt, so daß selbst bei den einzelnen Orden in beiden Sprachen vorgetragen wird, je nach der territorialen Lage der Häuser. Der Leser hätte es wohl verkräftet, wenn auch diese Teile noch ins Französische übersetzt worden wären.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Alte Kirche

Günter Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*. Beck, München 1987. 298 S.

Jede Untersuchung, die sich bemüht, die vielfach belastete Geschichte von Christen und Juden von Verallgemeinerungen und Klischeevorstellungen nach der Art Poliakovs zu befreien, ist zu begrüßen. Das wird bei dem heutigen Stand der Forschung nur noch in Detailuntersuchungen möglich sein, die auf dem Hintergrund umfassender Geschichtskennntnis auswählen und einen konkreten Sachverhalt, einen bestimmten geographischen Raum oder einen eingegrenzten Zeitraum erforschen.

Stemberger beschränkt sich auf Palästina in der Zeit von 324 bis 438, politisch betrachtet die Zeit zwischen dem Sieg Konstantins über Licinius bis zur Veröffentlichung des Codex Theodosianus, in christlich-theologischer Hinsicht die Zeit zwischen Nicäa (325) und Chalkedon (451) und aus jüdischer Sicht die Spanne zwischen der offiziellen Hinwendung des Römischen Reiches zum Christentum nach der Ausschaltung des Licinius auch im Osten und der Abschaffung der zentralen jüdischen Führung, des Patriarchats, zwischen 415 und 429.

In einer kurzen Einleitung wird diese Zeitwahl ebenso wie die Beschränkung auf Palästina begründet (S. 11 f.). Des weiteren werden die Quellen vorgestellt, auf die die Untersuchung sich stützt (S. 12/4). Stemberger betont dabei die Vielfalt der Gattungen, die einander ergänzen und korrigieren. Es genügt nicht, nur Gesetzestexte heranzuziehen; so eindeutig sie zu sein scheinen, so sehr können sie die geschichtlichen Zustände der Zeit ihrer Entstehung verzeichnen. Wie Christen und Juden tatsächlich nebeneinander gelebt haben, vermögen archäologische Angaben über Synagogen und Kirchen an bestimmten Plätzen besser zu belegen.

Bei den literarischen Quellen konzentriert sich Stemberger nach Möglichkeit auf diejenigen, die seinem Forschungsgegenstand räumlich und zeitlich nahestehen. Für die jüdische Seite bedeutet das den Verzicht auf den babylonischen Talmud und späte Midraschim zugunsten des palästinischen Talmuds und rabbinischer Bibelkommentare, soweit sie verlässliche Nachrichten über die Verhältnisse im 4./5. Jahrhundert widerspiegeln. Auch von den Kirchenvätern werden bevorzugt Eusebius, Epiphanius, Cyrill von Jerusalem und Hieronymus herangezogen, die als Augenzeugen der Ereignisse gelten können. Ebenso verwertet werden Zeugnisse der Volksfrömmigkeit, wie z. B. Pilgerberichte.

Nicht vergessen werden schließlich heidnische Autoren, wie Ammianus Marcellinus, der Palästina aus eigener Anschauung kannte, oder Libanius, der zwei palästinische Professoren zu Lehrern und neben Johannes Chrysostomus den Sohn eines jüdischen Patriarchen als Schüler hatte.

Mit bemerkenswerter Bescheidenheit gibt Stemberger zu, daß die Benutzung so vieler und verschiedenartiger Quellen das von ihm gezeichnete Bild des frühbyzantinischen Palästina im Vergleich etwa mit der eindringlichen Darstellung der „Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud“ von M. Avi-Yonah (zuerst 1949, dann 1962 in deutscher Übersetzung erschienen) nicht deutlicher macht, sondern eher verunklärt. Das klingt paradox, ist aber ganz gut zu verstehen, denn wie Plus und Minus sich gegenseitig aufheben, so können sich literarische und archäologische, jüdische und christliche Quellen in vielen Fällen gewiß ergänzen, aber bei widersprechenden Aussagen den Aussagewert des Einzelzeugnisses auch relativieren. Stemberger will sich damit begnügen, mehr Fragezeichen als sichere Auskünfte zu bieten und zufrieden sein, wenn es ihm gelingt, zum „Verlernen früherer Gewißheiten“ beizutragen (S. 14). Neue detaillierte Untersuchungen wie die von H. Busse/G. Kretschmar oder Y. E. Meimaris sind ergänzend hinzuzuziehen, weil sie bereits dazu beigetragen haben, ein differenzierteres Bild der frühbyzantinischen Entwicklung Palästinas zu zeichnen.

In zehn Abschnitten werden behandelt: 1. Verwaltung, Wirtschaft und Bevölkerung des Landes (S. 15/27); 2. die Juden Palästinas z. Zt. Konstantins (S. 28/48); 3. Kirchenbau und Christianisierung (S. 49/76); 4. das christliche Pilgerwesen (S. 77/104); 5. der Synagogenbau (S. 105/31); 6. der Aufstand gegen Gallus (S. 132/50); 7. Julians Religionspolitik in Palästina (S. 151/74); 8. die Samaritaner (S. 175/83); 9. das jüdische Patriarchat (S. 184/213) sowie 10. das Rabbinat (S. 214/36). Ein Ausblick, Anmerkungen, Bibliographie und verschiedene Register beschließen die Arbeit (S. 237/98).

Der erste Abschnitt über die politische und militärische Verwaltung Palästinas, seine wirtschaftliche Lage und die Zusammensetzung der Bevölkerung hat insofern mit dem Thema zu tun, als z. B. schwierige wirtschaftliche Notlagen, Steuerdruck und andere Mißhelligkeiten durchaus ihre Auswirkungen auf das friedliche oder gereizte Zusammenleben verschiedener Bevölkerungsgruppen haben können. In dieser Hinsicht ist die Beobachtung bedeutsam, daß Mitte des 4. Jahrhunderts mit einer deutlichen Verbesserung vor allem der Lage der Landwirtschaft gerechnet werden kann (S. 23). Insgesamt ist Stemberger bei der Auswertung ökonomischer und sozialgeschichtlicher Daten im Unterschied zu manchen derzeitigen ähnlichen Untersuchungen wohltuend vorsichtig. Immerhin glaubt er, die Gesamtbevölkerung Palästinas westlich des Jordans z. Zt. Diokletians / Konstantins nicht höher als 500.000 ansetzen zu dürfen, unter denen die Christen nach Juden, Heiden und Samaritanern deutlich die schwächste Gruppe gebildet haben dürften (S. 24, 27).

Im Abschnitt über die Lage der Juden unter Konstantin werden vor allem unter Berücksichtigung des Codex Theodosianus die Vorschriften über Beschneidung, christliche Sklaven unter jüdischen Herren sowie die Verpflichtung zum bzw. die Befreiung vom Dekurionenamt behandelt. Stemberger kommt zu dem Ergebnis, daß – von einigen verbalen Spitzen abgesehen – die Konstantinische Gesetzgebung in den traditionellen Bahnen bleibt und keine antijüdischen Schärpen enthält. In der Dekurionenfrage ist die Gleichbehandlung christlicher und jüdischer religiöser Amtsträger auffallend. Auch das Aufenthaltsverbot für Juden in Jerusalem scheint nicht strikt eingehalten worden zu sein (S. 43 f.). Neben den erwähnten Zeugnissen hätte schon hier auf die verschiedenen Kreuzauffindungslegenden hingewiesen werden können, in denen sich Helena von Juden die Stelle des verborgenen Kreuzes zeigen läßt.

Ausführlich wird die Kreuzauffindungslegende im dritten Abschnitt über den palästinischen Kirchbau als Zeugnis für die fortschreitende Christianisierung des Landes herangezogen (S. 56/8). Stemberger tut gut daran, diese Bautätigkeit sowie den damit in Verbindung stehenden und geförderten Pilgerverkehr der Christen *ad loca sancta* nicht nur innerkirchlich, sondern auch in den Auswirkungen auf die Juden auszuwerten. Die mit Kirchbau und Wallfahrtswesen verbundene Intensivierung christlichen Lebens berührte die palästinischen Juden positiv und negativ wahrscheinlich mehr als gesetzge-

berische Maßnahmen; sie profitierten vom wirtschaftlichen Aufschwung (vgl. die vorsichtig abwägenden Überlegungen S. 74/6) und litten unter der in ihren Augen zunehmenden götzendämonischen Verunreinigung des Landes. Auf die meisterhaft kurze Darstellung des Baus der Grabeskirche, deren Apsis damals allerdings noch nicht „gegen allen Brauch“ im Westen lag (S. 59) – eine konsequente Ostung aller Kirchen erfolgte erst später – sowie der weiteren Kirchbautätigkeit in Palästina unter Konstantin und im Verlauf des 4./5. Jahrhunderts (S. 54/66) kann hier nicht eingegangen werden. Hingewiesen sei nur auf die nüchtern-kritische Reduzierung der von manchen Autoren phantasievoll ausgewerteten archäologischen Beweise für eine frühe judenchristliche Theologie und judenchristliche Kirchen in Galiläa (S. 69/71). Zuverlässiger dürften die von B. Pixner, *An Essene Quarter on Mount Zion?* (Jerusalem 1976), für Jerusalem zusammengestellten Hinweise sein, auf die Stemberger nicht näher eingeht. Angesichts seines Interesses am Judenchristentum hätte man an dieser Stelle auch ein kurzes Eingehen auf die Frage erwartet, inwieweit Golgotha und im Zusammenhang damit die Grabeskirche in der Tradition jüdischer Erdnabel- und Adamsüberlieferungen stehen. Allerdings verzichtet die gestraffte Darstellungsweise auch anderwärts auf manche Quellen und noch mehr auf Literatur. Das zeigt sich besonders im Pilgerabschnitt (S. 77/104), in dem man einen Hinweis auf die zahlreichen Forschungsbeiträge von B. Kötting vermissen könnte. Bei den Mönchen, deren Pilgerfreudigkeit durchweg kritisch gesehen wird, könnte hinzugefügt werden, daß sie – wie Hilarion von Majuma beweist – selbst zum Anziehungspunkt für Wallfahrer wurden.

Durch die eindringliche Schilderung von christlichem Kirchbau und Wallfahrtswesen will Stemberger allerdings nicht den Eindruck erwecken, als sei Palästina im 4. Jahrhundert bereits mehrheitlich christlich geworden. Sollte ein solcher entstanden sein, wird er durch den Abschnitt über den Synagogenbau (S. 105/31) korrigiert, der eine Weiterentwicklung des jüdischen Bevölkerungsteils und ein – größtenteils räumlich getrenntes – ungestörtes Nebeneinander von Juden und Christen beweist. Auch der Aufstand gegen Gallus (nach 350) wird von Stemberger nicht als eine landesweite Erhebung verstanden, in dem sich die unterdrückte jüdische Bevölkerung gewaltsam Luft zu verschaffen versucht hätte, sondern als örtlich begrenzte „Terroristentätigkeit“, die durch römische Einschüchterungsaktionen unschwer eingedämmt werden konnte. Spannungen im Verhältnis zu den christlichen Gemeinden scheinen keine Rolle gespielt zu haben; ebenso wenig sind christliche Reaktionen auf die judenfreundliche und christenfeindliche Politik Julians nach dem Tod des Kaisers 363 zu belegen, die zur Vernichtung jüdischer Dörfer geführt haben sollen (vgl. S. 174).

Im achten Abschnitt versucht Stemberger, die Angaben der samaritanischen Chroniken mit den wenigen übrigen historischen Nachrichten zu verbinden, um wenigstens etwas Licht in die Geschichte der samaritanischen Gemeinden zu bringen, die im 4. Jahrhundert ihre Blütezeit erlebt haben sollen (S. 175/83). So unklar vieles bleibt, eine zunehmende Vertiefung sowie eine Verschärfung des Gegensatzes zwischen Juden und Samaritanern scheinen im Verlauf des 4. Jahrhunderts festgestellt werden zu können.

In den letzten beiden Abschnitten werden zunächst die Stellung des angesichts seiner Bedeutung nur wenig erforschten Patriarchats (S. 184/213), sodann das palästinische Rabbinat (S. 214/36) beschrieben. Bemerkenswert ist, daß die jüdischen Patriarchen erst relativ spät, wahrscheinlich erst unter Theodosius I., zur höchsten staatlichen Anerkennung als Inhaber des obersten senatorischen Rangs der *illustres* gelangten (S. 188f.). Zumindest in ihrer obersten Führungsspitze hat sich die Stellung der Juden unter den christlichen Kaisern zunächst nicht verschlechtert. In vielem unklar bleiben – auch bei Stemberger – die Gründe für das Verschwinden dieser Institution bald darauf (S. 208/13), rätselhaft ebenso die Bedeutung von Tierkreiszeichen und Sonnengott in einigen Synagogen Galiläas, wenn sie – was abgelehnt wird – nichts mit dem Kalenderprivileg des Patriarchen zu tun haben (S. 205). Was das palästinische Rabbinat angeht, warnt Stemberger aufgrund archäologischer Funde vor einer Überschätzung seines Einflusses über die jüdischen Zentren Tiberias, Sepphoris, Caesarea und einige wenige andere hinaus (S. 214f.). Globale Urteile wie die von E. Schürer über das explosionsartige Ansteigen des rabbinischen Einflusses nach 70 oder die von G. Scholem gezogene Ver-

bindung zwischen der mystisch-dunklen Hekhalotliteratur und den leidvollen Zeiten im 4. Jahrhundert mit der beginnenden kirchlichen Verfolgung werden mit gut belegten Argumenten abgelehnt (vgl. S. 219; 235). Was die Professionalisierung des Rabinats ab dem 3. Jahrhundert angeht, so ergeben sich interessante Parallelen zu den kirchlichen Amtsträgern, auf die hin Stembergers Hinweise einmal weiterverfolgt werden müßten.

Der Nachweis, daß Juden und Christen im 4. und 5. Jahrhundert im Heiligen Land weithin friedlich nebeneinander gelebt haben, daß Synagogenverbrennungen und Zwangstaufen wie in der Diaspora nicht vorgekommen sind, vermag Stemberger schlüssig zu belegen. Dem immer wiederkehrenden Hinweis auf fehlende Beweise oder unhaltbare Textinterpretationen bei gegenteiligen Behauptungen entspricht auf seiner Seite eine vorsichtige Auswertung eines umfangreichen Quellenmaterials. Man ist erstaunt, wie klar nicht so sehr frühjüdische, sondern vor allem archäologische und epigraphische Funde sowie Kirchenvätertexte und Rechtsquellen sprechen, wenn man sie miteinander in Beziehung setzt und sie konsequent und genau auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum anwendet. Das Bild von Juden und Christen in Palästina unter Konstantin und Theodosius ist nach der Lektüre von Stembergers Arbeit um vieles deutlicher geworden.

Bonn

Ernst Dassmann

Ernst Bammel, Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christums. Heidelberg 1988 (Studia Delitzschiana, 3. Folge 1).

Wer in Ernst Bammels Büchlein eine Studie über das Begriffsfeld ἀκολουθεῖν im Neuen Testament erwartet, wird enttäuscht. Es geht vielmehr um die Frage nach dem Nachfolger, Erben, Stellvertreter Jesu, so daß man das Wort Nachfolgeüberlieferungen im Untertitel fast in Nachfolger-Überlieferungen abwandeln möchte. Doch zeigt sich bei genauerem Hinsehen gerade in der Möglichkeit des Mißverständnisses eine Spannung an, die der Verfasser aufzeigen will und die er für sein Buch geschickt in einen Spannungsbogen zu wandeln wußte, welchen der Leser gerne verfolgt.

