



N12<522673467 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei  
H. Soballehaus





theol

F. Dr. Schatzl Univ. Buch

# Zeitschrift für Kirchengeschichte

102. Band 1991

Heft 1

TR 102

102  
1991

JR



211201

Verlag W. Kohlhammer

46 2554

1/21

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 102. Band (Vierte Folge XL) Heft 1

### *Untersuchungen*

Brigitta Stoll: Die Vita Augustini des Possidius als hagiographischer Text . . . . .	1
Hans Eberhard Mayer: Fontevrault und Bethanien – Kirchliches Leben in Anjou und Jerusalem im 12. Jahrhundert . . . . .	14
Ludwig Falkenstein: Leistungsersuchen Alexanders III. aus dem ersten Jahrzehnt seines Pontifikates . . . . .	45
Martin George: Die Fälschung der Wahrheit und des Guten – Gestalt und Wesen des Antichrist im 19. Jahrhundert . . . . .	76
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i> . . . . .	103
Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft . . . . .	142

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1991 kostet im Abonnement DM 199,- inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 69,- 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 7-255 820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1991. 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.

thcol

# ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Inhalt

102. BAND 1991  
VIERTE FOLGE XL

113 Karl Böhler: Zum Schicksal der frühneuzeitlichen  
in 18. Jahrhundert

115 Ludwig Falkenstein: Liturgienbücher Alexanders III. aus dem  
ersten Jahrzehnt seiner Pontifikats, Teil I  
Teil 2

119 Maria Friedrich: Vom christlichen Antiquarismus zum modernen  
Antiquarismus

121 Martin Geiger: Die Fälschung der Wälder und der Gärten  
Genua und Venedig im 19. Jahrhundert

123 Rudolf Lorenz: Eine Skizze von Theodor Ziegenbalg  
sächsische Vize-König

127 Christoph Marquardt: „Hic in die rechte Osterzeit“  
Eine Osterpredigt Albrecht von Brandenburg, Kurfürst  
von Brandenburg im 17. Jahrhundert

131 Wichmann von Meining: Eine schlesische evangelische Predigt  
Hans Chlum: Zum Vorgang der päpstlichen Subskription  
von ökonomischen Funktionen

133 Bernd Kasper: Der Einfluss des Christentums auf die Gärten

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln



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

Luise Abramowski: Die dritte Arianerrede des Athanasius. Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense . . . . .	389
Martin Brecht: Via Antiqua, Humanismus und Reformation – der Mainzer Theologieprofessor Adam Weiß . . . . .	362
Beat Bühler: Zum Schulwesen der Straubinger Ursulinen im 18. Jahrhundert . . . . .	312
Ludwig Falkenstein: Leistungensersuchen Alexanders III. aus dem ersten Jahrzehnt seines Pontifikates, Teil 1 . . . . .	45
Teil 2 . . . . .	175
Martin Friedrich: Vom christlichen Antijudaismus zum modernen Antisemitismus . . . . .	319
Martin George: Die Fälschung der Wahrheit und des Guten. Gestalt und Wesen des Antichrist im 19. Jahrhundert . . . . .	76
Rudolf Lorenz: Eine Serapion von Thumis zugeschriebene arabische Vita Antonii . . . . .	348
Christoph Marksches: „Hie ist das recht Osterlamm“ . . . . .	209
Hans Eberhard Mayer: Fontevrault und Bethanien. Kirchliches Leben in Anjou und Jerusalem im 12. Jahrhundert . . . . .	14
Wichmann von Meding: Eine Schleiermacher zugeschriebene Predigt .	386
Heinz Ohme: Zum Vorgang der kaiserlichen Subskription auf ökumenischen Konzilen . . . . .	145
Bernhard Raspels: Der Einfluß des Christentums auf die Gesetze zum Gefängniswesen und zum Strafvollzug von Konstantin d. Gr. bis Justinian . . . . .	289



Meinolf Schumacher: Die Sprünge der Fische. Eine Speisevorschrift in Metaphorik und Allegorese . . . . .	307
Brigitta Stoll: Die Vita Augustini des Possidius als hagiographischer Text . . . . .	1
Hans-Friedrich Traulsen: Aus Schleiermachers letzten Tagen . . . . .	372
Jürgen Wehnert: Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella – historisches Faktum oder theologische Konstruktion? . . . . .	231

## VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Bedouëlle, G. / Roussel, B. (Hrsg.): Le temps de Réformes et la Bible (S. 256) Pitassi
- Besier, Gerhard / Thierfelder Jörg / Tyra, Ralf (Hrsg.): Kirche nach der Kapitulation. Band 1: Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel (S. 284) Nowak
- Bayer, R.: Die Königin von Saba (S. 104) Schulze
- Bayreuther, Erich (Hrsg.): Philipp Jakob Spener: Schriften, Band XV, 1.2: Letzte Theologische Bedencken und andere Briefliche Antworten 1711 (S. 266) Köster
- Biblia Patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Band 4 (S. 114) Bienert
- Börner, E.: Dritter Orden und Bruderschaften der Franziskaner in Kurbayern (S. 132) Bischof
- Bujanda, J. M. de: Index des Livres Interdits VII: Index D'Anvers 1569, 1570, 1571 (S. 265) Bäumer
- Casula, Carlo Felice: Domenico Tardini (1888–1961) (S. 276) Bäumer
- Christensen, T.: Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica Lib. VIII–IX (S. 115) Wünsche
- Dinzelbacher, P. / Bauer, D. R. (Hrsg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter (S. 135) Wehrli-Johns
- Drobner, H. R.: Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa (S. 114) Bienert
- Eckermann, Willigis / Kuropka, Joachim (Hrsg.): Neubeginn 1945 zwischen Kontinuität und Wandel (S. 282) Nowak
- Euw, A. v.: Liber viventium Fabariensis (S. 118) Haacke
- Fälschungen im Mittelalter (S. 116) Vogtherr
- Goff, James R. jr.: Fields White Unto Harvest (S. 417) Hollenweger
- Güsgen, Johannes: Die katholische Militärseelsorge in Deutschland zwischen 1920 und 1945 (S. 277) Faulenbach
- Gutheil, Jörn-Erik / Zoske, Sabine (Hrsg.): „Daß unsere Augen aufgetan werden ...“ (S. 282) Nowak
- Hehl v. Ulrich / Reppgen, Konrad (Hrsg.): Der Deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung (S. 419) Nowak
- Honée, Eugène: Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530 (S. 262) Immenkötter
- Jasper, D.: Das Papstwahldekret von 1059 (S. 123) Benz
- Jaspert, Bernd / Ratschow, Karl-Heinz / Tillich, Paul: Ein Leben für die Religion (S. 428) Dembrowski
- Jockenhövel, Klaus: Rom / Brüssel / Gottorf (S. 272) Bäumer
- Kaiser, Jochen-Christoph / Greschott, Martin (Hrsg.): Der Holocaust und die Protestanten (S. 425) Gring
- Kasper, Walter: Wahrheit und Freiheit (S. 426) Huber

- Kervingant, M. T.: Des Moniales face à la Révolution français (1790–1816) (S. 271) Haacke
- Klappert, Bertold / Norden, Günther van (Hrsg.): Tut um Gottes willen etwas Tapferes! Karl Immer im Kirchenkampf (S. 279) Nowak
- Krausen, E. (Bearb.): Germania, N. F. 24: Die Bistümer der Kirchenprovinz Salzburg. Das Bistum Freising. 1: Das Augustiner-Chorherrenstift Die-tramszell (S. 110) Kohl
- Lampe, P.: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (S. 111) Klein
- La piedad mariana en España. Varios autores. Siglos XIX y XX, 1800–1960 (S. 111) García y García
- Lawrence, C. H.: Medieval Monasticism (S. 139) Haacke
- Liebmann, Maximilian: Theodor Innitzer und der Anschluß Österreichs Kirche 1938 (S. 121) Wölfel
- Lectures anciennes de la Bible (S. 113) Bienert
- Lorenz, Eckehart: Kir-chliche Reaktionen auf die Arbeiterbewegung in Mannheim 1890–1933. (S. 428) Klöcker
- Lutherisches Kirchenamt, Kirchenkanzlei der Evangelisch-methodistischen Kirche: Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft (S. 285) Wainwright
- Matheson, Peter (Hrsg.): The collected works of Thomas Müntzer (S. 257) Junghans
- Merle, G. G. (cur.): Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII (S. 131) Capizzi
- Miethke, J. / Bühler, A.: Kaiser und Papst im Konflikt (S. 124) Kortüm
- Hillet, H. / Poulle, E. (Hrsg.): Le vota de soustraction d'obédience en 1898 (S. 136) Müller
- Möller, Bernd (Hrsg.): Theologie in Göttingen (S. 281) Bammel
- Müller, Bernhard: Vernunft und Theologie (S. 274) von Meding
- Pagano, Sergio M. / Ranieri, Concetta: Nuovi Documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole (S. 264) Bäumer
- Pauli, Frank: Müntzer: Stationen einer Empörung (S. 261) Junghans
- Pellegrini, L.: Specchio di Donna (S. 134) Haacke
- Reumann, Klauspeter (Hrsg.): Kirche und Nationalsozialismus (S. 422) Nowak
- Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte (S. 108) Greschat
- Runciman, St.: Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus (S. 130) Capizzi
- Scholz, Franz: Zwischen Staatsräson und Evangelium (S. 275) Nowak
- Schreiber, Matthias: Friedrich Justus Perels (S. 280) Meier
- Schweizer, Albert: Gespräche über das Neue Testament (S. 415) Größer
- Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianische Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu (S. 414) Bäumer
- Spener, Philipp Jacob: Consilia et Iudicia Theologica Latina (S. 269) Schicke-tanz

- Stürner, W.: Peccatum und Potestas (S. 126) Helmrath  
 Tallenbach, G.: Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (S. 120) Haendler  
 Trebbi, Giuseppe: Francesco Barbaro, Patrizio Veneto e Patriarca di Aquileia (S. 266) Bauer  
 Wassmann, Harry: Der „Fall Bultmann“ in Württemberg (1941–1953) (S. 278) Schmithals

## VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- Aring (S. 425)
- Bammel (S. 281)
- Bauer (S. 266)
- Bäumer (S. 264, 265, 272, 276, 414)
- Benz (S. 123)
- Bienert (S. 113, 114)
- Bischof (S. 132)
- Capizzi (S. 130, 131)
- Dembowski (S. 428)
- Faulenbach (S. 277)
- Garcia y Garcia (S. 111)
- Gräßer (S. 415)
- Greschat (S. 108)
- Haacke (S. 118, 134, 139, 271)
- Haendler (S. 120)
- Helmrath (S. 126)
- Huber (S. 426)
- Hollenveger (S. 417)
- Immenkötter (S. 262)
- Junghans (S. 257, 261)
- Kloppert (S. 279)
- Klein (S. 111)
- Klöcker (S. 428)
- Köster (S. 266)
- Kohl (S. 110)
- Kortüm (S. 124)
- Meding, von (S. 274)
- Meier (S. 280)
- Müller (S. 196)
- Nowak (S. 275, 282, 284, 419, 422)
- Pitassi (S. 256)
- Schicketanz (S. 269)
- Schmithals (S. 278)
- Schulze (S. 104)
- Vogtherr (S. 116)
- Wainwright (S. 285)
- Wehrli-Johns (S. 135)
- Wölfel (S. 421)
- Wünsche (S. 115)



# UNTERSUCHUNGEN

## Die *Vita Augustini* des Possidius als hagiographischer Text

Von Brigitta Stoll

Die *Vita Augustini* zeichnet sich vor andern zeitgenössischen Viten durch zwei Besonderheiten aus: die beinahe vollständige Absenz alles Wunderhaften und die Tatsache, daß sich sowohl Einzelfakten als auch größere Erzählzusammenhänge innerhalb der *Vita* anhand von Augustins eigenen Schriften und anderen zeitgenössischen Quellen überprüfen lassen. Dies hat dazu geführt, daß die Lebensbeschreibung des Possidius bis heute im Allgemeinen als realitätsgetreue und historisch zuverlässige Schilderung gilt.<sup>1</sup> Daß Possidius mehrere Jahre die *vita communis* seines Helden in Hippo teilte und auch als Bischof von Calama mit Augustin in Kontakt blieb, ja, daß er, vor den Vandalen aus Calama nach Hippo geflüchtet war, gar Zeuge von Augustins Tod wurde, erhöhte noch die Glaubwürdigkeit seiner Darstellung, so daß gerade der Schilderung von Lebensende und Tod Augustins „all the marks of authenticity“<sup>2</sup> zugebilligt wurden.

Allerdings ließen sich seit längerem auch kritische Stimmen hören. Der Vergleich der *Vita* mit den Confessionen und anderen Schriften Augustins fiel in verschiedener Hinsicht zuungunsten der Darstellung des Possidius aus.

Bastiaensens 1985 erschienenes Oxforder Referat zieht gleichsam die Bilanz dieses kritischen Forschungsansatzes, wenn er Possidius der Simplifizierung komplexer Sachverhalte bezichtigt und ihm Übertreibung und

---

<sup>1</sup> M.-F. Berrouard, Art. Possidius (DS XII/2, 1986) 1997–2008, bes. 2006; Ch. Mohrmann, La „*Vita Augustini*“, *Vita di Cipriano Vita di Ambrogio Vita di Agostino* (Vite dei Santi III, Milano, 2. Aufl. 1981) XLII ff.; M. Schanz/C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, IV/2: Die Literatur des fünften und sechsten Jahrhunderts (Handbuch der Altertumswissenschaft, 8. Abt., IV. Teil, 2. Bd., München 1971 = Nachdruck 1920) 471. – Zu den hagiographischen Elementen des Textes vgl. R. Grégoire, *Riflessioni sulla tipologia agiografica della „Vita Augustini“ di Possidio*, *Miscellanea di studi Agostiniani in onore di P. Agostino Trapè* (Augustinianum XXV, Rom 1985) 21–26 und die zahlreichen Arbeiten M. Pellegrinos, v. a. *Possidio, Vita di S. Agostino* a cura di M. Pellegrino (Milano 1955); ders., *Sull'antica biografia cristiana: Problemi e Orientamenti*, *Studi in onore di Gino Funaioli* (Rom 1955) 354–369; M. van Uytendange, *L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale, Le Monde latin antique et la Bible*, hg. J. Fontaine/Ch. Piétri (Bible de tous les temps 2, Paris 1985) 565 ff.

<sup>2</sup> A. Bastiaensen, *The inaccuracies in the Vita Augustini of Possidius*, *Studia Patristica* 16 (TU 129, Berlin 1985) 486.

schönfärberische Verdrehung historischer Fakten ankreidet. Der Titel des Referates ist bezeichnend für das im Hintergrund stehende Forschungsinteresse: „The Inaccuracies of the Vita Augustini.“ Inaccuracies sind solche Textbestandteile, die nicht mit den Schriften Augustins übereinstimmen und damit dem Anspruch auf reine und unverfälschte Wiedergabe der historischen Realität nicht gerecht werden. Das Corpus der Werke Augustins gilt als Maßstab für Historizität, die Übereinstimmung damit ist maßgebliches Kriterium zur Einschätzung der Vita Augustini. Das Urteil der diesem Ansatz verpflichteten Forscher über die Qualität der von Possidius gebotenen Lebensbeschreibung Augustins fällt in der Regel negativ aus. Der Verfasser sei „als Biograph unselbständig und im letzten auch unproduktiv“, er schwanke zwischen „ängstlichem Bemühen um vordergründige Genauigkeit und Wahrheit“ und „Ungenauigkeit und Unbekümmertheit im großen“ und erweise sich darin „spätantik im schlechten Sinne des Wortes“. <sup>3</sup> Courcelle faßt sein Urteil in die prägnante Alternativformel „comble de maladresse ou tendance hagiographique“. <sup>4</sup>

Ähnliche Ergebnisse zeitigte der Versuch, abstrahierte antike biographische Typen als Maßstab und Richtschnur einer Beurteilung der Augustinvita zu nehmen. Der Text des Possidius galt gegenüber seinen angeblichen Vorbildern häufig nurmehr als defizitär und unzulänglich. Mohrmann <sup>5</sup> bemängelt etwa die willkürliche und unzusammenhängende Struktur der ersten 18 Kapitel, die sich nur schlecht mit den aus den Cäsarviten Suetons bekannten Strukturen in Übereinstimmung bringen lasse. <sup>6</sup>

Inzwischen wächst die Einsicht, daß weder Historizität noch die Übereinstimmung mit gewissen Traditionen der antiken Biographie Primärintentionen früher christlicher Viten darstellen. Gewiß, die Frage nach dem Verhältnis der Texte zu den genannten Kriterien ist legitim. Betrachtet man die Viten allerdings ausschließlich aus dieser Perspektive, so wird man ihrer Eigenart kaum gerecht. Erfolgversprechender ist der Weg, den van Uytfanghe unter der Bezeichnung ‚hagiographischer Diskurs‘ eingeschlagen hat. <sup>7</sup> Gemeint ist damit ein komplexes Beziehungsnetz von Textelementen, -funktionen und Einzelmotiven, wie sie in einer gewissen Dichte für hagiographische Texte typisch sind und in unterschiedlichen literarischen Gattungen auftreten. Grundlegend sind nach der Definition van Uytfanghes insbesondere die Beziehung der behandelten Personen zum Göttlichen, das Verhältnis von

<sup>3</sup> H.-J. Diesner, Possidius und Augustinus, *Studia Patristica* 6 (1962) 350–365 (350/351).

<sup>4</sup> P. Courcelle, *Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité* (Paris 1963) 614. Vgl. auch Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique* (Paris 1955) 166.

<sup>5</sup> Mohrmann (Anm. 1) XLV.

<sup>6</sup> Mohrmann (Anm. 1) XLV.

<sup>7</sup> M. van Uytfanghe, Art. Heiligenverehrung II (Hagiographie) *RAC* (Lfg. 105/106, 1987) 150–183.

Aussage und geschichtlicher Wirklichkeit und die erbauliche, apologetische oder belehrende Funktion des Textes. Der Vorzug dieser Betrachtungsweise gegenüber herkömmlicher hagiographischer Forschung liegt vor allem in ihrer Flexibilität. Die Kriterien zur Untersuchung hagiographischer Texte stammen nicht aus unabhängigen, textfremden Instanzen (literarische Gattung, Historizität etc.). Interpretiert wird aufgrund textimmanenter Strukturen. Jeder Text kann in der für ihn typischen Mischung unterschiedlicher Elemente gewürdigt und ernstgenommen werden. Damit entspricht van Uyt-fanghes Ansatz der immer wieder festgestellten<sup>8</sup> Individualität spätantiker biographischer Literatur.

Um die Untersuchung der Augustinvita auf Elemente des hagiographischen Diskurses geht es im Folgenden. Es wird sich dabei zeigen, daß viele Einzelheiten, die bisher als Indizien für die mangelhaften darstellerischen Fähigkeiten des Possidius galten, als Ausdruck seines bewußten Gestaltungswillens zu verstehen sind. Die Einbettung der Vita in den hagiographischen Diskurs schafft damit auch die Voraussetzung für den Vergleich mit antiken biographischen Traditionen, wie ihn neuestens Lawless fordert.<sup>9</sup>

Possidius äußert sich in der Praefatio der Vita präzise über die Funktion seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Er schreibt „*mei memor propositi, quo ... omnipotenti ac divinae Trinitati per fidem servire decrevi ... studens aedificationi prodesse sanctae ac verae Christi Domini catholicae ecclesiae*„ (Praef. 1). *Propositum* und *divinae Trinitati servire* sind gebräuchliche asketische Termini.<sup>10</sup> Die Augustinvita ist Konsequenz des von ihrem Verfasser einmal gefällten Entscheides zur *vita ascetica*. Die schriftstellerische Betätigung Possidius' ist nicht Selbstzweck sondern seelsorgerliche Aufgabe, denn sie dient der Erbauung der Kirche. Erbauung umschreibt Possidius weiter als die schriftliche Vermittlung dessen, was er bezüglich des Lebens und der Gewohnheiten Augustins selber gesehen und gehört hat und als Enthüllen und Bekennen der Werke Gottes (praef. 7). Die Authentizität des Berichteten ist durch die Augenzeugenschaft des Verfassers garantiert. Als Kriterien seiner Berichterstattung nennt Possidius *veritas Patris* und *caritas ecclesiae filiorum*.<sup>11</sup> Damit sind die Koordinaten dessen abgesteckt, was Erbauung als hauptsächliche Textfunktion bezeichnet. Possidius setzt darin die Aufgabe Augustins fort, dessen Schriften bezeugen, daß er „*quantum lucente veritate*

<sup>8</sup> Vgl. dazu G. Luck, Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten, *Mullus. Festschrift Th. Klauser* (JAC.E.1 1964) 230 ff.; D. Hoster, *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii und ihr Heiligenideal* (Diss. Köln 1963) 30 et passim; A. Dihle, Die Evangelien und die griechische Biographie, *Das Evangelium und die Evangelien*. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982, hg. P. Stuhlmacher (WUNT 28, Tübingen 1983) 382–411.

<sup>9</sup> G. Lawless, *Augustine of Hippo and his monastic rule* (Oxford 1987) 36.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die Erläuterungen von Bastiaensen in Mohrmann (Anm. 1) 339 f. (m. Lit.-Angaben).

<sup>11</sup> Vgl. zu den Begriffen Bastiaensen (Anm. 10) 341/342.

*videre conceditur, recte ac sane fidei, spei et caritatis catholicae ecclesiae vixisse*“ (c. 31,9). Erbaulichkeit kann damit als ein literarischer Vermittlungsprozeß<sup>12</sup> verstanden werden, den neben religiösen Komponenten auch ästhetische Maßstäbe kennzeichnen, Form und Inhalt sind sehr eng aufeinander bezogen. Die formalen Darstellungsmittel sind zentral, denn sie dienen der möglichst anschaulichen Schilderung des nachahmenswerten Vorbildes.

Eines der auffälligsten Merkmale hagiographischer Texte ist das Fehlen einer konsequent durchlaufenden absoluten Chronologie, ein Merkmal, das auch die Vita Augustini kennzeichnet. Der Text setzt sich aus kürzeren und längeren Einzelszenen ohne kontinuierlichen Handlungsverlauf zusammen. Die einzelnen Episoden verbindet Possidius in der Regel durch relative Datierungen in der Art von *brevi consequenti tempore* (c. 28,4), *sequenti tempore* (c. 6,8; 17,9), *eodem tempore* (c. 3,3; 4,1; 6,6 etc.), *iam* (c. 7,4), *post* (c. 13,214,1; 15,5 etc.) oder *mox* (c. 2,1).<sup>13</sup> Die gegenseitige Zuordnung der Szenen erfolgt unter dem Gesichtspunkt größtmöglicher Erbaulichkeit. Den Erzählrhythmus wechselt der Autor passend zum jeweils dargestellten Inhalt. Die ersten beiden Kapitel der Vita werden gerahmt durch knappe Angaben zur Herkunft Augustins, seiner Ausbildung und Tätigkeit als Rhetoriklehrer und der Reaktion der Familie auf den Entschluß, sich taufen zu lassen und ein asketisches Leben zu führen. Der Verzicht auf die Karriere als Rhetorikdozent schließt die Rahmennotizen ab. In diesen Rahmen stellt Possidius seine Darstellung von Taufe und asketischer *conversio*. Die in den Confessiones als komplexe innere Entwicklungsprozesse beschriebenen Vorgänge reduziert der Autor auf die Begegnung zwischen Augustin und Ambrosius. Er stilisiert die Szene zur Bekehrung des noch in der manichäischen Irrlehre befangenen Helden durch Ambrosius, den Vertreter der *fides catholica*. Die Erzählung läuft in raschem Tempo auf den Höhepunkt, die Taufe, zu. Possidius setzt an dieser Stelle die Paronomasie, eines seiner beliebtesten Stilmittel ein, um den Erzählrhythmus zu beschleunigen: „*Et provenit Dei liberatoris clementia ... protinusque in fide catholica confirmatus, proficiendi in religione ... propinquantibus diebus sanctis paschae salutis aquam perciperet*“ (c. 1,5). Das Zeitadverb *mox* bindet die Taufszene eng an den in der Folge dargestellten Entschluß Augustins zur asketischen Lebensweise. Der erzählerische Ablauf kommt zum Stillstand. Possidius stellt die *conversio* Augustins als Erfüllung dreier neutestamentlicher Nachfolgeworte (Lk. 12,32f.; Mt. 19,21; 1. Kor. 3,12) dar. Nur durch *et* verbunden stehen die drei Bibelzitate nebeneinander. Mit dem Stilmittel der Redundanz weist der Autor auf die exemplarische Bedeutung des erzählten Ereignisses.

<sup>12</sup> Vgl. dazu H. Kech, *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 225, Göppingen 1977) 146, 157 et passim.

<sup>13</sup> Vgl. zu ähnlichen Beobachtungen bezüglich der Ambrosiusvita W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 1. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8, Stuttgart 1986) 223.

Nacheinander folgen die Schilderung der *vita communis* in Tagaste und die Begegnung mit einem unbekanntem *agens in rebus* (c. 3), die Priesterweihe (c. 4), Klostergründung und die Erlaubnis zu predigen (c. 5) und die erste Häretikerdisputation mit dem Manichäer Fortunatus (c. 6). Es handelt sich jeweils um einzelne Szenen, die nur durch die oben erwähnten Mittel der relativen Chronologie untereinander verbunden sind. Inhaltlich geht es um die verschiedenen Karrierestufen Augustins, als deren Krönung die in Kapitel 8 dargestellte Weihe zum Bischof erscheint und, damit verbunden, um verschiedene Stationen auf seinem asketisch-monastischen Weg. Die *vita monastica* Augustins und seine Karriere über die Stufenleiter der kirchlichen Hierarchie gehören zusammen.

Die auffällig enge Verbindung beider Elemente ist eines der wesentlichsten Merkmale der Augustinvita.<sup>14</sup> Es wird zu fragen sein, ob es sich dabei nicht um eine für das 5. und 6. Jahrhundert typische Augustinrezeption handelt, die unter Ausblendung der großen geschichtstheologischen und soteriologischen Entwürfe monastische und kirchliche Aspekte ins Zentrum rückt.

Vorerst zurück zu den von Possidius zur Variation des Erzählrhythmus eingesetzten Stilmitteln. Die Kapitel 7 bis 18 sind durch den Kampf Augustins gegen Häresie und Irrlehre bestimmt. Der Autor konfrontiert seine Hauptfigur mit einzelnen Gegnern und größeren Gruppen aus dem Lager der Donatisten, Manichäer, Arianer und Pelagianer. Die einzelnen Szenen hat Possidius mehrheitlich nach dem Muster der Bekehrung Augustins durch Ambrosius aufgebaut.<sup>15</sup> Inhaltlich mehr oder weniger parallel, variieren sie dennoch ein zentrales Motiv in ständiger Steigerung: der Kampf Augustins gegen die unterschiedlichen Spielarten von Häresie und Irrlehre bringt der Kirche Einheit und Frieden.

Wieder setzt der Autor dazu Bibelzitate ein. Diesmal handelt es sich um Kombinationen aus verschiedenen Summaren vor allem der Apostelgeschichte (Apg. 4,29; 5,42; 6,7 etc.),<sup>16</sup> die sowohl in der Art eines Rahmens in c. 7,1 und c. 18,7 als auch als verbindende Elemente zwischen einzelnen Szenen eingesetzt werden. Durch geschicktes Variieren ähnlicher Zitate setzt Possidius abwechselnd dynamische und statische Akzente: die substantivierte Wendung *augmentum ecclesiae* (c. 10,3) wird abgelöst durch die Verbalkonstruktion *multum crevit ecclesia* (c. 12,4). In c. 9,1 nimmt Possidius Motive aus dem ersten Rahmenteil von c. 7,1 auf und steigert das dort Ausgesagte durch Zusätze. Der Rahmen in c. 7,1 umschreibt Augustins Kampf gegen die Häresie mit der Wendung „*Et docebat et praedicabat ille, privatim et publice, in domo et in ecclesia, salutis verbum . . .*“. In c. 9,1 variiert Possidius „*verbum salutis aeternae alacriter ac gnaviter pullulante atque crescente Domini ecclesia praedicabat*“. Heißt es im ersten Rahmenteil: „*Dei dono*

<sup>14</sup> Vgl. dazu Pellegrino (Anm. 1) 27f.; 34.

<sup>15</sup> Zur Abfolge der verschiedenen Begegnungen vgl. Pellegrino (Anm. 1 erster Titel) 22f.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Vita Ambrosii, c. 13.14.16.

*levare in Africa ecclesia catholica exorsa est caput, quae multo tempore illis convalescentibus haereticis ... seducta et pressa et obpressa iacebat*“ (c. 7,2) so hält der zweite Rahmenteil den endgültigen Sieg der vera fides über den Irrglauben als Krönung von Augustins Lebenswerk fest: *„illi divinitus donatum est, ut de suorum laborum fructu etiam in hac vita gaudere provenisset, prius quidem in Hipponiensis ecclesiae regione ... unitate ac pace perfecta, deinde in aliis Africae partibus ... pullulasse et multiplicatam fuisse Domini ecclesiam pervidens“* (c. 18,7).

Ein weiteres Charakteristikum des hagiographischen Diskurses betrifft die Reduktion und Stilisierung der handelnden Personen. Augustin steht als Hauptfigur im Zentrum. Ihm sind alle Nebenfiguren kontrastierend oder stützend zugeordnet. Die Erzähleinheiten bestehen meist aus der Konfrontation Augustins mit einzelnen Nebenfiguren oder größeren Gruppen, die je nach ihrem Verhältnis zur Hauptfigur durch entsprechende Stereotype gekennzeichnet sind.

Ambrosius ist die wichtigste Nebenfigur; sein Verhalten in unterschiedlichen Aufgabenbereichen des Bischofsamtes wird für Augustin vorbildlich.<sup>17</sup> Auf seine zentrale Stellung in der Darstellung der Taufe wurde bereits hingewiesen, Ambrosius vermittelt dem in Irrtum und Häresie befangenen Augustin den wahren Glauben und die Lehre der Kirche. Ambrosius verkörpert den wahren Glauben, Augustin die Häresie. Possidius deutet die Szene in denselben Kategorien wie später die Häretikerdisputationen Augustins: die Häresie wird besiegt, der Glaube gestärkt.<sup>18</sup> Wiederholt sich so in den einzelnen Szenen immer wieder derselbe Prozeß, so steht das Ganze doch unter dem Vorzeichen einer sich zuspitzenden Auseinandersetzung apokalyptischen Ausmaßes. Je größer der Erfolg von Augustins Bemühungen ist, desto mehr steigert sich der Widerstand der Gegner. Stürzen sich anfänglich sogar Häretiker auf die Schriften Augustins,<sup>19</sup> so verwandelt sich ihre Begeisterung rasch in erbitterte Ablehnung. Vertreter des Donatismus rufen auf zum Mord, sie schnauben vor Wut, fürchten weder Gott noch die Menschen, berauben, verstümmeln und töten Laien und Bischöfe (c. 9,4; 13,4 et passim).

Auch hier setzt Possidius als Stilmittel geschickt variierte Bibelzitate ein, verwendet daneben aber auch geläufige Topoi aus der antiken Geschichtsschreibung.<sup>20</sup> Wenn der Zorn der Donatisten auf die Erfolge Augustins zum

<sup>17</sup> Pellegrino (Anm. 1 erster Titel) 26 f. weist auf den apologetischen Charakter der Hinweise auf Ambrosius in c. 1; 24; 26.

<sup>18</sup> *„paulatim haeresis illa miseratione divina eius ex animo pulsa est ... in fide catholica confirmatus“* (c. 1,5). – Nach der Disputation mit dem Manichäer Fortunatus: *„per memoratum Dei hominem omnium cordibus ... error ille ablatu, catholica est intimata ac retenta sincera religio.“* (c. 6,8).

<sup>19</sup> *„Et hos eius libros atque tractatus mirabili Dei gratia procedentes ac profluentes ... ipsi quoque haeretici concurrentes cum catholicis ingenti ardore audiebant ...“* (c. 7,3).