Nach einer einführenden Skizze über den Nachfolger in der Welt der Bibel, in der römischen Welt und speziell im Schulbetrieb in West und Ost stellt Bammel die These auf, daß Jesus sich den Erwartungen seiner Zeit, er werde als Führer einer Bewegung oder als Lehrer seinen eigenen Nachfolger einsetzen, entzog. Streng genommen brauchte man für ihn auch keinen Nachfolger, denn „kaum irgendwo in den Erwägungen . . .“ über sein Werk, „die sich im urchristlichen Schrifttum finden, könnte man auf den Gedanken kommen, daß es der Ergänzung bedürftig sei“. (S. 30) Dennoch gab es ein Bedürfnis nach einem Nachfolger; und so ist der Großteil von Bammels Studie den verschiedenen „Nachfolgern“ Jesu und den sich um sie rankenden Traditionen gewidmet. „Heimlicher Held“ ist dabei, auch und gerade gegenüber Simon Petrus, der Herrenbruder Jakobus, den Bammel für den frühesten „Nachfolger“ Jesu mit den weitestgehenden Ansprüchen hält. Andere Nachfolgeüberlieferungen (so in der Überschrift zum 7. Kapitel!) berührt der Verfasser nur im Vorübergehen, um schließlich das Ganze noch einmal mit der Frage nach Jesu eigenem Willen zu konfrontieren.

Das „Testament Jesu“ findet Bammel in dem Abschiedsgespräch Jesu mit seinen Jüngern, das sich mit der Frage befaßt, welcher unter den Jüngern der Größte sei. Der Verfasser versucht dabei, aus verschiedenen Varianten der Fassung im Lukasevangelium (Lk 22,27 ff.) eine ursprüngliche Form zu rekonstruieren, welche den Abschluß von Q gebildet habe. Das „Erbe“ Jesu wird hier gerade nicht an einen designierten Nachfolger vergeben, sondern an alle Jünger – und somit endet der Spannungsbogen wieder dort, von wo Bammel seinen Ausgangspunkt nahm: daß es für Jesus eigentlich keinen Nachfolger geben kann. „Das Prinzip der Nachfolge tritt an die Stelle des Amtes des Nachfolgers“ (S. 82) – dieser Satz ist Bammels These in nuce. Ergänzend seien dazu noch die letzten Sätze des Buches zitiert: „Zwei Vorstellungen von Nachfolge haben im Widerstreit miteinander gestanden. Welche den Sieg in der Kirchengeschichte errungen hat, wengleich nicht in der Jakobusausprägung, ist bekannt. Wie konnte es anders sein in einer Welt und Kirche, die meinte, der Macht nicht entraten zu dürfen? Es ist wie ein

lassen, weil sonst „das schnelle Auseinanderweichen der Überlieferung kaum erklärbar“ wäre (S. 27), ist nur insoweit gültig, als Jesus wohl keinen festen Lehrkanon weitergegeben hat. Vieles verkündigte er in so einprägsamen Bildern, daß sich ein wörtliches Auswendiglernen auch erübrigte. Die verwunderte Feststellung, daß er mit Vollmacht und nicht wie die Schriftgelehrten lehrte (Mk 1,22), schließt ja nicht aus, sondern ein, daß er seine Hörer belehrte.

Trotzdem scheint es nicht der Anspruch des Herrenbruders Jakobus gewesen zu sein, daß er als Lehrer Jesu Nachfolger sei. Vielmehr ging es allem Anschein nach um die Gemeindeleitung, mit der sich allerdings auch ein geistlicher Führungsanspruch verband (vgl. Gal 2,12). Ob Jakobus allerdings von Anfang an in Jerusalem die führende Rolle spielte und Anspruch erhob, der alleinige Nachfolger Jesu zu sein, wie Bammel erweisen möchte, scheint mir aufgrund von Gal 2,9 zweifelhaft. Hier ist (mit dem relativ unscharfen Begriff der Säulen) von einem Führungsgremium (Jakobus, Petrus, Johannes) die Rede. Daß Jakobus vornean steht, könnte in der Rückschau des Paulus seinen Grund darin haben, daß er allein in Jerusalem geblieben war. Für das Judenchristentum mag er allerdings dann schon bald so zur Leitfigur geworden sein, daß alles andere daneben verblaßte.

Die Erwähnung des Jakobus in 1 Kor 15,7 wird mit Bammel darauf zurückzuführen sein, daß Paulus hier eine Sondertradition übernimmt und der Überlieferung über die Auferstehungszeugen angliedert (S. 31 f.). Vielleicht schimmert hier in der Abfolge „Jakobus, dann allen Aposteln“ auch wirklich ein Führungsanspruch durch. Der hätte sich dann aber auf eine gesonderte Erscheinung des Herrn und nicht in erster Linie auf das Verwandtschaftsverhältnis des Jakobus zu Jesus gegründet. Jakobus der Herrenbruder trat offensichtlich erst nachösterlich in prominenter Rolle auf; er konnte nicht für sich beanspruchen, seit jeher in den inneren Kreis um Jesus gehört zu haben, so daß erst die Erscheinung des Herrn ihn (ähnlich wie den Paulus) zu dem machte, was er war. Aufgrund dieser Zeugenschaft und außerdem (und nicht nur) weil er der Bruder des Herrn war, konnte er, wenn auch erst nach und nach (s. o.), die Führungsrolle des „Nachfolgers Jesu“ erlangen. Dabei wird auch seine Gesetzestreue nicht ohne Gewicht gewesen sein; an dieser Auslegung der Bezeichnung „Jakobus der Gerechte“ wird man mit M. Hengel (Jakobus der Herrenbruder – der erste „Papst“?, in: Glaube und Eschatologie, FS W. G. Kümmel, Tübingen 1985, 71–104 – bei Bammel, S. 33, Fn. 9, falscher Buchtitel) gegen Bammel (S. 37) festzuhalten haben, führte Jakobus doch das Jerusalemer Judenchristentum an und bestand dem Petrus gegenüber auf der Einhaltung des Gesetzes (zur – partiellen – Gesetzeskritik des Jakobus, s. M. Hengel, aaO). Gerade die Verknüpfung mit dem Judenchristentum war es dann wohl, die Jakobus als „Nachfolger Jesu“ schließlich bedeutungslos werden ließ, nicht ohne daß die Führungsrolle des Herrenbruders in den Quellen ihren Niederschlag fand, wie Bammel anschaulich darstellt.

Daß auch die Stellung des Petrus nicht unumstritten war und zum Beispiel für die Stadt Rom in der frühen Zeit immer Paulus neben ihm steht, darauf weist Bammel im weiteren Verlauf seiner Studie ebenso hin wie darauf, daß der angesichts der Einmaligkeit Jesu eigentlich adäquatere Begriff des Stellvertreters (statt des Nachfolgers) erst sehr spät aufkommt, sieht man einmal von dem – bezeichnenderweise nicht auf Petrus eingegrenzten – Begriff des *οἰκονομος* im Gleichnis (Lk 12,42 ff.) ab. Angesichts der ökumenischen Brisanz der Frage nach der Stellung des Petrus hätte man sich hier aber eine etwas ausführlichere Behandlung der einschlägigen Stellen gewünscht.

Die Fülle des von Bammel herangezogenen Quellenmaterials verlockt zum Weiterlesen und Weiterforschen wie zur weiteren historischen Auseinandersetzung mit den gebotenen Fragestellungen. Dafür wäre im übrigen neben dem vorhandenen Register ein Literaturverzeichnis wünschenswert, zumal die Thematik in ihrer Zuspitzung ja nicht ganz alltäglich ist. Gäbe es ein solches Verzeichnis, wären auch die vielen Fußnoten nicht so ärgerlich, in denen Zeitschriftenaufsätze ohne Verfasser- und Titelangaben zitiert werden.

Alles in allem aber: ein anregendes Buch, das mit seiner Schlußwendung auch nachdenklich macht im Blick auf die Kirche unserer Zeit.

Bad Schwartau

J. C. Salzmänn

Maria-Barbara von Stritzky, Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunserns in der frühchristlichen Literatur. (Münsterische Beiträge zur Theologie 57). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1989. VII und 208 Seiten.

Diese im Wintersemester 1987/88 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster angenommene Dissertation enthält keine Auslegung des Vaterunserns, sondern wie der genaue Titel sagt, Untersuchungen zu seiner Überlieferung und zu seinem Verständnis bis hin zu Origenes. Exegetische Fragen werden nur insoweit angesprochen, wie sie in der frühen Auslegungsgeschichte signifikant begegnen, so zum Beispiel bei der Erörterung des *epiousios* durch Origenes.

Die Verfasserin geht im ersten Abschnitt ihrer Arbeit (7–49) davon aus, daß die lukanische Fassung des Vaterunserns im wesentlichen dem von Jesus gelehrtten Wortlaut entspricht. Matthäus erweitert diese Vorlage: Did 8 und Act Thom 144 beruhen auf der Matthäus-Fassung. Im übrigen begegnen bis hinzu Irenäus und Clemens von Alexandria nur relativ spärliche Anspielungen auf das Gebet des Herrn. Da diese Anspielungen sich vor allem auf die Bitte um Vergebung sowie auf das Motiv der Ergebung in Gottes Willen beziehen, die beide auch außerchristlich breit bezeugt sind, sollte man freilich vorsichtiger als die Verfasserin sein und nicht ohne weiteres alle entsprechenden Passagen auf das Vaterunser und seinen vorauszusetzenden liturgischen Gebrauch zurückführen.

Der zweite Abschnitt der Dissertation (50–69) ist Tertullians Schrift *De oratione* gewidmet, einem nach allgemeiner Überzeugung für den Unterricht von Katechumenen bestimmten Frühwerk des afrikanischen Theologen. Die Verfasserin beobachtet zunächst, daß es zur Zeit Tertullians noch keinen festen lateinischen Wortlaut des Vaterunserns gegeben hat und Tertullian sich an den in Karthago üblichen Wortlaut gehalten haben dürfte. Dann geht sie dem für Cyprian und andere lateinische Kommentatoren maßgeblich gewordenen Text von *De oratione* nach und erläutert ihn unter besonderer Berücksichtigung der von Tertullian verwendeten Rechtssprache seiner Zeit, des entsprechenden Rechtsverhältnisses zwischen Gott und Mensch und der Einweisung in die christliche Lebenspraxis, die Tertullian bei seiner Auslegung des Vaterunserns vor allem interessierte.

Am ausführlichsten ist der dritte Abschnitt (70–180), der sich mit Origenes und seiner Schrift *peri euchês* befaßt. Die Verfasserin geht zunächst auf einige Aspekte des ersten Teils dieser Schrift ein, der sich mit den theologischen Grundproblemen des Betens überhaupt befaßt. Da Origenes solche Leser vor Augen hat, die aus der klassischen Bildungstradition zum Christentum kamen und sich aus diesem Grunde mit Vorliebe gnostisch geprägten Häresien anschlossen, informiert die Verfasserin (71–104) instruktiv über das Gebetsverständnis der zeitgenössischen Stoiker und Platoniker, an das Origenes kritisch anknüpft, um seine christliche Gebetsauffassung zu entfalten. Dann zeichnet sie den zweiten Teil der Schrift des Origenes nach, seine Erklärung des Vaterunserns selbst, das Origenes zufolge den Heilsweg von der Gotteserkenntnis über das Erlösungswerk Christi bis zur Heilsvollendung entfaltet. Auch dabei achtet sie auf den platonisierenden Horizont der von Origenes vorgelegten Interpretation, in der die antike Frage nach dem Heil ihre christliche Antwort findet.

Die Arbeit ist sympathisch und einfühlsam geschrieben. Sie eröffnet freilich weder dem Neutestamentler noch dem Patristiker wesentlich neue Horizonte, sondern verankert ihr Eigentliches der originellen Themenstellung.

Berlin

Walter Schmithals

Bernhard Kötting, Die Bewertung der Wiederverheiratung (der zweiten Ehe) in der Antike und in der Frühen Kirche (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 292), Westdeutscher Verlag, Opladen 1988. 43 S., kart.

Kötting behandelt die Frage der Wiederverheiratung nach dem Tod eines Ehepartners. Auf die Bewertung der zweiten Ehe nach der Scheidung geht er – leider – nur am

Rande ein. Reserven gegenüber der zweiten Ehe gab es bereits in der vorchristlichen römischen Antike: bestimmte kultische Funktionen waren einmal Verheirateten vorbehalten (S. 8–11), und der Verzicht der Witwe (nicht des Witwers!) auf eine zweite Ehe galt als moralisches Ideal (S. 15–19). An solche Vorstellungen knüpfte die Kirche an. Seit dem 2. Jahrhundert wurde unter Berufung auf die Pastoralbriefe (1 Tim 3,2.12; 5,9; Tit. 1,6) den Amtsträgern die zweite Ehe untersagt (S. 22–24). Im Abendland wurde das Wiederverheiratsverbot seit dem 4. Jahrhundert durch die Forderung des Zölibats für den gesamten Klerus abgelöst. In der Ostkirche, wo nur die Bischöfe zur Ehelosigkeit verpflichtet wurden, blieb es für den übrigen Klerus in Kraft (S. 34 f.). Die zweite Ehe der Laien wurde ungern gesehen und im Osten sogar mit Kirchenbuße belegt (S. 33 f.). Ganz abgelehnt wurde sie indes nur von rigorosen Kreisen (S. 28 f., 33). Die Mißbilligung galt der zweiten Ehe beider Geschlechter. Ihre konkreten Mahnungen, auf eine neue Heirat zu verzichten, richten die altkirchlichen Autoren jedoch stets an Frauen. Hierin zeigt sich die Macht der traditionellen Anschauung (S. 17 f.).

Kötting faßt in seiner informativen Akademierede die Ereignisse früherer Arbeiten zusammen: vgl. den Artikel *Digamus* im Reallexikon für Antike und Christentum, III (1959), 355–363 und die einschlägigen Studien im ersten Band seiner Gesammelten Aufsätze: *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs, I* (MBTh 54,1), Münster 1988. – S. 16 f. fehlt der Nachweis eines Zitates aus der *Historia Augusta*: Trebellius Pollio, Tyr. Trig. 32,5.

Mainz

Gerhard May

The Sentences of Sextus. Edited and Translated by Richard A. Edwards and Robert A. Wild, S.J. (Early Christian Literature Series 5, Texts and Translations 22), Chico, Cal.: Scholars Press 1981. 71 S., kt.

Die sogenannten Sextus-Sprüche sind eine Sammlung ethischer Maximen in griechischer Sprache, die ein unbekannter christlicher Autor um 200 zusammengestellt hat. Parallelen zeigen, daß er neupythagoreisches Spruchgut benützt und teilweise umgeformt hat. Daraus ergibt sich die für die Sammlung charakteristische Verbindung philosophischer und christlicher Vorstellungen. Der älteste Zeuge für die Existenz der Sammlung ist Origenes. Rufin übersetzte sie gegen Ende des vierten Jahrhunderts in Lateinische. Er identifizierte den Verfasser mit dem römischen Bischof Xystus (257–258). Dagegen behauptete Hieronymus, Sextus sei ein Heide und pythagoreischer Philosoph gewesen. Rufin lag eine Sammlung von 451 Sprüchen vor. Im Fortgang der Überlieferung wurde sie, wie solche Literatur häufig, erweitert. Neben der lateinischen bezeugen Übersetzungen ins Syrische, Koptische, Armenische und Georgische die Verbreitung und Beliebtheit des Werkes. Die heute maßgebende Textausgabe stammt von Henry Chadwick: *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics* (Cambridge 1959). Sie bietet den griechischen Text nach den beiden Handschriften, in denen allein er vollständig überliefert ist (Patmiensis 263, saec. X, und Vaticanus Graecus 742, saec. XIV) sowie parallel dazu die lateinische Übersetzung Rufins. Die begleitenden Untersuchungen behandeln Entstehung, Wirkungsgeschichte und Lehrgehalt der Sammlung. Chadwick weist nach, daß der Kompilator sein Material planmäßig nach christlichen Gesichtspunkten bearbeitet hat, daß es sich also nicht, wie von älteren Forschern gerne angenommen, um das Werk eines Heiden handeln kann, das erst nachträglich christlich interpoliert worden wäre.

Edwards und Wild legen in ihrer Ausgabe den griechischen Text der durch Rufin bezeugten ursprünglichen Sammlung von 451 Sprüchen vor, dazu eine neue englische Übersetzung. Sie haben den Ehrgeiz, in der Textgestaltung über Chadwick hinauszukommen. Außer den von diesem benutzten Zeugen (die offenbar durchweg nach den vorhandenen Ausgaben angeführt werden) konnten sie die in Codex XII von Nag Hammadi erhaltene koptische Übersetzung von 128 Sprüchen nach der Faksimile-Ausgabe (Leiden 1973) heranziehen. Leider haben sie, wie P.-H. Poirier in seiner sorgfältigen Ausgabe inzwischen gezeigt hat, weder die Varianten vollständig verzeichnet,

noch den diesen zugrunde liegenden griechischen Wortlaut stets einwandfrei rekonstruiert: Les Sentences de Sextus (NH XII,1), in: Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section „Textes“ 11 (Quebec 1983) 1–94, besonders S.24, Anm.80. Die Editoren haben gegenüber Chadwick insgesamt 23 überwiegend geringfügige Textänderungen vorgenommen. Sie verfolgen die Tendenz, nach Möglichkeit den von beiden griechischen Handschriften gemeinsam oder sonst den von einer deutlichen Mehrheit von Zeugen gebotenen Text zu übernehmen. Varianten mit offenkundigem biblischem Anklang werden durch sekundäre Anpassung erklärt und deshalb verworfen (Nr. 13, 354, 361). Welchen Beitrag liefert die koptische Übersetzung? An vier Stellen bietet sie zusammen mit anderen Zeugen die von den Herausgebern gegen Chadwick bevorzugte Lesart (Nr. 322, 347, 354, 361). Hinter dem koptischen Text von Spruch 322 vermutet Poirier (S. 61) allerdings einen anderen griechischen Wortlaut, als Edwards und Wild annehmen. Zu Spruch 358 bestätigt die koptische Übersetzung eine von Chadwick angeführte Konjektur von H. Lloyd-Jones. Die von den beiden Herausgebern vorgeschlagene Fassung von Spruch 394 besitzt nach Poirier S. 81 keinen Anhalt im koptischen Text; dieser scheint vielmehr mit dem von Chadwick nach dem Vaticanus und einer syrischen Übersetzung gebotenen Text übereinzustimmen.

Die textkritischen Entscheidungen der Herausgeber sind wenigstens teilweise erwägenswert, doch läßt sich kaum je ein endgültiges Urteil fällen. Der kritische Apparat ist des öfteren durchsichtiger als derjenige Chadwicks, weil die positiven Lesarten verbucht sind. Dagegen war es ungeschickt, die sporadischen Hinweise auf Parallelen und spätere Zitierungen einzelner Sentenzen in den Variantenapparat zu packen. Alles in allem kann die zweisprachige Edition als Lesetext eine nützliche Funktion erfüllen.

Mainz

Gerhard May

Alison Goddard Elliott, *Roads to Paradise: reading the Lives of the early Saints*, University Press of New England 1987. pp. XVI + 244 and 7 illustrations in the text. ISBN 0-87451-389-8.

The triumph of Christianity by the middle of the fourth century A. D., was also the triumph of the early Christian saints and martyrs. Some of the great sermons preached by Augustine in the west and Basil of Caesarea in the east were devoted to the lives of the saints of the heroic age of Christianity before the conversion of Constantine. We learn from Severus of Antioch c. 518 that Basil's orations in honour of the Forty Martyrs of Sebaste and of St. Pamphilus were recited to Christian congregations in Antioch, Berytus and Caesarea in Palestine. In the west, the headstrong St. Eulalia was honoured in Barcelona and Merida, while deeds of the martyrs provided the motifs of mediaeval epics, even such as the *Chanson de Roland*. Veneration of the saints in verse and song provides one of the points of continuity between the world of late antiquity and the European Middle Ages.

Following the lead of Hippolyte Delehaye, *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles, 1921) the tendency of scholars has been to study the *Acta Martyrum* and Lives of Saints as historical documents, to search for the kernel of actuality behind the legend, and to trace the development of stories of saints and martyrs through various stages from historical narrative, to epic recital, and finally to the fanciful and legendary. There is much to be said for this approach. The story of George of Cappadocia for instance, seems to indicate how a comparatively short and concise narrative, such as contained in the pages found by the reviewer on the floor of the cathedral at Q'asr Ibrim in Egyptian Nubia, can develop into the elaborate tales replete with miraculous events that filled the *Life* of the saint in the Byzantine empire in later centuries.

The author's approach, however, is different. A mediaevalist as well as a classicist, she puts herself in the place of the readers of these Lives. She points out that mediaeval man was not distressed at their lack of historical accuracy, and further, that of he expected them to conform to a pattern which contained the real message behind the story. The purposes of hagiography were celebration of the virtues of the saint and edification of the hearers.

She applies this formula first to the *Acta Martyrum* and then to the lives of ascetics of the fourth to the sixth centuries. It is more successful with the latter. Rightly, the author speaks of the „transition from the ideal of physical martyrdom to spiritual — from martyr to monk“ (p. 44), and places its beginning before the end of the Great Persecution. She follows her monastic heroes, in particular Antony, Onufrius and Paphnutius through their respective spiritual journeys toward fulfilment and Paradise regained. We see how their values, from the choice of a tomb or the desert for their dwelling, were intended to demonstrate the rejection of the hitherto accepted values of the city. Their airless dwellings symbolised their downward journey to death and burial, and their general filth and squalor their rejection of civilisation. The desert was the place for man to recover by ascetic practices and sexual abstinence his true nature which had been obscured and even lost at the Fall.

Particularly interesting are the author's explanations why animals, especially lions, should figure so prominently in the Lives of Saints. The monks in abandoning civilisation reduced themselves voluntarily to the state of wild animals. The latter were seen therefore as friends and not as enemies as they had been to pagan provincials. The beasts responded by refusing to harm the saint. As John Moschus (c. 620) explained, the lion had no rational soul, but God wished to glorify those who glorify Him and show how beasts obeyed the first man before he disobeyed God's command. Perhaps there is here an underlying explanation for the *peaceful* hunting scenes that provide the theme of many early Christian mosaics.

The early chapters devoted to *Acta Martyrum* are less successful. Granted these *Acta* always contain „the climactic confrontation“ between the martyr and his judge, representing the powers of the Spirit and Satan respectively, the writers of the *Acta* also believed they were recording events. Little would have been gained by a survivor of the martyrdoms of Lyons in 177 writing a long epic tale with scant concern for the truth, to the Churches far away in Asia and Phrygia (probably the mother-Churches of many of the victims). These wanted to know what happened and how their friends there behaved in face of temptation and torture. The author needed more acquaintance with the Jewish and early Christian background to the historical *Acta* than she could claim to possess.

Alison Elliott wrote under the shadow of grave illness to which she finally succumbed in September 1984. Her study is not only a fine, scholarly work providing many unexpected insights and explanations regarding the style and content of the Lives of the Saints. It is also a testimony to her own ascent and endurance to the end.

Peterborough

W. H. C. Frend

Clare Stancliffe, *St Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*. Oxford (Clarendon Press) 1983. XV — 396 p. Deux cartes.

Il était difficile de faire un livre neuf sur S. Martin tant la question martinienne a été débattue depuis le XVII^e siècle au moins (Lenain de Tillemont) jusqu'aux XIX^e et XX^e siècles. Comment échapper aux positions littéraires et aux analyses historiques de J. Fontaine, auteur récent d'une monumentale édition de la *Vita Martini* en trois volumes (collection Sources Chrétiennes, 1967—69)? Comme Sulpice Sévère est moins connu et ses autres oeuvres moins étudiées, Cl. Stancliffe a cherché à écrire une oeuvre d'ensemble sur le héros et l'écrivain, qui récupère certaines positions de E. Ch. Babut, posant la question qui avait intrigué ce dernier: pourquoi un personnage aussi illustre que Martin a-t-il rencontré de son temps une telle opposition qui subsiste encore aujourd'hui chez certains de ceux qui l'étudient? Babut répondait en 1912 dans son *Saint Martin de Tours* que Martin n'était au fond qu'un personnage médiocre, peu connu, controversé par sa marginalité; il n'aurait dû sa célébrité posthume qu'au talent de son biographe: Sulpice défendait des idées personnelles et utilisait Martin comme support de ses thèses. Ce faisant, Babut s'inscrivait dans le courant positiviste qui avait animé nombre d'historiens français du début du siècle. Son livre provoqua une vive réaction

illustrée par C. Jullian et le Père H. Delehaye: Fontaine s'inscrit dans cette tradition. C. Stancliffé a donc cherché à aller plus loin en faisant la synthèse des travaux antérieurs pour éventuellement les dépasser, d'où le titre et le sous-titre de son livre.

L'ouvrage est divisé en cinq parties: la première traite de Sulpice, l'homme et l'oeuvre (p. 15 à 107), la seconde, de Martin vu par Sulpice et des problèmes soulevés par cette présentation (p. 111–202). Ces deux parties représentent plus de la moitié de l'ouvrage (les 4/7^e environ). Les deux parties suivantes étudient le contexte des idées et la sensibilité des contemporains (*The Thought-World*, p. 205–261) et la situation de l'Eglise (p. 265–312). Une dernière partie (p. 315–362) établit le bilan de la recherche (*Towards the historical Martin*).

L'ensemble se décompose en vingt-quatre chapitres et propose un tableau très complet de l'époque, du personnage, de l'écrivain. Il met en relation les différentes oeuvres de Sulpice, y compris les *Dialogues* et la *Chronique* peu étudiée jusqu'ici. L'analyse est serrée et l'auteur y révèle une bonne connaissance des textes. Elle y est d'une grande prudence que justifie la complexité des problèmes, proposant des hypothèses après avoir ouvert un débat et se gardant de conclure de façon trop tranchée. L'ouvrage est complété par une excellente bibliographie qui aurait dû, me semble-t-il, intégrer dans les sources (I, b, Primary Sources, Epigraphical and Archæological) les comptes-rendus de fouilles placés ici parmi les ouvrages généraux. Un appendice tout à fait remarquable fournit un relevé des miracles de Martin classés en cinq catégories avec leur référence, les témoignages les attestant, les parallèles avec des miracles de la Bible et de la littérature païenne ou chrétienne. Un index efficace permet une consultation aisée de l'ensemble. J'émet quelques réserves sur les deux cartes qui accompagnent l'ouvrage: utiles certes, elles manquent de clarté et sont finalement peu efficaces; un croquis sur la situation de Primiliacum, que C. S. discute pertinemment, fait défaut.

L'analyse de l'oeuvre et de la personnalité de Sulpice est complète: elle montre le talent d'écrivain et l'honnêteté d'un historien considéré souvent comme secondaire et de ce fait, méconnu. C. S. sous-estime peut-être l'influence de la Bible qu'elle limite aux citations formelles et aux allusions, effectivement peu nombreuses. Certes, Sulpice a eu une formation classique, donc païenne, comme tous ses contemporains, cependant J. Fontaine a bien montré l'importance des réminiscences bibliques, la „familiarité extrême“ avec le Nouveau Testament. C. S. le reconnaît, qui conclut que Sulpice „had a deep familiarity with the Bible“ (p. 39).

Parmi les problèmes évoqués, C. S. se distingue de Fontaine sur la date de la naissance de Martin; la question est compliquée, puisque Sulpice dit que Martin avait vingt ans à son départ de l'armée, après cinq ans de service. Comme le congé n'a pu être obtenu de Julien qu'en 356, C. S. adopte la date de 335–336 environ pour la naissance de Martin, c'est-à-dire une chronologie courte qui le fait mourir dans sa soixante et unième année, en 397. Or, le même Sulpice nous dit que Martin était septuagénaire en 385, ce qui le fait naître vers 315–316, et mourir, comme le confirme Grégoire de Tours, à 81 ans. Les renseignements fournis par Sulpice sont contradictoires; la différence porte sur la durée du service militaire, la date de 356 ne pouvant être modifiée: 5 ans ou 25 ans! Fontaine supposait qu'à une époque où l'armée était mal vue de l'autorité ecclésiastique, Sulpice avait volontairement minimisé la durée du service de Martin; il adoptait donc la chronologie longue. C. S. ne verse qu'un argument nouveau au débat: Sulpice rapporte qu'à 12 ans, Martin avait ressenti „l'appel du désert“ (V. M. 2,4); cette connaissance de l'érémitisme lui paraît plus vraisemblable en 348 qu'en 328. Ce raisonnement s'appuie malheureusement sur une question encore plus obscure: l'apparition du Monachisme en Occident. C. S. a toutefois la prudence de souligner qu'elle adopte cette chronologie courte à titre de simple hypothèse (p. 133).

Les parties les moins intéressantes sont celles qui présentent le contexte: C. S. décrit la crise du III^e s., les invasions et les destructions comme on les voyait il y a trente ans. Depuis, ce tableau a été largement nuancé: le IV^e siècle nous apparaît plus comme un nouvel „âge d'or“ que comme une période de décadence. La description des mentalités et de la sensibilité collective est juste, mais elle n'a rien de neuf: c'est la nouvelle religiosité selon l'expression d'Henri Marrou que l'auteur semble ignorer. C. S. adopte un

peu trop facilement les résultats des fouilles archéologiques: le monastère retrouvé à Autun! (p. 334) ou l'interprétation des trouvailles de Ligugé (p. 23–24). Le tableau de l'Eglise de Gaule est, par contre, excellent, intégrant l'affaire priscillianiste, le culte des reliques et les conflits de personnes, notamment les relations entre Sulpice, Jérôme, Vigilance et Paulin. La dernière partie claire, dense, propose un bilan qui met en valeur la qualité et l'honnêteté de Sulpice; elle conclut à l'historicité du personnage de Martin, déjà honoré et admiré de son vivant, avant de connaître après sa mort, puis comme patron de la dynastie mérovingienne, une célébrité incomparable. Sulpice a joué un rôle dans cette diffusion en se mettant au service de Martin dont l'influence l'avait converti à l'ascétisme. Il n'était pas le seul comme le prouvent les inscriptions du Martinellus étudié dans un article de L. Pietri que C. S. ne cite pas (*les Tituli de la basilique Saint-Martin édifiée à Tours par l'évêque Perpetuus (3è quart du Vè siècle)*, Mélanges d'Histoire ancienne offerts à W. Seston, Paris 1974).