<sup>20</sup> Die Darstellung des Vandaleneinfalls ist stark von antiker Kriegsgreueltopik bestimmt. Capello (G. Capello, *Il latino di Vittore di Vita, Atti della società italiana*

ersten Mal erwähnt wird, dann in Gestalt einer Kombination mehrerer biblischer Bilder, nicht aber als direktes Zitat: „*irati furiosa loquebantur ... et ut lupum occidendum esse in defensionem gregis sui dicebant et tractabant.*“ (c. 9,4). Die Reaktion beschränkt sich hier noch auf verbale Polemik. Die nächste einschlägige Notiz weist auf eine gesteigerte Emotionalität, die in Gewaltanwendung umschlägt: „*adcensi exardescabant ira gravissima et intolerabiles persecutiones unitati ecclesiae compactis faciebant*“ (c. 10,5). Im nächsten Beispiel stellt Possidius die Reaktion der Häretiker als Erfüllung eines Schriftwortes dar: „*Atque hinc, ut scriptum est, peccator videns irascatur, dentibus suis frendeat et tabesceat*“ (c. 11,6). Die verschiedenen gegnerischen Formationen interessieren weniger als konkrete historische Gruppierungen denn als Verkörperungen gottfeindlicher Mächte. Die sich wiederholenden stilistischen Darstellungsmittel nivellieren bestehende Unterschiede und bewirken eine gewisse Enthistorisierung. Die Vertreter der einzelnen häretischen Gruppierungen unterliegen ebenfalls einer Stilisierung. Sie zeichnen sich durch Arroganz, Uneinsichtigkeit und Egoismus aus, verführen ihre Gemeinden und können die ihnen anvertrauten Ämter nur in pervertierter Weise wahrnehmen.<sup>21</sup>

Mit der offiziellen Verurteilung des Pelagianismus durch Kaiser Honorius finden die Auseinandersetzungen ein vorläufiges Ende. Possidius markiert es durch den bereits erwähnten Rahmen aus c. 18,7. Allerdings bildet erst das Ende der *Vita* mit der Darstellung des Vandaleneinfalls in Nordafrika den inhaltlichen Fluchtpunkt: Die Verfolgung der Kirche flammt heftiger auf denn je zuvor.

Wieder gelangt das Stilmittel der Redundanz zum Einsatz. Possidius beschreibt die Vandalen aus einer doppelten Perspektive. Eine stark von antiker Kriegsgreueltopik durchsetzte Schilderung (c. 28,4/5) wird verstärkt durch eine zweite, interpretierende Darstellung aus der Sicht Augustins

---

*per il progresso delle scienze* 25 [1937] 74–108, bes. 106 f.) und in Übernahme seiner Resultate auch Courtois (Ch. Courtois, *Victor de Vita et son oeuvre* [Alger 1955] 10,70) halten die Schilderung der Vandalen durch Possidius (*Vita Aug.* c. 28,4–9) für die Vorlage der entsprechenden Darstellung bei Victor von Vita, *Hist.pers.* I,1 (CSEL 7,1–6). Die Elemente des Topos begegnen aber in unterschiedlicher Zusammensetzung und Ausführlichkeit häufig. Vgl. etwa Quodvultdeus, *De temp. barbarico* II,V,4–13 (CChr. SL 60,476,12–477,43) und Capreolus von Karthago, *ep. 1,1* (PL 53,845 B). Zur Herkunft des Topos aus den Rhetorenschulen und der antiken Verwendung vgl. E. Skard, *Sallust und seine Vorgänger. Eine sprachliche Untersuchung* (Symbolae Osloenses Fasc. Supplet. XV, Oslo 1956) 23 f.

Allerdings müssen konkrete historische und geographische Angaben, die in entsprechenden Erzählzusammenhängen stehen, durchaus ernst genommen werden. Das gilt etwa für die Notiz des Possidius über den Brand Hippos nach dem Tod Augustins (c. 28,10). Zwar läßt sich die Angabe weder archäologisch verifizieren noch durch Paralleltex te erhärten. Weil sie aber als einzige konkrete Angabe aus dem topischen Kontext hervorsteicht, ist sie ernstzunehmen. (Gegen M. Pizzica, *Possidio e la caduta di Ippona, Romanobarbarica* 7 [1982/83] 181 ff.).

<sup>21</sup> Charakteristisch ist z. B. die Darstellung des Manichäers Fortunatus in c. 6.

(c. 28,6f.). Zum Schluß schaltet sich in einer in der ersten Person formulierten Passage der Autor als Augenzeuge ein. Das Geschehen deutet er als Gericht Gottes und bittet zusammen mit den anderen vor den Vandalen nach Hippo geflohenen Bischöfen um Gottes Hilfe (c. 28,13). Damit nicht genug: Possidius ergänzt seine Ausführungen durch eine Originalquelle und schiebt einen Brief Augustins zur Frage nach dem Verhalten der Bischöfe und Kleriker angesichts der Verfolgungen ein.

Kein anderes Ereignis wird so ausführlich und perspektivenreich geschildert. Das geschieht nicht zufällig, handelt es sich doch bei den Vandalen um Kirchengegner, die den Lesern Possidius' vertraut sind.

Neben den aktiv am Geschehen beteiligten Personen übernehmen nicht näher beschriebene Gruppen die Funktion stummer Zeugen des Sieges der Wahrheit über die Irrlehre. Es kann sich dabei sowohl um anonyme Predigt-hörer wie um bekannte Augenzeugen (Possidius, Bischöfe etc.) handeln.<sup>22</sup>

Die genannten Merkmale des hagiographischen Diskurses und die entsprechenden Stilmittel sind Teil einer Erzählhaltung, die an die Identifikationsbereitschaft der Leser appellieren will. Possidius realisiert Erbaulichkeit, indem er Emotionen weckt. Am deutlichsten läßt sich dies am Schlußteil der Vita zeigen: Die ausführliche historische Verankerung von Lebensende und Tod Augustins führt den Lesern ihre eigene Gegenwart vor Augen. Possidius macht ihnen ein doppeltes Identifikationsangebot. Er nimmt die Erfahrung existentieller Bedrohung in den Wirren der Verfolgung auf und interpretiert sie durch die Kategorie des Gottesgerichtes. Verfolgung ist mehr als ein individuelles Schicksal, sie ist *nota ecclesiae*. Der einzelne Leser weiß sich als Glied einer Kirche, die an den erlittenen Verfolgungen erstarkt und wächst. Wichtig ist aber vor allem Augustins Haltung angesichts der Vandalen. Sein Lebensende ist geprägt von Bußtrauer und Gebet.

Schon bevor Possidius den Vandaleneinfall als Gericht Gottes deutet, gibt er seinen Lesern mehrmals Hinweise auf das Bußverhalten Augustins.<sup>23</sup> Die Notiz, auch die nach Hippo geflüchteten Bischöfe – „*etiam ipsi nos*“ – hätten angesichts des göttlichen Gerichts Buße getan (c. 28,13), intensiviert den emotionalen Charakter der Erzählung. Das gilt auch für die Fortsetzung. Hier wie dort schreibt der Autor aus der Perspektive des Augenzeugen.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Lk. 6,8; 14,4 etc. Einschlägige Stellen in der Vita Augustini: c. 7,8; 15,6 etc.

<sup>23</sup> Bußtränen und Klage vgl. c. 28,6.12 et passim. Daß innerhalb dieser Darstellung ein Hinweis auf den Empfang der letzten Kommunion fehlt, hat mit der Emotionalität und der mangelnden Selbstsicherheit Augustins nichts zu tun! (Gegen A. Stuibler, Der Tod des Aurelius Augustinus, *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für A. Stuibler* [JAC. Erg.-Bd. 9, 1982] 6f.). Der letzte Teil der Vita ist nicht einfach als historisches Protokoll zu lesen, sondern analog zu den übrigen Teilen als ein nach Maßgabe der Erbaulichkeit stilisierter Text. – Die Gabe der Tränen ist im Übrigen ein typisch monastisches Motiv. Vgl. dazu K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (1936) 190f.; B. Steidle, Die Tränen, ein mystisches Problem im alten Mönchtum, *Benedikt. Monatsschrift* 20 (1938) 181–187.

Augustin bietet im Gebet sein Leben gegen die Befreiung der belagerten Stadt (c. 29,1).<sup>24</sup> Possidius deutet die daraufhin einsetzende Krankheit und den Tod im Licht dieser Bitte: „*Nec suum sane Dominus famulum fructu suae precis fraudavit: nam et sibi et eidem civitati, quod lacrimosis depoposcit precibus, in tempore inpetravit.*“ (c. 29,3). Kaum zufällig folgen im Anschluß daran zwei kurze Notizen zur Wirksamkeit Augustins als Krankenheiler (c. 29,4/5). Noch ein letztes Mal bringt Possidius das Thema Buße zur Sprache. Der sterbende Augustin hält sich an die von ihm selbst gepredigten Grundsätze, Christen müßten vor dem Tod würdig Buße tun. Er läßt sich die Bußpsalmen Davids an die Wand heften und verbringt seine letzten Tage im Gebet (c. 31,2). Die überaus stark akzentuierte Büsserhaltung des sterbenden Augustin prägt den letzten Teil der *Vita*. Possidius zerdehnt hier die Handlung zum Andachtsbild. Augustin wird zum Ausdrucksträger einer erbaulichen Haltung. Die Absicht des Autors ist deutlich: der Leser soll sein eigenes Verhalten an dem der Hauptfigur ausrichten. Bußtrauer ist die angemessene Reaktion auf die andauernde Not der Kirche. Durch solche Identifikationsangebote lenkt Possidius den Blick seiner Leser aus der Gegenwart in eine von Hoffnung erfüllte Zukunft. Die Einlösung entsprechender Lesererwartungen meint der Begriff der Erbauung.

Emotionen weckt der Autor aber auch da, wo er als Augenzeuge das Geschehen begleitet und kommentiert. So äußert er angesichts der Bekehrung des Manichäers Firmus Staunen und Bewunderung, Gefühle, die der Leser nachempfinden kann und die ins Lob Gottes münden: „*nos qui tunc aderamus ... profundum consilium Dei pro salute animarum admirantes et stupentes, glorificavimus sanctum eius nomen et benediximus, qui cum voluerit et unde voluerit et quomodo voluerit ... salutem operatur animarum.*“ (c. 15,6).

Die Behandlung der Hauptgestalt des Textes durch den Autor ist recht gut erforscht.<sup>25</sup> Die wichtigsten biblischen Darstellungskategorien sind die des Propheten und Apostels. Possidius setzt auch hier explizite Schriftzitate<sup>26</sup> neben frei gestalteten biblischen Motiven (Hirt, Wächter) ein, um Augustins Wirken anschaulich zu machen. Epitheta wie *homo Dei* (c. 4,3; 6,8), *sanctus homo* (c. 13,5), *vir sanctus* (c. 2,2), oder *famulus Dei* (c. 12,1) evozieren

<sup>24</sup> Das entsprechende Rollenverständnis des Bischofs begegnet schon bei Augustin, dann aber auch in der zeitgenössischen Literatur häufig. Vgl. etwa Augustin, *sermo 156/157* (PL 38,270ff.); *ep. 111* (CSEL 34, bes. 647ff.); *De excidio urbis Romae sermo* (CChr.SL 46,249–262). *Quodvultdeus, De temp. Barbarico* I, II,7ff. (CChr.SL 60, 425,22ff.) verwendet sogar den Begriff *intercedere/intercessio*! Die entsprechenden biblischen Typologien sind die drei Gerechten Noah, Daniel und Hiob nach Ez. 14,14 und Dan. 9,20, Paulus (Eph. 3,14.16) und das Gleichnis vom Feigenbaum (Lk. 13,6–8). Vgl. auch *Vita Fulgentii* 28,65.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Grégoire (Anm. 1) 22ff.; Mohrmann (Anm. 1) LIV ff.; M. Pellegrino, *S. Agostino visto dal suo primo biografo Possidio, Augustiniana Napoli a S. Agostino nel XVI Centenario della nascita* (Neapel 1955) 45–61.

<sup>26</sup> Wichtig sind etwa Ez. 33,7 (c. 19,5); App. 4,29.31; 13,26; 1. und 2. Tim. etc.

berühmte Vertreter der asketisch-monastischen Tradition,<sup>27</sup> vor allem Antonius. Damit sind typische Motive verbunden: Augustin wirkt als Werkzeug Gottes (c. 3,5). Der Segen<sup>28</sup> und die Barmherzigkeit Gottes, die göttliche providentia (c. 3,5) lenken sein Handeln. Das Leben und die Lehre Augustins stimmen überein (c. 31,10).<sup>29</sup> Seine Tätigkeit ist von Anfang an erfolgreich und die fama seiner Wirksamkeit verbreitet sich weitherum. Das führt zur Bildung eines großen Schüler- und Nachfolgerkreises, der Augustin in seiner Wirksamkeit unterstützt (c. 11; 12,5 etc.). Wie Antonius befindet sich auch Augustin bis zu seinem Tod im Vollbesitz seiner geistigen und körperlichen Fähigkeiten (c. 31,5).

Wichtiger noch als diese Einzelmotive ist zweifellos die stark akzentuierte Tätigkeit Augustins als Prediger, Lehrer und Schriftsteller. Vor allem in den dem Kampf gegen die Häresie gewidmeten Kapiteln 5 bis 18 ist die Dichte der entsprechenden Verweise auffällig.<sup>30</sup> Die Leistungen Augustins als Schriftsteller hebt Possidius an markanten Punkten der Vita hervor. So schließt etwa Kapitel 18 mit einer ausführlichen Betrachtung zur beeindruckenden Zahl der Schriften Augustins<sup>31</sup> und ihres Inhaltes und weist auf das am Ende der Vita beigefügte Verzeichnis der augustianischen Schriften (c. 18,10). Das gleiche Thema eröffnet auch den letzten Teil der Vita. Possidius erwähnt die Überarbeitung vieler Schriften gemäß der *ecclesiastica regula* (c. 28,1) und nennt zwei Alterswerke namentlich: die *Retractationes* und das *Speculum* (c. 28.1.3). Das fällt umso stärker ins Gewicht, weil sonst kaum konkrete Titel aufgeführt werden. Am Ende seiner Lebensbeschreibung hebt Possidius den bleibenden Wert der Bücher Augustins hervor (c. 31,9).

Trotzdem reicht all dies nicht aus, um die Vita Augustini ohne weiteres als „Schriftstellerbiographie“<sup>32</sup> zu bezeichnen. Die erwähnten Notizen dürfen nicht isoliert vom Kontext interpretiert werden. Die Bücher Augustins gehören in den Zusammenhang des Kampfes gegen die Häresie. Einziges Ziel ist die Erbauung der christlichen Leser (c. 18,9). Die Schriften Augustins vergrößern den Radius der mündlichen Lehr- und Predigt-tätigkeit örtlich und

<sup>27</sup> Vgl. dazu L. Th. Lorie, *Spiritual terminology in the latin translations of the Vita Antonii* (LCP XI, Nijmegen 1955) 34 ff.; 71 ff. etc.; B. Steidle, „Homo Dei Antonius“ Zum Bild des „Mannes Gottes“ im alten Mönchtum, *Antonius Magnus Eremita 356–1956. Studia ad Antiquum Monachismum spectantia*, ed. B. Steidle (Studia Anselmiana 38, Rom 1956) 148–200; M. Puzicha, „Vita Iusti“ (Dial. 2,2). Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei Gregor dem Großen, *Pietas. Festschrift B. Köting* (JAC. Erg.-Bd. 8, 1980) 284 ff.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Grégoire (Anm. 1) 22 f.; Pellegrino (Anm. 24) 57.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Puzicha (Anm. 27) 306 f.

<sup>30</sup> Stichworte praedicare, docere, sermo etc.: 3,2; 5,2.3.4; 7,1.3; 9,1.2; 11,2.4; 15,1; 18,1.9.10; dictare, emendare, epistulam dare etc.: c.3,3; 7,1; 9,3; 11,5; 17,9; 18,1.9f.19,5 f.; 24,2.11; 28,1–3; 31,6 ff.

<sup>31</sup> Der Hinweis ist topisch, vgl. M. Pellegrino, *Reminiscenze letterarie agostiniane nella Vita Augustini di Possidio*, *Aevum* 28 (1954) 40.

<sup>32</sup> Berschin (Anm. 13) 240.

zeitlich.<sup>33</sup> Über den Inhalt der Schriften Augustins erfahren wir aus den Notizen des Possidius kaum konkrete Einzelheiten.

Die wichtigsten Merkmale des hagiographischen Diskurses sind damit genannt. Noch nicht ausführlich behandelt wurde bisher die Frage nach dem Einfluß antiker Traditionen. Sie stellt sich etwa bezüglich der Gliederung der *Augustinvita*, die in gewisser Weise an die *Cäsarviten* Suetons erinnert.

Der Autor selber gibt mehrfach Hinweise auf die Gliederung seines Textes. Dazu gehört *nicht* die oft zitierte Notiz aus der Praefatio, es sei „*de praedicti venerabilis viri et exortu et procuru et debito fine*“ (praef. 3) zu handeln<sup>34</sup>. Wichtiger sind zwei andere Bemerkungen. Einmal der Hinweis auf die Gliederung der *Confessiones* „*qualis ante perceptam gratiam fuerit qualisque iam sumpta viveret*“ (praef. 5), der zu Beginn des dritten Kapitels leicht abgewandelt als Signal für einen thematischen Neueinsatz aufgenommen wird.<sup>35</sup> Ferner der Satz, Possidius wolle in seiner Lebensbeschreibung auf das Leben und die *mores* Augustins eingehen (praef. 1). Tatsächlich unterbricht die Darstellung der *mores* c. 19–27 die Schilderung des Lebens. Insofern erinnert die Gliederung an das Vorbild Suetons.

Der Aufbau der *Vita* bleibt trotzdem umstritten. Haben wir es mit einem dreigliedrigen oder im Gegenteil mit einem viergliedrigen Text zu tun? Von den Vertretern einer vierteiligen Struktur gliedert Weiskotten<sup>36</sup> wie folgt:

- c. 1–5: Einleitung.
- c. 6–18: Antihäretische Wirksamkeit.
- c. 19–27: Mores.
- c. 28–31: Letzte Lebenszeit und Tod.

Harnack, Romeis und Diesner möchten dagegen das Leben (c. 1–5) von den Taten (c. 6–18) unterscheiden.<sup>37</sup> Berschin<sup>38</sup> wiederum gliedert:

- c. 1–7: Werdegang bis zur Wahl als Bischof.
- c. 8–21: Öffentliches Wirken.
- c. 22–27: Private Grundsätze.
- c. 28–31: Tod.

Die Unterscheidung von Leben und Taten verfängt nicht, weil beides durch den von Possidius verwendeten Episodenstil verbunden wird.<sup>39</sup> Wenig über-

<sup>33</sup> Vgl. c. 3,2; 7,3; 11,5; 18,9.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Pellegrino (Anm. 1 erster Titel) 20 ff.

<sup>35</sup> „*Ac placuit ei percepta gratia ... ad Africam ... remeare.*“ (c. 3,1).

<sup>36</sup> H. T. Weiskotten, *Sancti Augustini Vita scripta a Possidio Episcopo* (Princeton 1919) 20.

<sup>37</sup> A. Harnack, *Possidius. Augustins Leben (Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1930, Phil.-hist. Klasse, Berlin 1930)*; K. Romeis, *Das Leben des heiligen Kirchenvaters Augustinus*, beschrieben von seinem Freunde Possidius (Berlin 1930); Diesner (Anm. 4) 352.

<sup>38</sup> Berschin (Anm. 13) 226.

<sup>39</sup> So bereits Pellegrino (Anm. 1 erster Titel) 22, Anm. 4.

zeugend ist auch die Abtrennung einer die ersten fünf Kapitel umfassenden Einführung. Als Einführung können höchstens die ersten beiden Kapitel der Vita bezeichnet werden. Dies könnte jedenfalls das oben erwähnte Schema „ante perceptam gratiam/iam sumpta gratia“ nahelegen. Die Taufe würde dann den Beginn des christlichen Lebens Augustins markieren, ein Gedanke, der in frühen hagiographischen Schriften mehrfach begegnet.<sup>40</sup> Auch die von Berschin vorgeschlagene Unterteilung in öffentliches Wirken und private Grundsätze zielt am Textinhalt vorbei, ganz abgesehen davon, daß der Begriff „private Grundsätze“ unscharf ist. Betrifft denn beispielsweise die Verwaltung des Kirchengutes wirklich „private Grundsätze“ Augustins? Und wie steht es mit den disziplinarischen Maßnahmen für die *vita communis* der Kleriker (c. 25) oder mit den Verhaltensregeln für den Umgang mit dem weiblichen Geschlecht (c. 26)? All das fällt doch in den Aufgabenbereich des Kloostervorstehers und Bischofs und ist damit alles andere als ein privater Grundsatz. Auch die durchwegs asketisch-monastische Färbung der Darstellung macht die genannte Aufteilung in öffentlich und privat unwahrscheinlich.

Eine dreigliedrige Struktur, wie sie etwa durch Pellegrino und Mohrmann vertreten wird,<sup>41</sup> ist vorzuziehen:

- c. 1–18: Chronologisch geordnete Erzählung des Lebens bis zum Höhepunkt.
- c. 19–27: Mores.
- c. 28–31: Tod.

Die Lebensbeschreibung bildet bis zum Abschluß der antihäretischen Kämpfe eine Einheit. Taufe und Bischofswahl bedeuten gewiß wichtige Stationen; sie sind aber durch den von Possidius verwendeten Episodenstil eng mit dem restlichen Text verbunden, so daß eine Aufteilung der Vita an diesen Punkten wenig sinnvoll wäre. Entsprechendes gilt für die von Pellegrino<sup>42</sup> vorgeschlagene Unterteilung der Häretikerkämpfe in zwei durch Karriere-stufen Augustins bezeichnete Phasen, nämlich c. 6–7: Presbyterat und c. 9–18: Episkopat.

Ein Testament hat Augustin als *pauper Dei* nicht verfaßt. Sein Vermächtnis an die Kirche bestand aus dem von ihm herangezogenen Klerus, den Klöstern und den Büchern der Bibliothek von Hippo (c. 31,8). Diese drei Elemente bilden nicht nur inhaltliche Schwerpunkte der Vita Augustini, sondern markieren zentrale Inhalte und Träger abendländischer Kultur seit der Spätantike: Kleriker und Mönche überliefern der Nachwelt das Erbe der Antike in Buchform.

<sup>40</sup> Vgl. z. B. *Vita Cypriani* c. 2,1: „*Siquidem hominis Dei facta non debent aliunde numerari nisi ex quo Deo natus est*“.

<sup>41</sup> Pellegrino (Anm. 1) 21; Mohrmann (Anm. 1) XLV.

<sup>42</sup> Pellegrino (Anm. 1) 21.

Mit der Stilisierung seines Helden zum bücherschreibenden Mönch und Kirchenmann hat Possidius ein Augustinbild geschaffen, wie es insbesondere für das 5. und 6. Jahrhundert typisch ist. Verschiedene in dieser Zeit entstandene Exzerptensammlungen aus Augustins Werken, so der Sentenzenkommentar Prospers oder die „*Excerpta ex operibus S. Augustini*“ Eugipps sind in dieser „Synthese des Mönchischen und des Kirchlichen“<sup>43</sup> der Augustinvita vergleichbar. *Antistes* und *episcopus* nennt Eugipp Augustin im Widmungsbrief der Excerpta. Alle Rechtgläubigen verehren ihn und lesen seine Schriften; von besonderem Nutzen für die Kirchenleiter sind Augustins anti-häretische Schriften.<sup>44</sup> Daß Possidius seinen Helden in der dargestellten Weise stilisiert hat, spricht nicht gegen den Wert des Textes als historische Quelle. Das hat die Forschung längst gezeigt.<sup>45</sup> Historische Fakten und Elemente des hagiographischen Diskurses sollten auch in der *Vita Augustini* nicht länger als einander ausschließende Gegensätze behandelt werden.

---

<sup>43</sup> R. Lorenz, Der Augustinismus Prospers von Aquitanien, *ZKG* 73 (1962) 232.

<sup>44</sup> Eugipp, *Excerpta ex operibus S. Augustini* (CSEL 9, Wien 1885) 1,16 ff. Der Begriff *antistes* ebd. 3,16; *episcopus* ebd. 1,16.

<sup>45</sup> Vgl. dazu die in Anm. 1–4 genannte Literatur.

# Fontevrault und Bethanien Kirchliches Leben in Anjou und Jerusalem im 12. Jahrhundert

Von Hans Eberhard Mayer

Für Theodor Schieffer  
zum achtzigsten Geburtstag

Vor etwas mehr als zehn Jahren gelang mir der Nachweis, daß das Nonnenkloster St. Lazarus in Bethanien, das als im Jahre 1138 gegründet galt, in Wahrheit ein Doppelkloster für Nonnen und Mönche nach dem Muster von Fontevrault in Anjou war und 1143 von König Fulko von Jerusalem, zuvor Graf von Anjou, und seiner Gemahlin Melisendis gestiftet wurde.<sup>1</sup> Diese Meinung erfuhr jedoch kürzlich Widerspruch von Denys Pringle, der erneut in Bethanien ein benediktinisches Kloster nur für Nonnen sah, obwohl in Bethanien zwei Kirchen schon im 12. Jahrhundert vorhanden waren.<sup>2</sup> Von diesen beiden Kirchen erklärte Pringle die eine über dem Lazarusgrab zur Konventskirche der Nonnen, die andere zur Kirche Simons des Aussätzigen. Die Pilger hätten entweder in dieser gebetet oder aber in der unter der Konventskirche befindlichen Grotte mit dem Grab des hl. Lazarus, aber nie in der darüber befindlichen Westkirche der Nonnen. Damit ordnete Pringle die Gebäude in Bethanien ein in die Reihe der im Hl. Land erhaltenen Doppelkirchen, die freilich meist übereinander gelegen sind.

Ich bin weit davon entfernt, Pringles Auffassung auf die leichte Schulter zu nehmen, denn er hat in allen seinen Publikationen die schriftlichen Quellen mit großer Vollständigkeit benutzt und mit Verstand interpretiert. Dennoch kann seine Auffassung über Bethanien nicht unkorrigiert bleiben.

Ich fasse meine früheren Resultate nochmals kurz zusammen, ehe ich sie ausbaue. Am 5. Februar 1138 nahmen Fulko und Melisendis einen Besitztausch mit dem Kapitel des Hl. Grabes in Jerusalem vor. Sie gaben dem Stift den Ort Thecua in Judaea und erwarben dafür die befestigte (JL. 7318) Kirche des hl. Lazarus, eine seit dem 4. Jahrhundert als Kirche bezeugte

---

<sup>1</sup> Hans Eberhard Mayer, *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem*. Schriften der Monumenta Germaniae Historica 26, Stuttgart 1977, S. 372–402.

<sup>2</sup> Denys Pringle, *The planning of some pilgrimage churches in Crusader Palestine*, *World Archaeology* 18 (1987) 356 f.

wichtige Kultstätte, in Bethanien vor Jerusalem, damit diese Kirche *religioso conventui monachorum seu sanctimonialium devotius quam antea deserviret*.<sup>3</sup> Das bedeutet nicht, daß man noch keine Vorstellung hatte, ob man hier Mönche oder Nonnen ansiedeln wollte, wie Pringle meinte, sondern wie so oft im Mittelalter bedeutet *seu* hier einfach *et*: Mönche und Nonnen sollten das neue Kloster bewohnen. Für deren Lebensunterhalt fügten die Chorherren vom Hl. Grab Einzelbesitz in und um Jerusalem dazu sowie vier genannte Dörfer, die – soweit bekannt – bei Bethanien lagen. Dabei war die Rede von *quicumque regulariter introducendi sunt sacre religionis cultores*, so daß klar ist, daß das Kloster erst noch zu gründen war. Im Gegenzug erhielt das Stift vom König das Dorf Thecua in Judaea, dessen Einwohnern gestattet wurde, Salz und Asphalt am Toten Meer zu sammeln, das bekanntlich das reinste Bitumen der Welt liefert. Die Urkunde des Königspaares war ein Vorgang von herausragender Wichtigkeit, denn keine Urkunde eines Königs von Jerusalem hat eine längere Zeugenliste. Zählt man den Patriarchen, den Prior und die zwanzig Stiftsherren im Context mit, so waren insgesamt einundneunzig Personen an der Beurkundung beteiligt, und der Zeugenliste ist anzumerken, daß man auf eine möglichst vollständige Repräsentation des Episkopats Wert legte. Wegen eines schwelenden Streites zwischen dem Patriarchen von Jerusalem und dem Erzbischof von Tyrus war der letztere abwesend und mit ihm die Mehrzahl seiner Suffragane, aber das macht das Prinzip der erstrebten Vollständigkeit nur umso deutlicher. In einer verlorenen weiteren Schenkung schenkte König Fulko (nach Februar 1138, aber vor seinem Tod am 10. November 1143) dem nun schon gegründeten Kloster den Ort Bethanien.<sup>4</sup>

Wir hören dann wieder von Bethanien am 10. Januar 1144, als Papst Celestin II. nicht nur den Tausch von 1138, sondern auch die Klostergründung bestätigte, genauer gesagt die Absicht des Königspaares hierzu (JL. 8481). Damals weilte eine Gesandtschaft des Chorherrenstifts vom Hl. Grab in Rom, die im Januar 1144 ausdrücklich erwähnt wird und damals mehrere Urkunden für das Stift erwirkte (JL. 8479. 8481. 8482), aber wegen der Schiffahrtspause im Winter schon im Herbst 1143 angekommen sein muß. In JL. 8481 hatte die Kurie denn auch noch keine Kenntnis vom Tod des Königs Fulko am 10. November 1143 (anders in JL. 8652 vom 14. September 1144: *egregie memorie Fulcone*). Die Gesandten hatten eine noch an Innocenz II. († 24. September 1143) gerichtete Supplik des Königspaares und des gesamten Episkopats des Reiches mitgebracht, in der sie den Papst ersuchten, das Projekt zu bestätigen, was er auch tat. Es war die Rede davon, daß die Stifter *monastice religionis viros aut mulieres in ecclesia sancti Lazari, que in Bethania sita est, stabiliri desiderant*. Der Papst bestimmte, *ut in eadem beati*

<sup>3</sup> Reinhold Röhricht, *Regesta regni Hierosolymitani*, Innsbruck 1893, *Additamentum ebd.* 1904 (künftig: RRRH), n° 174.

<sup>4</sup> RRRH n° 562b, dazu Mayer, *Bistümer*, S. 382–387.

*Lazari ecclesia iuxta ... regis et regine petitionem et ordinationem viri aut mulieres monastice professionis ... statuuntur.* Das sieht nach erst noch zu vollziehender Besiedelung aus, und nur das Wort *ordinatio* verrät, daß auch der Kurie bekannt war, daß in Bethanien klösterliches Leben bereits existierte. Dennoch wird man davon ausgehen müssen, daß dieses erst kurz vor Fulkos Tod eingerichtet worden war, so daß die Gründung seit Februar 1138 sich über fünf Jahre lang hinzog.

Da alles bereits vollzogen war und man nur eine päpstliche Bekräftigung einer schon bestehenden Korporation wollte, macht *viri aut mulieres*, disjunktiv gemeint, hier noch weniger Sinn als 1138 *monachi seu sanctimonialis*. Das *aut* bedeutet auch hier *et*. Kaum war die Gesandtschaft aus Rom zurück, da bestätigte der neue König Balduin III. zwischen dem 8. März und dem 31. August 1144 den Tausch von 1138 und sprach nun von den in Bethanien nach der Regel angesiedelten Nonnen. Wilhelm von Tyrus schreibt die Gründung Bethaniens fälschlich allein der Königin Melisendis zu, die von vornherein ein Nonnenkloster zur Versorgung ihrer Schwester Iveta geplant habe.<sup>5</sup>

Aber in Bethanien lebten nicht nur Nonnen, sondern auch Mönche; es war ein Doppelkloster, in dem unter der Leitung der Äbtissin auch Mönche lebten und den Nonnen dienten. Im Jahre 1180 wurde ein Gütertausch zwischen dem Abt von Josaphat und der Äbtissin von Bethanien erneuert und bezeugt von zehn Mönchen von Josaphat (*de monachis*), sechs Nonnen von Bethanien (*ex parte abbatissae*), darunter der *priorissa Odelina* und *de fratribus autem frater Petrus Sancti Lazari praeceptor, frater Palacius et frater Gilabertus* (RRH n° 591 a). Noch klarer wird die Sache 1184 in RRH n° 640a, wenn man das Regest dieser Urkunde im Inventar von Manosque von 1531 (Departementalarchiv Marseille 56 H 58) fol. 86 hinzunimmt, wo die Äbtissin Melisendis von Bethanien handelte *assensu et voluntate totius capituli eiusdem ecclesie dominarum et fratrum*, was die übergeordnete Stellung der Nonnen wünschenswert klar zum Ausdruck bringt.

Das alles war Pringle nicht genug, obwohl allein RRH n° 640a hinreichend ist, denn die *fratres* müssen Mönche sein, da Laienbrüder in einem reinen Nonnenkloster ebenso wenig zu suchen hatten wie normalerweise Mönche; man hätte dort Laienschwestern gehabt. Aber ich trage dem bisherigen Beweismaterial jetzt noch RRH n° 327 von 1157 bei, wo die Äbtissin Iveta von Bethanien handelte *concilio dominarum nostrarum sanctimonialium et totius capituli nostri*. Da die Nonnen bereits genannt sind, können sich unter dem Kapitel nur die auch zum Kloster gehörigen Mönche verbergen.