A défaut d'être neuf (mais était-ce possible?), le livre de C. S. est complet, équilibré; il rend hommage à Sulpice Sévère, mais il montre que S. Martin reste ce personnage hors du commun qui avait bouleversé la vie de Sulpice et non une simple création littéraire.

Le Mans

J. Bيارne

J.-L. Maier, *Le dossier du Donatisme, tome 1. Des origines à la mort de Constance II (303–361) = Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. 134*; Berlin (Akademie-Verlag) 1987. 331 S.

Mit seiner Arbeit legt M. eine vollständige Sammlung derjenigen literarischen Dokumente vor, die das donatistische Schisma betreffen. Der erste Band umfaßt die Texte aus dem Zeitraum von 303–361, der zweite (= Bd. 135 der TU) die Zeugnisse aus den Jahren 361–750. Der erste Band beginnt mit einer Einleitung, die sich zunächst mit dem sog. Corpus Optati beschäftigt, der ältesten uns bekannten Urkundensammlung zum Donatistenstreit. Ferner gibt M. einen Abriss der nordafrikanischen Provinzialverwaltung nebst den entsprechenden prosopographischen Informationen. Nach der Bibliographie werden die Texte in chronologischer Reihenfolge vorgestellt, versehen mit einer kurzen Einführung, einem textkritischen Apparat, einer französischen Übersetzung und einem Kommentar. Ergiebige Indices (fontium, hominum, geographicum, rerum et locutionum) schließen die Kollektion ab. Es war bei den vielen schwierigen Fragen, welche die Texte aufwerfen, für M. gewiß eine große Erleichterung, die Vorarbeiten namhafter Gelehrter wie Delehay, Freund, Franchi de' Cavalieri u. a. nutzen zu können. Und was die historische Seite betrifft, so scheint mir M. seine Aufgabe sehr gut bewältigt zu haben. Man hat stets den Eindruck, auf diesem Gebiet dem neuesten Forschungsstand entsprechend informiert zu werden. Dennoch wäre es zweckmäßig gewesen, wenn M. die Texte nicht nur – wie es fast ausschließlich geschieht – durch die Brille des Historikers gesehen, sondern sie ebenso intensiv unter literarisch-philologischem Gesichtspunkt durchgearbeitet hätte. Während auf jenem Felde das Meiste abgegrast zu sein scheint, hätte auf diesem noch manch schöne Blume der Erkenntnis gepflückt oder zumindest dem nicht eingeweihten Leser Belehrung zuteil werden können, wofür im Folgenden – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige Beispiele gegeben werden sollen.

Man vermißt Hinweise auf bestimmte Grundgedanken der zahlreichen in der Sammlung enthaltenen Märtyrerberichte, wie etwa Bemerkungen über die Erschöpfung der Folterknechte, spezielle Bildersprache, eine Rangfolge der Märtyrer u. ä., Selbstverständlichkeiten nur für den, der sich in dieser Literaturgattung auskennt.

In Text Nr. 4, der passio martyrum Abitinensium, Kap. 17 (S. 81, Z. 720) flieht die Märtyrerin Victoria, um der drohenden Ehe zu entgehen, zur Kirche: *ad aedem pudicitiae (...) ecclesiam confugit: ibique consecrati deo dicatque capitis in perpetuam virginitatem sacratissimum cinem inconcusso pudore servavit*. M. interessiert sich in Anm. 74 nur für die Historizität der Passage, die er in dieser Hinsicht für suspekt hält. Gleichwohl bedarf sie einer Erläuterung, die wir bei M. nicht finden: Victoria flüchtet sich in den Schoß der Kirche, um Nonne zu werden. Sie dokumentiert diesen Entschluß

durch ihr Haaropfer (entgegen der Übersetzung von M. muß *in virginitatem* auf *servavit* bezogen werden); zur Weihe des Haares der Nonne Art. „Haar“ (B. Kötting): RAC 13 (1986) 199. —

Klärungsbedürftig ist auch Kap. 2 der *passio virginum Thuburbanarum* (Text Nr. 5). Auch hier bemüht sich M. nur um die Wiederherstellung des historischen Kerns der Erzählung: (S. 97, Anm. 35) „Il est donc facile de rétablir le texte“. Ähnlich wichtig scheint mir die Frage, warum der Hagiograph auf die Idee verfällt, dem Persecutor beim Verhör der Märtyrerin Maxima ein Bibelzitat in den Mund zu legen (S. 98, Z. 71 ff.): *Anullinus proconsul dixit: „Per deum vivum te adiuro, ut dicas (Mt 26,63) mihi, quot annorum es!“ Maxima respondit: „Nonne dixi tibi, quoniam tu magus es?“* Biblisches Vorbild für die Beschlagenheit des Teufels (= Persecutor) in der Hl. Schrift ist die Versuchung Jesu (Mt 4,1–11 par.); die von Anullinus zitierte Stelle stammt aus dem Verhör Christi durch den Hohenpriester. Die mit *nonne* (!) eingeleitete Antwort der Märtyrerin ist nur verständlich, wenn man annimmt, daß sie das Bibelzitat im Munde des Verfolgers als Beweis für das Wirken des Teufels wertet. Hierzu erwartet man Angaben und Parallelen im Kommentar. Die Fortsetzung des Dialoges wirft neue Probleme auf: (ebd. Z. 75 ff.) *Anullinus dixit: „Indica mihi quot annorum es, si tibi constat!“ Maxima respondit: „Costae membrorum tuorum confringantur! Nam ego annorum sum quattuordecim.“* Die Einschränkung *si tibi constat* („falls du es genau weißt“) erinnert an die Praefatio des Prudentius (V. 2): *Per quinquennia iam decem, / ni fallor, fuimus* (hierzu s. die eingehende Behandlung von Chr. Gnllka, in: *Filologia e forme letterarie [Studi offerti a F. della Corte]*, Urbino 1988, S. 233–237). Natürlich hält unser Hagiograph keinem Vergleich mit dem christlichen Dichter stand, doch trotz der inferioren Bedeutung dieses Literaten darf man unterstellen, daß er nicht gedankenlos daherredet. Zur Erklärung der Stelle ist mindestens ein Hinweis auf die in der Antike oftmals vorhandene Unsicherheit bezüglich des Lebensalters notwendig (s. Gnllka aaO). Aber merkwürdig ist jedenfalls die Reaktion der Märtyrerin, die nach einer harten Verwünschung (Parallelen?) präzise Auskunft gibt, nachdem sie zu Beginn des Verhörs (S. 97, Z. 65 f.) auf dieselbe Frage geantwortet hat: *„Numquid filia magi sum, quomodo tu magus es?“* M. E. will die Märtyrerin durch ihr plötzliches Wissen bezüglich der für den antiken Menschen nicht immer leicht zu beantwortenden Frage nach dem Lebensalter demonstrieren, daß aus ihr der Hl. Geist spricht (s. ebd. Z. 68–70): *in nobis Spiritus sanctus est, in te vero daemonium se demonstrat.*

Auf dem Gebiet der Textkritik steht M. im wesentlichen auf den Schultern seiner Vorgänger, aber es gelingen ihm auch gute eigene Konjekturen:

(S. 102, Z. 205) *calcis* richtig anstelle von *calicis* (P); man sucht hier (und anderswo) allerdings vergeblich einen Verweis auf Literatur zu Folterwerkzeugen, speziell zu Folterbetten mit Scherben und Kalk. —

(S. 103, Z. 219 f.) *stativam* (= abgestandenes Wasser) für das unverständliche *tatibam* (P); aber wo sind die Parallelen? —

(S. 249, Z. 65) *contentus* sehr gut konjiziert für das überlieferte, jedoch unsinnige *contentus*. —

(S. 260, Z. 23) *gerit* (statt *gerunt* D), ebenso (Z. 25) *gaudio* für *gaudia* (D). —

(S. 274, Z. 547) *fratres* für *fratribus*. —

(S. 275, Z. 584) *eos* für *vos*, welche Lesart durch die häufige Wiederholung dieses Wortes im Schlußkapitel in den Text geraten ist.

An folgenden Stellen stimme ich mit den textkritischen Entscheidungen von M. nicht überein:

(S. 81, Z. 713 f.) M. schreibt (Franchi de' Cavalieri folgend) (...) *cum puella* (sc. *Victoria martyra*) *in nuptias a parentibus cogeretur invitaeque sibi traderent sponsum parentes, ut praedonem (pud)oris urgeret* (A: *ut predo oris urgeret*), *clam sese per praeceps puella dimittit aurisque famulantibus supportata incolumis gremio terrae suscipitur*. Nicht *Victoria* ist Subjekt zu *urget* [Maier: „(...) pour accabler le ravisseur de sa pudeur“], sondern der *praedo pudoris* (= *sponsus*) bedrängt *Victoria* (*ut praedo pudoris* (sc. *eam*) *urget*); möglich wäre auch *ut praedo* (= *diabolus*) *pudorem urgeret*, also: „(...) in der Weise, daß der Teufel ihrer Keuschheit hart zusetzte“. —

(S. 224, Z. 270) Die schlagende Konjektur von Ziwsa *conclericos* (für das solözistische *cum clericos*) wird leider in den Apparat verbannt. –

(S. 265, Z. 235) Der Text von M. lautet: *Sitiebat* (codd. *liciebat*) *identidem classis illa carnivorum* (= *carnificum*) *violentiam plumbatarum*; M.'s Konjektur *sitiebat* ist bei weitem kraftloser als das einhellig tradierte *liciebat*, das allenfalls in *eliciebat* abgeändert werden sollte (*elicere* in demselben Text an zwei weiteren Stellen: Z. 324 u. Z. 497).

Im folgenden einige Anmerkungen zur Übersetzung:

Text Nr. 28, passio Donati Abiocalensis 2 (S. 202, Z. 51 f.): *Res* (sc. die Tötung von Donatisten) *apud Carthaginem gesta est, Caeciliano (...) tunc instante, assentiente Leontio comite (...)*. M. übersetzt: „(...) en présence, alors, de Caecilianus“; das ent-rüstete *instante* (i. S. v. *hoste instante*), das der Empörung darüber Ausdruck verleiht, daß der katholische Bischof von Karthago die Triebfeder der antidonatistischen Aktionen ist, wird zum farblosen *praesente* verwässert. –

Text Nr. 30, Brief Konstantins an die afrikanischen Katholiken (S. 241, Z. 20 ff.): (Nachdem der Kaiser die Ketzerei nicht hat gewaltsam unterdrücken [*edomare*] können,) *spectandum nobis est, (...) in populum omnipotentis Dei misericordia mitigetur* (= daß sie durch das Mitleid des Allmächtigen seinem Volk gegenüber gemildert wird; bei M. bleibt *mitigetur* unübersetzt. –

Gleich im Anschluß an den zitierten Text heißt es: *Inde enim remedium sperare debemus, cum omnia bona vota et facta referuntur*. M. übersetzt den *cum*-Satz folgendermaßen: „(...) quand les bons désirs et les bonnes actions sont déroutés“. *referuntur* kann aber keinesfalls mit „sont déroutés“ (fehlgeschlagen sind) wiedergegeben werden; es müßte mindestens *in cassum* od. *in vanum* hinzutreten. Es kann – folgen wir der Überlieferung – nur heißen: „Hiervon (sc. vom Mitleid Gottes) müssen wir das Heilmittel erhoffen, indem wir alle guten Wünsche und Taten (darauf) beziehen.“ Die Konjektur *quo* für *cum* (Ziwsa; v. Soden/v. Campenhausen) ist nicht unberechtigt, wird aber wiederum von M. falsch übertragen (S. 242, Anm. 19): „(...) le secours, qui renouvelle les bons désirs et les bonnes actions“; richtig: „Von dorther (*inde*) nämlich müssen wir auf Abhilfe hoffen, wo (*quo*) alle guten Wünsche ihren Bezugspunkt haben.“

Obwohl noch manches zu sagen wäre, breche ich hier ab mit dem Fazit: M.'s Kollektion besticht durch ihre Gründlichkeit in der Aufarbeitung der historischen Probleme und Fragen, die durch die Texte aufgeworfen werden. Sie überzeugt jedoch dort nicht vollends, wo allgemeine Sacherklärung und philologisches Handwerk gefordert sind.

Münster i. W.

Rainer Henke

Riener Roukema, *The Diversity of Laws in Origen's Commentary on Romans*. Amsterdam, Free University Press 1988. S. 118.

Origen's commentary on the letter to the Romans has come down to us by unusual lines of transmission. Primary is Rufinus' Latin paraphrase which subjected the too lengthy original to drastic abbreviation; some parts of the Greek text were already lost by the time of Rufinus. Besides Rufinus there is Jean Scherer's Tura papyrus with substantial excerpts from the Greek commentary on Rom 3,5–5, 7, important as providing a control on the methods of Rufinus; about 70 fragments found in catenae, most of which offer summaries rather than a faithful reproduction of the original; finally, the fascinating annotations in the Athos codex edited by von der Goltz (1899) and revised by Kirsopp Lake (1932). Rigorous comparison suggests that Rufinus did not do his work badly, and can be treated, with occasional caution, as a reasonably reliable adaptor. Dr. Roukema has considered the weighty monograph by C. P. Hammond-Bammel (*Der Römerbrieftext des Rufin und seines Origenes' Übersetzung*, 1985), and does not dissent from her argument.

On this basis Dr. Roukema inquires how Origen expounded the notion of law – of Moses interpreted literally; of Moses interpreted spiritually; the *lex naturae*; the law, of

the members' (Rom 7,23); the law of Christ (Gal 6,2) or moral teaching of the gospels; the law of faith (Rom 3,27); human laws. A detailed examination of each passage is provided. Naturally, interest centres on the exegetical consequences of Origen's decision to interpret Paul only seldom of the Mosaic Law and predominantly of the *lex naturalis* by which all men are obliged. This law of nature is no antithesis to the gospel, but the ethic which the gospel enjoins. The monograph is composed with care and precision and, if the subject-matter is not always exciting, that is Origen's responsibility.

Cambridge

Henry Chadwick

Œuvres de Saint Augustin. Vol. 46 B: Lettres 1–29*. Nouvelle édition du texte critique et introduction par Johannes Divjak. Traduction et commentaire par divers auteurs. Paris (Études Augustiniennes) 1987. 666 S.*

Im Verlauf der Arbeit an dem großen Wiener Projekt einer Erfassung aller Augustin-Handschriften hat Johannes Divjak in zwei Handschriften der Briefe Augustins (Marseille 209, XV. Jh.; Paris B. N. 16 861, XII. Jh.) 27 bisher unbekannte Schreiben des großen Afrikaners entdeckt. In der Sammlung stehen auch noch zwei Briefe von Consentius an Augustin und ein Schreiben des Hieronymus an Aurelius von Karthago, das allerdings wie ein Fremdkörper wirkt. Auch diese drei Texte waren bisher unbekannt. Divjak hat den Briefen eine eigene Numerierung gegeben (1*–29*), was richtig ist und vor Verwechslungen bewahrt.