Auch die Patrozinien deuten in diese Richtung. Fontevrault, von Anfang an durch Jahrhunderte der aristokratischste Frauenkonvent in Frankreich und ein Ort, der sich dem Touristen von außen noch heute mehr als eine

<sup>5</sup> RRH n° 226: *sanctimonialibus in prefata ecclesia regulariter statutis*. Wilhelm von Tyrus, Chronique XV.26, ed. R. B. C. Huygens, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 63. 63A, 2 Bände, Turnhout 1986 (künftig: WT), S. 709.

kleine Stadt denn als ein Kloster darbietet, barg innerhalb seiner Mauern mehrere Konvente: Das sogenannte Große Kloster der Nonnen, das der Jungfrau Maria geweiht war, den Männerkonvent des Evangelisten Johannes, ferner ein der Maria Magdalena geweihtes Haus für gestrauchelte büßende Frauen, aber auch für hochgestellte Damen, die sich ohne Gelübde nach Fontevrault zurückzogen, ferner eine Leproserie St. Lazarus, und schließlich ein Krankenhaus St. Benedikt. Mindestens die erstgenannten vier Konvente gab es schon im 12. Jahrhundert, denn der Nekrologeintrag von Fontevrault für Heinrich II. von England erwähnt ausdrücklich seine Bautätigkeit in St. Lazarus und St. Maria Magdalena.<sup>6</sup> Die Patrozinien waren für Fontevrault von großer Bedeutung, nicht nur weil hier angespielt wurde auf die Idee, die hinter der Institution der Doppelklöster mit der in der Öffentlichkeit schon bald angegriffenen Unterordnung der Mönche unter die Nonnen stand. Die biblische Rechtfertigung war die Einsetzung des Evangelisten Johannes in ein Sohnesverhältnis zur Jungfrau Maria durch Christus (Joh. 19,26 f.). Außerdem waren diese beiden Patrozinien, Maria für die Frauen und der Evangelist Johannes für die Männer, noch vom Gründer Fontevraults, dem großen Volksprediger Robert von Arbrissel, festgelegt worden.<sup>7</sup>

Der Ort Bethanien war durch den Bericht der Evangelien unweigerlich besetzt durch den hl. Lazarus und seine beiden Schwestern Maria und Martha, die dort mit Jesus verkehrt hatten und wo Lazarus von den Toten auferweckt worden war. Das Hauptpatrozinium der Nonnen mußte hier St. Lazarus sein, aber damit begegnet man bereits einem der Patrozinien von Fontevrault. Obwohl es klar ist, daß wir unter der von Jesus geheilten Maria aus Magdala am See von Tiberias (Marc. 15,40 u. ö.), dann der Büsserin, die Jesus die Füße salbte und sie mit ihrem Haar trocknete (Luc. 7,36–50), und Maria, der Schwester des Lazarus, die Jesus in Bethanien salbte (Marc. 14,3; Matth. 26,7; Joh. 12,3), wenigstens zwei, wenn nicht drei Personen zu verstehen haben, glaubte das ganze Mittelalter unerschütterlich an die Identität aller drei, und aus Maria von Magdala wurde Maria Magdalena, deren zentraler Kultort dann zwangsläufig Bethanien war. Die zweite Kirche Bethaniens scheint seit alter Zeit Simon dem Aussätzigen geweiht gewesen zu sein, so daß für ein Patrozinium Maria Magdalena, erst recht aber für ein Patrozinium Johannes Evangelista für den Männerkonvent in Bethanien kein Platz mehr war. Die Nonnen hatten aber auch ein Stadtkloster in Jerusalem, und dieses hatte mit Johannes Evangelista ein weiteres der Patrozinien von Fontevrault.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Bibliothèque Nationale Paris, Ms. lat. 5480, Bd. I, S. 3, gedruckt in (Anonymus), *Extrait du Grand Nécrologe de Fontevraud*, (Bulletin de la Société des lettres, sciences et arts du Saumurois 4 n° 11 (1913) 51.

<sup>7</sup> Vita b. Roberti de Arbrissello auctore monacho Fontis Ebraldi Andrea, ut creditur, Migne PL 162, 1057f.

<sup>8</sup> *Chronique d'Ernoult et de Bernard le Trésorier*, ed. Louis de Mas Latrie, Société de l'histoire de France, Paris 1871, S. 206.

Die Rekrutierung von Nonnen für Bethanien scheint nicht einfach gewesen zu sein, denn die oberen Chargen kamen überwiegend von außen. Ist das für die erste Äbtissin selbstverständlich, so kam die zweite Äbtissin Iveta aus St. Anna in Jerusalem.<sup>9</sup> Der dritten Äbtissin Eva (RRH n° 569 a. 591 a) begegnen wir 1157 noch als Äbtissin Avis von S. Maria Grandis in Jerusalem (RRH n° 327). Hier finden wir auch eine Priorin Odolina von S. Maria Grandis, die 1178 und 1180 Priorin von Bethanien war (RRH n° 569 a. 591 a). Die vierte Äbtissin Melisendis (RRH n° 640 a) stieg dagegen innerhalb des Klosters auf, denn sie war schon 1178 und 1180 als einfache Nonne in Bethanien (RRH n° 569 a. 591 a). Die Praeatrix Alamandina könnte gleichfalls innerhalb des Klosters aufgestiegen sein, wenn sie nicht 1157 noch zu S. Maria Grandis oder zu St. Anna gehört hatte (RRH n° 327. 569 a. 591 a), wohingegen die Nonne Ermengard aller Wahrscheinlichkeit nach aus St. Anna übergetreten war (RRH n° 327. 569 a). Dieser Fall wirft die Frage auf, warum man innerhalb einer Stadt von einem in ein anderes Kloster übertrat, ohne daß damit eine Beförderung verbunden war. Das war an sich ja nicht statthaft, aber diese Regel duldete die allgemeine Ausnahme, daß man stets zu einer strengeren Lebensform übertreten durfte. Waren S. Maria Grandis und St. Anna normale Benediktinerinnenklöster, so hatte der Orden von Fontevrault eine wesentlich strengere Regel, die nicht nur die permanente Abstinenz von Fleisch vorsah, sondern vor allem das ewige Schweigen.<sup>10</sup> Das mag zugleich erklären, warum man innerhalb Bethaniens nicht immer genügend geeigneten Nachwuchs hatte zur Besetzung der höheren Chargen, und warum Eva, Odolina und vielleicht Alamandina nur zum Übertritt bewogen werden konnten, wenn man ihnen in Bethanien eine gleichwertige leitende Funktion garantierte. Dann mag der größere Reichtum Bethaniens den Ausschlag gegeben haben, denn das Doppelkloster, das als das reichste Kloster im Lande galt, besaß im Gegensatz zu anderen Nonnenklöstern des Landes nicht nur eine Dependence in der Stadt Jerusalem selbst und auswärtige Priorate bei Nablus und in Tripolis, sondern vor allem die außerordentlich gewinnträchtige Oase Jericho.<sup>11</sup>

Iveta, die Schwester der Königin Melisendis und zweite Äbtissin von Bethanien, wurde 1119 oder 1120 geboren<sup>12</sup> und vollendete daher 1138, als die Gründung Bethaniens eingeleitet wurde, ihr 18. oder 19., 1143 ihr 23. oder 24. Lebensjahr. Als Äbtissin war das etwas jung. Etwas später verlangte

<sup>9</sup> WT XV.26, S. 709.

<sup>10</sup> Migne, PL 162, 1079. Die Regel ist nur in einer späten Überarbeitung erhalten, aber schon Wilhelm von Malmesbury († 1142), *Gesta regum Anglorum*, ed. William Stubbs, *Rolls Series* 90, II, London 1889, S. 512, wußte um das ewige Schweigen.

<sup>11</sup> Mayer, *Bistümer*, S. 357, 373, 384. WT XI.15, XV.26, S. 519, 710.

<sup>12</sup> Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* III.44, ed. Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913, S. 770: *aetate quinquennem* im Sommer 1125.

man hierfür ein Mindestalter von 30 Jahren.<sup>13</sup> Es mußte also zuvor eine andere Äbtissin Bethanien regieren. Wilhelm von Tyrus, der 1130 geboren wurde, während der Gründungsjahre Bethaniens also noch ein Schulkind war und 1145–1165 in Europa weilte, berichtet, man habe in Bethanien zunächst *annosam quandam et in religione probatam venerabilem matronam* zur Äbtissin eingesetzt. Ihren Namen verrät er nicht. Nach ihrem Tode habe die Königin Melisendis dann ihre Schwester Iveta, bisher einfache Nonne in St. Anna, zur Äbtissin von Bethanien gemacht.<sup>14</sup> Dies war gewiß nach dem Tode des Königs Fulko, denn den Namen der ersten Äbtissin erfahren wir aus RRH n° 226 von 1144, als sie noch amtierte. Sie hieß Mathilde.

Wer war sie? Sie ist zuvor und danach im Hl. Land nicht nachzuweisen, aber man denkt natürlich sofort an König Fulkos Tochter Mathilde von Anjou, die zweite Äbtissin von Fontevrault. Das läßt sich nicht mit Sicherheit beweisen. Wohl aber läßt sich zeigen, daß es möglich war und von einer inneren Logik gewesen wäre. Da Bethanien ein Doppelkloster nach dem Vorbild von Fontevrault war, ist klar, daß die treibende Kraft bei der Gründung Bethaniens zunächst der König Fulko war, und Melisendis, die Wilhelm von Tyrus als die alleinige Gründerin nennt, die maßgebliche Rolle erst nach Fulkos Tod 1143 übernahm und von da an die Versorgung Ivetas im Auge hatte, der sie etwas schuldig war (s. unten S. 36 f.). Aber das brauchten nicht notwendigerweise auch Fulkos Pläne zu sein.

Dieser ging gern mit geistlichem Gefolge ins Hl. Land. Als er 1120 erstmals aus Anjou dorthin reiste, nahm er den Bischof von Angers, Rainald von Martigné, mit.<sup>15</sup> Im Jahre 1129 zog Fulko erneut ins Hl. Land, diesmal für immer, um dort Melisendis zu heiraten und sich auf die Thronfolge vorzubereiten. Seine Grafschaft Anjou, wo er so lange erfolgreich gewirkt hatte, übergab er seinem Sohn Gottfried Plantagenet. Diesmal sollte der Abt Odo von Marmoutier bei Tours (1124–1137) mitziehen, der bereits einmal dort gewesen war und einen Bruder dort hatte, den er wiedersehen wollte. Odo war im Mai 1128 in Le Mans, als Fulko das Kreuz nahm.<sup>16</sup> Aber gegen diesen Plan erhob sich in einem durchweg zu 1129 datierten Brief der Abt Gottfried von Vendôme (1093–1132), einer der streitbarsten Kirchenmänner in Anjou. Odo möge nicht erneut nach Jerusalem ziehen, es einmal gesehen zu haben, müsse genügen. Es sei dies auch gegen die monastischen Gelübde (scil. der *stabilitas loci*). So wie den Laien die Reise nach Jerusalem aufgetragen sei, so sei sie den Mönchen vom Papst verboten worden. Er selbst habe von Papst Urban II. gehört, wie dieser den Laien den Kreuzzug geboten, den Mönchen

<sup>13</sup> Liber Sextus, lib. I, tit. 6, c. 43, ed. E. Friedberg, Corpus iuris canonici <sup>2</sup>II (Leipzig 1881) 968.

<sup>14</sup> WT XV.26, S. 709 f.

<sup>15</sup> Josèphe Chartrou, L'Anjou de 1109 à 1151, Paris o. J. (1928), S. 183.

<sup>16</sup> Chartrou S. 369 n° 39; zum Datum Hans Eberhard Mayer, The Succession to Baldwin II of Jerusalem: English Impact on the East, *Dumbarton Oaks Papers* 39 (1985) 147.

aber ausdrücklich untersagt habe. Auch durch die Liebe zu seinem Bruder, „der vielleicht schon tot ist oder sterben kann, bis Ihr dorthin kommt“, solle sich sein Sinn nicht zu Verbotenem bewegen lassen.<sup>17</sup> In einem viel zitierten Brief an die Mönche von Vallombrosa vom Oktober 1096 untersagte Urban II. den Mönchen tatsächlich die Teilnahme am Kreuzzug.<sup>18</sup> Aber Gottfrieds Brief ist ein nicht unbedeutend früheres und bisher ignoriertes Zeugnis für dieses Verbot, denn mindestens spielte Gottfried an auf den Aufenthalt Urbans in seinem Kloster im Februar 1096 (JL. 1, 685), aber wahrscheinlich meinte er schon das Konzil von Clermont, auf dem Urban im November 1095 den Kreuzzug erstmals proklamierte. Gottfried war nämlich auf dem Konzil. Später explizierte er seinem Erzfeind, dem Bischof Ulger von Angers (1125–1148) eine Regelung, die der Papst dort getroffen hatte, und fuhr Ulger mit der ihm eigenen Unverblümtheit an: „Werter Herr, Ihr seid ja nicht dabei gewesen auf jenem Konzil. Ich aber war dort, der ich die Wahrheit in dieser Sache weiß.“<sup>19</sup> Tatsächlich blieb 1129 Odo von Marmoutier zu Hause, denn 1130 ist er urkundlich in Frankreich bezeugt und 1131 nahm er am Konzil von Reims teil.<sup>20</sup>

Es ist aber bislang völlig unbeachtet geblieben, daß ein Eremit zusammen mit Fulko in den Osten ging, dem dort eine große Laufbahn beschieden war, nämlich der künftige Patriarch von Jerusalem Wilhelm (1130–1145). Ich habe erst kürzlich mich ohne Kenntnis dieses Umstandes mit ihm befaßt, als ich der neuen Mannschaft nachging, mit der sich König Fulko im Osten umgab,<sup>21</sup> und ich habe gezeigt, daß Patriarch Wilhelm unter Fulko entgegen der landläufigen Meinung ein außerordentlich einflußreicher Mann, ja geradezu quasi Fulkos Premierminister war.<sup>22</sup> Auch unterstellte ich, daß Fulko,

<sup>17</sup> Gottfried von Vendôme, Epistola IV.21, Migne, PL 157, 162. Odo erster Aufenthalt im Hl. Land fällt vielleicht ins Jahr 1126, als in einer Urkunde für das Benediktinerkloster S. Maria im Tal Josaphat bei Jerusalem, wo der Benediktiner Odo wohl absteigen mochte, ein bisher unidentifizierter *Odo abbas* als Zeuge erscheint (RRH n° 115; vor 1. September). Zwar ist Odo 1126 ein einziges Mal in Frankreich bezeugt, und zwar wegen der Beteiligung Heinrichs I. von England vor Mitte September, aber ich kann ihn in diesem Jahr sonst in Frankreich nicht nachweisen, und eine Tätigkeit in der Nähe von Rouen, wo auch Heinrich sich im März befand, hätte Odo natürlich die Abreise mit dem Frühjahrspassagium noch erlaubt. Philibert Barret, *Cartulaire de Marmoutier pour le Perche, Documents sur la province de Perche* 3. Serie 2, Mortagne 1894, S. 37 n° 23 = *Regesta regum Anglo-Normannorum* 2, Oxford 1956, n° 1439. Zum Itinerar Heinrichs I. ebenda 2, S. XXX.

<sup>18</sup> Rudolf Hiestand, *Vorarbeiten zum Oriens pontificius III. Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philol.-hist. Klasse, 3. Folge* 136, Göttingen 1985, S. 88 n° 2.

<sup>19</sup> Gottfried von Vendôme, Epistola III.12, Migne, PL 157, 118.

<sup>20</sup> A. de Tremault, *Cartulaire de Marmoutier pour le Vendômois*, Paris und Vendôme 1893, S. 333 n° 37. Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 21, Florenz 1776, 467.

<sup>21</sup> Hans Eberhard Mayer, *Angevins versus Normans: The New Men of King Fulk of Anjou*, *Proceedings of the American Philosophical Society* 133 (1989), passim.

<sup>22</sup> Bernhard von Clairvaux, Brief 393, *Sancti Bernardi opera*, ed. Jean Leclercq und

der seit Mai 1129 im Hl. Land war, bei der Ernennung 1130 die Hand mit im Spiel hatte, auch wenn er erst 1131 König wurde, aber es blieb ungeklärt, warum sich Fulko gerade auf ihn stützte, da Wilhelm aus Mesen (französisch Messines) bei Ypern im belgischen Westflandern stammte,<sup>23</sup> während Fulkos neue Entourage sonst bevorzugt aus Anjou kam. Der Grund hierfür liegt allerdings offen zutage, und ich benutze die Gelegenheit, um meine frühere Studie zu ergänzen. Bisher liest man als Wilhelms *cursum honorum*: 1116 Kanoniker am Hl. Grab (JL 6528), 1128–1130 Prior daselbst,<sup>24</sup> Patriarch 1130 (nach September 27) – 27. September 1145.<sup>25</sup> Nun ist die Identität mit dem Kanoniker von 1116 eine reine Vermutung, die man sofort streichen muß, wenn sich eine bessere Möglichkeit eröffnet. Für die Identität mit dem Prior spricht das gewichtige Zeugnis Wilhelms von Tyrus, der aber damals gerade erst zur Welt kam und selbst in ihm näherer Zeit nachweislich nicht einmal bei seinen eigenen Amtsvorgängern auf dem Erzstuhl von Tyrus die Personalverhältnisse am Hl. Grab richtig kannte.<sup>26</sup> Angesichts dieser Sachlage kann Wilhelm zwei Wilhelme leicht verwechselt haben.

Es gibt nämlich eine ganz andere Vorgeschichte des Patriarchen Wilhelm von Jerusalem in der Chronik des Zisterzienserklosters Fontaines-les-Blan-

---

H. Rochais, VIII, Rom 1977, S. 364 = Migne, PL 182, 600 hielt ihn für ebenso beschäftigt wie sich selbst: *In multis occupatus scribo vobis in multis occupato*, und mahnte ihn dringend zur Mäßigung, denn nicht wie eine Magd dem Herrn sei ihm seine Kirche anvertraut, sondern wie die Mutter dem Sohn und Maria dem Johannes. Trotz des unverkennbaren Zitats des für die Doppelklöster wichtigsten Bibelworts (Joh. 19,26 f.), handelte sich Patriarch Wilhelm diese Reprimande wohl weniger Bethaniens wegen, sondern eher durch seinen Streit mit dem Erzbischof Fulcher von Tyrus um das Pallium und die Kirchenprovinz Tyrus ein, in dem eine gewaltsame Ader Wilhelms seinem Klerus gegenüber hervortritt: JL 7906. 7943. John Gordon Rowe, *The Papacy and the Ecclesiastical Province of Tyre (1100–1187)*, Bulletin of the John Rylands Library 43 (1960) 180f.

<sup>23</sup> WT XIII.26, S. 622 (vgl. den Apparat zu Zeile 88).

<sup>24</sup> JL 7318 von September 1128. RRH n° 126.127.128.129.133.134; RRH n° 121 gehört zu 1129, s. Rudolf Hiestand, *Chronologisches zur Geschichte des Königreiches Jerusalem*, Deutsches Archiv 26 (1970) 223, Anm. 15, 229, Anm. 60.

<sup>25</sup> WT XIII.26, XVI.17, S. 622, 738. Zu Wilhelms Laufbahn generell Reinhold Röhricht, *Syria sacra*, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 10 (1887) 7, 42; Bernard Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church*, London 1980, S. 68f. und unten Anm. 27.

<sup>26</sup> WT XIII.26, S. 622. Ebd. XVI.17, S. 739 schreibt Wilhelm, nach dem Intrusus Radulf (1146–1151) sei Peter von Barcelona, der Prior der Grabeskirche, Erzbischof von Tyrus geworden. Die Urkunden ergeben ein anderes Bild. Sie zeigen 1130/1131–1148 sehr häufig einen Prior Petrus, der nie von Barcelona genannt wird und 1151 Erzbischof von Tyrus ist (RRH n° 137. JL 9260. RRH n° 266). Daneben finden wir ab 1119 einen Kanoniker Petrus von Barcelona am Hl. Grab, der ab 1130 erscheint als *Petrus Barchinonensis subprior* und teils mit der Bezeichnung Subprior, teils als Peter von Barcelona nachweisbar ist bis 1144 (RRH n° 90a. 133.226, wo beide gemeinsam auftreten; der 1177 in RRH n° 543 auftretende Kanoniker Petrus von Barcelona ist natürlich ein anderer), aber nie Prior der Grabeskirche oder gar Erzbischof von Tyrus wurde. Wilhelm von Tyrus hat die beiden also durcheinandergeworfen.

ches.<sup>27</sup> Die Chronik ist verfaßt vom siebten Abt Peregrinus, der bald nach dem Ende der Chronik (1212) gestorben sein muß, also nur wenig jünger war als Wilhelm von Tyrus. Was für diesen nur eine marginale Angelegenheit war, nämlich die Laufbahn des Patriarchen Wilhelm von Jerusalem, war für Peregrinus von zentraler Wichtigkeit wegen der Reliquien seines Klosters. Seine Informationen über die Frühgeschichte von Fontaines hatte er mündlich von zwei dortigen Mönchen, die nach seinen Angaben um die Jahrhundertmitte gelebt haben müssen und die er in seinem Noviziat noch kennengelernt hatte. Um 1125 ließen sich in Fontaines an unwirtlichem, noch ungerodetem Orte einige Eremiten nieder, denen der Erzbischof von Tours im Jahre 1127 die Gründungsschenkung bestätigte.<sup>28</sup> Unter ihnen war ein gewisser *clericus Willelmus vir religiosus* und ein *Lambertus miles Flandrensis* mit Beinamen Magnus. Im Jahre 1134 wurde nicht ohne Schwierigkeiten die klösterliche Lebensform eingeführt und Fontaines eine Tochterabtei von Savigny, das sich seinerseits unter Abt Serlo in den vierziger Jahren, gefolgt von Fontaines, den Zisterziensern anschloß.

Damals war Wilhelm nicht mehr in Fontaines. Ihn hatte die Sehnsucht nach dem Hl. Land gepackt. Er erbat von seinen Oberen – die es dem Eremiten natürlich auch bezahlten mußten – die Erlaubnis und reiste ab. Bei der Feier der Ostervigil, die sich alljährlich mit dem pyrotechnischen und von Gregor IX. 1238 in harten Worten untersagten Unfug des Osterfeuers verband, das wahrscheinlich auf der kalkulierten Selbstentzündung bestimmter Ingredienzen beruhte, war es Wilhelms Licht, das vom himmlischen Feuer entzündet wurde. Er wurde nunmehr von den Großen befragt, wer er sei, und sagte *se esse de Gallia et huc advenisse a Turonia et quod esset de Fon-*

<sup>27</sup> *Historia prelatorum et possessionum ecclesiae b. Mariae de Fontanis*, ed. Lucas d'Achéry, *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum*, ed. Etienne de Baluze, II, Paris 17, S. 573–580; besser als *Historia monasterii b. Mariae de Fontanis Albis* bei André Salmon, *Recueil de chroniques de Touraine*, Collection de documents sur l'histoire de Touraine 1, Tours 1854, S. 257–291. Auf diesen Bericht wies in der älteren Literatur allein der Altmeister Reinhold Röhrich, *Syria sacra*, S. 7, Anm. 8 hin, dem so leicht nichts entging. Da er aber selbst sonst nirgends Gebrauch machte von dem Bericht, blieb er in der Literatur praktisch unbenutzt, und so ging es auch Guy Oury, Guillaume de Messines, *l'ermite de Fontaines-les-Blanches devenu patriarche de Jérusalem*, *Bulletin trimestriel de la Société archéologique de Touraine* 37 (1973) 225–243. So stand denn nichts davon zu lesen in der *Biographie Nationale de Belgique* 8, Brüssel 1884–1885, S. 436, und die in der *Historia de Fontanis* berichtete Reliquienschenkung Wilhelms an Messines fehlt auch bei A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, *Archives de l'Orient chrétien* 7, Paris 1961. G. Oury folgend hat allerdings soeben J. Pyke im *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 22, Paris 1988, Spalte 958–960 den Bericht benutzt, allerdings hält er mit Oury zu Unrecht daran fest, daß Wilhelm 1120 in den Orient ging, weil beide nur die Identifizierung mit dem Kanoniker von 1116 preisgeben.

<sup>28</sup> Erzbischof Hildebert von Tours bestätigte 1127 die Schenkung des Ortes Fontaines an Fontaines-les-Blanches (Salmon, *Recueil* S. 281), was kurz nach der Gründung war. Wilhelm, der von Fontaines aus in den Osten ging, kann also nicht schon 1120 dorthin gereist sein.

*tanis eremita*. Und tatsächlich liegt Fontaines in der Gemeinde Autrèche, Dépt. Indre-et-Loire, arrond. Tours, cant. Château-Renault. Peregrinus erzählt weiter: Da kurz zuvor der Patriarch von Jerusalem verstorben war, wurde der Eremit Wilhelm zum Nachfolger erkoren. Zu späterem Zeitpunkt, noch vor 1134, reiste dann Lambertus Magnus in den Orient zu seinem einstigen Miteremiten. Auch er zeigte anfangs keinerlei Neigung zurückzukehren. Möglicherweise erhoffte er sich Protektion vom flämischen Landsmann, dem Patriarchen. Das scheint diesen, der vielleicht an seine eremitische Vergangenheit nicht mehr gerührt wissen wollte, alarmiert zu haben, denn als die Zeit der Schiffsabfahrten gekommen war, redete er Lambert ins Gewissen, gab ihm auch das Geld für die Heimreise und als Mitbringsel ein Stück vom Wahren Kreuz, ein weiteres vom Hl. Grab und andere Reliquien, daneben noch seinen eigenen Tragaltar. Lambert mußte heim, und mit ihm reisten die kostbaren Reliquien nach Fontaines.

Die Geschichte hat keine entscheidenden Schwachstellen. Patriarch Wilhelm war ein Mann, der Reliquien schätzte und einzusetzen wußte. Als am Ende seines Lebens Reliquien Johannes des Täufers in Sebaste gefunden wurden, teilte er dies in einer Enzyklika sofort der ganzen Christenheit mit und bewilligte 40 Tage Ablaß für die Pilger, die nach Sebaste kamen und zum Wiederaufbau der dortigen Kirche beitrugen (RRH n° 235). Bernhard von Clairvaux dankte Wilhelm für ein Stück des Wahren Kreuzes, ein weiteres schickte er der Abtei in seinem Geburtsort Messines, und wahrscheinlich war es Wilhelm, von dem der Abt Petrus Venerabilis von Cluny Reliquien des Hl. Grabes und der Jungfrau Maria erbat.<sup>29</sup> Natürlich ernannte man niemanden zum Patriarchen, nur weil er vom Osterfeuer ausgezeichnet worden war, aber wenn der Thronfolger Fulko just Wilhelm als neuen Patriarchen haben wollte, dann empfahl es sich, an ihm das Feuerwunder zu exerzieren. Wilhelm war ein Flame, aber er wanderte ins Hl. Land ein aus der Gegend von Tours, wo Fulko ebenso Graf gewesen war wie in Angers. Das ist angesichts der massiven Patronage, die Fulko im geistlichen wie im weltlichen Bereich seinen engeren Landsleuten angedeihen ließ, entscheidend.

Wann spielt der Bericht? Patriarch Stephan von Jerusalem starb am 12. Juni 1130. Patriarch Wilhelm ist erstmals faßbar beim Tod des Königs Balduin II. am 21. August 1131, aber so lange wartete man natürlich mit der Besetzung des Patriarchats nicht und Hiestand hat für Wilhelms Wahl einen Termin

<sup>29</sup> RRH n° 235. Bernhard von Clairvaux, Brief 175, ed. Jean Leclercq und H. Rochais, Sancti Bernardi opera VII, Rom 1974, S. 393 = Migne, PL 182, 336 = Frolow, Relique S. 323 n° 324. J. Yernaux, Une relation du XIII<sup>e</sup> siècle sur l'institution de la procession de Messines, Annales de la Société d'émulation de Bruges 60 (1910) 243–249. The Letters of Peter the Venerable, ed. Giles Constable, I, Cambridge, Mass., 1967, 220 n° 83. Dort heißt es zwar, der ungenannte Patriarch sei Cluniazenser, was Wilhelm nicht war, aber das gilt für alle Patriarchen von Jerusalem zur Zeit des Abtes Petrus (1122–1156).

nach dem 27. September 1130 ermittelt.<sup>30</sup> Das Feuerwunder an dem eingewanderten Eremiten muß sich also zu Ostern 1130 ereignet haben. Wegen des frühen Ostertermins jenes Jahres (30. März), zu dem die Schifffahrt überhaupt erst wieder aufgenommen wurde, muß der Eremit schon 1129 zugewandert sein, d. h. er kam im Mai 1129 gemeinsam mit Fulko, als auch der Fontaines benachbarte Seigneur Hugo von Amboise ins Hl. Land zog.<sup>31</sup> Fulko mag ihn schon aus der Touraine gekannt haben, denn gerade dort förderte er das Eremitenwesen,<sup>32</sup> mindestens aber kannte er ihn seit der gemeinsamen Überfahrt und war wohlberaten, als er ihn zum Patriarchen erheben ließ, denn Wilhelm schwankte bis zu Fulkos Tod nie in seiner Loyalität.<sup>33</sup> Es war klar, daß Fulko in Wilhelm für alle Pläne, die er für Bethanien hegte, einen wohlwollenden Partner hatte, dem das etwa 100 km von Fontaines entfernte liegende Fontevrault auch ein Begriff war.

Kaum war Fulko im September 1131 König von Jerusalem geworden, da zog er seine Halbschwester nach, die Gräfin Ermengard von der Bretagne, die auf seine ausdrückliche Einladung hin ins Hl. Land ging. Dort erwies sie sich freilich als ebenso sprunghaft wie in Europa. Nachdem ihre erste Ehe mit dem Grafen von Poitiers zerbrochen, vielleicht nicht einmal konsumiert worden war, heiratete sie 1092 den Grafen oder Herzog Alain Fergent von der Bretagne. Als dieser 1096–1101 im Hl. Land war, regierte sie für ihn das Herzogtum. Während der Jahre 1106 und 1107 zog sie sich erstmals nach Fontevrault zurück, ohne indessen den Schleier zu nehmen, da sie ja verheiratet war. Im 1108 war sie wieder in der Bretagne, betrieb aber jetzt die Scheidung von Alain mit der Begründung, er habe sie betrogen. Robert von Arbrissel, ihr geistlicher Betreuer in Fontevrault, schrieb ihr einen langen Brief – das einzige Zeugnis aus der Feder dieses berühmten Volkspredigers –, in dem er ihr in dünnen Worten auseinandersetzte, es fehlten ihr die Beweise, vor dem Richter werde sie scheitern. Sie blieb bei ihrem Mann. Aber bald, vielleicht unter ihrem Einfluß, dankte er zugunsten seines Sohnes Conan III. ab und ging ins Kloster, wo er 1119 starb. Sie ging etwa gleichzeitig erneut nach Fontevrault, mindestens in der Absicht, dauernd dort zu bleiben, aber vielleicht doch mit Gelübden, denn sonst hätte ihre Rückkehr in die Welt nicht einen derartigen Skandal erregt. Jedenfalls hat man sie in Fontevrault als

<sup>30</sup> WT XIII.28, S. 625 ohne Namensnennung; vgl. aber ebd. XIV.2, S. 634 vom 14. September 1131 und RRH n° 139 vom 21. September 1131. Hiestand, Chronologisches S. 229; derselbe, Chronologisches zur Geschichte des Königreiches Jerusalem im 12. Jahrhundert, Deutsches Archiv 35 (1979) 543 f.

<sup>31</sup> WT XIII.24, S. 618 f. *Gesta Ambaziensium dominorum*, ed. Louis Halphen und René Poupardin, *Chroniques des comtes d'Anjou*, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement d'histoire, Paris 1913, S. 116.

<sup>32</sup> Chartrou S. 367 n° 38. Über das blühende Eremitentum dieser Gegend ebd. S. 163 f.

<sup>33</sup> Den schon 1128 amtierenden Prior Wilhelm der Grabeskirche muß man bei dieser Rekonstruktion allerdings trotz des entgegenstehenden Berichts des Wilhelm von Tyrus als späteren Patriarchen von Jerusalem streichen; s. oben S. 21.

eine der dortigen Nonnen betrachtet. Aber kaum war Robert von Arbrissel im Februar 1117 gestorben, da kehrte sie 1118 in die Bretagne zurück, wo sie nun ihrem Sohne bei der Regierung half. Auch sie enging nicht dem Zorn Gottfrieds von Vendôme, der sie wegen ihrer Rückkehr in die Welt heftig tadelte. Im Jahre 1128 war sie mit ihm in Le Mans bei der Kreuznahme Fulkos von Anjou.

Ehe Fulko 1129 in den Orient aufbrach, versammelte er in Fontevrault seine Frau und seine beiden Söhne und seine zwei Töchter um sich, aber auch Ermengard mit ihrem Sohn Conan war zugegen. Bald danach trat sie in das zisterziensische Priorat Larrey bei Dijon ein. Auf dem Wege nach Vézelay besuchte sie dort 1132 ihr Sohn Conan III. Dann aber folgte sie der Einladung Fulkos in den Osten, lebte erst bei Nablus, wo sie eine Kirche am Jakobsbrunnen baute, und hielt sich dann in dem Nonnenkloster St. Anna in Jerusalem auf. Im Juni 1135 war sie wieder in der Bretagne und gründete dort zusammen mit Conan ein Kloster. Sie lebte alsdann, immer in der Welt, bis nach 1146, wo sie letztmals nachweisbar ist. Gestorben ist sie am 1. Juni (1147). Unter diesem Tagesdatum nahm man sie in Fontevrault in das Nekrolog auf mit dem lapidaren Zusatz *Fontis-Ebraldensis monacha*.<sup>34</sup> Was Fulko mit ihr im Hl. Land vorhatte, ist nicht recht zu sehen, eine exemplarische Äbtissin hätte sie jedenfalls nicht abgegeben. Die wenigen Nachrichten, die wir haben, deuten auch eher darauf hin, daß ihr eine Funktion in St. Anna zgedacht war. Aber was immer Fulko im Sinn gehabt haben mag, ging unter in der politischen Unruhe seiner Anfangsjahre, die in Jerusalem wie in Antiochia, wo er Regent war, gleichermaßen stürmisch waren.<sup>35</sup> Als nach dem Scheitern der gefährlichen Revolte des Grafen Hugo von Jaffa 1134 Fulkos Versuch einer Alleinherrschaft vorbei war und die Königin Melisendis den ihr zustehenden Einfluß ausübte, scheint ein weiterer Aufenthalt Ermengards im Osten sinnlos gewesen zu sein, so daß sie zurückkehrte, allerdings so desillusioniert, daß sie selbst nicht mehr ins Kloster zurückging, weder zu den Zisterzienserinnen von Larrey, noch zu den Benediktinerinnen von Fontevrault.

Die isolierte Betrachtung der Kreuzfahrerstaaten ohne Berücksichtigung der steten Rückkoppelung an Europa, wie sie auch für Bethanien geübt

<sup>34</sup> Ermengards beste Biographie bei J. de Pétigny, Lettre inédite de Robert d'Arbrissel à la comtesse Ermengarde, Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 15 (1854) 209–235. Vgl. auch Mayer, Angevins versus Normans S. 8f. Gottfried von Vendôme, Epistola V. 23, Migne, PL 157, 205. Urkunde von 1128 bei Chartrou S. 369 n° 39; vgl. S. 372 n° 40. Urkunde von 1129 bei Jean de La Mainferme, Clypeus nascentis Fontevraldensis ordinis contra priscos et novos eius calumniatores, II, Paris 1688, S. 237: Conan III. von der Bretagne macht in Fontevrault eine Schenkung an das Kloster. Unter den Zeugen *mater mea Ermengardis*. Nekrolog von Fontevrault ebd. II 238.

<sup>35</sup> Zu Jerusalem s. Mayer, Angevins versus Normans, passim sowie Mayer, Studies in the History of Queen Melisende of Jerusalem, *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972) 102–111 und für Antiochia Claude Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris 1940, S. 350–357.

worden ist, hat ihre Gefahren. Betrachtet man die Sache vom Westen her, so ist schwer zu sehen, wie Graf Fulko V. von Anjou, einmal zum König von Jerusalem aufgestiegen, überhaupt etwas anderes gründen konnte als ein Kloster nach der Art von Fontevrault. Dort hatte der bedeutende Volks- und Kreuzzugsprediger Robert von Arbrissel 1101 unter dem Schutz des Bischofs von Poitiers und bald auch unter dem der Päpste sein Doppelkloster Fontevrault ins Leben gerufen. Es war von der ersten Minute an ein Erfolg, besonders bei den Damen des Hochadels. Das lag nicht nur daran, daß die dortige Lebensform, in der die Nonnen den Ton für die in dienender Funktion in einem eigenen Konvent lebenden Mönche angaben, dieser Schicht von Frauen zusagen mochte, es lag auch an der Personalpolitik Roberts. Zu jungfräulich ins Kloster eingetretenen Frauen ohne Lebenserfahrung hatte er für leitende Funktionen kein Zutrauen. Er griff zweimal zu Witwen. Zur ersten Priorin ernannte er Hersendis, die Schwester des Grafen Hubert von der Champagne und Witwe des Wilhelm von Montsoreau (Dépt. Maine-et-Loire, arrond. Saumur), die übrigens auch mit dem Grafenhouse von Anjou verwandt war. Aber als Gehilfin gab er ihr sogleich Petronilla von Chemillé bei, die nach dem Zeugnis des Balderich von Dôl (*in abbatisam promotam es, quamvis thalamorum inquietudini prius deservisses*) gleichfalls als Witwe in Fontevrault eingetreten war. Sie war schon zu Lebzeiten der Hersendis deren ständige Begleiterin und übte vermutlich schon damals einen erheblichen Einfluß aus. Nach dem Tod der Hersendis 1109 machte Robert sie erst zur Priorin und 1115 zur ersten Äbtissin.<sup>36</sup>

Petronilla war eine außergewöhnlich bedeutende Frau, die ihr Kloster in ihrer langen, bis 1149 währenden Amtszeit auf einen atemberaubenden Expansionskurs steuerte und selbst 16 Priorate gründete.<sup>37</sup> Aus dem Kloster Fontevrault machte sie den gleichnamigen Orden. In den Gerichtssälen war sie ebenso zu Hause wie in der Klausur. Sie baute den päpstlichen Schutz und die Unabhängigkeit vom Diözesan aus, erwirkte eine Fülle päpstlicher Privilegien, regte den Adel und Hochadel zu Stiftungen an, baute ihr Kloster aus zu einem Ort der Zuflucht, an den hochgestellte Witwen sich zurückziehen konnten, ohne gleich die Gelübde ablegen zu müssen, verkehrte mit den Mächtigen dieser Welt bis hinauf zum König von Frankreich und zum Papst, stritt und verglich sich mit anderen Klöstern über Ländereien, kämpfte gegen die Diözesane auch zugunsten ihrer Priorate. Zutreffend nennt sie das Nekrolog von Fontevrault *incomparabilis et irrecuperabilis mater nostra*.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Ernennung der beiden bei Balderich von Dôl, Vita b. Roberti de Arbrissello, Migne, PL 162, 1054. Beider Witwenstand ebd. Spalte 1043 und Chartrou S. 329 n° 7<sup>bis</sup>. Hersendis und Petronilla zusammen: Ebd. S. 321 n° 1, 336 n° 11, 341 n° 17, die letzten beiden von Chartrou viel zu spät datiert.

<sup>37</sup> Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique 17, Paris 1971, S. 963.

<sup>38</sup> Auszüge des 17. Jahrhunderts aus dem Großen Nekrolog von Fontevrault, Départementalarchiv Angers 101 H 225<sup>bis</sup>, S. 242. Druck bei Baltazar Pavillon, La vie du bienheureux Robert d'Arbrissel, Patriarche des solitaires de la France et instituteur de l'ordre de Font-Evrault, Saumur 1667, S. 578.

Als Petronilla starb, schlug der Diözese zurück. Der Bischof von Poitiers, der intellektuell bedeutende Gilbert de la Porrée, verweigerte die Weihe der neuen Äbtissin, es sei denn sie leiste ihm einen Obödienzeid, was sie verweigerte. Erst auf eine eindeutige päpstliche Intervention hin erfolgte die Weihe (JL. 9348 vom 7. September 1149). Die von Petronilla miterkämpfte Freiheit von der Diözesangewalt war erfolgreich verteidigt worden. Auch diese Frage nähert Bethanien an Fontevrault an. Dort brauchte der König Fulko ja die Einwilligung des Patriarchen als des Diözesans zur Gründung eines Klosters vor Jerusalem, und er brauchte das Kapitel des Patriarchen, um überhaupt erst einmal die Lazaruskirche für sein geplantes Kloster in die Hand zu bekommen. Der Patriarch sorgte im Februar 1138 gleich vor, denn sein Einverständnis war konditioniert: Die Neugründung müsse auf immer in Treue und Gehorsam der Grabeskirche und dem Patriarchen von Jerusalem unterstehen, der sich seinerseits verpflichtete, Bethanien dieselbe Rechtsstellung einzuräumen wie anderen Benediktinerklöstern seiner Diözese. Nicht schlechter als diese sollte Bethanien gestellt sein, aber auch nicht besser. Eine Neuauflage der Stellung Fontevraults wollte der Patriarch in Jerusalem vermeiden.

Petronilla pflegte insbesondere die Beziehungen zur gräflichen Familie von Anjou. Sowohl Graf Fulko V., der spätere Gründer Bethaniens, wie seine erste Frau Eremburg von Maine († 1126) überschütteten Fontevrault geradezu mit Schenkungen. Als Robert von Arbrissel 1117 starb, ritt Fulko zum Begräbnis nach Fontevrault.<sup>39</sup> Seine älteste Tochter Mathilde trat, wie wir sehen werden, in Fontevrault als Nonne ein. Dorthin hatte sich zweimal Fulkos Halbschwester Ermengard von der Bretagne zurückgezogen, um eine Existenz der Frömmigkeit zu führen. Noch bekannter war es der Zeit, daß Fulkos Mutter Bertrada von Montfort desgleichen tat, nachdem 1108 König Philipp I. von Frankreich gestorben war, dessen Liaison mit ihr so viel Skandal erregt hatte.<sup>40</sup> In Fulkos Urkunden als Graf von Anjou ist die Königin Bertrada eine vertraute Erscheinung, fast immer in Urkunden für Fontevrault.<sup>41</sup> Auch dies wurde in Bethanien imitiert. Fulko von Anjou hatte eine Tochter Sibylle. Er verheiratete sie zuerst mit dem unglücklichen Wilhelm Clito, Graf von Flandern, später mit dessen Nachfolger in Flandern, Dietrich vom Elsaß, der mit vier Aufenthalten im Hl. Land (1139 noch unter König Fulko, 1147–1148 beim zweiten Kreuzzug, 1157–1158 und 1164) ein besonders eifriger Pilger war.<sup>42</sup> Im Jahre 1157 brachte er seine Gemahlin

<sup>39</sup> Chartrou S. 262 n° 34.

<sup>40</sup> Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, ed. William Stubbs, Rolls Series 90, II, London 1889, S. 480.

<sup>41</sup> Chartrou S. 325 n° 5, 327 n° 6<sup>bis</sup>, 332 n° 9, wo ein weiterer Aufenthalt Fulkos in Fontevrault bezeugt ist, 334 n° 9<sup>bis</sup>, 335 n° 11, 339 n° 14. Nur zweimal finden wir sie bei Chartrou außerhalb tätig, einmal 1110 für Marmoutier und einmal 1113–1115 für Nioiseau (ebd. S. 323 n° 3, 339 n° 15).

<sup>42</sup> Reinhold Röhricht, *Die Deutschen im Heiligen Lande*, Innsbruck 1894, S. 23, 31 f.

Sibylle mit, die als Fulkos Tochter aus erster Ehe eine Halbschwester des damals regierenden Königs Balduin III. war. Wilhelm von Tyrus sagt uns nur, daß sie mit ihm ankam, und verschleiert geradezu die Tatsache, daß sie nicht mit nach Europa zurückging, indem er sie 1164 erneut mit ihrem Mann kommen läßt. Freilich tritt sie inzwischen handelnd in seiner Chronik auf, bei der Wahl des Patriarchen Amalrich von Jerusalem Ende 1157 / Anfang 1158, als ihr Mann aber noch im Hl. Land war. Aber allem Anschein nach war sie auch 1161 im Hl. Land, als ihre Nichte Sibylle geboren wurde, denn da diese nach ihr benannt wurde, dürfte die Gräfin von Flandern die Patin und also bei der Taufe anwesend gewesen sein.<sup>43</sup> Deutlich wurde Robert von Torigni: Gegen den Willen ihres Mannes sei Sibylle von Flandern (die Robert fälschlich Mabiria nennt) zurückgeblieben, und zwar bei der Äbtissin von St. Lazarus in Bethanien. Dort verbrachte sie ein rundes Jahrzehnt.<sup>44</sup>

Da Petronilla 34 Jahre lang Äbtissin war, zuvor Priorin und davor verheiratet gewesen war, muß sie ein beträchtliches, wenn nicht biblisches Alter erreicht haben. Es war verständlich, daß sie auch einmal müde wurde. Der Moment war 1136 gekommen, denn am 5. Januar 1137 schrieb ihr Papst Innocenz II. alarmiert aus Pisa, er habe vernommen, daß sie die Ruhe suche und sich zurückziehen wolle. Er untersagte es ihr rundheraus, aus welchem Grunde auch immer.<sup>45</sup> Petronilla blieb, noch fast 13 Jahre lang. Was sie 1136 genau vorhatte, wissen wir nicht. Aber es war die Zeit, in der Fulko im Osten ernsthaft seine Gründung Bethanien vorbereitet haben muß, die er am 5. Februar 1138 einleitete. Es kann damals unmöglich seine Absicht gewesen sein, noch fast sechs Jahre zuzuwarten, bis er das Kloster wirklich einrichtete. Wenn er es aber jetzt nach dem Vorbild von Fontevrault gründete, so brauchte er eine Äbtissin von außen. Ermengard von der Bretagne stand nicht mehr zur Verfügung, falls Fulko an sie für diesen Posten jemals ernsthaft gedacht haben sollte. Nach dem von Robert

<sup>43</sup> WT XVIII.16.20, XIX.4.10, S. 833, 840, 869, 876.

<sup>44</sup> Robert de Torigni, *Chronique*, ed. Léopold Delisle, Société de l'histoire de Normandie, I, Rouen 1872, S. 325. Ernoul S. 21 f. *Chronicon Hanoniense quod dicitur Balduini Avennensis*, MG SS XXV 445. *Iohannes Longus, Chronica s. Bertini*, MG SS XXV 802. Im 13. Jh. berichtet Ernoul als einziger, daß Iveta abzudanken anbot, wenn Sibylle bereit sei, Äbtissin zu werden, was diese aber ablehnte. Das mag eine späte Ausschmückung sein. Wenn es aber stimmt, dann hätte sich Iveta das Gefühl dafür erhalten oder wäre vom Königshaus nachdrücklich daran erinnert worden, daß Bethanien eine angiovinische Gründung war, in der Sibylle eher am Platz war als die aus der Ardennendynastie stammende Iveta. Einen Rücktritt einer weiteren Äbtissin von Bethanien vermuten wir unten S. 35 auch für Mathilde von Anjou. Zur Sache vgl. ansonsten Nicolas Huyghebaert, *Une comtesse de Flandre à Béthanie*, *Les Cahiers de St.-André* 21 (1964) 3–12.

<sup>45</sup> JL 7809; zum Datum Johannes Ramackers, *Papsturkunden in Frankreich, V, Neue Folge V, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philol.-hist. Klasse*, Göttingen 1956, S. 36 Anm. 1.

von Arbrissel in Fontevrault etablierten Vorbild sollte es eine Witwe, mindestens eine Frau in reiferen Jahren sein. Petronilla wäre eine ideale Lösung gewesen. Ihr selbst hätte dieser Posten die erwünschte Ruhe gegeben, denn aus vielerlei Gründen war an eine Fontevrault vergleichbare Expansion für Bethanien überhaupt nicht zu denken. Sie hätte einen im Verhältnis zu ihrer bisherigen Existenz ruhigen Lebensabend an den heiligen Stätten der Christenheit verbringen können. Man kann das wirklich nur als Frage hinstellen. Aber immerhin: Wenn Petronilla ausfiel, so wäre es verständlich, daß die eigentliche Klostergründung sich noch so lange hinzog. Für ein Doppelkloster nach der Art seines Lieblingsklosters Fontevrault brauchte Fulko als Äbtissin von Bethanien möglichst eine sozial hochstehende Witwe, die bereit war, sich der strengen Regel von Fontevrault zu unterwerfen, die möglichst Verwaltungserfahrung hatte und bei der man Loyalität zum Hause Anjou voraussetzen konnte. Wie hätte Fulko hierbei seine eigene Tochter Mathilde übersehen können?

Sein Vater, Graf Fulko IV. von Anjou, hatte aus zwei Ehen zwei Söhne, Gottfried und eben Fulko V. Von diesen hatte Gottfried die legitimeren Ansprüche auf Anjou, wurde jedoch enterbt. Er verband sich darauf gegen den Vater mit dem Grafen Elias von Maine, der ihn mit seiner Tochter Eremburg verlobte. Die Ehe kam nicht zustande, weil Gottfried 1106 getötet wurde. Eremburg wurde daraufhin mit Fulko V. verheiratet, wohl spätestens 1107, denn die älteste Tochter Mathilde wurde 1120 im Alter von 12 Jahren Witwe, war also 1108 geboren.<sup>46</sup> Sie wurde 1113 verlobt mit Wilhelm Aetheling, dem einzigen ehelichen Sohne Heinrichs I. von England. Es war ihr eine glänzende Zukunft als Königin von England zuge-dacht. Die Hochzeit fand im Juni 1119 in Lisieux statt, aber bereits im November 1120 ertrank ihr Mann im Ärmelkanal bei der Tragödie des Weißen Schiffes. Sie blieb zunächst am englischen Hofe, zumal ihr Vater Fulko V. gerade im Hl. Land war, als das Unglück passierte. König Heinrich I. soll für sie nach einem anderen Mann gesucht haben, aber ohne Ergebnis. Es war ja in der Tat nicht leicht, jemanden zu finden, der Wilhelm Aetheling gleichwertig gewesen wäre. Als Fulko aus dem Hl. Land zurück war, hatte er in England nichts mehr zu erwarten, wo die Thronfolge jetzt völlig offen war. Er wandte sich daher von Heinrich ab und Ludwig VI. von Frankreich zu und verheiratete seine jüngere Tochter Sibylle 1123 mit Wilhelm Clito, der – von Sibylle bereits geschieden – nach der Ermordung Karls des Guten von Flandern 1127 zum Grafen von

<sup>46</sup> Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, ed. Marjorie Chibnall, Oxford Medieval Texts, VI, Oxford 1978, 330. Ebd. S. 302 sagt Ordericus, sie sei 1120 so wie ihr Mann etwa 17 Jahre alt gewesen. Dann aber wäre sie 1102 geboren, als ihre Mutter jedoch noch verlobt war mit Fulkos Halbbruder Gottfried Martell. War sie aber 1108 geboren und somit 1120 zwölf Jahre alt, dann ist der Ansatz der Ehe ihres Vaters mit 1109 bei Chartrou S. 4 mit Anm. 4 zu spät. Fest steht jedenfalls, daß Fulko V. beim Tode seines Vaters Fulko IV. im April 1109 bereits verheiratet war. S. Louis Halphen, *La comté d'Anjou au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1906, S. 190 und 337 n° 318.

Flandern aufstieg, im Moment aber Ansprüche auf die Normandie hatte und auf England erhob. Sibylles Ehe bedeutete den Bruch Fulkos mit England, und er war klug genug, zuvor 1121 seine Tochter Mathilde aus England zurückzubehalten.<sup>47</sup>

Auf Anraten des Bischofs Gaufrid von Chartres trat Mathilde als Nonne in Fontevrault ein.<sup>48</sup> Die ältere Literatur hat diesen Akt meist kurz nach dem Unglück von 1120 angesetzt, vielleicht begünstigt dadurch, daß man eine Urkunde, die Mathilde als Nonne auweist, verkehrt zu 1120 setzte, obwohl sie zu 1129 gehört. An dem verkehrten Ansatz mag so viel richtig sein, daß Mathilde möglicherweise bereits einige Zeit in Fontevrault lebte, ehe sie die Gelübde ablegte. In jedem Fall wurde auch ihr Leben erst endgültig geregelt, nachdem ihre Mutter Eremburg 1126 gestorben war und Fulko 1128 und 1129 über eine neue Ehe mit der Thronfolgerin von Jerusalem verhandelte und 1129 endgültig in den Osten ging. Er übergab seine Grafschaften Anjou, Maine und Touraine an seinen Sohn Gottfried Plantagenet, den er 1128 in einer neuerlichen Annäherung an England mit der neuen Thronfolgerin, der Kaiserin-Witwe Mathilde, verheiratete. Sibylle wurde erneut in Flandern versorgt, als Wilhelm Clito im Juli 1128 in St.-Omer starb und der neue Graf von Flandern, Dietrich vom Elsaß, Sibylle heiratete. Fulkos jüngerer Sohn Elias ging damals leer aus, erhob sich daher 1129 und 1145 gegen Gottfried, von dem er erfolglos die Grafschaft Maine verlangte, wurde schließlich 1145 von Gottfried eingekerkert und starb in der Gefangenschaft, nicht das einzige Opfer solch brüderlicher Zuneigung im Hause der Grafen von Anjou. Man darf annehmen, daß Fulko ihm auch etwas zgedacht hatte, ohne daß darüber Näheres bekannt wäre.

Während der Verhandlungen waren im Frühjahr 1128 sowohl die Äbtissin Petronilla wie der für Mathildes Klostereintritt verantwortliche Bischof Gaufrid von Chartres am Hofe von Anjou.<sup>49</sup> Ehe Fulko im Frühjahr 1129 in den Osten aufbrach, begab er sich nochmals nach Fontevrault und bestätigte der Abtei alle seine früheren Schenkungen. Mit anwesend waren seine zwei Söhne und seine beiden Töchter, *quarum una, id est Mathildis, paulo ante pro dei amore se velari fecerat*.<sup>50</sup> Anwesend waren aber auch Fulkos Halbschwester Ermengard von der Bretagne und ihr Sohn Conan III., wie sich aus einer

<sup>47</sup> Simeon von Durham, Opera omnia, ed. Thomas Arnold (Rolls Series 75), II, London 1885, S. 263.

<sup>48</sup> Ordericus Vitalis VI 330: *post decem annos desponsationis suae*, also 1129. Zu der Urkunde dieses Jahres s. unten Anm. 50.

<sup>49</sup> Chartrou S. 367 n° 38; zum Datum Mayer, Succession to Baldwin II, S. 147.

<sup>50</sup> Chartrou S. 372 n° 40, datiert *ire volens Iherusalem, a. ab inc. domini 1120*, aber auch *Ildeberto Turonorum archiepiscopo* (1125–1133), *Ulgerio Andegavorum episcopo* (1126–1148), was die Urkunde nach 1126 einreicht, so daß sie zur zweiten Jerusalemfahrt Fulkos im Jahr 1129 gehört, was schon La Mainferme II 218 erkannte, der sie I<sup>a</sup> (1684) 60 noch zu 1120 angesetzt hatte nach dem Vorbild von Pavillon S. 619 n° 218.

in Fontevrault 1129 datierten Urkunde Conans ergibt, in der seine Mutter als Zeugin auftrat, und in der es heißt, die Schenkung erfolge unter anderem für *mea cognata Fulchonis comitis Andegavorum filia noviter ibi facta monacha*.<sup>51</sup>

Es ist also eindeutig, daß Mathilde erst den Schleier nahm, als Fulko sein Haus bestellte. Dabei muß man sich auch Gedanken gemacht haben um ihre Zukunft. Daß Petronilla noch zwanzig Jahre lang Fontevrault regieren werde, war sicher nicht vorauszusehen, andererseits war sie wahrhaftig auch noch nicht gebrechlich, so daß eine Karriere Mathildes in Fontevrault zwar denkbar schien, letztendlich auch eintrat, aber nicht gerade in naher Zukunft zu erwarten stand. Um so eher mußte Fulko daran denken, Mathilde in seinem neuen Reich zur Äbtissinnenwürde zu verhelfen – es sei denn, Petronilla hätte sich 1137 wirklich zurückgezogen und der dann neunundzwanzigjährigen Mathilde in Fontevrault den Weg freigemacht zum Posten der Äbtissin, den sie schließlich 1149 erhielt.

Seit dem 17. Jahrhundert wird Mathilde eine rasche Karriere in Fontevrault zugeschrieben. Wenige Jahre nach ihrem Eintritt sei sie dort Priorin geworden.<sup>52</sup> Doch nach ihrem keine Rede sein. Die Urkunden von Fontevrault sind bisher nie systematisch ediert worden, die Archivalien sind dezimiert. Aussagen über einzelne Klosterinsassinnen sind daher nur mit einer gewissen Vorsicht machbar. Aber die Historiographen des Klosters und des Ordens haben im 17. Jahrhundert doch eine Menge Urkunden gedruckt, insbesondere sind das Werk von Pavillon und die drei Bände von La Mainferme wahre Fundgruben. Die Priorinnen von Fontevrault, in der Literatur zutreffender als Großpriorinnen bezeichnet, waren großmächtige Frauen, die im gesamten Orden die zweite Geige spielten, nicht nur im Mutterkloster. Bereits Petronilla war der Sache nach Großpriorin neben der Priorin Her sendis von Champagne. Ihr selbst stand als Großpriorin dann die noch von Robert von Arbrissel vor 1117 ernannte Augardis zur Seite.<sup>53</sup> Sie begegnet

<sup>51</sup> Michel Cosnier, *Fontis-Ebraldis exordium complectens opuscula duo, Flexiae (= La Flèche) 1641*, S. 181. Pavillon S. 619 n° 221. La Mainferme II 237.

<sup>52</sup> Honorat Nicquet, *Histoire de l'ordre de Font-Evraud, Paris 1642*, S. 408. Von den Neueren Célestin Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire et de l'ancienne province d'Anjou*, 2<sup>II</sup>, Paris 1978, S. 422.

<sup>53</sup> Auszüge aus dem *Grand Nécrologe de Fontevrault*, Bibliothèque Nationale Paris, Ms. lat. 5480, Bd. I, S. 2: 17. Mai. *Domina Augardis a beato magistro nostro Roberto olim ecclesiae priorissa ordinata*. La Mainferme II 247: Undatierte Urkunde, im Datum *Fulcone iunioris Andegavensium comite*, also vor 1129; 1129: Ebd. II 32 und II 253 (*eo tempore quo dominus Fulco comes Andegavensium Hierusalem perrexit secundo, a. ab inc. domini 1129*); 1140–1149: Ebd. II 269: Undatierte Urkunde der Äbtissin Petronilla, daher spätestens 1149. Unter den Zeugen *Gala abbas de Oratorio*, den ich nicht habe datieren können, und Abt Serlo von Savigny, daher nach 1140. Serlos Amtszeit wird allgemein ab 1140 angesetzt: *Gallia christiana ed. nova XI*<sup>a</sup> 544. Claude Auvry, *Histoire de la congrégation de Savigny*, ed. Auguste Laveille, Société de l'histoire de Normandie, II, Rouen 1897, S. 319. Die Klosterchronik von Savigny, ed. Etienne Baluze, *Miscellanea novo ordine digesta opera et studio Joannis Dominici Mansi*, I,

urkundlich vor 1129, 1129 und 1140–1149. Um 1130 war sie kurzfristig auch Priorin in Beaulieu im Roannais.<sup>54</sup> Wenigstens bis 1140 war Augardis also Großpriorin von Fontevrault und versperrte Mathilde den Weg in dieses Amt. Die Literatur hat Augardis diese Würde sogar fälschlich noch für 1149 zugeschrieben aufgrund einer Verbrüderungsurkunde zwischen dem Abt Petrus Venerabilis von Cluny und Fontevrault, in der außer Petronilla noch die Priorin Augardis und M. *priorissa de Hospitio* genannt ist.<sup>55</sup>

Man wird nicht annehmen dürfen, daß Augardis zwei Amtsperioden hatte. Eine unter Äbtissin Petronilla amtierende Großpriorin Florentia muß also ihre Nachfolgerin gewesen sein. Wir begegnen ihr als Priorin und Zeugin in einer undatierten Urkunde über einen Tausch, den Petronilla mit dem Abt Fulcher II. von Orbestier machte und der in das Jahr 1140 gehört.<sup>56</sup> Nachdem der Rechtshandel mit dem Abt getätigt war, wurde er etwas später von Petronilla im Kapitel von Fontevrault bestätigt. Unter den Zeugen dieses Vorganges lesen wir: *De sanctimonialibus Florentia priorissa, Mathildis sub-*

---

Lucca 1761, S. 327 erwähnt nur Serlos Tod, nicht seine Wahl. Sein Vorgänger starb 1138. Ein danach amtierender Abt Ewanus wird in der Literatur gelegentlich angezweifelt, doch muß man aufgrund von Robert de Torigni, *Chronique* II 189, der ihm ausdrücklich eine kurze Amtszeit bescheinigt, seine Existenz für gesichert halten. Serlo ist erstmals nachgewiesen am 19. September 1143; Clovis Brunel, *Recueil des actes des comtes de Pontieu*, *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*, Paris 1930, S. 44 n° 27. Undatiert ist Augardis ferner belegt bei La Mainferme II 314, außerdem in undatierten Verbrüderungen Fontevraults, s. Anm. 55.

<sup>54</sup> Wilhelm Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich III.*, Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, philol.-hist. Klasse 1907, Beiheft, S. 21 n° 2; Innocenz II. an die Priorin Agardis von Beaulieu von 1130; S. 23 n° 3; Derselbe an die dortige Priorin Juliana von 1132; S. 25 n° 4; Derselbe an die dortige Priorin Alcharda von 1142.

<sup>55</sup> Louis-Auguste Picard, *L'ordre de Fontevrault de 1115 à 1207*, o. O. u. J. (Saumur 1934), S. 79 mit dem Datum des 18. März 1149, doch ist das Stück in Wahrheit undatiert. Druck bei La Mainferme II 444, besser bei Ludovic de Vauzelles, *Histoire du prieuré de la Magdeleine-lez-Orléans de l'ordre de Fontevraud*, Paris und Orléans 1873, S. 209 n° 4. Man muß sich auch davor hüten, in der mit M. abgekürzten Priorin etwa Mathilde von Anjou sehen zu wollen. Es handelt sich vielmehr um Marcilia Riveria, die erste Priorin des als Hospitium bekannten Fontevristenpriorates La Madeleine vor den Toren von Orléans. S. Gallia christiana ed. nova VIII<sup>b</sup> 500: Der Bischof von Orléans gibt 1113 *ecclesiam Mariae Magdalena de Hospitali, quae est in prospectu Aurelianensis civitatis* an Fontevrault. – Etwa zur selben Zeit kam es zu einer undatierten Verbrüderung zwischen Fontevrault und der Abtei Morigny bei Etampes (La Mainferme und Vauzelles a.a.O.), in der neben Petronilla und der Priorin Augarda auch *M. loci illius, ubi haec gerebantur, priorissa* genannt wird, und diese Verbrüderung erfolgte im *xenodochium sanctarum mulierum, quod Hospitale vocatur et situm est prope muros urbis Aurelianensis*. Ein drittes undatiertes Stück dieser Art, diesmal mit St.-Maurice d'Angers (La Mainferme II 443) nennt ebenfalls Petronilla und die Priorin Algardis.

<sup>56</sup> La Mainferme II 473. Paul Marchegay und Louis de La Boutetière, *Cartulaire du prieuré de Libaud*, *Archives historiques de Poitou* 1 (1872) 55 n° 1. Unter den Zeugen auch die Nonne Juliana von Breteuil, eine uneheliche Tochter Heinrichs I. von England und Hauptactrice eines besonders blutrünstigen Dramas der normannischen Geschichte; Ordericus Vitalis VI 210–214, 278.

*priorissa*. Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß man das Amt der Priorin nach dem Tode der Augardis am 17. Mai (1140) geteilt hatte in das einer Großpriorin des Ordens und das einer Subpriorin, wohl der Sache nach einer Klausalpriorin für Fontevrault, und daß es sich bei der Subpriorin um Mathilde von Anjou handelte, deren Karriere in Fontevrault also erst 1140 begann, als sie zweiunddreißig Jahre alt war.

Danach hören wir von Mathilde in Fontevrault nichts mehr bis 1149, weder als Subpriorin, noch als Großpriorin, noch sonst irgendwie. Als Petronilla am 24. April 1149 gestorben war, wurde Mathilde von Anjou zur zweiten Äbtissin gewählt,<sup>57</sup> was nahelag, wenn man sich die Gunst des gräflichen Hauses von Anjou erhalten wollte, erst Gottfried Plantagenets (1129–1151), dann Heinrichs II. von England (Graf von Anjou ab 1151, König von England 1154–1189). Die Rechnung ging voll auf. Das Nekrolog von Fontevrault hebt hervor, daß Heinrich *interventu matertere sue Mathildis abbatisse* dem Kloster viele Schenkungen machte,<sup>58</sup> und er machte Fontevrault auch zur Grablege seines Hauses, wo man in der Kirche heute noch die wunderbaren polychromen Grabmonumente Heinrichs, seiner Frau Eleonore von Aquitanien und seines Sohnes Richard Löwenherz sehen kann.