Dieser Fund ist von dem glücklichen Entdecker 1981 im Wiener Corpus ediert worden: *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, recensuit Johannes Divjak (S. Aurelii Augustini Opera sect. II pars VI, CSEL 88), Wien 1981. Die Texte und ihre Ausgabe haben mit Recht erhebliches Aufsehen und große Beachtung in Fachkreisen gefunden (vgl. z. B. den ausgezeichneten Artikel von H. Chadwick, *New Letters of St. Augustine*, in: *JThSt NS* 34, 1983, S. 425–452). 1982 fand in Paris ein Kolloquium über diese Briefe statt: *Les Lettres de Saint Augustin découvertes* par Johannes Divjak; *Communications présentées au Colloque des 20 et 21 septembre 1982*, Paris (Études Augustiniennes) 1983.

Nun legt Divjak in der französischen Augustinus-Ausgabe eine überarbeitete Fassung seines Textes mit einer Einleitung vor. Dazu bietet der Band eine französische Übersetzung und einen ausführlichen Kommentar zu den Briefen von 14 verschiedenen Autoren.

Schon die Erstausgabe im CSEL ist allgemein als eine ausgezeichnete philologisch-historische Leistung gerühmt worden. Divjak hat für den vorliegenden Band manche Verbesserung vornehmen können. Die französische Übersetzung ist gut gelungen. Der Kommentar ist sehr ausführlich und leuchtet in die verschiedensten Bereiche, die in den Briefen angesprochen werden, hinein. Es sei nur ein Beispiel genannt: der Abschnitt *Les réalités rurales dans les Nouvelles Lettres* (S. 474 ff., zu Ep. 10*) von S. Lancel. Aus den vielen Notes complémentaires ist diese herausgegriffen, weil an ihr (wie natürlich auch an anderen) deutlich wird, worin die Bedeutung der neuen Briefe zu sehen ist. Sie führen uns nicht in die Welt hoher Theologie (auch wenn theologische Probleme durchaus zur Sprache kommen), sondern spiegeln den Alltag des Bischofs von Hippo wider mit all den vielen Problemen der wirren Zeitläufe, in denen er wirkte. Die Briefe zeigen uns eindrucksvoll, wie die kirchlichen und sozialen Verhältnisse in Afrika (etwa in der Zeit von 415 bis 430) beschaffen waren, in einer Provinz des Reiches, die in vielfacher Hinsicht von außen und von innen gefährdet war. Die Donatistenkrise wirkt noch nach; das Problem des Priscillianismus ist offensichtlich noch virulent; die Auseinandersetzung mit den Pelagianern ist im Gange. Das alles spielt sich ab in einer politisch und sozial spannungsvollen Situation. Viel Not und Unsicherheit herrschen, vor allem auf dem Lande (vgl. z. B. Ep. 10*: die Frage des Menschenraubes und des Sklavenhandels). In all diesen Wirren wirkt Augustin mit Souveränität und theologisch fundiertem Weitblick. Das macht diese Briefe in ihrem eleganten Latein und ihrer christlichen *humanitas* so faszinierend und wertvoll. Sie sind eine willkommene Abrundung des Bildes dieses Mannes.

Man kann für den Fund, die gelungene Ausgabe und den reichen Kommentar nur dankbar sein.

Bad Honnef

W. Schneemelcher

Henry Chadwick, Augustin. Aus dem Engl. von Marianne Mühlberg. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1526), Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1987. 132 S., kart. DM 16,80.

Angesichts der Fülle von Literatur über Augustin, die uns jedes Jahr neu beschert wird, wird mancher interessierte Zeitgenosse skeptisch sein, wenn ihm ein neues Buch über den großen Afrikaner vorgelegt wird. Aber die Skepsis schwindet sehr schnell bei der Lektüre dieses Buchs von Henry Chadwick. Denn dem Verf. ist es gelungen, ein anschauliches und eindrucksvolles Bild von dem geistigen Weg dieses Kirchenlehrers zu zeichnen. Chadwick will keine Biographie Augustins im engeren Sinn des Wortes bieten, sondern „vielmehr die Entwicklung seines Denkens behandeln“ (S. 7). Das bedeutet nun allerdings nicht, daß der Weg der geistigen, philosophischen und theologischen Entwicklung Augustins völlig losgelöst von seinem Lebensweg dargestellt wird. Vielmehr gelingt es Chadwick die einzelnen Stufen des geistigen Weges in den Stationen des äußeren Lebens zu verankern.

In 10 Kapiteln entfaltet der Verf. den Werdegang Augustins, indem er jeweils aufgrund überzeugender Analysen der in Betracht kommenden Schriften die theologischen Themen in den Mittelpunkt stellt (z. B. Der freie Wille; Einheit und Trennung; Schöpfung und Dreieinigkeit usw.). Es entsteht so ein umfassendes und überzeugendes Bild von der Entwicklung Augustins. Dabei greift Chadwick immer wieder auf die in Kap. 1 (Die prägenden Einflüsse: Cicero, Mani, Plato, Christus) dargestellten Wurzeln des Denkens zurück. Gerade durch diese Hinweise auf die Rezeption mancher Gedanken (etwa des Neuplatonismus) wird der eigenständige christliche Charakter der Theologie Augustins besonders deutlich.

Das Buch ist geprägt von einer umfassenden Kenntnis Augustins, seiner Schriften, seiner Umwelt, der Probleme der Forschung und der Wirkung Augustins durch die Jahrhunderte. Es ist in einem anschaulichen, prägnanten und eleganten Stil geschrieben. Die Übersetzerin M. Mühlberg verdient ein besonderes Lob. Man kann dieses exzellente Buch nur sehr empfehlen.

Bad Honnef

Wilhelm Schneemelcher

Grégoire le Grand (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines 15–19 septembre 1982). Actes publiés par Jacques Fontaine, Robert Gillet et Stan Pellistrandi (= Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique). Paris (Editions du Centre national de la recherche scientifique) 1986. 690 S., geb.

Gregor der Große, ein oft wenig beachteter, aber bekanntlich sehr einflußreicher Papst, verdient es, wieder mehr in das Licht der wissenschaftlichen Diskussion gestellt zu werden. Diesem Zweck dient das internationale Kolloquium, das im Herbst 1982 im schön gelegenen Studienzentrum Les Fontaines bei Chantilly (ehemaliges Rothschild-Schloß) durchgeführt wurde und dessen Akten in vorliegenden Band veröffentlicht worden sind. Beiläufig mag erwähnt werden, daß das päpstliche patristische Institut in Rom, das Augustinianum, seine traditionelle Maisession 1990 auch Gregor dem Großen und seiner Zeit widmen will.

Das von namhaften Instanzen (Centre de recherches Lenain de Tillemont pour le Christianisme ancien et l'Antiquité tardive; Centre de recherches sur l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age; Institut de Recherche et d'Histoire des Textes) und Persönlichkeiten (P. Courcelle †, C. Dagens, R. Etaix, J. Fontaine, L. Holtz, H. de Lubac, C. Pietri, P. Riché, P. Toubert, B. de Vrégille) organisierte Kolloquium vereinigte an die 130 Teilnehmer, wovon 60 als Referenten tätig waren; unter ihnen waren neben den

Franzosen und Belgiern die Italiener, Amerikaner, Kanadier und Engländer gut vertreten, die Österreicher und Deutschen mit je zwei Vertretern (leider ist nur ein Aufsatz von diesen vier deutsch geschrieben), Skandinaviern und die Schweiz mit je einem Vertreter.

Heben wir gleich hervor, daß dem Band eine sehr nützliche Bibliographie, zusammengestellt von P. P. Verbraken, beigegeben ist. Auch die Tatsache, daß den Vorträgen eine Zusammenfassung der Diskussionen folgt, ist sehr zu begrüßen; das ermöglicht dem Leser, an dem lebendigen wissenschaftlichen Austausch teilzunehmen.

Die Beiträge sind nach 5 Themen gruppiert.

1. *Gregor und seine Zeit* (160 S.; Leitung: P. Riché). Nach einführenden Vorträgen von C. Heitz über die römischen Bauten zur Zeit Gregors, von M. Rouche über die ökonomische Situation, von M. F. Patrucco über den Alltag in der Korrespondenz Gregors, versucht A. Tuilier erneut (er hatte das Thema schon in einem Aufsatz der NRTh von 1964 aufgegriffen) die Bedeutung des Titels „ökumenischer Patriarch“ zu definieren: nach 553 handelt es sich um den Verteidiger der kaiserlichen Orthodoxie, die die Monophysiten zurückzugewinnen trachtet und darum vom Westen beanstandet wird; die Differenz ist also dogmatischer und nicht primatsrechtlicher Natur, erst im Mittelalter ist der Titel als Primatsanspruch über die Universalkirche mißverstanden worden. Die beiden Münchener Beiträge von F. Prinz und dessen Assistenten G. Jenal drehen sich um Aspekte des westlichen Mönchtums zur Zeit Gregors. Die These von Prinz will die Förderung des benediktinischen Mönchtums durch Gregor in Franken und Großbritannien damit erklären, daß diese Länder Missionsgebiete waren (de Vogüé hat ihr in der Diskussion nicht widersprochen). Jenal seinerseits ist daran, die ca. 200 Briefe Gregors nach drei Fragestellungen durchzukämmen: wie wird die Ordnung der Klöster wiederhergestellt, wie wird ihre Beziehung zum Bischof und ihre Autonomie geregelt? Weitere Referate in dieser Sektion: Kleriker und Laiendiener in der römischen Kirche (C. Pietri), die Bedeutung von „rector“ bei Gregor (R. A. Markus), Antimonophysitismus in den Dialogen (V. Recchia), Terminologie der sozialen und kirchlichen Funktionen (J. Batany), Pastoraltheologie Gregors (S. B. Gajano), die Bekehrung der Germanenkönige im 6. Jahrhundert (E. Demougeot).

2. *Gregor als Theologe und geistlicher Lehrer* (200 S.; Leitung: C. Dagens/R. Gillet). Neben exegetisch interessierten Aufsätzen von G. R. Lo Menzo (Bibel in der Korrespondenz von G.), M. Doucet (Ex 3,1–14), R. Bélanger (Hoheslied), Ch. Morel (Ezechiel), J. Doignon (Hoheslied), S. Zimdars-Swartz (Exegese und Christologie) finden sich in dieser Gruppe interessante Beiträge zu den eschatologischen Aspekten der Theologie Gregors: Gregor und das Jenseits (G. Cracco); Gregor und der Patriarch Eutychios über die leibliche Auferstehung (Y.-M. Duval); der Antichrist im Werk Gregors (H. Savon). Vor allem C. Vogel (†) vertritt eine wie immer gut dokumentierte, provokative These, die allerdings nicht diskutiert werden konnte, da der todkranke Verf. nicht mehr nach Chantilly reisen konnte: „Zwei Konsequenzen der gregorianschen Eschatologie: die Vervielfachung der Privatmassen und die Priestermonche“. P. Siniscalco (übrigens nicht in Turin, wie angegeben, sondern in Rom tätig) behandelt die Frage der Weltalter bei Gregor; wahrscheinlich von der augustinischen Deutung des triduum paschale beeinflusst (vgl. meinen Artikel „Die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin“, in: Der Sonntag. Festschrift für J. Baumgartner, Würzburg-Freiburg/Schweiz 1986, 30–43) vertritt Gregor das Schema, daß wir im 6. Zeitalter der Passion leben, in Erwartung der Grabesruhe am Sabbat, bis wir am 8. Tag zur Ewigkeit auferstehen. Weitere Beiträge in dieser Sektion: Heiliger Geist bei G. (P. Catry); systematische Theologie bei G.? (J. Laporte); „aduersitas – prosperitas“ (C. E. Straw); die Dialoge als Geschichte einer Seele (A. de Vogüé); die skeptischen Einwürfe des Diakons Petrus in den Dialogen (M. van Uytffanghe); Gregor und die Häresien (C. Moreschini); Spiritualität von G. (G. A. Zinn).

Bei den Sektionen 3 und 4 begnüge ich mich mit der Aufzählung der Vorträge:

3. *Gregor als Schriftsteller* (130 S.; Leitung: J. Fontaine). Regula pastoralis (B. Judic); Angelologie (P. Cazier); Authentizität der Dialoge? (F. Clark); Zahlensymbolik (G. Cremascoli); Bestiarium Gregors (R.-J. Hesbert †); der Bibeltext Gregors (J. Gri-

bomont †); Briefe (D. Norberg); *Moralia* (J. Fontaine); *Regula pastoralis* (V. Paronetto); *Homelia in Evangelium II,34* (J. M. Petersen); G. und Cassiodor (L. Holtz).

4. *Handschriftliche Überlieferung und Wirkung Gregors* (100 S.; Leitung: P. Petitmengin / P.-P. Verbraken). *Libellus responsonum* (P. Meyvaert); *Homélie sur l'Évangile* (R. Etaix); *Moralia* (G. Braga); *Dialoge altslowenisch* (F. V. Mares); *Handschriften* (C. Leonard); *Einfluß G.'s auf Alfred, König von Wessex* (A. Crépin); G. und die keltischen Länder (F. Kerlouégan); *Evangelienhomilien altslawisch* (J. M. Reinhart); G. bei Thomas (M.-M. Dufeil); G. und Thomas More (G. Marc'Hadour).

5. *Gregor und die Liturgie* (nur 50 S.; Leitung: P.-M. Gy). J. Deshusses behandelt die Frage der Urheberschaft des *Sacramentarium Gregorianum*. Obwohl diese Kompilation seit dem 8. Jahrhundert dem Papst zugeschrieben wird, können höchstens einige Gebete darin auf ihn selber zurückgehen (P.-M. Gy unterstreicht in der Diskussion die Originalität dieser Gebete). P.-M. Gy (Das „*Corpus Antiphonarium Officii*“ und die karolingischen Antiphonarien) und M. Huglo (Das Antiphonar: Archetyp oder Repertorium?) müssen zugeben, daß die Forschungen über die Antiphonarien seit der epochemachenden Ausgabe des *Corpus* durch R. J. Hesbert (6 Bde., Rom 1963–1979) noch in den Anfängen stecken. Noch vorsichtiger – das zeigt die Diskussion des Vortrags von J. Claire über die Musik des Adventsgottesdiensts – muß man mit geographischen Ableitungen von Melodien (Rom im 6./7. Jahrhundert von Gallien beeinflußt?) umgehen.

Die zwei letzten Beiträge befassen sich mit dem Fortleben Gregors. P. Jounel gibt einen Abriss der Geschichte des gottesdienstlichen Gedächtnisses des Papstes, das durch das 2. Vatikanische Konzil neu belebt wurde, und J. Leclercq betont, daß Gregor auch heute dank seiner pastoralen Spiritualität und seines gleichzeitigen gesellschaftlichen Engagements geschätzt werde.

Neuchâtel

Willy Rordorf

Neuzeit

Wilhelm Damberg: *Der Kampf um die Schulen in Westfalen 1933–1945*. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 43). Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1986. 276 S., kt., DM 68,–.