Gehen wir zurück in das Jahr 1143, als der am 20. November 1143 gestorbene König Fulko von Jerusalem endlich seinen langjährigen Plan der Gründung eines Doppelklosters in Bethanien verwirklichte. Es sollte nach dem Modell von Fontevrault eingerichtet werden und bedurfte daher möglichst einer Äbtissin von dort, wenn nicht überhaupt auch sonstiger Religiosen von Fontevrault, wie sie immer wieder zur Besiedelung der Priorate des jungen Ordens ausgesandt wurden. So etwas ging natürlich nicht ab, ohne daß Petronilla konsultiert wurde, und von beiden Seiten her war aus familienpolitischen wie ordensstrategischen Gründen Mathilde von Anjou die ideale Kandidatin. Sie war Witwe und Nonne in Fontevrault. Sie hatte 1143 mit 35 Jahren das notwendige Alter, sie war die Tochter des königlichen Gründers, sie war für den Posten einer Äbtissin im Orden als prominentes Mitglied der gräflichen Familie von Anjou prädestiniert, sie hatte als Subpriorin von Fontevrault praktische Erfahrungen in der Leitung einer klösterlichen Gemeinschaft und ihre Wahl mußte das Wohlwollen des Hauses Anjou nicht nur für Bethanien, sondern auch für Fontevrault erhalten.

Und daran ist kein Zweifel: Im Jahre 1144 hieß die erste Äbtissin Bethaniens Mathilde (RRH n° 226). Daß sie nur eine Platzhalterin für die zweite Äbtissin Iveta, die Schwester der Königin Melisendis von Jerusalem, gewesen

<sup>57</sup> Als Äbtissin ist Mathilde erstmals bezeugt in JL 9348 vom 7. September 1149 und in einer Einigung mit dem Abt Julius von Corona von 1150 (Chartularfragment von Fontevrault aus dem 12. Jahrhundert, Bibliothèque Nationale Paris, Ms. lat. 2414 fol. 22v; La Mainferme II 487).

<sup>58</sup> Bibliothèque Nationale Paris, Ms. lat. 5480, Bd. I, S. 3. Vgl. Regesta regum Anglo-Normannorum 1066–1154 III, ed. H. A. Cronne und R. H. C. Davis, Oxford 1968, S. 124 f. n° 329–332 (Heinrich nur als Graf von Anjou).

wäre, ist zweifellos nur eine eigenwillige Interpretation von Wilhelm von Tyrus, der in seinem Fundationsbericht die Klostergründung, ja sogar den einleitenden Landtausch vom Februar 1138 allein der Königin zuschreibt, obwohl er in einem Diplom des Königs bezeugt wurde (RRH n° 174), in dem Melisendis nur Mitausstellerin war, und Wilhelm den Gründungsvorgang auch richtig nicht bei 1138, sondern dort einordnete, wo er hingehört, nämlich kurz vor Fulkos Tod.<sup>59</sup> Tatsache ist, daß Melisendis bei der ersten sich bietenden Gelegenheit ihre Schwester Iveta zur Äbtissin machte, doch war dies erst nach dem Tode Fulkos, da Iveta 1119 oder 1120 geboren wurde und somit bei Fulkos Tod Ende 1143 maximal 24 Jahre alt war (s. oben S. 18). Sicherlich stimmt Wilhelms Bericht auch insoweit, daß Melisendis Bethanien reich ausstattete, und das mag im Osten allmählich dazu geführt haben, daß man sie als die Gründerin betrachtete, obwohl Fulko das Projekt seit 1138 betrieben hatte. Aber für den Nachruhm rächte es sich natürlich, daß er es erst gegen Ende seines Lebens in die Tat umgesetzt hatte.

Iveta sah es im übrigen ganz anders. Wir treffen sie urkundlich erstmals 1157 als Äbtissin von Bethanien (RRH n° 327). Ihre Amtsführung ist aus Quellenmangel schwer zu beurteilen. Sie scheint ihr Klostergut mit durchschnittlicher Qualität verwaltet zu haben, aber eine Petronilla war sie nicht; in der Öffentlichkeit spielte sie keine Rolle. Selbst als ihre beiden Schwestern Hodierna und Melisendis und die Tochter ihres Schwagers Fulko 1157 in eine Patriarchenwahl bestimmend eingriffen, war sie nicht mit von der Partie.<sup>60</sup> Im Dezember 1177 erwirkte sie eine wichtige Bestätigung von König Balduin IV., ihrem Großneffen,<sup>61</sup> im folgenden Jahr war sie bereits verstorben und ihre Nachfolgerin Eva war im Amt (RRH n° 569 a. 591 a).<sup>62</sup>

Als ihre Schwester, die Königin-Witwe Melisendis, auf ihrem letzten langen Krankenlager lag mit einem Übel, das sich liest wie ein Schlaganfall (*aliquantis per lesa memoria, corpore quasi consumpto, lecto decumbens multo tempore, paucissimis ad eam reserato accessu, iacebat quasi dissoluta*), da wurde sie gepflegt von ihren beiden Schwestern, der Gräfin Hodierna von Tripolis und der Äbtissin von Bethanien. Und nochmals wurde Iveta innerhalb der Familie tätig, denn bei ihr in Bethanien wurde ihre Großnichte Sibylle, die Tochter des Königs Amalrich von Jerusalem, erzogen.<sup>63</sup> Die Familienehre ebenso wie die reichlichen Wohltaten, die Melisendis Bethanien erwiesen hatte, machten die Krankenpflege zum Gebot der Stunde, aber man mag zweifeln, ob Iveta mit dem Herzen dabei war.

Iveta hielt Kontakte mit Fontevrault. Das war selbstverständlich, denn Fontevrault hatte bei der Gründung Bethaniens Pate gestanden. Aber man

<sup>59</sup> WT XV.26, S. 709 f.

<sup>60</sup> WT XVIII.20, S. 840.

<sup>61</sup> RRH n° 562 b; zum Datum Mayer, Bistümer, S. 385 f.

<sup>62</sup> RRH n° 569 a. 591 a. Da Iveta an einem 6. September (1178; s. unten S. 35) starb, muß RRH n° 569 a danach ausgestellt sein.

<sup>63</sup> WT XVIII.27, XXI.2, S. 850 f., 962.

muß sehen, wie sie diese Kontakte hielt. Als sie 1178 starb, da wurde sie ins Große Nekrolog von Fontevrault eingetragen. Dieses ist verloren, aber seine Existenz ist schon 1115 bezeugt.<sup>64</sup> Wir sind angewiesen auf verschiedene ungedruckte und gedruckte Auszüge daraus sowie auf das Nekrolog des Tochterhauses Fontaines bei Meaux, das das Nekrolog von Fontevrault kopierte und deshalb schon frühzeitig nach Fontevrault zurückkam.<sup>65</sup> Unter dem 6. September (*VIII. id. Sept.*) (1178) finden wir folgenden Eintrag: *Migravit a seculo domina Iudit venerabilis abbatissa Sancti Lazari, que ecclesiam nostram plurimum diligens praeciosissimam pyxidim (?) continentem in se gloriosum lignum sancte crucis et aliorum sanctorum reliquias nobis misit.*<sup>66</sup> Iveta, die sich auf ihrem Siegel Judith nannte, hätte nicht von seiten ihrer Mutter Morphia eine halbe Armenierin sein müssen, wenn sie nicht eine Gegenleistung für die Reliquie verlangt hätte, und damit diese ja nicht vergessen werde, ließ sie sie auf das Reliquiar eingravieren, das sie nach Fontevrault schickte: *Iudith abbatissa b. Lazari de Bethania, filia regis Balduini, reposuit has pretiosas reliquias in hoc sacro loculo et misit eas sacro conventui Fontis-Ebraldi etc. (sic), rogans, ut pro tanto munere obitus sui diem, cum illum audierint, in martyrologio scribant et in publico conventu concelebrent et anniversarios parentum suorum similiter.*<sup>67</sup> Es ist klar, daß Iveta von nun an die Todestage der Verwandten nach Fontevrault mitteilte, damit diese ins Nekrolog eingetragen und die Verwandten der Kultfeier teilhaftig würden. Auf die Mutter Morphia scheint sie dabei keinen Wert gelegt zu haben, denn sie steht im Gegensatz zum Vater nicht drin. Daß ihr Schwager Fulko von Anjou drinsteht, braucht nicht auf sie zurückzugehen, denn er war vor 1129 ein derartiger Wohltäter Fontevraults gewesen, daß er auf jeden Fall hineingekommen wäre. Aber als Fulkos Sohn Balduin III. am 10. Februar 1163 starb, machte sie Mitteilung, denn er ist in dem Nekrolog enthalten, während sein Bruder, König Amalrich († 11. Juli 1174), der die Kirche finanziell

<sup>64</sup> Chartularfragment von Fontevrault aus dem 12. Jahrhundert, Bibliothèque Nationale Paris, Ms. lat. 2414 fol. 102<sup>v</sup>, wo in einer von 1115 datierten Urkunde das *martyrologium anniversarium* von Fontevrault erwähnt wird.

<sup>65</sup> Jean-Loup Lemaître, Répertoire des documents nécrologiques français, Recueil des historiens de la France, Obituaires 7/2, II, Paris 1980, S. 643.

<sup>66</sup> Departementalarchiv Angers 101 H 225<sup>bis</sup>, S. 252. Pavillon S. 580 druckt *arcam* statt *pyxidim*. Das trifft den Sinn, aber ich habe *arcam* in der Handschrift in Angers, die Auszüge des 17. Jahrhunderts aus dem Großen Nekrolog von Fontevrault enthält, nicht lesen können. Das Wort enthält zweifellos ein *x* und dies brachte mich auf *pyxidim*, was aber für den verfügbaren Platz zu lang ist; die griechische Form *pyxin* wäre auch eine Möglichkeit.

<sup>67</sup> La Mainferme I<sup>a</sup>, 49, dort mit dem Zusatz Mainfermes, sie habe die Reliquien an Petronilla geschickt, was – falls richtig – den Beginn der Amtszeit Ivetas auf eine Zeit vor dem Tode Petronillas am 24. April 1149 festlegt. Mit geringfügigen Varianten steht die Inschrift auch bei Pavillon S. 622 n° 234 mit dem Zusatz: „Ces mots sont écrits sur le reliquiaire de cette abbaise.“ – Zu Ivetas Siegel s. Gustave Schlumberger, Sigillographie de l'Orient latin, Bibliothèque archéologique et historique 37, Paris 1943, S. 122 n° 130.

bedrückte, fehlt. Dagegen stehen in dem Nekrolog unter dem 21. Dezember (1161 oder später) ihre Schwester, die Gräfin Hodierna von Tripolis, und unter dem 21. Januar (1146 oder später; vgl. RRH n° 234a) ihre älteste Schwester, die Fürstin Alice von Antiochia, Fulkos große Widersacherin in Nordsyrien, verzeichnet.<sup>68</sup> Diese beiden hatten mit Fontevault wirklich nichts zu tun. Ihr Eintrag kann ebenso wie der Balduins III. nur auf Ivetas Betreiben zurückgehen. Das Nekrolog ist, wie gesagt, nicht vollständig erhalten, aber wenn Balduin II., Fulko, Balduin III., Hodierna, Alice und Iveta selbst drinstehen – denn auch hier muß sie ja dafür Sorge getragen haben, daß ihr Tod nach Anjou gemeldet wurde – und in die Auszüge gelangten, obwohl in Anjou kaum jemand gewußt haben dürfte, wer Alice und Hodierna waren, dann müßte ein Eintrag der am 11. September 1161 verstorbenen Königin Melisendis von Jerusalem auch noch erhalten sein, wenn er nur in dem Nekrolog gestanden hätte. Wir gehen daher davon aus, daß Iveta den Tod ihrer ältesten Schwester Melisendis ebenso wenig mitteilte wie denjenigen des Königs Amalrich, obgleich Melisendis Bethanien überaus reichlich bedacht hatte und immerhin die Gemahlin des in Fontevault so hoch verehrten Fulko V. von Anjou war.

Es hatte seine Gründe, wenn Iveta zwar die kranke Melisendis pflegte, die Feier ihres Jahresgedächtnisses in Fontevault aber hintertrieb. Balduin II. von Jerusalem hatte vier Töchter gehabt, von denen Melisendis als die älteste mangels eines Sohnes die Thronfolge antrat. Aber Iveta war als einzige geboren worden, als Balduin II. bereits König war; die anderen drei stammten aus seiner Zeit als Graf von Edessa. Schon Wilhelm von Tyrus hebt diesen Punkt hervor, ohne die Konsequenzen aufzuzeigen.<sup>69</sup> Darauf wurde später aber die Theorie der Porphyrogenneta angewandt, die in der Konsequenz bedeutete, daß Iveta vor Melisendis den Thron hätte erben sollen. Man hat dies in Jerusalem rechtzeitig gesehen, und alles deutet darauf hin, daß Iveta im Zusammenhang mit der Versorgung aller vier Töchter nach dem Tod der Mutter 1126 oder 1127 aus der Thronfolge entfernt wurde, indem man sie zum Eintritt in das Nonnenkloster St. Anna in Jerusalem zwang, wofür man die Begründung leicht in der sarazenischen Geiselhaft fand, in der Iveta für ihren Vater 1124–1125 gewesen war. Obwohl sie damals erst fünf Jahre alt war, wurden ihr sexuelle Beziehungen mit Sarazenen angedichtet, was im Adel ein unüberwindliches Ehehindernis war und deshalb in der Regel die klösterliche Existenz nach sich zog.<sup>70</sup> Es war ein Justizskandal, wie ihn Wil-

<sup>68</sup> Auszüge s. XVII aus dem Großen Nekrolog von Fontevault, Departementalarchiv Angers 101 H 225<sup>bis</sup>, S. 234 (Adelaidis = Alice von Antiochia und Hodierna), 251 (Balduin II.), 257 u. 311 (Fulko). Boutillier du Retail und Piétresson de St.-Aubin, *Obituaires de la province de Sens IV, Recueil des historiens de la France, Obituaires 4*, Paris 1923, S. 189 (Balduin III. aus dem Nekrolog des Fontevristenpriorates Fontaines bei Meaux).

<sup>69</sup> WT XII.4, S. 551.

<sup>70</sup> Mayer, *Bistümer*, S. 250–257. Jonathan Riley-Smith, *The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem 1174–1277*, London 1973, S. 104, 108.

helm von Tyrus in dem vergleichbar gelagerten Fall der Königin Arda hart angriff.<sup>71</sup> Es ist zutiefst verständlich, daß Iveta dafür sorgte, daß Melisendis in das Nekrolog von Fontevrault nicht eingetragen wurde, die ihr in ihrer Sicht – Primogenita anstelle der Porphyrogenneta – den Thron abgejagt hatte.

Sieht man in der Äbtissin Mathilde von Bethanien von 1144 Fulkos Tochter Mathilde von Anjou, so erhebt sich dagegen freilich ein ernst zu nehmender Einwand. Wilhelm von Tyrus schreibt, es sei bei der Klostergründung, also kurz vor Fulkos Tod, *annosa quedam et in religione probata venerabilis matrona* zur Äbtissin eingesetzt worden.<sup>72</sup> Das läßt sich leicht mit Mathilde von Anjou vereinbaren. *Annosa* hat ja nicht die Bedeutung einer alten Frau in unserem und im klassischen Sinne, sondern es sollte dartun, daß die Äbtissin in einem Alter stand, das die nötige Erfahrung garantierte und dem Kirchenrecht standhielt. Im übrigen hatte Wilhelm eine Tendenz, seine Figuren übermäßig alt erscheinen zu lassen. Von König Fulko sagte er, er sei 1131 *grandevus* und über 60 Jahre alt gewesen, was seine Geburt auf etwa 1070 festlegen würde, obgleich er nachweislich erst 1090 oder 1092 geboren wurde, also rund 20 Jahre später. Ebenso wenig war der Patriarch Fulcher von Jerusalem 1155 *longevus et fere centenarius*.<sup>73</sup> Mathilde war bei der Gründung Bethaniens 35 Jahre alt, aber wenn man das Alter ihres Vaters um volle 20 Jahre erhöhte, so mußte das natürlich auf sie zurückwirken. Auch *matrona* paßt gut auf sie, denn auch hierunter dürfen wir uns keine angejahrte Dame vorstellen, sondern es bedeutet entweder Nonne schlechthin oder aber „verheiratete Frau“,<sup>74</sup> und Mathilde von Anjou war ja bekanntlich Witwe.

Wilhelm von Tyrus fährt in seinem Fundationsbericht aber fort, Iveta sei zur Äbtissin gemacht worden, nachdem die ehrwürdige Matrone gestorben sei. Das ist natürlich mit Mathilde von Anjou, die 1149 Äbtissin von Fontevrault wurde, nicht zu vereinbaren. Aber Wilhelm, der 1130 geboren wurde, und 1145–1165 in Europa war, ist ja über die Gründung Bethaniens kurz nach 1140 nicht gut unterrichtet. Sein Fundationsbericht muß ihm später von jemandem souffliert worden sein, der Fulkos Anteil an der Gründung schlankweg unterdrückte. Aber auch über Mathilde von Anjou unterrichtet Wilhelm uns unzutreffend. Er schreibt, sie sei mit Wilhelm Aetheling verlobt worden, der aber noch vor der Hochzeit (*antequam convenirent*) ertrunken

<sup>71</sup> WT XI.1, S. 495 f.

<sup>72</sup> WT XV.26, S. 709 f.

<sup>73</sup> WT XIV.1, S. 631. Chartrou, S. 1. WT XVIII.6, S. 818. Bernard Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church*, London 1980, S. 72 hält ihn für etwa 70 Jahre alt.

<sup>74</sup> *Novum glossarium mediae latinitatis*, Stichwort *matrona*. Zur ersten Bedeutung vor allem Abälard, *Regula monialium*, ed. Terentius Mc Laughlin, *Abelard's Rule for Religious Women*, *Medieval Studies* 18 (1956) 251: *In monasteriis ... una omnibus praesit matrona*.

sei, woraufhin Mathilde in Fontevrault eingetreten sei. Es kann aber nach der einhelligen Aussage der anderen Quellen überhaupt kein Zweifel bestehen, daß die Ehe tatsächlich geschlossen wurde.<sup>75</sup> Wilhelm kann also auch über die erste Äbtissin von Bethanien schlecht informiert gewesen sein. Da sein Gewährsmann – eher eine Gewährsfrau in Bethanien – verschwieg, daß Bethanien eine Gründung Fulkos war, hatte er auch allen Anlaß zu unterdrücken, wenn Fulkos Tochter dort die erste Äbtissin war, deren Namen er nicht einmal preisgibt. Der Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür, daß tatsächlich Mathilde von Anjou die erste Äbtissin Bethaniens war, ist an sich ziemlich gut zu führen, auch wenn wir keine positive Nachricht haben, daß sie je im Osten war. Er wird natürlich hypothetisch durch Wilhelms Nachricht, die erste Äbtissin sei im Amt gestorben, aber dagegen muß eingewandt werden, daß Wilhelm weder für Bethanien, noch für Mathilde ein zuverlässiger Chronist ist.

Das nötigt natürlich zu der Frage, wie man sich denn den Gang der Dinge innerhalb unserer Hypothese vorzustellen hat, nach der Mathilde von Anjou erste Äbtissin von Bethanien und noch 1144, also kurz nach Fulkos Tod, im Amt war. Solange Fulko lebte, konnte ihr nichts passieren. Nach Fulkos Tod aber kamen für so Manchen harte Zeiten. Melisendis übernahm jetzt weitgehend die Macht im Reich, denn sie hatte aus der 1129 begründeten Samtherrschaft einen eigenen Anteil daran und verwaltete als Regentin für ihren bis Mitte 1145 minderjährigen Sohn auch noch dessen Teil. Fulko hatte zu Beginn seiner Regierung eine sehr eigenwillige Personalpolitik geführt mit dem Ziel, sich – gegen Melisendis natürlich – eine eigene Klientel aufzubauen. Jetzt kam die Zeit der Reaktion. In Beirut mußte Guido Brisebarre, der Fulko mit zum Thron verholfen hatte, 1144 seinem Bruder Walter I. weichen, den er selbst in den frühen 30er Jahren dort verdrängt hatte. Erst nach des Königs Volljährigkeit konnte Guido 1145 zurückkehren. Sidon, das ungeachtet eines guten Anspruchs Walters von Caesarea, eines getreuen Parteigängers des Königs Fulko im Jahre 1134, unter königlicher Verwaltung gestanden zu haben scheint, ging 1147 an einen neuen Baron Gerhard von Sidon, der keine familiäre Bindung mit der alten Seigneursfamilie hatte.<sup>76</sup> Es war selbstverständlich, daß Melisendis auch die Kirche zu kontrollieren suchte, was im Episkopat natürlich schwieriger war als bei den Baronen. Patriarch Wilhelm von Jerusalem, wohl die stärkste Stütze des verstorbenen

<sup>75</sup> WT XIV.1, S. 633. Florentius von Worcester, *Chronicon ex chronicis*, ed. Benjamin Thorpe, II, London 1849, S. 72. Simeon von Durham, II, 263. Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, ed. William Stubbs, *Rolls Series* 90, II, London 1889, S. 482. Ordericus Vitalis VI 302. Suger von St.-Denis, *Vie de Louis le Gros*, ed. Auguste Molinier, *Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire*, Paris 1887, S. 91.

<sup>76</sup> Hierzu s. Mayer, *Angevins versus Normans*, passim und Hans Eberhard Mayer, *The Wheel of Fortune. Aristocratic Vicissitudes under Kings Fulk and Baldwin III of Jerusalem*, *Speculum* 65 (1990) 205–223.

Königs, wurde vom Tod im September 1145 aus dem Wege geräumt. In dem neuen Patriarchen Fulcher, bei dessen Wahl sie und der König mitzureden hatten, muß sie sich verrechnet haben: er war aus Eisen. Das zeigte sich sehr bald an seinem letztlich erfolgreichen Widerstand gegen die Erhebung des königlichen Kanzlers Radulf zum Erzbischof von Tyrus.

Eine Äbtissin Mathilde von Anjou, die Tochter des wenig geliebten Gemahls, in Bethanien mußte Melisendis ein Dorn im Auge sein. Es war natürlich an sich nicht möglich, sich einer rechtmäßig gewählten Äbtissin zu entledigen, aber man konnte ihr das Leben sauer machen, so daß sie von selbst ging, oder man konnte plötzlich entdecken, daß sie nicht rechtmäßig ins Amt gekommen war. Es ist in diesem Zusammenhang immerhin aufschlußreich, daß Wilhelm von Tyrus für die Erhebung Ivetas zur Äbtissin von Bethanien betont, daß Melisendis sie *de consensu domini patriarche* (es war wohl Fulcher) *et sororum sanctimonialium consentia* ernannte, während für die Vorgängerin nur davon die Rede ist, daß sie von Melisendis (an sich wäre richtiger: von Fulko) ernannt wurde. Sollte damals ein jetzt als verpönt geltender unzulässiger Laieneinfluß vorgelegen haben? Das ließ sich dann leicht als Simonie ausgeben und entsprechend verwenden. Entscheidend war, daß der Patriarch Melisendis gewähren ließ. Diesem Intransigenten, der das heimatliche Angoumois im Zorn verlassen hatte, weil sein Bischof Gerard von Angoulême dem schismatischen Papst Anaklet II. anhing, war sicher nicht verborgen geblieben, daß die Grafen von Anjou sich wenig um die neuen Rechtsauffassungen kümmerten, wenn es um die Macht in der Kirche ging. Wenn als Bischöfe von Angers 1081–1124 mit Gottfried von Tours, Gottfried von Mayenne und Rainald von Martigné drei Söhne großer Vasallen des Grafenhauses aufeinander folgten, ist klar, wer hier ernannte. Und Abt Gottfried von Vendôme sorgte dafür, daß Graf Fulko V. in Rom denunziert wurde, weil er 1117 bei der Wahl des Erzbischofs von Tours seinen Kandidaten Gilbert favorisiert und durchgesetzt hatte. Auch kannte Fulcher wohl die 1137 von Ludwig VI. und Ludwig VII. von Frankreich bewilligte Freiheit kirchlicher Wahlen für Bistümer und Klöster in Aquitanien.<sup>77</sup> Wenn Mathilde gehen mußte, so war dies ein Zeichen, daß nunmehr in Jerusalem weniger rauhe Sitten gelten sollten, wie sich auch sogleich am Fall der Besetzung des Erzbistums Tyrus zeigen sollte.

Wir kennen durchaus Fälle von Äbten, die im Unfrieden aus ihren europäischen Klöstern schieden und im Hl. Lande neue Karrieren begannen. Patriarch Fulcher selbst war ein Beispiel dafür. Nach 1130 wegen des Schismas aus seiner Stellung als Abt von Cellesrouin vertrieben, ging er als einfacher Kanoniker nach Jerusalem. Ebenso bekannt ist der europäische

<sup>77</sup> Chartrou S. 197. Die Privilegien von 1137 für die aquitanische Kirche bei Achille Luchaire, Louis VI de Gros. *Annales de sa vie et de son règne*, Paris 1890, S. 265 n° 581; Druck bei Jean-Auguste Brutails, *Cartulaire de l'église collégiale St.-Seurin de Bordeaux*, Bordeaux 1897, S. 350 n° 352, wiederholt von Ludwig VII. bei Achille Luchaire, *Etudes sur les actes de Louis VII*, Paris 1885, S. 97 n° 1.

Skandal des 1122 vom Papst abgesetzten Abtes Pontius von Cluny, der gleichfalls im Hl. Land Zuflucht suchte. Ein Abt, der ein offener und sogar geständiger Betrüger war, konnte dennoch 1099 zum ersten Leiter der Kirche von Josaphat und 1101 zum ersten Erzbischof von Caesarea aufsteigen. Der übernächste Vorsteher Josaphats, Gilduin mit Namen aus dem Hause Le Puiset, war Mönch in Cluny und zuvor in St.-Martin-des-Champs, als er 1120 in den Osten ging, immerhin mit Erlaubnis des Abts von Cluny. Dort wurde er sofort Abt von Josaphat, da er ein Blutsverwandter des Königs war. Um dieselbe Zeit oder früher ging der aus seinem Kloster vertriebene Abt Gerhard ins Hl. Land, wo er Prior der Grabeskirche wurde. Amalrich, der Abt des Klosters Gottesgnaden bei Kalbe, ging 1135 ins Hl. Land und wurde dort Abt des Prämonstratenserklosters St. Joseph und Habakuk.<sup>78</sup>

Das war natürlich weitgehend eine Einbahnstraße, was daran lag, daß die lateinische Kirche des Ostens eine Einwandererkirche war, schon weil sie nicht über Bildungsmöglichkeiten verfügte, die denen in Europa vergleichbar gewesen wären. Sie mußte deshalb auch Leute beschäftigen, die unter Schwierigkeiten aus Europa geschieden waren, und das mußte auf gewisse unruhige Elemente in Europa anziehend wirken. In der Weltkirche kam es hin und wieder vor, daß man aus dem Osten zurück nach Europa ging und dort Karriere machte, allen voran der Patriarch Jakob Pantaleon von Jerusalem, der als Urban IV. Papst wurde, und der Archidiakon von Tyrus Johannes Pisanus, der als einziger Kirchenvertreter des Ostens zum Kardinalat aufstieg.<sup>79</sup> Aber im monastischen Bereich war es extrem selten, und ich kenne hier nur den Fall der Ermengard von der Bretagne.

Die Schwierigkeit bei der Rückwanderung lag darin, daß man anders als im Osten in Europa nicht unter Druck stand, vertriebene Äbte oder Äbtissinnen angemessen zu beschäftigen. Aber Mathilde von Anjou hätte in Fontevrault

<sup>78</sup> Hans Eberhard Mayer, Guillaume de Tyr à l'école, Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon 127 (1985–1986, erschienen 1988) 258 (Fulcher). Ordericus Vitalis VI 170, 310 (Pontius). Vgl. Gerd Tellenbach, Der Sturz des Abtes Pontius von Cluny und seine geschichtliche Bedeutung, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 62–63 (1963) 13–55 und H. E. J. Cowdrey, Abbot Pontius of Cluny, Studi Gregoriani 11 (1978) 177–277. John L. La Monte, The Lords of Le Puiset on the Crusades, Speculum 17 (1942) 109 (Gilduin). Die Zwiefaltener Chronik Ortliebs und Bertholds, ed. Erich König und Karl Otto Müller, Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 2, Stuttgart 1941, S. 196 (Gerhard). Vgl. auch Bernold von Konstanz, Chronik, MG SS V 466. Nichts wird von der Vertreibung berichtet in Monachi anonymi Scaphusensis De reliquiis sanctissimi crucis et dominici sepulchri Scaphusam allatis, Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux V, Paris 1895, S. 337. Wahrscheinlich wollte auch Abt Ernst von Zwiefalten, der 1146 sein Amt niedergelegt hatte, im Hl. Land bleiben, wurde dort aber schon während des zweiten Kreuzzuges getötet; Annales Zwiefaltenses, MG SS X 56. Fundatio monasterii Gratiae Dei, MG SS XX 688 f. (Amalrich); vgl. Adalbert von Mülverstedt, Regesta archiepiscopatus Magdeburgensis I, Magdeburg 1876, S. 409 n° 1051, 423 n° 1089 und Sieberti Continuatio Valcellensis, MG SS VI 640.

<sup>79</sup> Zu Johannes Pisanus s. Mayer, Guillaume de Tyr à l'école, passim.

natürlich einen Platz gehabt, an den sie hätte zurückkehren können. Nach Petronillas Tod wurde sie 1149 dort Äbtissin; Fulkos Großzügigkeit gegenüber Fontevrault machte sich für seine Tochter und das Haus Anjou bezahlt, dessen Freigebigkeit unter Heinrich II. von England in Fontevrault neue Triumphe feierte. Am 22. Mai 1154 ist Mathilde in Fontevrault gestorben:

*XI kal. iun. Migravit a saeculo Mathildis abbatissa, quae secunda post Petronillam primam Fontis-Ebraldensis abbatissam eandem ecclesiam, nolens renitens, suscepit regendam, quae transacto post electionem suam quinque annorum curriculo peccatis nostris exigentibus, ut credimus speramus confidimus, in vera confessione fidei secessit in paradysum dolorem nobis relinquens et lachrimas.*<sup>80</sup>

### Exkurs

#### Die Legatenurkunden von angeblich 1136

Oben S. 32f. wurde eine für die Biographie Mathildes von Anjou wichtige, undatierte Urkunde über einen Tausch der Äbtissin Petronilla von Fontevrault mit dem Abt Fulcher II. von Orbestier benutzt, die in das Jahr 1140 gehört. Die Herausgeber haben im Grundsatz richtig beobachtet, daß die Urkunde in den Zeitraum nach dem 1. August 1137 (im Datum wird Ludwig VII. als König genannt) und vor dem 6. Oktober 1140 (es wird der damals verstorbene Bischof Wilhelm Alelmus von Poitiers als lebend genannt) fallen muß. Ausgestellt war das Stück in St.-Hilaire de Poitiers in Anwesenheit des päpstlichen Legaten (1132–1143), Bischof Gaufrid von Chartres, des Erzbischofs Gaufrid von Bordeaux (1136–1158), des Bischofs Lambert von Angoulême (1136–1148), des Bischofs Wilhelm Alelmus von Poitiers (1124–1140), der Archidiakone Arnold Qui-non-ridet<sup>81</sup> und Chalo

<sup>80</sup> Bibliothèque Nationale Paris, Ms. lat. 5480, Bd. I, S. 2, gedruckt in Anonymus, Extrait du Grand Nécrologe de Fontevraud, (Bulletin de la) Société des lettres, sciences et arts du Saumurois 4 n° 11 (1913), S. 50, außerdem bei Pavillon S. 587 und verkürzt in Boutillier du Retail und Piétrisson de St.-Aubin, Obituaires de la province de Sens IV, Recueil des historiens de la France, Obituaires 4, Paris 1923, S. 191. In der Literatur liest man als Todesjahr durchgehend 1155, als Todestag gelegentlich den 31. Mai. Letzteres beruht darauf, daß man in Pavillons Wiedergabe des Eintrags 11 kal. iun. für II kal. iun. hielt. Ersteres hängt mit dem falschen Ansatz des Beginns der Amtszeit zu 1150 zusammen, wobei JL 9348 übersehen wurde; vgl. oben S. 33.

<sup>81</sup> Der offenbar notorisch Humorlose schreckte tatsächlich vor nichts zurück, denunzierte er doch seinen eigenen Bischof Gilbert de la Porrée, den bedeutendsten Philosophen der Zeit, wegen angeblicher Irrlehre beim Papst, so daß Gilbert nach manchem Hin und Her im März 1148 vor Eugen III. auf dem Reimser Konzil erscheinen mußte, wo er dann freilich triumphierte. Auguste Berthaud, Gilbert de la Porrée évêque de Poitiers et sa philosophie, Poitiers 1892, S. 263–304. Suitbert Gammersbach, Gilbert

de Mella von Poitiers und des meines Wissens anderweitig nicht bezeugten Abtes Gerhard von Le Breuil-Herbaud, ferner Petronillas und des Abtes von Orbestier, also sichtlich bei einer Regionalsynode. Hierfür – so die Editoren – komme in Poitiers nur 1137 (Krönung Ludwigs VII. in Poitiers im August 1137) oder 1139 in Betracht, als der Legat im Anschluß an das Lateranum II ganz Aquitanien durchreiste und in drastischer Weise mit den letzten Spuren des anakletianischen Schismas aufräumte.<sup>82</sup> Schon La Mainferme zog eine ganze Reihe undatierter Urkunden von Fontevrault, darunter auch diese, zusammen und ließ sie bei einer Synode von Poitiers 1136 ausgestellt sein, bei der auch der hl. Bernhard zugegen gewesen sei, von dem allerdings nicht eine datierte und lokalisierte Urkunde von 1136 vorhanden ist. An verschiedenen Stellen der *Editio nova* der *Gallia christiana* wurde dieses Konzil von Poitiers von 1136 zementiert, so daß es dabei blieb, so noch bei Picard und selbst bei Janssen.<sup>83</sup> Doch ist die Sache weniger einfach. Bei dieser Gelegenheit sollen folgende, allesamt undatierte Urkunden ausgestellt worden sein: 1) Der Tausch zwischen Petronilla von Fontevrault und Fulcher von Orbestier; 2) Einigung zwischen Fontevrault und dem Bischof und Kapitel von Poitiers betreffend den Wald von Born. Anwesend: Der Legat Gaufrid von Chartres, die Erzbischöfe Gaufrid von Bordeaux und Hugo von Tours, die Bischöfe Wilhelm Alelmus von Poitiers, Joscelin (von Soissons?), Hamelin von Rennes, Wilhelm von Saintes, Briccius von Nantes, Hugo Paganus von Le Mans, Lambert von Angoulême und Petronilla, also 1136–1140; 3) Einigung zwischen Petronilla und dem Abt Mascelin von St.-Cyprien de Poitiers. Anwesend: Der Legat Gaufrid von Chartres und Petronilla, jedoch entgegen *Gallia christ. ed. nova* II<sup>a</sup>. 1318 nicht Bernhard von Clairvaux, also wegen des Endes von Gaufrids Legation vor 23. September 1143, doch kann das Stück auch früher liegen, denn der herkömmliche Ansatz der Amtszeit des Abtes Mascelin beruht für den Anfang eben auf der traditionellen Annahme einer Synode in Poitiers 1136, die auch diese Sache regelte; 4) Einigung zwischen Petronilla von Fontevrault und dem Abt Matthaëus (1128–1155) von St.-Florent-lez-Saumur. Anwesend: Bischof Wilhelm Alelmus von Poitiers, Bernhard von Clairvaux, Petronilla sowie der Legat, also 1132–1140; 5) Von dem Legaten vermittelter Vergleich zwischen Marmoutier und dem Bischof Briccius von Nantes. Anwesend: Die Erzbischöfe von Tours, Bordeaux und Bourges.<sup>84</sup> Wegen des letzteren ist der Ansatz zu 1136 problematisch, da er

---

von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen, *Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung* 5, Köln 1959, S. 76–103.

<sup>82</sup> *Chronique de Morigny*, ed. Léon Mirot, *Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire*, Paris 1909, S. 72 f.

<sup>83</sup> *La Mainferme* II 493. Picard S. 93. Wilhelm Janssen, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Schisma Anaklets II. bis zum Tode Coelestins III. (1130–1198)*, *Kölner Historische Abhandlungen* 6, Köln 1962, S. 23 mit Anm. 29.

<sup>84</sup> Urkunde 1: Oben Anm. 56. Urkunde 2: Pavillon S. 613 n° 196. Urkunde 3: Louis Rédet, *Cartulaire de l'abbaye de St.-Cyprien de Poitiers*, *Archives historiques de Poitou* 3 (1874) 306 n° 506. Urkunde 4: Paul Marchegay, *Cartulaires du Bas-Poitou*,

sonst in der ganzen Serie nie vorkommt. In Frage kommen könnte aber die Weihnachtskurie Ludwigs VII. in Bourges 1137.<sup>85</sup>

Unbezweifelbar ist, daß es in diesen Jahren eine Synode in Poitiers gab. Dies geht aus der Urkunde n° 1 deutlich hervor, und der Legat stellte 1136 eine Urkunde für St.-Hilaire de Poitiers aus.<sup>86</sup> Aber die Urkunde n° 2 ist nicht in Poitiers ausgestellt, sondern *in loco, qui antiquitus Conolium appellatur*, und nur die Urkunde n° 1 ist mit Sicherheit in Poitiers ergangen, ist aber wie alle anderen undatiert. Die Anwesenheit Bernhards von Clairvaux ist nur für die Urkunde n° 4 belegt, die aber gleichfalls undatiert ist. Gleichwohl hat unter anderem sie die Basis dafür abgegeben, Bernhard im März 1136 einen Aufenthalt in Poitou zuzuschreiben. Diese Annahme wurde dadurch verstärkt, daß man eine Urkunde des Legaten für Bernhard, in der Gaufrid von Chartres die Gründung und Schenkung von Grâce-Dieu durch Graf Wilhelm von Poitou bestätigte, wahrscheinlich richtig zu 1136 ansetzte, da der Graf bereits im Frühjahr 1137 starb.<sup>87</sup> Bernhard war also 1136 in Poitou, was man auch zu einer regionalen Synode benutzt haben wird, doch ist keineswegs gesagt, daß alle oben zitierten Urkunden bei dieser Gelegenheit ergingen, bei denen nur im Fall von Nummer 4 Bernhards Anwesenheit gesichert ist. Aber eine Ausstellung der Nummer 1 im Jahr 1136 ist schon wegen der Nennung Ludwigs VII. im Datum als König von Frankreich und Herzog von Aquitanien ausgeschlossen. Das Stück muß vielmehr zu Ende 1140 angesetzt werden. Der Legat hielt sich damals mehrfach in der Region auf. Auf päpstliche Anweisung intervenierte er in Angelegenheiten von St.-Florent-lez-Saumur, und zwar an Ort und Stelle, 1142 half er Fontevrault gegen den Bischof Ulger von Angers. Er begab sich hierfür nach Fontevrault und versammelte, wie wir aus seiner Urkunde zugunsten der Abtei Noyers erfahren, die Erzbischöfe von Tours und Bordeaux sowie die Bischöfe von Poitiers, Nantes und Rennes um sich. Man muß also wahrscheinlich von einer Vielzahl solcher Regionalsynoden ausgehen. Ende 1140 befand sich der Legat in der Umgebung des Königs in Poitou, denn er unterschrieb am

Les Roches-Baritaud 1877, S. 30 n° 22. Urkunde 5: Hyacinthe Morice, *Mémoires pour servir de preuves à l'histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*, I, Paris 1742, Spalte 577.

<sup>85</sup> Ordericus Vitalis VI 508.

<sup>86</sup> Louis Rédet, *Documents pour l'histoire de l'église de St.-Hilaire de Poitiers, Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest* 1847, S. 132 n° 118.

<sup>87</sup> Georges Musset, *L'abbaye de la Grâce-Dieu, Archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis* 27, Paris und Saintes 1898, S. 134 n° 1 zu 1135 oder 1136. *Gallia christiana* ed. nova II<sup>b</sup>, 387 n° 8 ohne Datum. Alexandre Teulet, *Layettes du Trésor des Chartres* I, Paris 1863, S. 47 n° 64 zu 1135, als Gaufrid von Chartres und Bernhard von Clairvaux in Aquitanien beim Grafen waren, aber in Parthenay, nicht in Poitiers, wo sich damals noch immer der anakletianische Legat Aegidius von Tusculum hielt; Janssen S. 21. Auch verbietet die Nennung des Erzbischofs Gaufrid von Bordeaux in der Urkunde jedes Datum vor 1136.

28. Dezember in St.-Jean-d'Angely ein Diplom Ludwigs VII.<sup>88</sup> In diese Zeit fiel eine scharfe Auseinandersetzung um die Wahl des Bischofs von Poitiers. Bischof Wilhelm Alelmus war am 6. Oktober 1140 gestorben. Jetzt trat der erste Testfall für die Diplome Ludwigs VI. und VII. von 1137 ein, in der sie in ganz Aquitanien die Freiheit aller kirchlichen Wahlen, den Verzicht auf den Treueid und auf die Einkünfte während der Sedisvakanzen bewilligt hatten,<sup>89</sup> und natürlich kam es sofort zum Streit zwischen dem König und dem Episkopat. Gegen den erklärten Willen des Königs wurde der Abt Grimoard von Alleux gewählt, obwohl er kernig erklärt hatte, er wolle lieber leprös als Abt, lieber Martyrer als Bischof sein – ein Mann nach meinem Geschmack! Aber dazu mußten mindestens der Legat und der Erzbischof von Bordeaux nach Poitiers eilen, um für Grimoards Wahl zu sorgen; am 26. Januar 1141 wurde er geweiht.<sup>90</sup> Der Vergleich zwischen Fontevrault und Orbestier ist noch zu Lebzeiten des Bischofs Wilhelm Alelmus ausgestellt, so daß er nicht direkt mit einer Synode aus Anlaß der Wahl Grimoards verbunden werden kann, aber er fällt in die Zeit zwischen dem 17. Mai (1140) als dem Todestag der Großpriorin Augardis von Fontevrault,<sup>91</sup> da zur Zeit des Vergleichs bereits Florentia Großpriorin war, und dem 6. Oktober 1140 als dem Todestag des Wilhelm Alelmus, eher an das Ende dieses Zeitraums, als der Legat und der König in Poitou weilten und sicherlich auch ein guter Teil des Episkopats der Region, wie er uns in der Zeugenliste entgegentritt, bei Hofe waren. Es mag 1136 durchaus eine Synode in Poitiers stattgefunden haben, aber sie ist nicht gesichert und muß vor allem als eine alle kirchlichen Streitfälle der Region richtende Supersynode gestrichen werden.

<sup>88</sup> JL 8319 von 1139–1143. Ramackers, Papsturkunden in Frankreich, Neue Folge V, S. 122 n° 51 von 1141/42. JL 8263 weist aus, daß diese Interventionen vor Ort geschahen. Fontevrault gegen Bischof Ulger: JL 8333; vgl. Chartrou S. 188. C. Chevalier, *Cartulaire de l'abbaye de Noyers, Tours, 1872*, S. 562 n° 534. Diplom Ludwigs VII.: Th. Grasilier, *Cartulaire de l'abbaye royale de Notre-Dame de Saintes, Cartulaires inédits de la Saintonge, Niort 1871*, S. 50 n° 47, dazu Luchoire, *Etudes* S. 84 Anm. 2.

<sup>89</sup> S. oben Anm. 77.

<sup>90</sup> Alfred Richard, *Histoire des comtes de Poitou*, II, Paris 1903, S. 73. Marcel Pacaut, *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France*, Paris 1957, S. 92f.

<sup>91</sup> S. oben Anm. 53.

# Leistungsersuchen Alexanders III. aus dem ersten Jahrzehnt seines Pontifikates\*

Von Ludwig Falkenstein

Theodoro Schieffer  
Magistro Octogenario

## 1. Vorbemerkung

Daß Alexander III. und seine Kurie sich nach Ausbruch des Schismas fortwährend großen finanziellen Sorgen gegenübersehen, ist längst bekannt.<sup>1</sup> Gerade für das erste Jahrzehnt seines Pontifikates gibt es mehrere päpstliche Schreiben, die ihre Adressaten zu finanziellen Leistungen für den Papst und die römische Kirche aufrufen. Einige dieser Schreiben hat im Jahre 1906 Fedor Schneider in einem gewichtigen Beitrag zur päpstlichen Finanzgeschichte ausgewertet, in dessen Rahmen er eigens auf die „Staatsschulden“

---

\* Vorliegender Aufsatz ist ein Teilergebnis einer größeren Studie zum Codex 964 der Bibliothèque municipale in Arras. Prof. Odilo Engels (Köln) hat mich durch die Überlassung von Kopien zweier Urkundenabschriften, M. Pierre Gérard, Conservateur en chef aux Archives départementales de la Haute-Garonne (Toulouse), durch die großzügige Zusendung von mehreren Photokopien zu großem Dank verpflichtet. Der Liebenswürdigkeit meines Freundes Jean-Loup Lemaître (Paris) und Dr. Timothy Reuters (München) verdanke ich mehrere Ablichtungen mir in Aachen nicht erreichbarer Literatur. Den Siglen und Abkürzungen liegt das Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realencyclopädie zugrunde.

<sup>1</sup> Die große Schuldenlast der Alexandriner wird auch erwähnt in dem Schreiben Victors IV. an den Grafen Raimund der Provence und dessen Frau, JL —, (1161) XI 17, bei Paul Kehr, *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania pontificia I. Katalanien* (AGWG.PH, N. F. 18/2), Berlin 1926, 371–372, Nr. 87: „Ad hoc enim laborant, ut pro maximo debito quo tenentur astricti soluendo et insatiabilis sue auaritie fame replenda ecclesias expolient, rapacitates consuetas et simonias exercent...“; dazu Ders., *Zur Geschichte Victors IV. (Oktavian von Monticelli)*, NA 46 (1926) 53–85, ebd. 67–73, und Ders., *Das Papsttum und der katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon*, APAW.PH 1926, 1, Berlin 1926, 64. Vgl. ferner unten Anm. 230. Zu den Schulden und finanziellen Sorgen des Papstes allgemein Hermann Reuter, *Geschichte Alexanders des Dritten und der Kirche seiner Zeit I*, Leipzig <sup>2</sup>1860, II 1860, III 1864, ebd. III, 505–506; Fritz Geisthardt, *Der Kämmerer Boso* (HS 293), Berlin 1936, 66; Johannes Haller, *Das Papsttum III*, Urach <sup>2</sup>1952, 168.

Alexanders III. einging.<sup>2</sup> Was die päpstlichen Schreiben zur Eintreibung des Zinses angeht, den die zinspflichtigen Kirchen, vor allem Klöster, der römischen Kirche schuldeten, so sind einige von ihnen 1892 von Paul Fabre in seinem grundlegenden Buch über den Liber censusum der römischen Kirche,<sup>3</sup> andere von Georg Schreiber in seinen immer noch unentbehrlichen Studien zu Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert,<sup>4</sup> wieder andere 1934 von Karl Jordan in einem beachtenswerten Aufsatz zur päpstlichen Finanzgeschichte im 11. und 12. Jahrhundert herangezogen worden.<sup>5</sup> Vor allem aber hat William E. Lunt in seinen für die Kenntnis der päpstlichen Einkünfte im Mittelalter fundamentalen, aber leider auf dem Kontinent nur wenig beachteten Werken aus den Jahren 1934 und 1939 mehrere der Briefe Alexanders III. sowohl zu päpstlichen Leistungensuchen als auch zum Zins verwertet, die im folgenden erörtert werden.<sup>6</sup> Schließlich hat sich 1963 Aryeh Grabois gleichfalls mit mehreren Schreiben Alexanders III. befaßt, als er die Bedeutung der Aufenthalte von Papst und Kurie in Frankreich während des 12. Jahrhunderts für die Entwicklung des päpstlichen Finanzwesens untersuchte.<sup>7</sup>

Überblickt man die gesamten päpstlichen Schreiben aus dem ersten Jahrzehnt seines Pontifikates, die sich mit dem Ersuchen Alexanders III. um finanzielle Leistungen an ihre Empfänger wenden, so muß auffallen, daß nur ein ganz geringer Teil von ihnen auf die Archivüberlieferung einer Kirche oder gar eines Bischofs zurückgeht.<sup>8</sup> Ihre Mehrheit rührt dagegen aus zeitge-

<sup>2</sup> Vgl. Fedor Schneider, *Zur älteren päpstlichen Finanzgeschichte*, QFIAB 9 (1906) 1–37, ebd. 4, 6–7, 13; jetzt auch in: Ders., *Ausgewählte Aufsätze zur Geschichte und Diplomatik des Mittelalters vornehmlich in Italien*, Aalen 1974, 151–187, ebd. 154, 156–157, 163.

<sup>3</sup> Vgl. Paul Fabre, *Étude sur le Liber censusum de l'église romaine* (BEFAR LXII), Paris 1892, 158–159.

<sup>4</sup> Vgl. Georg Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden vornehmlich auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II. bis auf Lucius III. (1099–1181)* I–II (KRA hg. v. Ulrich Stutz, 65–68), Stuttgart 1910, ebd. I, 36–37.

<sup>5</sup> Vgl. Karl Jordan, *Zur päpstlichen Finanzgeschichte im 11. und 12. Jahrhundert*, QFIAB 25 (1933–1934) 61–104, ebd. 74 u. 76; jetzt auch in Ders., *Ausgewählte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters* (KiHiSt 29), Stuttgart 1980, 85–128, ebd. 98 u. 100.

<sup>6</sup> Vgl. William E. Lunt, *Papal Revenues in the Middle Ages I–II* (RoC XIX), New York 1934; Ders., *Financial Relations of the Papacy with England to 1327* (*Studies in Anglo-Papal Relations during the Middle Ages* I) (The Mediaeval Academy of America, Publication 33), Cambridge/Mass. 1939.

<sup>7</sup> Vgl. Aryeh Grabois, *Les séjours des papes en France au XII<sup>e</sup> siècle et leurs rapports avec le développement de la fiscalité pontificale*, RHEF 49 (1963) 5–18; jetzt auch in: Ders., *Civilisation et société dans l'Occident médiéval*, London 1983, Nr. II (mit derselben Seitenzählung).

<sup>8</sup> Vgl. dazu die Beispiele unten Anm. 33, Anm. 44 und Anm. 46. Da bei Bischöfen und Erzbischöfen meistens erst im 13. Jahrhundert eine kontinuierliche Archivführung einsetzte, sind auch Papsturkunden für Bischöfe und Erzbischöfe nur gelegentlich über die Archive der Domkapitel überliefert worden; vgl. dazu Dietrich Lohrmann,

nössischen Sammlungen von Briefen,<sup>9</sup> von denen auf die Sammlung des Codex Arras 964 der mit Abstand größte Anteil entfällt.<sup>10</sup> Diese Sammlung enthält nahezu ausschließlich Papstbriefe, die an Heinrich von Frankreich, den Bruder König Ludwigs VII., entweder unmittelbar gerichtet sind oder aber Angelegenheiten betreffen, mit denen er als Bischof von Beauvais (1149–1161) und als Erzbischof von Reims (1162–1175) befaßt wurde.<sup>11</sup> Obwohl man die Erhaltung dieser Sammlung nur einem Überlieferungszufall verdankt, kommt ihren zahlreichen päpstlichen Schreiben für die Beurteilung der Beziehungen Alexanders III. zu einem hochrangigen Mitglied des Episkopates aus der französischen Krondomäne, vor allem aber für die Bewertung des im Jahre 1159 ausgebrochenen Schismas eine nicht geringe Bedeutung zu.

Gerade in den Anfängen des Schismas war der damalige Bischof von Beauvais zum wichtigsten Helfer der alexandrinischen Seite im Königreich Frankreich geworden.<sup>12</sup> Ihm hatte der Papst seine ersten Legaten nach Ausbruch des Schismas, den Kardinalpriester Heinrich von Ss. Nereo ed Achilleo und den Kardinaldiakon Oddo von S. Nicola in Carcere, angelegentlich empfohlen.<sup>13</sup> Ihm hatte er für ihre großzügige Aufnahme und für ihre tatkräftige Unterstützung in Beauvais nachdrücklich gedankt.<sup>14</sup> Und in einem Schreiben an ihn hatte Alexander III. im Hinblick auf die Synode zu Beauvais im Juli

---

*Kirchengut im nördlichen Frankreich. Besitz, Verfassung und Wirtschaft im Spiegel der Papstprivilegien des 11.–12. Jahrhunderts* (Pariser HS 20), Bonn 1983, 125–126.

<sup>9</sup> Zu solchen Sammlungen von Briefen vgl. Giles Constable, *Letters and Letter-Collections* (TSMAO 17; A–II), Turnhout 1976, 56–62.

<sup>10</sup> Vgl. die unten in den Anm. 21, 69–70, 82, 107, 125, 144, 164, 174 genannten Papstbriefe.

<sup>11</sup> Eine vorläufige Übersicht über die Papstbriefe der Handschrift bietet Johannes Ramackers, *Papsturkunden in Frankreich*, N. F. III: *Artois* (AAWG.PH 3. F., 23), Göttingen 1940, 17–22. Die Handschrift wurde im 19. Jahrhundert um mehrere Lagen beraubt; dazu Philip Grierson, *La bibliothèque de St-Vaast d'Arras au XII<sup>e</sup> siècle*, *RBen* 52 (1940) 117–140, ebd. 120–122. Da ihre Texte aber schon von Edmond Martène/Ursin Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio* II, Parisii 1724, 622–1011, von wenigen schon bekanntesten Ausnahmen abgesehen, publiziert wurden – leider nicht in der ursprünglichen Reihenfolge und nicht immer unter genauer Wiedergabe ihrer Texte und Rubra (vgl. unten Anm. 115–116) –, dürften Textverluste durch die Beraubung nicht entstanden sein.

<sup>12</sup> Vgl. Werner Ohnsorge, *Die Legaten Alexanders III. im ersten Jahrzehnt seines Pontifikats (1159–1169)* (HS 175), Berlin 1928, 38; Jean Rousset de Pina, in: Raymonde Foreville/Jean Rousset De Pina, *Du premier Concile de Latran à l'avènement d'Innocent III*, 2ème partie (HE 9/2), Paris 1953, 61; Wilhelm Janssen, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Schisma Anaklets II. bis zum Tode Coelestins III. (1130–1198)* (KHAb 6), Köln/Graz 1961, 62.

<sup>13</sup> Vgl. JL 10600, (1159) XII 12, PL 200, 81D–82B, Nr. 8; dazu Janssen, *Legaten* 62.

<sup>14</sup> Vgl. JL 10636, (1160) XI 29, PL 200, 96AD, Nr. 22: „... dilectos quoque filios nostros card(inales) apostolice sedis legatos, quibus in partibus illis negotium ecclesie commisimus exsequendum, benigne recipiens et honeste pertractans in causa ecclesie utilis admodum ac necessarius extitisti...“. Vgl. ferner unten Anm. 16.

1160, auf der sich der französische Episkopat in seiner Mehrheit für ihn entschied,<sup>15</sup> sogar bemerkt, seine Anerkennung als Papst rechne er keinem Menschen mehr an als ihm.<sup>16</sup> Gerade auch später, als das ehemals so problemlos gut erscheinende Verhältnis des Papstes zum nachmaligen Erzbischof von Reims zunehmend von starken Spannungen beherrscht wurde,<sup>17</sup> hat Alexander III. seinen Adressaten Heinrich von Frankreich an dessen unbedingte Ergebenheit gegen ihn in den Anfängen des Schismas erinnert.<sup>18</sup>

Daß gerade dieser Überlieferung, obwohl sie keineswegs vollständig ist,<sup>19</sup> auch für die Bewertung der verschiedenen Leistungserfahrungen Alexanders III. im ersten Jahrzehnt seines Pontifikates eine wichtige Rolle zufällt, soll im fol-

<sup>15</sup> Vgl. *Chronique de Robert de Torigny, abbé du Mont-Saint-Michel*, publ. par Léopold Delisle, I (Société de l'histoire de Normandie), Rouen 1872, 328; MGH, SS VI, 511<sup>7</sup>. Zu dieser Synode vgl. Mary G. Cheney, *The recognition of Pope Alexander III: some neglected evidence*, EHR 84 (1969) 474–497.

<sup>16</sup> Vgl. JL 10660, (1161) IV 7, PL 200, 111B–112D, Nr. 40: „Ex eorundem cardinalium relatione cognouimus, quanto tempore eos et familias ipsorum in domo propria retinueris et expensis tuis quam laute quam liberaliter procuraueris et quanta eos studueris caritatis affectione tractare. Nostram uero receptionem que in concilio in Frantia celebrato sollempniter facta est, magis quam tibi nulli mortalium imputamus“; dazu Ohnsorge, *Legaten* (wie Anm. 12) 40; Janssen, *Legaten* (wie Anm. 12) 62, wo freilich in Anm. 9 irrtümlich auf JL 10644 an Ludwig VII. verwiesen wird. Der in JL 10660 dem Bischof von Beauvais erteilte Auftrag betraf die Abtei Cluny und ihren Abt; vgl. Dieter Hägermann, *Ein Brief Erzbischof Christians I. von Mainz an die Mönche von Cluny. Cluny und das Papstschisma von 1159*, ADipl 15 (1969) 237–250, ebd. 242; Giles Constable, *The Abbots and Anti-Abbot of Cluny during the Papal Schism of 1159*, RBen 94 (1984) 370–400, ebd. 379–380, 388–389.

<sup>17</sup> Dazu Ludwig Falkenstein, *Analecta pontificia Cameracensia. Zu Datum und Inhalt mehrerer Mandate Alexanders III. betreffend Cambrai (1169–1172)*, AHP 21 (1983) 35–78, ebd. 71–75; Ders., *Pontificalis maturitas vel modestia sacerdotalis? Alexander III. und Heinrich von Frankreich in den Jahren 1170–1172*, ebd. 22 (1984) 31–88, ebd. 73–77; Ders., *Alexander III. und die Abtei Corbie. Ein Beitrag zum Gewohnheitsrecht exemter Kirchen im 12. Jahrhundert*, ebd. 27 (1989) 85–195, ebd. 156–157.

<sup>18</sup> Vgl. JL 11347, (1167) IV 30, PL 200, 443C, Nr. 438: „Cum sincerissime deuotionis tue feruorem a nostre promotionis principio certis et manifestis indicis cognouerimus, ita quod fratres nostros ex parte nostra in regnum Francorum uenientes ea cum affectione receperis, quod cum eis nostrum et ecclesie negotium tamquam proprium semper et ubique gessisti, super discrecione tua satis non possumus admirari, si ea que de Tornacensis ecclesie negotio sunt nobis relata, ueritati subsistunt.“ Der Erzbischof hatte „post appellationem et speciale prohibitionem ex parte nostra factam“ gleichwohl den Domdekan von Tournai nach dessen Wahl durch das Domkapitel zum Bischof der Diözese konsekriert; vgl. auch JL –, (1168) III 16, bei Johannes Ramakers, *Papsturkunden in den Niederlanden* (AGWG.PH 3. F., 8–9), Berlin 1933–1934, 256–257, Nr. 121; dazu Cyrille Vleeschouwers, *Chronologische problemen aangaande de bisschoppen van Doornik (1146–1218): Episcopaatsjaren en jaerstijl*, ASEB 117 (1980) 5–55, ebd. 19–21.

<sup>19</sup> Dazu, daß die Sammlung des Codex Arras 964 keineswegs alle an Heinrich von Frankreich ergangenen Papstschreiben Alexanders III. enthält, vgl. vorerst Ludwig Falkenstein, *Appellationen an den Papst und Delegationsgerichtsbarkeit am Beispiel Alexanders III. und Heinrichs von Frankreich*, ZKG 97 (1986) 36–65, ebd. 57–59.

genden aufgezeigt werden. Dabei empfiehlt es sich, alle in dieser Sammlung überlieferten Schreiben Alexanders III. mit heranzuziehen, soweit sie sich mit finanziellen Leistungen oder mit dem Zins der zinspflichtigen Kirchen befassen. Zugleich sollen auch solche Schreiben erwähnt werden, die freiwillige Leistungen des Erzbischofs von Reims oder seine Vermittlung von Spenden und Krediten an den Papst und die Kardinäle bezeugen. Dadurch fällt auch auf die verschiedenen Arten der einzelnen Leistungsersuchen Alexanders III. genaueres Licht.

Um diese Schreiben, die wie alle päpstlichen Briefe vor dem Pontifikat Gregors VIII. (1187) in ihren Datumsangaben aller Jahresangaben entbehren und allein Ausstellort und Monatstag nennen,<sup>20</sup> dennoch aufs Jahr genau datieren zu können, ist stets auch darauf zu achten, von welchen Boten oder Überbringern sie im einzelnen befördert und zugestellt worden sind.

## 2. Der Aufruf zu finanziellen Leistungen vom Beginn des Jahres 1161

Das erste nachweisbare Schreiben Alexanders III. an Heinrich von Frankreich mit dem Ersuchen um finanzielle Leistungen ist JL 10656, (1161) II 18.<sup>21</sup> Sein Adressat, mit dem neuen Papst ohnehin schon aus Zeiten vor dessen Pontifikatsantritt befreundet,<sup>22</sup> war damals noch Bischof von Beauvais. Was also lag, so könnte man im Hinblick auf die Rolle, die Heinrich von Frankreich als eine der wichtigsten Stützen der Alexandriner spielte, zunächst denken, für Alexander III. bei seiner finanziellen Bedrängnis im Februar 1161 näher, als sich auch an den königlichen Prinzen auf dem Bischofsstuhl in Beauvais zu wenden, dazu noch mit dem Bemerkten: *Bene-*

<sup>20</sup> Angaben zu Inkarnationsjahr oder Pontifikatsjahr fehlen bis dahin ebenso wie die Indiktionszahl. Die Kanzlei Gregors VIII. ließ erstmals die Indiktionszahl zu Ausstellort und Monatstag hinzufügen, während in der Kanzlei Clemens' III. die Indiktionszahl durch die Angabe des Pontifikatsjahres ersetzt wurde, die fortan für alle Papstbriefe verbindlich wurde; vgl. L. Schmitz-Kallenberg, *Die Lehre von den Papsturkunden*, in: *Urkundenlehre I–II* (GdG, hg. von Aloys Meister, I/2), Leipzig/Berlin 1913, 95.

<sup>21</sup> Vgl. PL 200, 108D–109C, Nr. 36.

<sup>22</sup> In JL 10595, (1159) XI 8, PL 200, 80AD, Nr. 6, spielt Alexander III., ähnlich wie auch am Ende von JL 10636 (wie oben Anm. 14), auf seine, in frühere Zeiten zurückgehende persönliche Freundschaft zu Heinrich von Frankreich an. Anders, als Marcel Pacaut, *Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre* (EEMA 11), Paris 1956, 59, Anm. 2, vermutet, dürfte diese am ehesten auf einen der drei für die Jahre 1151, 1154 und 1155 nachweisbaren Besuche des Bischofs von Beauvais an der päpstlichen Kurie zurückgehen; vgl. dazu Falkenstein, *Appellationen* (wie Anm. 19) 45–46.

*facia siquidem et obsequia que in necessitate prestantur, consueuerunt semper recipientibus existere gratiora*<sup>23</sup>

Wer indes das Schreiben JL 10656 als einen besonderen päpstlichen Vertrauensbeweis für Heinrich von Frankreich ansähe, dem müßten beim Lesen des Inhaltes Zweifel kommen. So wird nämlich im letzten Satz ganz allgemein gesagt, die Summe, mit welcher der Bischof den Papst zu unterstützen gedenke, solle er dem Überbringer des vorliegenden Schreibens anweisen, den er, der Papst, dazu „in jene Gegenden“ entstandt habe, und außerdem solle er ihm, dem Papst, darüber eine briefliche Mitteilung zukommen lassen.<sup>24</sup>

Leider wird der Überbringer des Schreibens, der zugleich als Kollektor fungieren sollte, weder namentlich erwähnt noch durch eine Abkürzung seines Namens kenntlich gemacht. In der Kopie des Schreibens innerhalb der Sammlung des Codex Arras 964 ist nicht einmal Raum freigelassen worden, in den man seinen Namen oder dessen Abkürzung hätte eintragen können. Jedoch spricht alles dafür, daß er in derselben Sache nicht nur den Bruder des Königs in Beauvais aufsuchen sollte. Mit den Worten *ad partes illas* war ihm, ähnlich wie bei einer Entsendung von päpstlichen Legaten,<sup>25</sup> wohl ein bestimmtes Gebiet, etwa die Kirchenprovinz Reims, wahrscheinlich sogar das Königreich Frankreich, für seine Aufgabe zugewiesen. Zudem hatte die Aufforderung des Papstes an den Adressaten, ihm über geleistete Unterstützung eine briefliche Mitteilung zu machen, eine Kontrollfunktion. Eine solche Maßnahme zur Überwachung von Summen und Boten wird erst da

<sup>23</sup> Nicht nachgewiesen in den *Carmina mediæ aevi posterioris latina* 2/1: *Proverbia sententiaeque latinitatis mediæ aevi*, hg. v. Hans Walther, Göttingen 1963.

<sup>24</sup> „In quocumque autem te nobis contigerit subuenire, illud dilecto filio nostro latori presentium quem propter hoc ad partes illas duximus destinandum, te uolumus assignare et nobis idipsum litteris tuis significes.“ Eine ähnliche Aufforderung zur Kontrolle eingegangener Gelder findet sich am Ende von JL 11256, (1166) I 18; vgl. unten Anm. 134; vgl. auch JL 11342, (1167) III 17, unten Anm. 148.