Der „Kampf um die Schulen“ war ein wesentlicher Bestandteil des Kampfes um die Jugend, die der totalitär angelegte nationalsozialistische Staat für sich und seine Ideologie gewinnen wollte und mußte. Andere wichtige Erziehungsmächte wie Eltern und Kirche mußten, wenn sie sich diesem elementaren Bedürfnis des NS-Staates entgegenstellten, mit entsprechender Gegnerschaft und ggf. dem Einsatz des ganzen Machtapparates des Regimes rechnen. Trotzdem konnten gerade in der Jugendarbeit und Jugendbildung die Kirchen nur sehr schwer ihren Anspruch aufgeben, stand doch in einer Zeit des mehr oder weniger offen propagierten Neuheidentums, einer diffusen Volks- und Staatsvergötzung und eines byzantinistischen Führerkultes letztlich die Zukunft von Christentum und Kirche auf dem Spiel. Auch wenn diese grundsätzliche Problematik nicht immer von den Konfliktparteien gesehen wurde oder gesehen werden wollte, gewann doch auch der Schulkampf letztendlich daraus seine Dramatik und Bedeutung.

Wilhelm Damberg hat die Auseinandersetzung um die Schulen nicht, wie der Titel suggeriert, für ganz Westfalen untersucht, sondern für den westfälischen (und nieder-rheinischen) Teil des Bistums Münster; ausgespart bleiben also die Vorgänge im übrigen Westfalen der Bistümer Köln und Paderborn, aber auch im oldenburgischen Teil des Bistums Münster (vgl. dazu den eben erschienenen Sammelband von Joachim Kuropka [Hrsg.]: *Zur Sache – Das Kreuz! Vechta* 1987). Wenn aber trotz des umfassenderen Titels Damberg eine konfessionelle und regionale Beschränkung in der Behandlung

seines Themas vornehmen muß – auch in Konsequenz einer höchst unterschiedlichen und komplizierten Quellenlage, wie sie für die NS-Zeit geradezu typisch zu sein scheint –, so versucht er doch, in diesem Rahmen sein Thema breit und erschöpfend zu behandeln, und man wird ihm zugestehen, daß es ihm gelungen ist, eine in dieser Vielfalt durchaus exemplarische Studie, die auch über den westfälischen Teil des Bistums Münster hinaus Geltung beanspruchen kann, geliefert zu haben. Der Schulkampf in der NS-Zeit war ja nicht nur eine Fortsetzung der alten Auseinandersetzung zwischen Gemeinschafts- und Bekenntnisschule unter neuen Vorzeichen, sondern er berührte auch elementar das Weiterbestehen des Religionsunterrichts in den Schulen, ja damit auch das Schicksal des außerschulischen kirchlichen Unterrichts. Schulbürokratie und Parteifunktionäre waren ebenso darin verwickelt wie Schulleiter und Lehrer, die katholischen Lehrerverbände, die Geistlichen und die Diözese, an deren Spitze ja mit Bischof von Galen der wohl bekannteste katholische „Kirchenkämpfer“ stand. Gerade in dieser Beziehung ist es ein Verdienst Dambergers, bei aller Würdigung der Rolle Galens doch die ganze personelle Breite des Geschehens um die Schulen aufgezeigt zu haben.

In seiner Einleitung gibt Damberg sorgfältig Rechenschaft über die Quellenlage, dann schildert er den sozialen und politischen Hintergrund der Bevölkerung im westfälischen Teil des Bistums Münster. Eine weitere Komponente des Geschehens ist für ihn die unsichere Rechtslage im Schulwesen schon während der Weimarer Republik; auch die NSDAP legte sich hier zunächst nicht fest. Diese Ungewißheit ist sicher kennzeichnend: sie ermöglichte der Partei ein opportunistisches Verhalten zwischen massivem Eingreifen und Nachgeben, sie erlaubte örtliche Vorstöße ebenso wie nachträgliche Reglementierung zunächst probeweiser Herausforderungen. Sehr schnell arrangierte sich der Katholische Lehrerverband mit dem Nationalsozialistischen Lehrerbund, so daß nach seiner Ausschaltung nur noch der Klerus als eigentliche Opposition übrigblieb; nur die konfessionell organisierten Lehrerinnen hielten länger an ihrem Berufsverband fest. Ein übriges taten dann das bekannte Spiel des Verbots von Doppelmitgliedschaften in staatlichen bzw. Parteiorganisationen und konfessionellen Verbänden, die Anwendung des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums, gezielte Versetzungen, Entlassungen, Berufungen und Beförderungen von Lehrern und Schülerräten, schließlich die Durchbrechung des Konfessionsprinzips in bisher geschlossenen Lehrerkollegien und Schülerschäften. Anzeigen, Denunziationen, Unterrichtsverbote, Lehrplanänderungen usw. wurden gezielt für die Entkonfessionalisierung des Schullebens eingesetzt. Die Proteste des Bischofs dagegen wurden fast zu einer „Pflichtübung“, die nur selten Erfolg zeitigte; wirksamer war da schon die „Taktik der präventiven Mobilisierung der Katholiken“ (S. 163). Empfindlich zeigte sich der NS-Staat ja immer dann, wenn die katholische Bevölkerung selbst negativ reagierte: etwa in der Volksabstimmung vom 19. August 1934 durch einen relativ hohen Prozentsatz von Nein-Stimmen, der sofort die Frage nach klerikaler Beeinflussung aufwarf, oder in der Verweigerung von Spenden für das Winterhilfswerk.

Letztendlich war trotz gewisser zeitweiser Teilerfolge die katholische Kirche im Bistum Münster dem Gesetzgebungs- und Verordnungsapparat von staatlicher und Schulverwaltung, der Verknüpfung von Personalpolitik und Schulprogrammatrik und dem Zusammenspiel von Gauleiter, Oberpräsident und Regierungspräsidenten nicht gewachsen; mit Resignation wurde schließlich die Einführung der Gemeinschaftsschule hingenommen. Vielleicht hatte man auch kirchlicherseits zu lange konservative Positionen, die auch vom nicht-nationalsozialistischen Standpunkt nicht unbedingt erhaltenswert schienen (wie die Konfessionsschule), zu lange verteidigt. Gerade die von den Nationalsozialisten geschickt benutzte Konfessionsfrage hätte ja bei beiden Konfessionen eher die Frage nach möglichen Gemeinsamkeiten als eine Betonung der Glaubensunterschiede zur Folge haben müssen. Die eigentliche Stärke der Kirche zeigte sich im Rückzug auf ureigene Positionen der kirchlichen Verkündigung und Seelsorge (auch des kirchlichen Unterrichts), in der Verteidigung des innerkirchlichen Raumes; hier konnte sie weiterhin auf die Resistenz eines geschlossenen katholischen Milieus vertrauen. Dieses Milieu erwies sich als sicherere Stütze als etwa das Reichskonkordat, in das man so große Hoffnungen gesetzt hatte und dessen vermeintlichen Schutz man

teuer bezahlen mußte. Insofern ist Dambergs detailreiche, aber stets übersichtliche Arbeit auch ein Beitrag über Stärke und Schwäche der Kirche in Zeiten der Unterdrückung.

Bielefeld

Bernd Hey

Gerhard Schäfer: Die evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Band 6: Von der Reichskirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland 1938–1945. Stuttgart, Calwer Verlag 1986. XXXII, 1468 S., DM 56,—.

Anzuzeigen ist der abschließende Band einer längst zum unentbehrlichen Arbeitsinstrument der kirchlich-zeitgeschichtlichen Forschung gewordenen Dokumentation. Der Direktor des Landeskirchlichen Archivs in Stuttgart und Ehrendoktor der theologischen Fakultät in Tübingen, Gerhard Schäfer, hatte sein Dokumentarwerk zum Kirchenkampf in Württemberg im Jahre 1968 mit dem Band „Landesbischof Wurm und der nationalsozialistische Staat 1940–1945“ begonnen. Bis zum Jahr 1982 waren sodann fünf dickleibige Bände erschienen, welche die Ereignisse und Probleme der Jahre 1932/33–1938 dokumentiert hatten. Der nunmehr vorliegende Band 6 (der Titel von 1968 zählt als Ergänzungsband) bildet den Schlußstein einer territorialkirchlichen Präsentation, die nach Umfang und Intensität der Quellenausschöpfung wohl als singular bezeichnet werden darf.

Das Material ist nach thematischen Schwerpunkten gegliedert, von denen einige zumindest genannt seien. 1. „Die Landeskirche in den Monaten bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges“. 2. „Die Frage nach der rechten Verkündigung und nach der rechten Ordnung der Kirche“. 3. „Das Kirchliche Einigungswerk“. 4. „Die Württembergische Landeskirche bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges“. In diese großräumigen Problemfelder sind Konflikte von teilweise starker Dramatik eingelagert (Auseinandersetzungen um die Gebetsliturgie von 1938, Stellung zu den Christen jüdischer Herkunft, Kampf um den Religionsunterricht, Soldatenseelsorge, kirchliche Versorgung der Gemeinden im Weltkrieg). Breiten Raum nehmen die Auseinandersetzungen zwischen Pfarrer Paul Schempp (Kirchlich-theologische Sozietät) und der Landeskirchenleitung ein. Nicht zuletzt an solcher Verteilung der Gewichte zeigt sich, daß es Schäfer nicht nur um kirchenhistorische Dokumentation zu tun war, sondern zugleich um die Konfrontation mit theologischen und ekklesiologischen Fragen, die er unter gewandelten Verhältnissen nach wie vor für aktuell hält. Schempp hat im Verhalten des Oberkirchenrates während des Kirchenkampfes den Geist einer „Religionsfirma“ zu sehen vermeint, deren Hauptsorge die Erhaltung einer „gesetzlichen Ordnung“ unter Preisgabe christlicher Identität gewesen sei (Schempp am 8. April 1938 an das Kirchliche Rechnungsprüfungsamt – S. 515). Den Lutherrat erklärte er als „schismatisches Gebilde menschlicher Willkür und kirchlicher Diplomatie“ (Schempp an Wurm vom 8. September 1936 – S. 509 f.). Beim „Fall Schempp“ überschreitet Schäfer ausnahmsweise den Dokumentationszeitraum, um die „menschliche Lösung des Konflikts“ (XIII) im Jahre 1958 zu zeigen. Der sachliche Kern der Auseinandersetzung müsse als unabgeholten angesehen werden.

Da der Band von 1968 das Verhältnis zwischen (Landes-)Kirche und Staat bereits ausgiebig dokumentierte, kann sich das vorliegende Werk auf innerkirchliche Konfliktfelder konzentrieren. Aber auch in ihm wird der Benutzer reiches Material zu Politik und Weltanschauungskampf finden. Der Band schließt nicht mit der ohnehin fiktiven „Stunde Null“. In der Darbietung einiger Basisdokumente aus den ersten Monaten der Nachkriegszeit ermöglicht er es, den Übergang von der DEK zur EKID zu verfolgen (u. a. Wurms Bericht vom 4. September 1945 vor dem Stuttgarter Pfarrkonvent über die Treysaer Kirchenversammlung, Mitteilung über die Einsetzung des Rates der EKID an Erzbischof Frings vom gleichen Tag, Stuttgarter Schulderklärung). Beschlossen wird der Band durch ein Nachwort Gotthilf Webers, ehemals Mitglied der Kirchlich-theologischen Sozietät, und den Abdruck der Barmer Theologischen Erklärung.

In seiner Einleitung (XI–XXII) hat Schäfer Gelegenheit genommen, sich grundsätzlich zur Bedeutung des Kirchenkampfes und zum Charakter des NS-Regimes zu äußern. Die Einleitung trägt dazu bei, Dokumentation nicht mit Edition zu verwechseln und den Richtungssinn des Schäferschen Werkes genauer zu verstehen. In organisatorischer und finanzieller Hinsicht haben der Evangelische Oberkirchenrat und die Deutsche Forschungsgemeinschaft Voraussetzungen für das Zustandekommen der Bände geschaffen. Die kirchliche Zeitgeschichtsforschung hat allen Grund, Gerhard Schäfer für sein in Treue zu Ende gebrachtes stattliches Dokumentarwerk Anerkennung und Respekt zu bezeugen. Ein Angeld auf Künftiges scheint in der Bemerkung zu stecken: „Die Dokumentation über den Kirchenkampf der Württembergischen Landeskirche während des Dritten Reiches ist abgeschlossen; nicht abgeschlossen aber ist die Auseinandersetzung der Kirche mit anderen Ideologien. Notwendigkeiten und Möglichkeiten für andere Dokumentationen und nicht nur dafür sind vorhanden“ (XXI).

Leipzig

Kurt Nowak

Heiner Faulenbach: Theologisches Fernstudium im II. Weltkrieg. Die Lehrbriefe und Feldunterrichtsbriefe der Bonner theologischen Fakultäten. 106 S., Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1987. (= Bonner Akademische Reden 65). DM 18,-.

In sorgfältigem historiographischem Zugriff versteht es der Verf., eine bisher unbeachtet gebliebene Aktivität der Universitätstheologie beider Konfessionen am Beispiel der evangelischen und der katholischen theologischen Fakultät der Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn während des Zweiten Weltkrieges zu präsentieren. Es handelt sich um die Feldunterrichts- und Lehrbriefe, die seit 1942 zunächst auf die Luftwaffe beschränkt, seit 1943 auf die übrigen Wehrmachtsteile ausgedehnt, neben anderen Fakultäten auch die fernstudienmäßige Betreuung der zum Kriegsdienst einberufenen Theologen mit einbezog. Muß sich die Studie im Blick auf die Fernbetreuung aller staatlichen evangelischen und katholischen Ausbildungsstätten zunächst noch mit einer Forschungsvorgabe (Hinweis auf weiterführende Materialien; 103 ff.) begnügen, so dienen Text und detaillierter Anmerkungsapparat hervorragend dazu, sich unter Bonner Aspekt ein konkretes Bild vom institutionellen Entstehungsprozeß dieses vom NS-Reichswissenschaftsministeriums organisierten Fernstudienprojektes zu machen.

Die Universität Bonn, neben zwei anderen namentlich nicht ermittelten Universitäten im Zusammenhang mit der Wehrmachtshochschulpolitik mit dieser Aufgabe reichsweit betraut, hat für die evangelisch-theologische Fakultät den Systematiker Prof. Dr. Walter Ruttenbeck (1890–1964), kirchenpolitisch Mann der „Mitte“, und den Kanonisten Prof. Dr. Hans Barion (1899–1973) katholischerseits dazu bestimmt, ihre zum Kriegsdienst eingezogenen Studierenden mit entsprechenden Fachmaterialien zu versehen, die u. a. dem Zweck dienen sollten, mit den Problemen des Studiengebietes vertraut zu bleiben. Zur Ausarbeitung dieser Feldunterrichts- und Lehrbriefe sollten auch Angehörige anderer theologischer Fakultäten herangezogen werden. Die beiden theologischen Fakultäten in Bonn haben – ohne daß dies vorerst noch belegbar ist – eine Art Vorreiterfunktion übernommen, bevor andere theologische Ausbildungsstätten in die Aufgabe mit einbezogen wurden. Seit 1944 wurden die Lehrbriefe (Neue Folge) zusammen mit der Theologischen Fakultät in Leipzig unter ihrem Dekan Heinrich Bornkamm herausgegeben. Einen Briefkontakt Leipzigs mit den Studierenden im Kriegsdienst hatte es schon in den vorausgehenden Jahren gegeben. Ähnlich gab es Lehrbriefe zur Fernbetreuung seit 1943 an der Theologischen Fakultät Halle zusammen mit Marburg und Tübingen und auch in Erlangen.