<sup>25</sup> In JL 10600 (wie Anm. 13) sagt Alexander III., er habe die beiden Kardinallegaten „in regnum Francorum“ zu entsenden beschlossen. Vgl. auch die Urkunde des Kardinals Oddo für die Äbtissin der Benediktinerinnenabtei Bourbourg von (1161) bei Ramackers, *Papsturkunden in den Niederlanden* (wie Anm. 18) 225–226, Nr. 94. – In JL 10644, (1161) I 7, an Ludwig VII., PL 200, 100A–101C, Nr. 29, heißt es von denselben Kardinälen: „quos pro necessitate ecclesie, pro honore quoque et utilitate regni et tua ad partes illas destinauimus.“ Von dem Kardinallegaten Oddo heißt es in JL 10780, (1162) IX 9, Ramackers, *Papsturkunden in Frankreich* III (wie Anm. 11) 107, Nr. 15: „dum ipse legationis officio in illis partibus fungeretur“; vgl. auch JL 10835, (1163) III 18, PL 200, 204C–205A, Nr. 140, und JL –, (1162–1165), Brug. 36.6, bei Emil Friedberg, *Die Canones-Sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia*, Leipzig 1897, 157; zur zeitlichen Einreihung dieser Dekretale vgl. Ludwig Falkenstein, *Decretalia Remensia. Zu Datum und Inhalt einiger Dekretale Alexanders III. für Empfänger in der Kirchenprovinz Reims*, in: *Miscellanea Rolando Bandinelli papa Alessandro III. Studi raccolti* da Filippo Liotta (Accademia Senese degli Intronati), Siena 1986, 155–216, ebd. 189–191.

vollends sinnvoll, wo es um Beträge verschiedener Herkunft und unterschiedlicher Höhe geht.

Noch aus einem weiteren Grund wäre die Annahme, das Schreiben könne ein persönlicher und vertraulicher Hilferuf des Papstes an ein ihm schon aus früheren Zeiten befreundetes Mitglied des Episkopates aus der Krondomäne Frankreichs<sup>26</sup> gewesen sein, ganz unwahrscheinlich, denn JL 10656 enthält die Aufforderung an den Bischof von Beauvais, er solle auch die Äbte und Kirchenpräläten seiner Diözese zu einer solchen Leistung ermahnen.<sup>27</sup> All dies legt vielmehr den Rückschluß nahe, daß es sich hierbei um eine allgemeine Aufforderung zu finanziellen Leistungen an den Papst handelt hat, von der lediglich ein Überlieferungszufall aus der Sammlung des Codex Arras 964 für die Diözese Beauvais nähere Kunde gibt.

Daß sich das päpstliche Hilfersuchen nicht allein auf die Diözese Beauvais erstreckt haben kann, offenbart auch der Kontext, der seinem Adressaten bitend und ermahnend ins Gedächtnis ruft, welch zahlreiche und welch große Beschwerden und Beschränkungen die römische Kirche zum Schutze ihrer eigenen und aller Kirchen Freiheit ertrage; auch solle er bedenken, was die Glieder dem Haupte zur Unterstützung der Kirche und zur Einlösung von Schulden, von denen es bedrängt werde, schuldig seien.<sup>28</sup>

Diese Einschätzung des Schreibens JL 10656 läßt sich umgehend bestätigen. Im dritten Teil des Codex Vaticanus Reginensis lat. 179, dem mit Abstand umfangreichsten und bedeutendsten Überlieferungszeugen der in der Regularkanonikerabtei Saint-Victor vor den Mauern der Stadt Paris entstandenen Briefsammlungen,<sup>29</sup> findet sich ein nahezu gleichlautendes päpst-

<sup>26</sup> Vgl. Anm. 22. Reuter, *Geschichte* I (wie Anm. 1) 180, unterschätzt die Schreiben JL 10656 und JL 10655 (wie unten Anm. 30) ganz erheblich, wenn er von Alexander III. meint: „Statt zu geben, mußte er vielmehr die französischen Geistlichen um Liebespenden bitten.“ Dazu, daß es hierbei nicht um unverbindliche „Liebespenden“ ging, vgl. unten Anm. 140.

<sup>27</sup> „Abbatēs quoque et alios ecclesiarum prelatos in tuo episcopatu constitutos ad hoc idem cum omni diligentia exhorteris“.

<sup>28</sup> „In tanto itaque necessitatis articulo constituti caritatem tuam rogamus plurimum, monemus et exhortamur attentius, ut ad mentem reuocans, quot et quanta grauamina et angustias Romana ecclesia pro sua et omnium ecclesiarum libertate tuenda hoc tempore paciatur, considerans etiam, quid membra capiti debeant ad subuentionem ecclesie et ad soluenda debita, quibus premitur, manum liberalitatis extendas et nobis tue consolationis auxilium in tanto articulo largiaris.“ Auf die inhaltliche Seite dieses Satzes mit der exemplarischen Gleichsetzung der Freiheit der römischen Kirche mit der aller anderen Kirchen sowie die in ihm enthaltene Begründung für das Leistungsersuchen kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. jedoch unten Anm. 221.

<sup>29</sup> Zu der Handschrift und den Briefsammlungen vgl. zuletzt Ludwig Falkenstein, *Ein vergessener Brief Alexanders III. an einen ‚Rex Hibernorum‘ (mit einer Liste der im Codex Vaticanus Reg. Lat. 179 überlieferten Papst- und Kurialkorrespondenz)*, AHP 10 (1972) 107–160; François Gaspari, *Manuscrit monastique ou registre de chancellerie? A propos d'un recueil épistolaire de l'abbaye de Saint-Victor*, JS 1976, 131–140; Peter Classen, *Rom und Paris: Kurie und Universität im 12. und 13. Jahrhundert*, in: Ders., *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, hg. v. Johannes Fried (SMGH 29), Stuttgart

liches Schreiben, das nur einen Tag zuvor an Hugues de Champfleury, Bischof von Soissons, der gleichzeitig das Amt des königlichen Kanzlers bekleidete, ausgefertigt worden war: JL 10655, (1166) II 17.<sup>30</sup> Auch dieses Schreiben sollte dem Bischof von seinem Überbringer ausgehändigt werden, der zugleich als Kollektor zum Empfang der erwarteten Summe Geldes ausersuchen war. Dieser wird auch hierin weder mit seinem vollen noch mit abgekürztem Namen genannt, jedoch hat der Kopist in der Abschrift dafür eigens Raum ausgespart. Es ist ziemlich unwahrscheinlich, daß JL 10655 und JL 10656 von verschiedenen Kollektoren befördert worden sind. Vielmehr ist an ein und denselben Überbringer für die beiden Ausfertigungen eines Aufrufes zu denken. Auch dürfte die Vermutung nahe liegen, daß der ungenannte Kollektor verschiedene Ausfertigungen dieses päpstlichen Schreibens zumindest für alle Bischöfe der Kirchenprovinz Reims, also für den Erzbischof und seine elf Suffragane, in seinem Gepäck hatte. Gleichwohl bleibt zu klären, ob dem Kollektor allein die Kirchenprovinz Reims zugeordnet war, in der Alexander III. bei Bischöfen wie Heinrich von Frankreich und Hugues de Champfleury auf besonders zuverlässige Anhänger rechnen konnte. Eine derartige Vermutung könnte sich bisher allenfalls auf zwei Überlieferungszufälle stützen. So wird man fragen dürfen, ob sich das päpstliche Ersuchen um finanzielle Unterstützung im Februar 1161 außer auf die Kirchenprovinz Reims auch auf die anderen Metropolen und ihre Suffragane erstreckt hat, die entweder im Königreich Frankreich lagen oder auf deren Besetzung der König von Frankreich Einfluß nehmen konnte, also auf Sens, auf Tours und auf Bourges.<sup>31</sup>

---

1983, 127–169, ebd. 133–143; Dietrich Lohrmann, *Papsturkunden in Frankreich*, N. F. VIII: *Diözese Paris 1: Urkunden und Briefsammlungen der Abteien Sainte-Geneviève und Saint-Victor* (AAWG.PH 3. F., 174), Göttingen 1989, 82–106.

<sup>30</sup> Vgl. PL 200, 107D–108C, Nr. 35. Bis auf das Initium, einen kurzen Bedingungsatz und den letzten Satz stimmen die Texte von JL 10655 („Illa deuotionis integritas“) und JL 10656 („Illius deuotionis integritas“) sonst wörtlich überein. In JL 10655 an den Bischof von Soissons fügte man zwischen die Worte „auxilium in tanto articulo“ und „largiaris“ (vgl. das Ende des Zitates in Anm. 28) noch hinzu: „si absque graui detrimento ecclesie tue fieri poterit“. Der Grund dafür ist leicht zu erraten, denn in dem Satz: „In tanto itaque“ (wie Anm. 28) wurde zwischen „constituti“ und „caritatem tuam“ eingeschoben: „de preterita quidem subuentione tibi gratias exsoluentes.“ Offenbar hatte Hugues de Champfleury schon im Laufe des Jahres 1160 Alexander III. mit Geld unterstützt; so zutreffend Graboïs, *Les séjours des papes* (wie Anm. 7) 12. Zu ähnlichen Ausnahmen für Heinrich von Frankreich vgl. unten Anm. 137. Im letzten Satz fehlt zwischen „latori presentium“ und „te uolumus“ der Relativsatz: „quem propter hoc ad partes illas duximus destinandum.“

<sup>31</sup> Vgl. Graboïs, *Les séjours des papes* (wie Anm. 7) 12, der unter Hinweis auf JL 10655 und JL 10656 schreibt: „Au début de 1161, le pape lança un nouvel appel à l'épiscopat français demandant des subsides.“ Spuren einer Überlieferung für eine gleichlautende Ausfertigung des päpstlichen Leistungsersuchens aus diesen drei Kirchenprovinzen sind mir bisher nicht bekannt geworden. Da sein Text auch keinerlei Anlaß bot, ihn in die Chartularüberlieferung einer Kirche aufzunehmen, kann allenfalls ein Zufallsfund erhofft werden. Zur Überlieferung bischöflicher Archive im 12. Jahrhundert vgl.

Obwohl m. W. bislang kein Zeugnis bekannt geworden ist, das eine solche Annahme rechtfertigen könnte, läßt sie sich dennoch kaum umgehen. Im Jahre 1913 hat nämlich Wilhelm Wiederhold ein nahezu gleichlautendes Schreiben Alexanders III. an den Abt der Regularkanonikerabtei Saint-Sernin in Toulouse publiziert.<sup>32</sup> Nur der erste Satz des Kontextes aus den beiden Schreiben JL 10655 und JL 10656 findet sich hierin nicht. Begreiflicherweise unterblieb hierbei auch die nur für Bischöfe einleuchtende Aufforderung, die Äbte und Kirchenpräläten ihrer Diözesen zu einer solchen Leistung anzuhalten. Leider blieb das Schreiben an den Abt von Saint-Sernin, obwohl im Original erhalten und auch diplomatisch ein besonders bemerkenswertes Beispiel für eine *Littera clausa*,<sup>33</sup> in der Folgezeit entweder völlig unbeachtet<sup>34</sup> oder aber der Fehldeutung ausgesetzt,<sup>35</sup> weil Wiederhold es, in Unkenntnis der beiden Schreiben JL 10655 und JL 10656, irrtümlich zu 1173–1174 hatte einreihen wollen.<sup>36</sup> Erst Wilhelm Janssen hat es zutreffend

oben Anm. 8. Aufmerksamkeit bedarf auch die Frage, ob es nicht Urkunden gibt, die gleichsam ein Echo auf das päpstliche Leistungsersuchen bezeugen; zu einem solchen Beispiel für Santiago de Compostela vgl. unten Anm. 49.

<sup>32</sup> Vgl. Wilhelm Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich VII: Gascogne, Guienne und Languedoc*, NGWG.PH 1913: Beiheft, Berlin 1913, 134–135, Nr. 86; jetzt auch in Ders., *Papsturkunden in Frankreich. Reiseberichte zur Gallia pontificia II* (Acta Romanorum pontificum, 8), Città del Vaticano 1985, 844–845, Nr. 86.

<sup>33</sup> Original, Toulouse, Archives départementales de la Haute-Garonne, 101 H 509: 23,6 cm breit, 13,5 cm hoch. Das Pergament ohne Plica war durch zwei horizontale Faltungen in drei ungleich große und schräg zusammengelegte Felder unterteilt. In der Mitte erfolgte Querfaltung. Durch die bei der Faltung erlangte Schräglage verschob sich beim zweifachen Durchlöchern das linke obere Rechteck so stark, daß es statt zweier Löcher nur eines für die Bullenschnur hat. Nach der Bullierung wies das Stück nur noch eine Breite von 11,6 cm und eine Höhe von 5,4 cm außen bzw. 4,6 cm innen auf. Die auf der Außenseite befindliche Inscriptio „Abbatii Sancti Saturnini“ ist jedoch keineswegs von gleicher Hand wie der Kontext, wie Wiederhold, ebd. VII, 134 (II, 844) glaubte, wohl aber von derselben Hand, die auch die Datierung der *Littera* eintrug. Nach erfolgter Bullierung dürfte das Stück nochmals gefaltet worden sein. Zu den *Litterae clausae* vgl. Schmitz-Kallenberg, *Papsturkunden* (wie Anm. 20) 97; Peter Herde, *Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im dreizehnten Jahrhundert* (Münchener Historische Studien, Abt. Geschichtliche Hilfswissenschaften 1), Kallmünz 1967, 72–78.

<sup>34</sup> Sowohl Ohnsorge, *Legaten* (wie Anm. 12) 34, Anm. 102, als auch Säbekow (wie unten Anm. 42) haben weder das Schreiben an den Abt von Saint-Sernin noch die Schreiben JL 10655 – JL 10656 bemerkt, die auch Wiederhold unbekannt blieben. Geisthardt, *Der Kämmerer Boso* (wie Anm. 1) 21, Anm. 20 und 66, kannte dagegen die Schreiben an die Bischöfe von Soissons und Beauvais, ihm blieb aber das Schreiben an den Abt von Saint-Sernin verborgen. Vgl. auch Graboïs, *Les séjours des papes* 12, der die Schreiben an den Abt von Saint-Sernin und an Empfänger in Spanien nicht berücksichtigte und lediglich von einem Aufruf an den französischen Episkopat sprach (vgl. das Zitat oben Anm. 31).

<sup>35</sup> Vgl. Marcel Pacaut, *Louis VII et Alexandre III (1159–1180)*, RHEF 39 (1953) 5–45, ebd. 36, wo das Schreiben auf Grund der Fehlzueweisung von Wiederhold irrtümlich zu 1173 eingereiht und zudem sein Inhalt mißverstanden worden ist.

<sup>36</sup> Vgl. Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich VII*, 134 (II, 844).

datiert: JL –, (1161) III 13.<sup>37</sup> Daß der Papst in diesem Fall unmittelbar an den Abt von Saint-Sernin herantrat, ohne, wie in JL 10655 und JL 10656 vorgesehen, den Weg über den Diözesanbischof zu nehmen, geschah allein deshalb, weil die Abtei nicht nur der römischen Kirche zinspflichtig, sondern vor allem auch exemt war.<sup>38</sup> Im übrigen legt das Beispiel den Rückschluß nahe, daß weit über die Kirchenprovinz Reims, ja selbst über die Diözesen der französischen Krondomäne hinaus zahlreiche Ausfertigungen desselben päpstlichen Schreibens an die Bischöfe, aber auch an die Äbte exemter Abteien und wohl auch an die Vorsteher und Korporationen exemter Kollegiatstiftskirchen ergangen sein dürften. Andererseits wirft die Ausfertigung für den Abt von Saint-Sernin in Toulouse die Frage auf, ob es damals an der päpstlichen Kurie ein Verzeichnis exemter Kirchen gegeben hat,<sup>39</sup> oder ob solch gezielte Ausfertigungen etwa auf mündlich vermittelte Erfahrungen päpstlicher Legaten und ihrer Begleiter oder auf solche päpstlicher Subdiakone oder Kapelläne zurückgingen, die schon früher „in dieselben Gegenden“ gelangt waren.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Vgl. Janssen, *Legaten* (wie Anm. 12) 78, der zwar den Hinweis von Säbekow auf das gleichzeitig an den Bischof von Sigüenza ausgefertigte päpstliche Schreiben (wie unten Anm. 44) kannte, ohne jedoch JL 10655 – JL 10656 zu berücksichtigen.

<sup>38</sup> Vgl. *Le Liber censuum de l'église romaine*, éd. par P. Fabre/L. Duchesne, I–II (BEFAR.R 6/1), Paris 1889–1905, ebd. I, 209; dazu Volkert Pfaff, *Der Liber Censuum von 1192*, III: VSWG 44 (1957) 220–242, 325–351, ebd. 335, Nr. 606. Zur Exemption der Abtei vgl. nur das feierliche Privileg Innocenz' II.: JL 8215α, 1142 I 27, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Sernin de Toulouse (844–1200)*, publ. par C. Douais, Paris/Toulouse 1887, 481–483, Nr. 6; ferner die feierlichen Privilegien Alexanders III., JL 11621α, 1169 V 11, *Cartulaire* 483–486, Nr. 7, und JL 12690α, 1176 III 25, *Cartulaire* 487–489, Nr. 9. Dazu Schreiber, *Kurie und Kloster* I (wie Anm. 4) 199, II, 335–337. Wie das Beispiel vermuten läßt, bewirkte allein der exemte Rechtsstatus einer Kirche, nicht jedoch deren Zinspflichtigkeit ein eigenes päpstliches Schreiben und eine eigene Heranziehung zu Leistungen für den Papst unter Umgehung des Diözesanbischofs. Zur Unterscheidung zwischen exemten und zinspflichtigen Kirchen vgl. unten Anm. 54. Zur Heranziehung einer bloß zinspflichtigen Kirche vgl. unten Anm. 84.

<sup>39</sup> Ebenso wie die Erfassung aller Bischöfe in Westeuropa die Existenz eines Provinciale an der Kurie voraussetzt, ebenso wenig ist ein eigenes Vorgehen bei exemten Kirchen, wenn man es nicht dem Zufall überließ, ohne ein Verzeichnis solcher Kirchen an der päpstlichen Kurie denkbar. Jedoch hat sich ein solches nicht erhalten. Ein Verzeichnis, das im *Liber censuum* XIX, éd. Fabre/Duchesne, I, 243–247, überliefert wird, enthält keineswegs nur exemte Kirchen; dazu Volkert Pfaff, *Das Verzeichnis der romunmittelbaren Bistümer und Klöster im Zinsbuch der römischen Kirche (LC nr. XIX)*, VSWG 47 (1960) 71–80; Thérèse Montecchi Palazzi, *Cencius camerarius et la formation du „Liber censuum“ de 1192*, MEFROM 96 (1984) 49–43, ebd. 67–68. Wie lückenhaft Verzeichnisse solcher Art waren, steht dahin. Selbst bei Kirchen, die der römischen Kirche nur zinspflichtig waren, besteht die begründete Annahme, „dass die Kurie Alexanders III. damals (1168–1170) kein erschöpfendes Verzeichnis zinspflichtiger Anstalten besaß“; so Schreiber, *Kurie und Kloster* I (wie Anm. 4) 37; vgl. auch Jordan, *Zur päpstlichen Finanzgeschichte* (wie Anm. 5) 74 (98). – Zu dem Albinus zugeschriebenen Provinciale, *Le Liber censuum*, éd. Fabre/Duchesne, II, 96–106, vgl. zuletzt Uta-Renate Blumenthal, *Cardinal Albinus of Albano and the „Digesta pauperis solaris Albini“, ms. Ottob. lat. 3057*, AHP 20 (1982) 7–49, ebd. 9, Anm. 4.

<sup>40</sup> Daß neben den päpstlichen Legaten gerade im 12. Jahrhundert auch päpstliche

Anders als in den erwähnten Schreiben an die Bischöfe von Soissons und Beauvais werden in dem Schreiben an den Abt von Saint-Sernin auch seine Überbringer mit abgekürztem Namen angeführt. Sie sollten auch als Kollektoren die erwartete Summe Geldes in Empfang nehmen: T(heodin), Subdiakon der römischen Kirche,<sup>41</sup> und L(eo), Kapellan des Jac(inthus), Kardinaldiakons von S. Maria in Cosmedin. Da Jacinthus selber in den Jahren 1154–1155 als päpstlicher Legat über Südfrankreich nach Spanien und Portugal gegangen war,<sup>42</sup> liegt die Vermutung nahe, daß sein Kapellan Leo kaum zufällig im März 1161 mit der ihm zugedachten Aufgabe betraut wurde.<sup>43</sup>

Daß das päpstliche Leistungsersuchen in den Monaten Februar und März 1161 sich keineswegs nur auf das Königreich Frankreich, geschweige denn allein auf die Kirchenprovinz Reims beschränkte, sondern eher als ein auf ganz Westeuropa ausgedehntes Unternehmen für die gesamte alexandrinische Obödienz bewertet werden muß, von dem nur ganz wenige Überlieferungszufälle Zeugnis ablegen, zeigt eine weitere Ausfertigung des Schreibens, die Alexander III. dem Bischof von Sigüenza, einem Suffragan des Erzbischofs von Toledo, übermitteln ließ. Sie trägt dasselbe Datum wie die Ausfertigung für den Abt von Saint-Sernin in Toulouse und wurde 1910 von Toribio Minguella y Arnedo publiziert JL —, (1161) III 13.<sup>44</sup> Abgesehen von einer

---

Subdiakone und Kapelläne mit Gesandtschaften und ähnlichen Aufträgen bedacht wurden, hebt hervor Reinhard Elze, *Die päpstliche Kapelle im 12. und 13. Jahrhundert*, ZRG.K 36 (1950) 145–204, ebd. 161–164; jetzt auch in: Ders., *Päpste – Kaiser – Könige und die mittelalterliche Herrschaftssymbolik. Ausgewählte Aufsätze* hg. v. Bernhard Schimmelpfennig/Ludwig Schmugge, London 1982, Nr. II (mit derselben Seitenzählung). Dazu, daß sie dem Episkopat und den Kirchenpräläten auch die Einladungen zu Konzilien zuzustellen hatten, vgl. Falkenstein, *Ein vergessener Brief* (wie Anm. 29) 116–123.

<sup>41</sup> Zu Theodin vgl. Johannes Matthias Brixius, *Die Mitglieder des Kardinalkollegiums von 1130–1181*, Phil. Diss. Straßburg, Berlin 1912, 66, Nr. 30, 126–127, Nr. 175; ferner Helene Tillmann, *Die päpstlichen Legaten in England bis zur Beendigung der Legation Gualas (1218)*, Phil. Diss. Bonn, ebd. 1926, 68–72; Janssen, *Legaten* (wie Anm. 12) 86–88.

<sup>42</sup> Vgl. Gerhard Säbekow, *Die päpstlichen Legationen nach Spanien und Portugal bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts*, Phil. Diss. Berlin, ebd. 1931, 48–52. Vgl. auch das Urteil über Jacinthus bei Paul Kehr, *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts*, APAW.PH Jg. 1928, 4, Berlin 1928, 52: „... die Persönlichkeit dieses Mannes, der für die ganze zweite Hälfte des XII. Jahrhunderts sozusagen das spanische Referat an der Kurie gehabt...“

<sup>43</sup> Damit soll nicht behauptet werden, daß Leo schon 1154–1155 den Jacinthus auf seiner Legatenreise begleitet habe, obwohl dies denkbar wäre, wohl aber, daß Leo als Kapellan dieses Kardinals mit entsprechenden Informationen und Instruktionen versehen worden sein dürfte.

<sup>44</sup> Vgl. Toribio Minguella y Arnedo, *Historia de la diócesis de Sigüenza y des sus obispos* I, Madrid 1910, 417, Nr. LXII. Dazu Säbekow, *Päpstliche Legationen* (wie Anm. 42) 52–53, wo „der fühlbare Geldmangel“ Alexanders III. als Anlaß der Reise genannt wird, freilich mit der Fehleinschätzung: „Die Legation vollzog sich in aller Stille, weil die pomp hafte Reise eines Kardinals die Augen Friedrich Barbarossas auf sich gelenkt hätte.“ Es handelte sich aber gar nicht um eine „Legation“, sondern um die

kleinen Variante bei ihrem Initium entspricht ihr Wortlaut ganz dem Inhalt des Schreibens JL 10656, (1161) II 18, an den Bischof von Beauvais.<sup>45</sup> In dem Schreiben an den Bischof von Sigüenza werden, wie schon in dem Schreiben an den Abt von Saint-Sernin in Toulouse, wiederum T(theodin) und L(eo) als Überbringer genannt, die zugleich auch die dem Papst zugedachte Summe Geldes in Empfang nehmen sollten. Wie das Schreiben außerdem vermuten läßt, war den beiden Kollektoren wohl das gesamte Königreich Kastilien für ihre Tätigkeit zugewiesen worden.

Daß sich ihr Auftrag jedoch nicht nur auf Kastilien beschränkte, sondern sie auch als Kollektoren für das Königreich León ausersehen waren, diese Annahme wird noch von einem weiteren Überlieferungszufall nahegelegt. Im Archiv des Domkapitels von Lugo hat sich nämlich gleichfalls das Original einer päpstlichen Littera clausa erhalten, die an M(artin), Erzbischof von Santiago de Compostela, gerichtet war: JL -, (1161) III 13.<sup>46</sup> Auch ihr Wortlaut entspricht, abgesehen von seinem leicht variierten Initium, dem des Schreibens an den Bischof von Beauvais (JL 10656). Nur werden die beiden Kollektoren und Überbringer, Theodin und Leo, wie schon in den Schreiben an den Abt von Saint-Sernin und an den Bischof von Sigüenza als *presentium portitores* (nicht *latores*) apostrophiert. Abweichend von den Schreiben an die Bischöfe von Soissons und Beauvais sowie an den Bischof von Sigüenza wird der Erzbischof von Santiago de Compostela jedoch aufgefordert, die Bischöfe, Äbte und Kirchenpräläten seiner Kirchenprovinz zu einer solchen Leistung zu ermahnen.<sup>47</sup> Ob daraus gefolgert werden darf, daß die Suffragane des Erzbischofs von Santiago de Compostela etwa keine eigenen Ausfertigungen desselben päpstlichen Leistungersuchens erhalten hätten, erscheint keineswegs einleuchtend.<sup>48</sup>

Entsendung von Kollektoren „ad subuentionem ecclesie et ad soluenda debita“, für deren Durchführung ein Subdiakon der römischen Kirche durchaus angemessen war.

<sup>45</sup> Vgl. oben Anm. 21.

<sup>46</sup> Einen ersten Hinweis lieferte Geisthardt, *Der Kämmerer Boso* (wie Anm. 1) 21, Anm. 20, der jedoch „von einer mit J.-L. 10655, 10656 ungefähr gleichlautenden Urkunde für Lugo aus dem unveröffentlichen Material von Herrn Geheimrat Kehr“ spricht. Prof. Odilo Engels (Köln) habe ich für die Mitteilung zu danken, daß das Original (Arch. Capit. de Lugo, Leg. 3 ohne Nr.) als Littera clausa ohne Plica je sechs Löcher an beiden Seitenrändern aufweise. Es entspricht somit der Ausfertigung für den Abt von Saint-Sernin in Toulouse, oben Anm. 33. Wie die Littera in das Archiv des Kapitels von Lugo geriet, vermag ich nicht zu sagen. Zu dem Erzbischof vgl. R. A. Fletcher, *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century* (OHM), Oxford 1978, 58–59, der darauf hinweist, daß der Erzbischof zweimal von seinem Sitz vertrieben worden war.

<sup>47</sup> Der Satz lautet hier, anders als oben Anm. 27: „Episcopus quoque et abbates aliosque ecclesiarum prelatos in tuo archiepiscopatu const(it)utos ad hoc idem cum omni diligentia exhorteris.“

<sup>48</sup> Das Schreiben ist allein an den Erzbischof von Santiago de Compostela, nicht aber zugleich auch an seine Suffragane adressiert. Dies legt die Annahme nahe, daß seine Suffragane in eigens an sie gerichteten Ausfertigungen über das päpstliche Leistungersuchen informiert worden sein dürften. Vielleicht steckt hinter der Formulierung im

In jedem Falle verdient noch Erwähnung, daß gerade aus dieser Gegend zugleich auch ein Zeugnis für das Wirken der beiden päpstlichen Kollektoren vorliegt. In Santiago de Compostela selbst erhielten Theodin und Leo, wie aus einer Urkunde vom 21. August 1162 hervorgeht, 20 Silbermark, die aus dem Erlös von vier eigens verkauften Landstücken herrührten.<sup>49</sup>

Ziemlich sicher erstreckte sich die Kollektorentätigkeit des Theodin und des Leo auch noch auf das Königreich Portugal, denn gleichfalls hier lassen sich ihre Spuren verfolgen, freilich im Rahmen von Zinserhebungen für die römische Kirche. Auch dies legt die Annahme nahe, daß ihnen genau dieselben Gebiete zugedacht waren, die der Kardinal Jacinthus während seines Auftrages in den Jahren 1154–1155 als päpstlicher Legat aufgesucht hatte.<sup>50</sup>

Wahrscheinlich hatten die päpstlichen Boten, die im Februar oder im März 1161 in das westliche Europa entsandt wurden, zusätzlich noch den Auftrag, in den der römischen Kirche zinspflichtigen Kirchen den jeweils fälligen Zins einzutreiben.<sup>51</sup> In dem Konvent der Regularkanoniker von S. Cruz de Coimbra in Portugal, welcher der römischen Kirche zinspflichtig war,<sup>52</sup> händigten Prior und Konvent im Januar 1162 dem Theodin nicht nur den Zins für die fünf vorausgegangenen Jahre, sondern auch zusätzlich noch eine Summe in derselben Höhe aus.<sup>53</sup> Dies ging wohl auf eine päpstliche Anordnung zurück, die den jeweiligen Boten gleichsam in Form einer besonderen Vollmacht mit auf den Weg gegeben worden war. Hinweise darauf, daß die der römischen Kirche zinspflichtigen Kirchen, selbst wenn sie nicht exemt waren,<sup>54</sup> dennoch gesonderte und eigens für sie redigierte Ausfertigungen

---

Schreiben an den Metropolitan die Absicht, aus Anlaß des Leistungsersuchens eigens eine Provinzialsynode einberufen zu lassen, auf der das Geleite der Kollektoren und die Leistungspflicht zur Sprache kamen. Dazu, daß Aufrufe zur Leistung der *procuratio canonica* an den Papst gerade auch Gegenstand von Synodalverhandlungen in einer Kirchenprovinz sein konnten, vgl. unten Anm. 98.

<sup>49</sup> Vgl. Antonio López Ferreiro, *Historia de la santa A. M. iglesia de Santiago de Compostela* IV, Santiago 1901, 276–277; die Urkunde ebd., Apéndices 84–86, Nr. 33; Auszüge bei Ohnsorge, *Legaten* (wie Anm. 12) 34, Anm. 102, der im Hinblick auf diese Urkunde sagt, es sei „Hauptzweck“ der beiden Abgesandten gewesen, „Geld locker zu machen“; vgl. auch Säbekow, *Päpstliche Legationen* (wie Anm. 42) 52–53; Geisthardt, *Der Kämmerer Boso* (wie Anm. 1) 22.

<sup>50</sup> Vgl. oben Anm. 42.

<sup>51</sup> Über die der römischen Kirche zinspflichtigen Kirchen vgl. Fabre, *Étude sur le Liber censuum* (wie Anm. 3) 32–71; Schreiber, *Kurie und Kloster* I (wie Anm. 4) 9–26. Zum bloßen Einsammeln des Zinses reichten auch Boten aus, über deren Weihegrad oder Rang sich die päpstlichen Schreiben mitunter ausschweigen.

<sup>52</sup> Vgl. *Le Liber censuum*; ed. Fabre/Duchesne, I (wie Anm. 38) 222; Pfaff, *Der Liber Censuum* III (wie Anm. 38) 342, Nr. 655.

<sup>53</sup> Vgl. Carl Erdmann, *Papsturkunden in Portugal* (AGWG.PH 20/3), Berlin 1927, 380, Nr. 159 (2). Dazu Ders., *Das Papsttum und Portugal im ersten Jahrhundert der portugiesischen Geschichte*, APAW.PH 1928, 5, Berlin 1928, 42; Lunt, *Papal Revenues* I (wie Anm. 6) 37–38.