Die Quellenlage, an der katholischen Fakultät Bonn – im Unterschied zur evangelischen, deren archivalischen Bestände 1944 weitgehend vernichtet wurden – besonders umfangreich, gestattet und erfordert hinsichtlich des auch reichlich vorhandenen Korrespondenzmaterials (Reaktionen der Empfänger auf die Unterrichtsbriefe) noch umfangreiche Auswertung. Die vorliegende Studie hat indes im Blick auf organisatori-

schen Verlauf wie auf den Inhalt der Fernbetreuungsaktivitäten ihr Proprium und hohen Orientierungswert. Die Lehrbriefe, deren fachdisziplinär unterschiedlicher Inhalt exemplarisch referiert wird, zeigen vielfach neben der Wissensvermittlung in Form von Orientierungsüberblicken auch aktuelle Tendenzen verkappter Weltanschauungskritik. Apologetische Interessen angesichts der zunehmenden völkischen und christentums-aversiven Distanzierungstendenz des NS-Regimes sind aufgewiesen. Die Kapitel über den Inhalt der Feldunterrichtsbriefe der Bonner Theologischen Fakultäten vermitteln theologiegeschichtlich interessante Einblicke. Der „unausgesprochene Bezug auf die nationalsozialistische Moral und deren Kampf gegen die christlichen Kirchen“ (42) wird hin und wieder sichtbar.

So zwingt der pastoraltheologische „Feldbrief“ von Prof. Franz Joseph Peters in Bonn den Eindruck auf, „daß die Markierung dieser gemeinsamen Abwehrfront der Kern, vielleicht auch der Anlaß des gesamten, der Verkündigungsaufgabe dienenden Briefes ist“ (48). Verschiedentliche positive katholische Bezugnahmen auf evangelische Theologen aus Vergangenheit wie Gegenwart zeigen gewisse Bemühungen um „ökumenische Annäherung“ (43) angesichts der allgemeinkirchlichen Bedrohungssituation durch das NS-System in der Kriegszeit. Mit feinem Gespür auch für die Zwischentöne wird vermerkt, daß auch die Allgemeingültigkeit mancher theologischer Sätze nicht darüber hinwegtäuschen dürfe, „daß auch dies in den Formen und Möglichkeiten der Zeit als Kritik an der Ideologie der Nationalsozialisten lesbar war“ (49). Funktional durchaus bedeutsame Aktualisierungstendenzen sind konstatierbar.

Zur Herausgabe der weitergreifenden und umfangreicheren „Theologischen Studienblätter aller Evangelisch-Theologischen Fakultäten“, die Ruttenbeck 1944 herausbringen wollte, scheint es dann nicht mehr gekommen zu sein. Sie sahen Forschungsberichte von Fachvertretern verschiedener theologischer Fakultäten vor. In diesem Zusammenhang werden auch Bemühungen für die kriegsgefangenen evangelischen Theologen in Großbritannien und in den USA aufgezeigt (59f.). Die katholische Theologische Fakultät in Bonn hat neben Büchersendungen noch ein entsprechendes Studienheft dieser Art herausbringen und versenden können. Die Aktivitäten enden allmählich, da die Bonner Universität weitmöglichst schon Herbst 1944 nach Göttingen verlegt und Bonn am 9. März 1945 von den Amerikanern eingenommen wurde.

Angesichts der Restriktionen, denen sich die Wehrmachtsseelsorge ausgesetzt sah, und der Behinderung, ja offiziellen Unterbindung seelsorgerlicher Kontakte der Kirchen und Gemeinden zu den Wehrmachtsangehörigen und im Blick auf mit Propagandamaterial reichlich ausgestatteten Propagandakompanien und schließlich politischer NS-Führungsoffiziere würdigt H. Faulenbach die Aktivitäten der Fernbetreuung „als einen neuen und schmalen Weg . . ., zumindest für Theologen und Theologiestudenten, ein ohne alle Durchhalteparolen verfälschtes, vielseitiges und beachtbares Studienmaterial bereit zu stellen“ (74).

Die Frage, warum das Fernstudienprojekt auch für Theologen den weltanschaulichen Distanzierungskräften im NS-System tolerierbar erschien, versucht H. Faulenbach ressortpolitisch damit zu begründen, daß „das Unternehmen nicht über das Reichskirchenministerium lief oder von irgendwelchen kirchlichen Dienststellen zu genehmigen war, sondern maßgeblich aus dem vom Wissenschaftsministerium im Rahmen der Wehrbetreuung veranlaßten Fernstudienanordnungen seine Chance erhielt“ (74f.).

Die Studie – durch Präzision und historische Rekonstruktionsanalytik auch im Detail ausgezeichnet – setzt ein Signal auf dem Gebiet der Fakultätsgeschichtsschreibung und stößt in Forschungsneuland vor. Die Arbeit mag im Kontext der kirchlichen Zeitgeschichte institutions- und resistenzhistorisch auch ein Beleg dafür sein, das alte Vorurteil von der weitgehenden Bedeutungslosigkeit der Universitätstheologie im Kirchenkampf des Dritten Reiches als revisionsbedürftig erscheinen zu lassen.

Leipzig

Kurt Meier

Wilhelm Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion seit 1938/40. (Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Band 8, hsg. v. W. D. Hauschild, H. W. Krumwiede, Bernhard Lohse und Gerhard Müller, i. A. der Histor. Kommissionen des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1985. 279 S.

In Fortführung früherer Arbeiten zur Erforschung des Gegenwartsprotestantismus in Osteuropa, die zuerst den Evangeliums-Christen (Baptisten) und den skandinavischen Ev.-Lutherischen Kirchen galten, wandte sich der Verf. nunmehr der Geschichte der ev.-luth. Gemeinden in der Sowjetunion zuerst in den Jahren 1937/38 (1982) und anschließend in den Jahren 1938/40 bis zur Gegenwart zu.

Die ev.-luth. Kirche in der Sowjetunion hat praktisch infolge der Religionsverfolgungen 1937 zu bestehen aufgehört. Deshalb wird im vorliegenden Buch das Jahr 1938 als terminus a quo angenommen. Der Verf. dieser Studie hebt mit Recht hervor, daß über diesen Zeitabschnitt nur lückenhafte, oft unzusammenhängende und unsichere Nachrichten vorliegen. Wie jede zeitgeschichtliche Darstellung ist auch diese problematisch. Um genau und nüchtern zu berichten, werden daher zuerst kurze Abrisse der Vorgänge in den ehem. baltischen Staaten Estland, Lettland und Litauen geboten, ehe mit der eigentlichen Sowjetunion begonnen wird. Obwohl die Lage in den verschiedenen Gebieten differiert, bemüht sich der Verf., ein möglichst umfassendes Bild zu entwerfen. Aus den schweren Kriegs- und Nachkriegsjahren ist über das geistliche Leben der nach Zentralasien verbannten deutschen Bevölkerung kaum etwas zu berichten. Erst allmählich regt sich ein Gemeindeleben, bei dem schon spezielle Probleme wie die Registrierung, die Kirchenordnung und der Charakter der Frömmigkeit eine Rolle spielen. Bei den spärlichen Quellen war es kein einfaches Unterfangen, über Gemeindestruktur, Gottesdienst und ständig auf die Gemeinden eindringende Nöte Auskunft zu geben. Verschiedene Herkunft und Überlieferung bedingen Mannigfaltigkeit der kirchlichen Formen bzw. auch Spannungen in den Gemeinden. Unterschiedliche Richtungen konnten nicht näher gekennzeichnet werden. Von äußeren wie von inneren Hemmungen ist immerhin deutlich die Rede. Ein mit großem Fleiß und viel Umsicht geschriebenes Werk, das viel Aufschluß bringt und Nutzen schafft!

Münster

Robert Stupperich

Owen Chadwick: Britain and the Vatican during the second World War. Cambridge 1986.

Chadwicks Buch ist in weiten Teilen die Geschichte von d'Arcy Godolphin Osborne, dem britischen Gesandten am Heiligen Stuhl von 1936 bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Der Autor zeichnet das Bild eines charmanten und belesenen, ebenso geistreichen wie extravaganten Grandseigneurs, eines Jungesellen zudem, dessen Vorliebe für schöne Frauen ihn nicht gerade für das halb-monastische Leben im zölibatär geprägten Vatikan der Kriegsjahre prädestinierte; aber auch das Bild eines anglikanischen Protestanten – dies mußte der englische Gesandte sein, um Loyalitätskonflikte von vornherein auszuschließen – der durchaus von einer päpstlichen Meßfeier angerührt werden konnte, und eines englischen Gentleman, dem ein unparteiischer Zeuge im Jahre 1940 bescheinigte, er sei „adored in the Vatican.“ Chadwick spart nicht mit Details, die seinen „Helden“ dem Leser auf sehr sympathische Weise nahebringen, ihn beinahe mit ihm vertraut machen.

Das Buch hat aber noch eine zweite Hauptfigur, den von Osborne wegen seiner Güte und Freundlichkeit sehr geschätzten Papst Pius XII. Nach dem Tode Pius XI. hatten die englische und die französische Regierung die Wahl des damaligen Staatssekretärs Pacelli, der als „a politician in spite of himself“ angesehen wurde, zum neuen Papst unterstützt, da sie von ihm klare anti-nazistische Stellungnahmen erwarteten. Diese Hoffnung erfüllte der neue Mann im Lateranpalast freilich nicht; Chadwick, der vati-

kanischen Politik dieser Zeit unverkennbar wohlwollend gegenüberstehend, nennt eine Reihe von Gründen, die diese Zurückhaltung des Papstes bei der Verurteilung nazistischer Verbrechen erklären könnten: So u. a. die Sorge um die unter nazistischer Herrschaft lebenden Katholiken, die vor zusätzlichen Repressionen geschützt werden sollten, und die erheblichen Pressionen, denen sich der Vatikan beispielsweise durch die Infiltration seiner Behörden mit faschistischen Agenten und durch den „Maulkorb-erlaß“ für den *Osservatore Romano* und Radio Vatikan ausgesetzt sah. Eine Rolle spielten laut Chadwick aber auch die Sympathien einiger italienischer Kardinäle für den Faschismus und nicht zuletzt die Angst des Papstes vor einer Verletzung der vatikanischen Souveränität durch italienische und später deutsche Truppen.

Interessant sind die Ausführungen des Autors zu den über Pius XII. ohne Wissen seines Staatssekretärs Maglione, in dessen Büro bekanntermaßen ein deutscher Agent saß, nach London übermittelten Nachrichten einer Verschwörung deutscher Generäle gegen Hitler Anfang des Jahres 1940. Wenngleich der Papst gegen diese Art von Politik starken Widerwillen empfand, so willigte er doch in eine Vermittlerrolle ein, da er glaubte, zur Sicherung des Friedens nichts unversucht lassen zu dürfen. Noch einmal unternahm Pius nach dem französischen Waffenstillstand einen Versuch, Frieden zu vermitteln – diesmal allerdings unter anderen Vorzeichen: Die Briten sollten mit Hitler Frieden schließen – dies hätte die Gefahr gebannt, daß die Deutschen in London landeten und jene Papiere entdeckten, die Aufschluß über die Rolle des Papstes bei der Verschwörung zu Beginn des Jahres 1940 hätten geben können.

Die Rolle des britischen Gesandten bestand im wesentlichen darin, als einziger Vertreter einer westlichen alliierten Macht beim Papst die Verbindungen zwischen dem Vatikan und seiner Regierung aufrecht zu erhalten. Dies war nicht immer einfach, da, wie Osborne wußte, sein Diplomatengepäck von den Italienern durchsucht wurde und er somit nicht alle Nachrichten auf diesem Weg übermitteln konnte; zudem kannten die Italiener über lange Jahre seinen Code: Erst seit dem 17. August 1943 konnte der Gesandte mit Hilfe eines neuen Geheimcodes ohne Gefahr mit London kommunizieren.

Nicht selten ähnelte die Arbeit des Gesandten Osborne im Vatikan so einem Balanceakt: Einerseits wollte er im Foreign Office auf keinen Fall den – seiner Ansicht nach auch unzutreffenden – Eindruck erwecken, Pius XII. betreibe eine pro-faschistische Politik, um nicht den bestehenden Unwillen der Westmächte gegenüber dem Papst zusätzlich zu schüren; andererseits wollte er aber auch der italienischen Regierung keinen Anhaltspunkt für die Annahme liefern, der Vatikan sei pro-westlich eingestellt – was der deutsche Botschafter in Rom behauptete –, um nicht auf dieser Seite möglicherweise fatale Reaktionen zu provozieren. Die Schwierigkeiten Osbornes bei dieser Gratwanderung stellt Chadwick eindrucksvoll heraus.

Eines der faszinierendsten Kapitel des Buches befaßt sich mit dem Versuch des Gesandten, der die schwierige Position des Papstes im von italienischen bzw. deutschen Truppen umgebenen Vatikanstaat aus eigener Anschauung nur zu gut kannte, Pius XII. zu einer öffentlichen Verurteilung der Judenausrottung zu bewegen: Der Papst lehnte dieses Ansinnen ab, eine Reaktion, die Chadwick, auch an dieser Stelle sehr verständnisvoll, auf den durch überkommene Strukturen und Arbeitsweisen in den vatikanischen Behörden bedingten völlig unzureichenden Informationsstand des Papstes über das Ausmaß dieser Greuel zurückführt.

Wer von diesem Buch eine diplomatiegeschichtliche Darstellung im herkömmlichen Sinne erwartet hat, wird sich enttäuscht sehen: Dem Autor geht es in erster Linie darum, ein Bild von den Verhältnissen im Vatikan und den dort agierenden und entscheidenden Personen zu zeichnen und dabei aufzuzeigen, wie der in seinem Handlungsspielraum eng begrenzte Gentleman-Diplomat Osborne die sich ihm bietenden Möglichkeiten zur Einflußnahme auf das Foreign Office und den Papst zu nutzen suchte. Ob die für dieses Unterfangen vom Autor herangezogenen Quellen ausreichend sind – im einzelnen handelt es sich dabei um Foreign Office Papers, italienische Archivalien und die Akten und Dokumente des Heiligen Stuhls aus den Kriegsjahren – bleibt angesichts einiger zweifelhafter Urteile Chadwicks allerdings fraglich, so z. B. wenn er

feststellt, Osborne sei hauptverantwortlich für die Waffenstillstandsverhandlungen mit Italien gewesen.

Chadwicks Buch ist als Lektüre auch für den nicht in kirchengeschichtlichen Detailfragen bewanderten Laien mit Gewinn zu lesen, für die Forschung bietet es mannigfache Anregungen und trägt zur Erhellung der immer noch strittigen Frage nach der Haltung des Papstes im Zweiten Weltkrieg bei.

Tübingen

Christiane Toyka

Gerhard Besier: „Selbstreinigung“ unter britischer Herrschaft. Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Landesbischof Marahrens 1945–1947. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 27). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 452 S., Kart., DM 58,-.

Bei dieser Untersuchung handelt es sich um die Berliner historische Dissertation des bekannten evangelischen Kirchenhistorikers. Sie ist in drei recht unterschiedliche Teile gegliedert. Der erste (25–109) entfaltet die Zielsetzung der britischen Religionspolitik und die Art und Weise ihrer Durchführung durch den Religious Affairs Branch. Mit dieser Darstellung sind erstmals für die britische Besatzungszone die Grundlagen erarbeitet, um das Zusammenwirken, aber auch die Spannungen und gegensätzlichen Auffassungen von britischer und deutscher kirchlicher Seite in einem größeren Kontext begreifen zu können. Setzten die Briten auf eine umfassende Umerziehung der Deutschen durch „indirect rule“, wobei den Kirchen eine wichtige Rolle zugeordnet war, akzeptierten diese mit besonderem Nachdruck die ihnen zugestandene Selbständigkeit. Die einzelnen Landeskirchen sowie, über sie hinausgreifend, Bischof Wurm als Repräsentant des Kirchlichen Einigungswerkes und danach als Ratsvorsitzender der EKD, gewannen dadurch auf evangelischer Seite eine zusätzliche Stärkung ihrer Position. Daß die Engländer jedoch gewillt waren, ihren Grundsatz der Nichteinmischung in innerkirchliche Angelegenheiten wirklich ernst zu nehmen, geht in eindrücklicher Weise aus dem spannenden Abschnitt über ihre Tolerierung der Deutschen Christen in der hannoverschen Landeskirche hervor (53–66). Damit mußten, allen Protesten z. B. auch von Wurm zum Trotz, die Deutschen selber fertig werden! Die Briten wollten lediglich über den britischen Kirchenrat sowie den entstehenden Weltrat der Kirchen in Genf auf die EKD und die einzelnen Kirchenleitungen indirekten Einfluß ausüben. So sind denn auch alle britischen Schritte aus dem Zusammenwirken von Militärverwaltung und englischen Kirchenführern, Männern der Religious Affairs Branch und deutschen kirchlichen Repräsentanten zustande gekommen. Der Einfluß der religiösen Abteilung auf die kirchliche Entwicklung war dadurch allerdings zusätzlich beengt. B. charakterisiert ihn, wohl zu Recht, als „eine marginale Episode“ (53).

Der Entnazifizierung mußte unter den genannten Voraussetzungen eine zentrale Bedeutung zukommen; und damit dem hannoverschen Landesbischof Marahrens. Denn wenn man den Kirchen – und zwar in allen vier Besatzungszonen – zugestand, ihre „Selbstreinigung“ in eigener Verantwortung durchzuführen, war die Frage unabweisbar, ob ein Mann wie Marahrens, der sich bis weit in die Kriegsjahre hinein öffentlich zustimmend zu einzelnen nationalsozialistischen Zielsetzungen geäußert hatte und der auch nach 1945 denselben Denkmustern verhaftet zu sein schien (115f.), die notwendigen Voraussetzungen mitbrachte, um die allseits geforderte kirchliche „Selbstreinigung“ durchzuführen. Es ist richtig, daß die Entnazifizierungspolitik kein Erfolg war, vielmehr innerhalb wie außerhalb der Kirche verschleppt wurde und versandete. Richtig ist auch, daß das gefestigte Selbstbewußtsein der Landeskirchen sich zunehmend erfolgreich gegen jeden Eingriff von außen zur Wehr zu setzen vermochte. Aber was bedeutete das im Blick auf die weitere Entwicklung der Kirche, gerade auch angesichts des mehrfach angerissenen Themas (z. B. 82, 85), daß den Pfarrern keine privilegierte Sonderstellung gegenüber der übrigen Gesellschaft zugestanden werden könne und dürfe? Die „ausschließlich geistlichen“, „nur kirchlichen Gesichtspunkte“, auf die man sich bei alledem berief, unterstützten jedenfalls faktisch die traditionelle Trennung

von „innen“ und „außen“ im Sinne einer falsch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre in einem erheblichen Ausmaß.

Im zweiten Teil der Studie werden diese weitgespannten interessanten und wichtigen Ausführungen eingegrenzt auf die detaillierte Untersuchung der vielfältigen Bemühungen um den Rücktritt des hannoverschen Landesbischofs, die schließlich 1947 zum Erfolg führten (111–158). Verändert ist nun auch die Blickrichtung des Autors, der diese Entwicklung primär unter dem Gesichtspunkt von Marahrens und der hannoverschen Landeskirche beschreibt. B. versucht durchaus, den verschiedenen Gesichtspunkten Rechnung zu tragen; aber seine Darstellung gerät doch in die Nähe der von Marahrens selbst vertretenen Auffassung, er müsse als Opfer für andere herhalten (z. B. 118f.). Weder die Darstellung in diesem Abschnitt noch der breite Quellenteil belegen die in der Einleitung formulierte Aussage (19), die britischen Behörden hätten sich Pressuren von außen gebeugt; daß Marahrens zurücktreten müsse, war hier vielmehr von Anfang an die feste Überzeugung. Ich vermag auch nicht zu sehen, inwiefern man dem hannoverschen Landesbischof nur vorwerfen konnte, „was andere Kirchenmänner in leitender Funktion während des Dritten Reiches auch gesagt und getan hatten“ (ebd.). Diejenigen, die von ihnen 1947 noch im Amt waren – eben Meiser und Wurm –, hatten sich tatsächlich nach 1938 nie mehr wie er exponiert. Die Konzentration auf die regionalen Vorgänge in Hannover hat schließlich zur Folge, daß die Bemühungen der EKD um einen glaubwürdigen Neuanfang nur am Rande reflektiert werden. Tatsächlich spielten diese jedoch sowohl innerkirchlich als auch im Blick auf die Ökumene eine zentrale Rolle – wofür nicht nur auf Wurm und Asmussen, sondern gerade auch auf Liljes Äußerungen zu verweisen ist. Der Vergleich der hannoverschen Vorgänge mit denjenigen etwa in der französischen Besatzungszone, in Baden, wo es schon 1945 zum Rücktritt Bischof Kühleweins kam, aber auch die Berücksichtigung der Entwicklung in der Pfälzischen Landeskirche, wären geeignet gewesen, die gesamt kirchlichen Zusammenhänge stärker mit in den Blick zu nehmen und von daher manches Urteil im Blick auf die hannoversche Landeskirche zu relativieren. Richtig ist auch von daher gesehen allerdings, daß es zu einem „Fall Marahrens“ nur kommen konnte, weil der hannoversche Landesbischof aufgrund der überaus großen Geduld und Fairneß der britischen Besatzungsbehörden nicht bereits 1945 zum Rücktritt gezwungen wurde.

Im dritten Teil des Buches wird dieser Vorgang des Rücktritts vom Marahrens breit und im Detail belegt (159–401). Straffungen und Kürzungen hätten hier sicherlich keinen Substanzverlust bedeutet. Ein wenig enttäuschend auch, daß B. hier nicht die Chance wahrgenommen hat, seine grundlegende Darstellung der Zielsetzungen der britischen Kirchenpolitik zu dokumentieren. Aber möglicherweise ist das ein anderes Projekt.

Was vorliegt, ist ein interessantes, wichtiges und teilweise spannend geschriebenes Buch, das in der Konzentration auf eine begrenzte regionale Thematik doch zur Auseinandersetzung mit zentralen theologischen, kirchlichen und nicht zuletzt allgemeinen historischen Problemen herausfordert.

Gießen

Martin Greschat

Roger Mehl: *Le Pasteur Marc Boegner. Une humble grandeur.* Librairie Plon, Paris 1987. 346 S.

Demut und Größe kennzeichnen, wie der Untertitel treffend belegt, jene Gestalt, die wie keine andere den französischen Protestantismus des 20. Jahrhunderts geprägt und in der Welt der Ökumene repräsentiert hat. Außerhalb Frankreichs war Marc Boegner – oder wie er überall mit Respekt genannt wurde: *le président Boegner* – vor allem als überragende Figur des Widerstandes während der deutschen Besetzung und als Wegbereiter der Ökumenischen Bewegung bekannt.

Wer war dieser Mann eigentlich und wie kam es, daß er, der eine Minderheitskirche repräsentierte, innerhalb und außerhalb der Landes- und Konfessionsgrenzen zu einem Begriff wurde, es zum Teil auch zwanzig Jahre nach seinem Tod immer noch ist? Wie

kam es, daß Marc Boegner, zwar als Sohn eines Präfekten geboren und zunächst zur Jurisprudenz hingezogen, sich entschloß, Pfarrer zu werden, einer ärmlichen Landgemeinde in der Drôme diente, bevor er seine Stadtgemeinde in Paris aufbaute, sich zeit seines Lebens (1881–1970) für die Sache der Mission engagierte? Wie kam es, daß er dann während dreißig Jahren den französischen Kirchenbund aufbaute und neben seiner eigenen Reformierten Kirche leitete und schließlich als protestantischer Pfarrer in die Reihen der Académie française aufgenommen wurde, von seinen Beziehungen zu den Staatsmännern seiner Zeit ganz zu schweigen?

All dies – und vieles andere mehr – ist im anzuzeigenden Buch zu erfahren. Es ist verdienstlich, daß nun endlich eine verlässliche Biographie und Schilderung des unfasslich reichen Lebenswerks Boegners vorliegt und dazu erst noch aus der Feder von Roger Mehl, dem langjährigen Straßburger Systematiker. Er hat mit unendlicher Geduld Erinnerungen von Familienangehörigen und Zeitgenossen zusammengetragen, die unverfälschten Tagebücher und Schriften Boegners durchforstet, um dann ein Bild zu zeichnen, das Boegner in jeder Hinsicht gerecht wird. Hagiographische Züge mögen zuweilen vorliegen, doch handelt es sich im ganzen um ein wissenschaftlich abgestütztes Werk. Daß Marc Boegner bei aller Außerordentlichkeit eben auch ein Vertreter der Vorkriegsgeneration war und in seinem Stil, seinem Gehabe und seiner Rhetorik in einer uns kaum mehr vorstellbaren Weise wirkte, wäre bei einem jüngeren und außenstehenden Betrachter sicher mehr als bei Mehl ins Gewicht gefallen. Der Biograph hebt bei Boegner immer auch die Suche nach der geforderten Demut, den Respekt vor den Personen und, bei allem Mut in politicis, die Vorsicht hervor. Von seinem Onkel Tommy Fallot, dem Begründer des Christianisme social, in Theologie, Spiritualität und Aktionsfreudigkeit nachhaltig angeregt, ist Boegner ein vollkommener Prediger, ein unermüdlicher Kämpfer für die Überwindung der Spaltungen in der Kirche, ein Freund der einfachen Leute, der Juden und Verfolgten und ein vor Gott demütiger Beter geworden. Neu an diesem Boegner-Bild ist in der Tat der Nachdruck auf Demut und Humanität, die sich hinter der imposanten, Respekt gebietenden Figur nicht so leicht entdecken ließen.

Sicher wird dieses Buch – das auch eine Reihe von Fotos sowie ein Register enthält – zunächst einmal den Franzosen selbst dienen. Viele Détails, Namen und Anspielungen sind nur dem Kenner der Szene verständlich. Für ökumenisch interessierte Forscher schließt es eine Lücke in der Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts, besonders nachdem die meisten ökumenischen Pioniere inzwischen eine verlässliche Darstellung erfahren haben. Schade ist nur, daß das Buch einige Irrtümer enthält, vor allem in den Anmerkungen, wo sich zuweilen die Nummern verschoben haben. Das tut jedoch dem schönen Alterswerk Mehls kaum Abbruch. Es ist nicht anzunehmen, daß sich das von ihm gezeichnete Bild, begleitet von seinen vorsichtigen Interpretationen, bald verändern wird.

Lausanne

Klauspeter Blaser

Ulrich Becker (Hg.): Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute. Hannover 1986. 78 S., DM 19,80.

Bei einer Koreakonsultation in Düsseldorf entdeckten die Besucher aus Fernost, daß wenige Tage später eine Bonhoeffertagung stattfinden sollte. „Interessiert man sich denn in der EKD für Bonhoeffer?“, wurden wir gefragt. Und in der Tat, wenn man von den Aktivitäten der Deutschen Sektion des Internationalen Bonhoeffer-Komitees absieht, war das Interesse in Deutschland nie wirklich groß.

Eine Ausnahme bildeten lange Zeit und jetzt wieder erneut Jugendliche und Studierende. Ihr Interesse an Bonhoeffer haben die Dozenten für Evangelische und Katholische Theologie und Religionspädagogik der Universität Hannover zum Anlaß genommen, in einer Ringvorlesung nach „Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute“ zu fragen.

Ulrich Becker, der die Vortragsreihe herausgegeben hat, ist der Frage nachgegangen, wer sich heute auf Bonhoeffer beruft. „Viele tun es, bei Lichte besehen eigentlich alle, die auf ihn aufmerksam wurden.“

Bonhoeffer ist der „unbequeme Außenseiter“, weil bei ihm „die Erfahrung der Ursprung der Erkenntnis“ ist und „Verantwortungsbereitschaft der Ursprung der Tat“.

Becker geht in seinem Aufsatz sorgfältig auf die Bonhoefferrezeption ein. Man kann den Band mit den sorgfältig gearbeiteten Anmerkungen und Belegen gut und gern als Einführung in die Theologie Bonhoeffers lesen.

Friedrich Johannsen zeigt in seinem Aufsatz über Bonhoeffers Ethik, warum die 68er Generation mit Bonhoeffer wenig hat anfangen können.

Während die Konservativen ihm damals den Verfall der Kirchlichkeit anlasteten, schien er den „Linken“ ein Bürgerlicher, der zu den Auseinandersetzungen um Sozialismus und demokratische Partizipation nichts beizutragen hatte.

Die konservative Kritik beruhte auf Mißverständnissen. Wenn die Generation, die zur Zeit der Studentenunruhen mit Bonhoeffer nichts anfangen konnten, heute neu nach ihm fragt, dann wegen der „biographisch ausgelegten Einheit . . . von zielgerichteter Aktivität und Leiden!“

Das heißt: die Themen haben sich verändert. Es ist nicht zuletzt die Friedensfrage, die Bonhoeffer wieder in den Mittelpunkt des Interesses gerückt hat. Christine Reents ist dem in ihrem biographischen Aufsatz sorgfältig nachgegangen.

Godehard Ruppert hat einen sehr informativen Überblick über die Bonhoeffer-Arbeiten katholischer Verfasser im deutschsprachigen Raum beigesteuert. Sie kommen sämtliche aus Innsbruck oder Münster und zeigen ein starkes ökumenisches Engagement.

Ruppert macht einleuchtend geltend, daß in Innsbruck ein Interesse an Pater Delp das Interesse für Bonhoeffer geweckt haben dürfte.

Den Beschluß des Bandes bildet ein meditativer Text. Wolfgang Dietrich stellt „Widerstand und Ergebung heute neu gelesen“ vor.

Texte, deren Verfasser sich nicht hinter „Wissenschaftlichkeit“ verstecken, sondern die eigene Person und ihre Fragen durchscheinen lassen, können Bonhoeffer in einer besonderen Weise gerecht werden. Das gilt für diesen Aufsatz und den gesamten Band, der auf 78 Seiten überraschend viel Information und Anregung gibt.

Düsseldorf

Ferdinand Schlingensiepen

Anschriften der Mitarbeiter

John R. Eastman Ph. D.,
1664 Carlyle Dr., Apt. 9 C, Crofton MD 21114,
USA

Dr. Wolfram Kinzig,
Peterhouse, Cambridge CB 2 1 RD,
England

Dr. Gisela Möncke
Bonner Str. 18
8000 München 40

Dr. Folker Siegert
Anger 1
3440 Eschwege-Niederhone

Prof. D. Dr. Robert Stupperich
Möllmannsweg 12
4400 Münster