<sup>54</sup> Zur besonderen Stellung der exemten Kirchen vgl. oben Anm. 38. Zur genauen

desselben Leistungersuchens erhalten hätten wie exemte Kirchen, gibt es freilich nicht.<sup>55</sup>

Die fünf bisher bekannt gewordenen Beispiele zeigen hinlänglich deutlich, daß sie ausnahmslos Ausfertigungen ein und desselben Aufrufes gewesen sind. Sie sollten entweder den Bischöfen oder Äbten exemter Abteien, wahrscheinlich auch den Vorstehern und Korporationen exemter Kollegiatkirchen von denselben päpstlichen Boten ausgehändigt werden, die als Bevollmächtigte zugleich auch die zu erwartenden Geldsummen entgegenzunehmen hatten. Eine Kontrolle über deren Eingang und deren Höhe sollte in allen Fällen durch eine briefliche Rückantwort der jeweiligen Adressaten an den Papst gewährleistet werden. Daß die päpstliche Kanzlei daneben auch noch Empfehlungsschreiben an die Herrscher der Länder ausfertigte, in die man die Boten Alexanders III. entsandte, dürfte selbst dann vorausgesetzt werden, wenn es nicht dazu noch einen konkreten Hinweis gäbe.<sup>56</sup>

In allen fünf Ausfertigungen wird übereinstimmend Friedrich I. als *ille tyrannus et uehemens persecutor ecclesie* apostrophiert. Zusätzlich wird darauf hingewiesen, daß der Kaiser jenen die Zugänge habe versperren lassen, von denen die römische Kirche sonst in Zeiten der Not geeignete Unterstützungen zu empfangen pflege.<sup>57</sup> Damit wird ein Anlaß für das Leistungersuchen des Papstes genannt. Gerade diese Bemerkung wirft aber sofort die Frage auf, wie denn angesichts solcher Schwierigkeiten die zu erwartenden Geldsummen noch den Papst und die römische Kirche unmittelbar hätten erreichen sollen. War demnach überhaupt daran gedacht, diese Geldsummen erst nach Italien zu transferieren? Oder waren sie von vornherein dazu

---

Unterscheidung zwischen Exemtion und Zinspflichtigkeit vgl. JL 14037, (ca. 1177) X 5.33.8; NEdition bei Walther Holtzmann, *Kanonistische Ergänzungen zur Italia pontificia*, QFIAB 38 (1958) 67–175, ebd. 97, Nr. 111 (separat: Tübingen 1959, 79, Nr. 111).

<sup>55</sup> Es wird sich zudem zeigen, daß die der römischen Kirche zinspflichtigen Kirchen selbst für die Leistung der *procuratio canonica* von den Bischöfen im Rahmen ihrer Diözesen bzw. vom Erzbischof im Rahmen der Kirchenprovinz herangezogen wurden; vgl. Anm. 84. Nur die exemten Kirchen bildeten hierbei eine Ausnahme; vgl. Anm. 38.

<sup>56</sup> Vgl. die oben Anm. 49 zitierte Urkunde von 1162 VIII 21, in der es von Alexander III. heißt, daß er seine beiden Boten „in Yspaniam ad regem dominum Fernandum et ad omnes Yspaniarum ecclesias miserit“. Vgl. auch das Empfehlungsschreiben Alexanders III. an Alfons II. von Aragon, in dem der König um Aufnahme des Subdiakons P. gebeten wird, der in päpstlichem Auftrag die Bischöfe und Äbte zur Synode von Tours einladen sollte: JL –, (1162) XII 7, bei Kehr, *Papsturkunden in Spanien I* (wie Anm. 1) 381–382, Nr. 95; dazu Falkenstein, *Ein vergessener Brief* (wie Anm. 29) 118.

<sup>57</sup> „Qualiter autem ille tyrannus et uehemens persecutor ecclesie Fred(ericus) uide licet uniuersalem omnium matrem sacrosanctam Romanam ecclesiam persequatur eamque sine causa opprimat et infestet, ad discrecionis tue notitiam non ambigimus peruenisse. Qui utique tamquam leo rapiens et rugiens (Ps. 21.14) positus in insidiis, aditus uiarum ita per satellites barbarice feritatis obstruxit, quod illi iam non ualeant usque ad nos transire, a quibus Rom(ana) ecclesia in necessitatibus suis oportuna recipere suffragia consueuit.“

bestimmt, entweder dem Papst irgendwo im westlichen Europa ausgehändigt oder aber bei den Templern in Paris deponiert zu werden, von denen sich ohnehin bald zeigen sollte, daß sie auf das engste in die Finanzprobleme Alexanders III. miteinbezogen waren?<sup>58</sup>

So wenig sich dazu hier Antworten geben lassen, so sehr drängt sich andererseits der Eindruck auf, daß hinter fünf Überlieferungszufällen in Umrissen ein breit angelegtes Unternehmen Alexanders III. erkennbar wird, das sich, England vielleicht ausgenommen,<sup>59</sup> auf das gesamte westliche Europa erstreckte. Wenn nicht alles täuscht, war man in den Monaten Februar und März des Jahres 1161 an der Kurie Alexanders III. in Anagni mit einem Plan befaßt, dessen Durchführung die päpstliche Kanzlei möglicherweise wochenlang beschäftigt hat.<sup>60</sup>

Noch bevor auf die genaue Art dieses päpstlichen Leistungsersuchens näher eingegangen werden kann, ist nochmals auf den in die Kirchenprovinz Reims entsandten päpstlichen Boten zurückzukommen. Zwar lassen sich über ihn bislang nicht einmal Vermutungen anstellen, da die beiden Zeugnisse JL 10655 und JL 10656 sich darüber völlig ausschweigen. Aber ein anderer Sachverhalt muß auffallen. Nur wenig mehr als zwei Wochen nach den Daten für JL 10655 und JL 10656 (1161 II 17/18) ließ Nicolas de Montiéramey, ehemals Zisterzienser aus Clairvaux, der sich mit seinem Abt Bernhard als dessen Sekretär entzweit hatte, mehrere päpstliche Schreiben in Anagni impetrieren, darunter Empfehlungsschreiben an die Erzbischöfe von Sens und Reims sowie an den Grafen der Champagne. Das an ihn selbst gerichtete Schreiben Alexanders III. hat sich noch dazu in der Sammlung des

<sup>58</sup> Vgl. unten Anm. 114, 117, 134, 175. Die klassische Arbeit von Léopold Delisle, *Mémoire sur les opérations financières des Templiers*, MIF, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 33/2 (1889) 1–248, hätte unschwer schon in den sechziger Jahren des 12. Jahrhunderts einsetzen können.

<sup>59</sup> Der Grund für diese Ausnahme könnte in der Haltung Heinrichs II. und in der Abgabe des Peterspfennigs aus England bestehen, der tatsächlich 1161 auch gezahlt worden ist; vgl. *The Great Roll of the Pipe for the Eighth Year of the Reign of King Henry the Second, A. D. 1161–1162* (The Publications of the Pipe Role Society, 5), London 1885, 61: „Et de denar. Sci Petri .XL. S.“. Zu seiner Leistung vgl. z. B. Alexanders III. Schreiben an Gilbert Foliot, Bischof von London, JL 11205, (1165) VI 8, PL 200, 373D–375C, Nr. 349 (gegen Ende); dazu die Antwort des Bischofs an den Papst, *The Letters and Charters of Gilbert Foliot*, by Z. N. Brooke/Adrian Morey/C. N. L. Brooke, Cambridge 1967, 202–206, Nr. 155 (gegen Ende). Dazu Lunt, *Financial Relations* (wie Anm. 6) 48–55, ebd. 50. Zu JL 11205 vgl. ferner Schneider, *Zur älteren päpstlichen Finanzgeschichte* (wie Anm. 2) 6 (156). Zum Peterspfennig vgl. auch Jordan, *Zur päpstlichen Finanzgeschichte* (wie Anm. 5) 77–79 (101–104). Graboïs, *Les séjours des papes* (wie Anm. 7) 13. Freilich schließt die Zahlung des Peterspfennigs keineswegs Subsidienzahlungen aus England aus, wie das Beispiel von Avranches (1172) der Fall war, ist schwer zu entscheiden. Zumindest eine dichterische Äußerung könnte darauf hindeuten; vgl. unten Anm. 80.

<sup>60</sup> Über genaue Zahlen der denkbaren Aufertigungen des Aufrufes und der Empfehlungsschreiben (vgl. oben Anm. 56) soll hier nicht spekuliert werden.

Codex Arras 964 erhalten: JL 10658, (1161) III 6.<sup>61</sup> Angesichts dieser zeitlichen Nähe zu den Schreiben an Bischöfe in der Kirchenprovinz Reims und angesichts dieser Überlieferung ist die Frage erlaubt, ob Nicolas de Montiéramey mit der Beförderung dieser Ausfertigungen des päpstlichen Leistungssersuchens oder vielleicht mit dem Geleite der in ihnen angekündigten Boten an den Episkopat der französischen Krondomäne, sei es im Auftrage Heinrichs von Frankreich, sei es im Auftrage der in Frankreich weilenden päpstlichen Legaten etwas zu tun hatte.<sup>62</sup>

Eines dürfte freilich schon hier unbestreitbar sein: Die verschiedenen Ausfertigungen ein und desselben päpstlichen Leistungssersuchens aus den Monaten Februar und März 1161 haben deutlich gemacht, daß das an den Bischof von Beauvais gerichtete Schreiben JL 10656, keineswegs ein persönlicher Hilferuf Alexanders III. an einen Bischof seines Vertrauens in der französischen Krondomäne, ja einen königlichen Prinzen gewesen ist. Es war vielmehr auch nur eine Routinesache der päpstlichen Kanzlei im Rahmen eines großangelegten, auf ganz Westeuropa sich erstreckenden Unternehmens. Mit diesem Ergebnis drängt sich zugleich die weitere Frage auf, wie denn dieses offenbar von langer Hand vorbereitete Leistungssersuchen an die Kirchen der alexandrinischen Obödienz in Westeuropa insgesamt zu beurteilen ist.

<sup>61</sup> Vgl. PL 200, 109D–110B, Nr. 38, in dessen Text die Schreiben an die Erzbischöfe von Sens und Reims sowie an den Grafen der Champagne bezeugt werden. Nicolas war damals Prior von Saint-Jean-en-Châtel in Troyes, einem Priorat von Montiéramey; zu Nicolas vgl. Henri D'Arbois de Jubainville, *Histoire des ducs et des comtes de Champagne* III, Paris 1861, 146–147, 192–199; *The Letters of Peter the Venerable* I–II ed. Giles Constable (HHS 78), Cambridge/Mass. 1967, ebd. II, 316–330; und die deutsche Fassung von John F. Benton, *Der Hof von Champagne als literarisches Zentrum*, in: *Literarisches Mäzenatentum. Ausgewählte Forschungen zur Rolle des Gönners und Auftraggebers in der mittelalterlichen Literatur*, hg. v. Joachim Bumke (WdF 598), Darmstadt 1982, 168–231, ebd. 174–177. Die Urkunde von 1164 mit einem besonders einträglichen Gunsterweis für Nicolas findet sich vollständig bei Henri Laurent, *Choix de documents inédits pour servir à l'histoire de l'expansion commerciale des Pays-Bas en France au Moyen Age (XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle)*, BCHAB 98 (1934) 335–416, ebd. 343–346, Nr. 2.

<sup>62</sup> Wohl seit ihrem gemeinsamen Aufenthalt in Clairvaux waren Nicolas und Heinrich von Frankreich befreundet; vgl. Constable, *The Letters of Peter the Venerable* II, 320–324. Zusammen mit dem Bischof von Beauvais weilte Nicolas Anfang 1154 an der päpstlichen Kurie in Rom; vgl. Dietrich Lohrmann, *Papsturkunden in Frankreich*, N. F. VII: *Nördliche Ile-de-France und Vermandois* (AAWG. PH 3. F., 95), Göttingen 1976, 335–336, Nr. 75. Zwei Empfehlungsschreiben Hadrians IV. für Nicolas an Samson, Erzbischof von Reims, und Heinrich, Bischof von Beauvais, JL 10941 – JL 10942 (1157–1159) III 8, PL 188, 1596D–1597A, Nr. 219–220, sind in der Sammlung des Codex Arras 964 überliefert. Zur Überlieferung der Briefe des Nicolas mit dem Widmungsschreiben an Heinrich von Frankreich vgl. Peter Rassow, *Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux*, SMGB 34 (1913) 63–103, 243–293, ebd. 279–290. – Zu den damals in Frankreich und in den festländischen Gebieten Englands weilenden päpstlichen Legaten vgl. Janssen, *Legaten* (wie Anm. 12) 65–75.

Zunächst darf daran erinnert werden, daß allen fünf bisher bekannt gewordenen Ausfertigungen, ob sie sich nun an einen Metropolitan richteten, wie das Schreiben an den Erzbischof von Santiago de Compostela dartut, oder an Bischöfe adressiert waren, wie die Schreiben an die Bischöfe von Soissons, Beauvais und Sigüenza bezeugen, oder sich an den Vorsteher einer exemten Kirche wandten, wie das Beispiel für den Abt von Saint-Sernin in Toulouse gezeigt hat, nahezu derselbe Wortlaut zugrunde lag. Das Ersuchen Alexanders III. um finanzielle Zuwendungen war darin keineswegs in die Form einer bloßen Bitte gekleidet, sondern glich vielmehr einer durchaus verbindlichen Aufforderung.

Dazu sei nochmals an einen Satz erinnert, der sich nur in den Ausfertigungen für die Bischöfe, nicht aber in der Ausfertigung für den Abt der exemten Abtei Saint-Sernin fand. Gemeint ist die Aufforderung, auch die Äbte und Kirchenprälaten ihrer Diözesen zu einer solchen Leistung anzuhalten.<sup>63</sup>

Gerade diese Aufforderung läßt aufhorchen. Erinnert sie nicht an die Leistungen im Rahmen der *procuratio canonica*? Hier seien nur zwei Zeugnisse aus dem 12. Jahrhundert erwähnt, aus denen gut hervorgeht, wie geradezu selbstverständlich den großen Kirchen ihre Verpflichtungen waren, bei der Leistung der *procuratio canonica* für den reisenden Papst mit herangezogen zu werden. Da ist zum einen der Wortlaut eines Briefes, den Wibald als Abt von Stablo an den Kardinalpriester Jordan gerichtet hatte. Im Rahmen der 1147–1148 erfolgten Reise Eugens III. nach Frankreich und in das mittelalterliche Reich war in der Diözese Lüttich offenbar eine Anordnung *de servitio enim procurationis domni pape* erlassen worden. Wibald betont, daß er und seine Abtei sorgsam und bereitwillig als erste und dazu noch *plus quam portionem, que Stabulense monasterium contingere estimata est*, diese Leistung erbracht hätten und damit ihren Verpflichtungen nachgekommen seien.<sup>64</sup> Zum anderen waren schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts die

<sup>63</sup> Vgl. oben Anm. 27 und 47.

<sup>64</sup> Vgl. *Monumenta Corbeiensia*, edidit Philipp Jaffé (Bibliotheca rerum Germanicarum 1), Berlin 1864, 141, Nr. 64; *Recueil des chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmédy*, publ. par Joseph Halkin/C.-G. Roland, I, Bruxelles 1909, 400–401, Nr. 198; dazu Ursmer Berlière, *Le droit de procuration ou de gîte: Papes et légats*, BCLAB 1919, 509–538, ebd. 511; Helmut Gleber, *Papst Eugen III. (1145–1153) unter besonderer Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit* (BMANG 6), Jena 1936, 87 (Verwechslung des Briefempfängers); Carlrichard Brühl, *Zur Geschichte der procuratio canonica vornehmlich im 11. und 12. Jahrhundert*, in: *Le istituzioni ecclesiastiche della „Societas christiana“ dei secoli XI–XII: Papato, cardinalato ed episcopato* (Miscellanea del Centro di Studi medioevali, VII), Milano 1974, 419–431, ebd. 426; jetzt auch in: Ders., *Aus Mittelalter und Diplomatie. Gesammelte Aufsätze* I, Hildesheim 1989, 323–335, ebd. 330; Franz-Josef Jakobi, *Wibald von Stablo und Corvey (1098–1158) benediktinischer Abt in der früheren Stauferzeit* (Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung, 5 = Veröffentlichungen der Histor. Kommission für Westfalen, X), Münster i. W. 1979, 108. – Das Beispiel verdient insofern Beachtung, als es zeigt, daß die Leistung der *procuratio canonica* für den Papst auch dann fällig wurde, wenn dieser nicht

Stiftskanoniker der Kollegiatkirche von Saint-Omer in der Diözese Thérouanne darin übereingekommen, daß in *susceptione sanctorum reliquiarum seu in procuratione Romani pontificis, cardinalis aut legati aut archiepiscopi* (scil. *Remensis*) zwei Drittel der entstehenden Kosten auf den Stiftspropst, ein Drittel dagegen auf die Stiftskanoniker entfallen sollten, denn sie ließen diese Vereinbarung sogar in die *Dispositio* eines feierlichen päpstlichen Privilegs Hadrians IV. einrücken: JL 10580, 1159 VII 30.<sup>65</sup>

Die beiden Beispiele lassen erkennen, daß die einzelnen Kollegiatkirchen und Abteikirchen einer Diözese mit zur *procuratio canonica* für den reisenden Papst herangezogen wurden, und der Brief des Wibald zeigt, daß diese Kirchen ihre jeweils nach einem bestimmten System berechneten oder geschätzten *portiones* zu leisten hatten, denn Wibald hebt gerade hervor, daß er und seine Abtei freiwillig mehr an Leistungen aufgebracht hätten, als ihnen zubemessen worden sei.

War demnach das breit angelegte päpstliche Leistungsersuchen aus den Monaten Februar und März 1161 ein verdeckter Aufruf Alexanders III. zur Leistung der *procuratio canonica* und damit die mehr oder weniger verschleierte Bekanntgabe von päpstlichen Reiseplänen? Indes ist zur Geschichte der *procuratio canonica* für den Papst auf seinen Reisen bisher zu wenig bekannt, um die Frage schon hier sicher beantworten zu können. Jedoch stellen sich allein deshalb Zweifel an einer solchen Annahme ein, weil die bekannten Beispiele für die Leistung der *procuratio* an den reisenden Papst zumindest die Vermutung gestatten, daß solche Leistungen erst fällig wurden, wenn der Papst sich bereits auf Reisen befand.

---

einmal die zugehörige Kirchenprovinz, geschweige denn die Diözese berührte, in der die leistungspflichtige Kirche lag. Zur Reise und zum Itinerar Eugens III. vgl. Gleber, ebd. 63–104, 196–199. – Zur *procuratio canonica* für den Papst vgl. weiterhin Lunt, *Papal Revenues* I (wie Anm. 6) 107–111, dessen Ansicht, ebd. 107, das Recht auf *procuratio* sei aus dem weltlichen Anspruch fränkischer Lehnsherren auf eine gewisse Gastung bei ihren Vasallen entstanden, mit Sicherheit nicht zutrifft, denn schon zuvor ließen sich Bischöfe für ihre Aufwendungen auf ihren Visitationsreisen Geld zahlen; vgl. nur den herben Tadel, den noch Beda für solche Praktiken fand; *Epistola Bede ad Ecgbertum episcopum* 7, in: *Venerabilis Baedae opera historica*, rec. Carolus Plummer, I, Oxonii 1896, 410–411.

<sup>65</sup> Vgl. Ramackers, *Papsturkunden in Frankreich* III (wie Anm. 11) 98–100, Nr. 45. Die Bestimmung über die Aufteilung von entstehenden Kosten zwischen dem Stiftspropst und den Stiftskanonikern verdient nicht nur im Hinblick auf die *procuratio canonica* Beachtung: „*Morem uero antiquitus in ecclesia uestra rationabiliter institutum presenti pagina roboramus, ut in susceptione sanctorum reliquiarum seu in procuratione Romani pontificis, cardinalis aut legati aut archiepiscopi uestri duas partes prepositus, terciam canonici ponant. Item si pro ecclesie uestre commodo Romam uel Remis aut alium in locum uos exire contigerit, duas expense partes prepositus, terciam canonici faciant. Quod si proprium et priuatum prepositi negocium fuerit, de toto sibi respondeat.*“ Zur „*susceptio sanctorum reliquiarum*“ vgl. Pierre Héliot/Marie-Laure Chastang, *Quêtes et voyages de reliques au profit des églises françaises du moyen âge*, RHE 59 (1964) 789–822; 60 (1965) 5–32.

Völlig suspekt wird eine solche Annahme zudem, wenn man den Inhalt des päpstlichen Leistungersuchens aus den Monaten Februar und März 1161 mit den Ausfertigungen jener Schreiben vergleicht, mit denen Alexander III. nach Beendigung der Synode von Tours im Mai 1163 zur Leistung von *honestae procuraciones* für sich und für die Kardinäle aufrufen ließ und von denen noch die Rede sein wird. In den oben erwähnten Ausfertigungen von 1161 ist dagegen der Zweck der erwarteten Geldleistung mit den Worten umschrieben: *ad subuentionem ecclesie et ad soluenda debita*.<sup>66</sup>

Ebenfalls muß zu bedenken geben, daß das päpstliche Leistungersuchen sich selbst auf solch entlegene Gegenden wie die Königreiche Spaniens und Portugals erstreckte, Länder also, die Alexander III. auch während seines Exils nicht von fern her berührte, geschweige denn aufgesucht hat.

Größere Klarheit läßt sich jedoch erst gewinnen, wenn auch die übrigen Zeugnisse für Leistungen an den Papst ausgewertet worden sind.

### 3. Leistungen im Rahmen der *Procuratio canonica*

#### a) Der Aufruf vom Juni 1163 und das Zeugnis für eine vorausgehende Leistung

Nachdem das Konzil von Tours im Mai 1163 beendet worden war,<sup>67</sup> erging ein Aufruf Alexanders III. zur Leistung von *honestae procuraciones*. Die Sammlung des Codex Arras 964 hat vor der gewaltsamen Beraubung ihrer Handschrift<sup>68</sup> zwei Versionen dieses Aufrufs überliefert, die beide am selben Tag aus Tours datiert sind: JL 10880 – JL 10881, (1163) VI 5. Die erste Version ist allein an Heinrich, Erzbischof von Reims, adressiert;<sup>69</sup> die zweite dagegen ist an ihn, seine Suffraganbischöfe sowie an alle Äbte und Prioren der Kirchenprovinz gerichtet.<sup>70</sup> Beide Schreiben sind jedoch, anders als die

<sup>66</sup> Zum Auftauchen der Begriffe *subuentio* und *subuenire* in JL 11256 und JL 11342 vgl. unten Anm. 132 und Anm. 146 und 147.

<sup>67</sup> Zum Datum des Konzils von Tours vgl. Boso, *Vita Alexandri III, Le Liber Pontificalis*, Texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, II (BEFAR.R 3), Paris 1889–1892, 408; dazu Robert Somerville, *Pope Alexander III and the Council of Tours (1163). A Study of Ecclesiastical Politics and Institutions in the Twelfth Century* (Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, UCLA 12), Berkeley/Los Angeles/London 1977, 11. Zur Abfassungszeit dieses Teils der *Vita Alexandri III* des Boso vgl. Odilo Engels, *Kardinal Boso als Geschichtsschreiber*, in: *Konzil und Papst. Festgabe für Hermann Tüchle*, hg. von Georg Schwaiger, München/Paderborn/Wien 1975, 147–168, ebd. 153–154; jetzt auch in Ders., *Stauferstudien. Beiträge zur Geschichte der Staufer im 12. Jahrhundert*, hg. von Erich Meuthen/Stefan Weinfurter, Sigmaringen 1988, 203–224, ebd. 209–210.

<sup>68</sup> Zu den Verlusten der Handschrift vgl. oben Anm. 11.

<sup>69</sup> Vgl. PL 200, 233AB, Nr. 165.

<sup>70</sup> Vgl. ebd. 233CD, Nr. 166.

verschiedenen Ausfertigungen für das Leistungersuchen zu Beginn des Jahres 1161,<sup>71</sup> nicht einfachhin textgleich oder doch nahezu gleichlautend.

In JL 10880 an Heinrich von Frankreich wird der Erzbischof daran erinnert, daß die ihm benachbarten (*circumpositi*) Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte dem Papst und seiner Kurie bis jetzt (*hactenus*) für notwendige *procuraciones* gesorgt hätten.<sup>72</sup> Da der Papst in den Erzbischof besondere Hoffnung und Zuversicht setze, gebiete er ihm, seine Suffraganbischöfe und die gesamten Äbte in seiner Kirchenprovinz dazu zu ermahnen, ihm, dem Papst, und seinen Kardinälen *honestae procuraciones* zu leisten und ihm diese bis zum kommenden Fest des seligen Jakobus (25. Juli) nach Tours überstellen zu lassen.<sup>73</sup>

Zwei Umstände müssen sofort an diesem Wortlaut auffallen. Einmal erweckt die Bemerkung über die dem Erzbischof von Reims benachbarten Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte und ihre bisherigen Leistungen zumindest bei einem unbefangenen Leser den Eindruck, als sei der Erzbischof von Reims bisher noch nicht zur Leistung von *procuraciones* für den Papst und die Kurie herangezogen worden. Zum anderen ist nicht zu übersehen, daß zwar das Schreiben allein an Heinrich von Frankreich adressiert ist, er selbst aber gleichwohl darin nicht zur Leistung von *procuraciones* aufgefordert wird. Dies kann nicht gut auf ein Schreiberversehen zurückgehen. Aber welche einleuchtende Erklärung könnte es hierfür geben? Sollte etwa der Erzbischof von Reims, anders als bei dem päpstlichen Leistungersuchen zu Beginn des Jahres 1161, jetzt von der nach dem kirchlichen Gewohnheitsrecht sonst fälligen Leistung der *procuratio canonica* ausgenommen werden?<sup>74</sup>

Das zweite Schreiben an den Erzbischof, seine Suffraganbischöfe sowie an alle Äbte und Prioren seiner Kirchenprovinz (JL 10881) beschränkt sich hingegen darauf, die Adressaten zur Leistung von *honestae procuraciones* für den Papst und die Kardinäle anzumahnen und die Weisung zu übermitteln, die nun fälligen Beiträge bis zum kommenden Fest des sel. Jakobus nach Tours zu übersenden. Es schließt mit dem eigens an die Äbte und Prioren gerichteten

<sup>71</sup> Vgl. oben Anm. 21, Anm. 30, Anm. 44, Anm. 46.

<sup>72</sup> „Discretionis tuae prudentiam non credimus ignorare, qualiter circumpositi tibi fratres nostri archiescopi et episcopi et abbates nobis et curiae nostrae hactenus in procuracionibus necessariis providerunt.“

<sup>73</sup> „Unde quoniam de te praecipuam inter ceteros spem fiduciamque tenemus, fraternitati tuae per apostolica scripta mandamus et commonemus attentius, quatinus suffraganeos tuos episcopos et universos abbates per tuam provinciam constitutos ad honestas procuraciones nobis et fratribus nostris faciendas prompta sollicitudini exhortari studeas, ut eas hinc ad primum festum beati Jacobi honeste possimus utiliterque recipere...“. Dazu Lunt, *Papal Revenues I* (wie Anm. 6) 107, Anm. 396.

<sup>74</sup> Das wäre nicht undenkbar. Zu einer ausdrücklich in JL 11256 vom Papst erwähnten Ausnahme für Heinrich von Frankreich vgl. unten Anm. 137. – Es gibt auch keinen hinreichenden Grund, an ein weiteres, heute verlorenes Schreiben in derselben Sache an den Erzbischof von Reims zu denken.

teten Bemerken, der Papst werde, falls sie sich vielleicht nicht zu einer Leistung verstünden, eine Sentenz, die der Erzbischof gegebenenfalls kanonisch über sie verhängen werde, seinerseits bestätigen.<sup>75</sup>

Graboïs hat mit dem ausdrücklichen Hinweis auf JL 10880 – JL 10881 gemeint, damals sei die apostolische Kammer, um der Kurie feste Einkünfte zu sichern, zu zwei Neuerungen gelangt. Die erste sei die Bepfründung eines Teils der Kuriakleriker in den Diözesen vor Ort gewesen. Die zweite habe in der Schaffung einer sicheren Besteuerung aller Bischofssitze und Klöster bestanden. Diese Steuer sei durch die Metropolen eingezogen worden, und deren Höhe habe durch jeden Erzbischof festgesetzt werden müssen. Selbst die exemten Abteien seien zu einer anteiligen Leistung an dieser Steuer verpflichtet worden.<sup>76</sup> Allein, die Formulierungen in den Schreiben JL 10880 –

<sup>75</sup> „Quod si qui vestrorum, dilecti filii abbates et priores, id efficere forte neglexerint, sententiam quam praefatus archiepiscopus in vos propter hoc canonicè promulgaverit, nos auctore domino ratam habebimus.“

<sup>76</sup> Vgl. Graboïs, *Les séjours* (wie Anm. 7) 13–14: „Pour établir ses assises financières, la chambre pontificale avait procédé à deux innovations. La première était de pourvoir une partie du personnel de la cour pontificale de prébendes dans les diocèses; cette assignation des revenus se faisait par la recommandation du pape, soit au roi, soit au prélat intéressé . . . En ce qui concerne la personne même du souverain pontife, les cardinaux et d'autres personnages importants de la suite pontificale, le chambrier devait chercher des moyens pour assurer l'équilibre du budget papal et notamment pour rembourser les emprunts contractés. Le moyen choisi fut celui d'établir une contribution sur tous les évêchés et les monastères de France. Cette contribution fut perçue par les métropolitains, son montant devant être établi par chaque archevêque. Les abbayes exemptes furent obligées aussi de participer à cette contribution . . .“. Zum Erweis für seine erste These hat Graboïs, ebd. 13, Anm. 40, auf JL 11183, (1165) IV 25, PL 200, 354CD, Nr. 330 sowie auf Geoffrey Barraclough, *Papal Provisions. Aspects of Church History Constitutional, Legal and Administrative in the Later Middle Ages*, Oxford 1935, 133–134, hingewiesen. Aber der Hinweis hält nicht das, was er aus dem Schreiben folgern wollte. In dem Schreiben JL 11183, das gleichfalls im Vat. Reg. lat. 179 überliefert ist (vgl. oben Anm. 29), begründet Alexander III. sein Vorhaben, einen Archidiaconat in der Diözese Chartres an einen seiner Kleriker zu verleihen, vor Ludwig VII. wie folgt: „quod cuidam clerico nostro uiro honesto et litterato et omnibus bonis suis pro fidelitate nostra et deuotione ecclesie spoliato quendam archidiaconatum Carnotensem concederemus.“ Es ging somit um einen ganz besonderen Fall. Barraclough, ebd. hat das Beispiel gar nicht erwähnt. Der in JL 11183 nicht namentlich erwähnte Kleriker des Papstes dürfte Petrus von Pavia gewesen sein, den Thomas Becket „Carnotensis archidiaconus“ nennt; vgl. *Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury*, by James Craigie Robertson/J. Brigstocke Sheppard (RBMAS), London 1885, 105, Nr. 576; 128, Nr. 586; 133, Nr. 589; 183, Nr. 613. In seinem Bericht an Alexander III. nennt dagegen Magister Vivian im selben Zusammenhang denselben Petrus von Pavia „Papiensis archidiaconus“; vgl. *Materials*, ebd. 81, Nr. 563; vgl. auch Alexanders III. JL 11710, (1170) I 19, ebd. 201, Nr. 623; PL 200, 637C–639D, Nr. 676. Hippolyte Delehaye, *Le légat Pierre de Pavie chanoine de Chartres*, *Revue des questions historiques* 51 (1892) 244–252, ebd. 245–250, hat sich zwar vehement gegen diese, m. W. zuerst von A. Clerval vorgenommene Identifikation gewandt, dabei aber wie schon dieser das Schreiben JL 11183 ganz übersehen. Zur Annahme einer Häufung von Benefizien besteht angesichts des Inhaltes dieses päpstlichen Schreibens nicht der geringste Anlaß. Vgl. auch Reuter, *Geschichte* II (wie Anm. 1) 455; gleichfalls Tillmann, *Die päpstlichen Legaten* (wie Anm. 41) 65–66, die jedoch

JL 10881 lassen lediglich erkennen, daß es sich um Ausfertigungen eines Aufrufes zur Leistung der *procuratio canonica* gehandelt hat. Zudem ist es überhaupt nicht gesichert, daß nicht, ähnlich wie zu Beginn des Jahres 1161, auch jetzt noch einzelne Ausfertigungen an die einzelnen Bischöfe der Kirchenprovinz Reims ergangen sind. Daß bislang noch keine solche Littera aufgetaucht ist, besagt angesichts ihrer geringen Überlieferungschancen noch nichts.<sup>77</sup> Vielmehr ist daran zu erinnern, daß auch im Falle des päpstlichen Leistungersuchens zu Beginn des Jahres 1161 zum einen der Erzbischof von Santiago aufgerufen wurde, die Bischöfe, Äbte und anderen Kirchenpräläten seiner Kirchenprovinz zu einer Leistung zu ermahnen,<sup>78</sup> zum anderen aber auch einzelne Bischöfe dieselbe Weisung für sich und die Äbte und Kirchenpräläten ihrer Diözese erhielten.<sup>79</sup> Daraus folgern zu wollen, die päpstliche Kanzlei habe entweder nur jeweils einzeln die Bischöfe einer Kirchenprovinz oder aber nur deren Metropolit und Suffragane gleichsam kumulativ mit Ausfertigungen bedacht, erscheint bedenklich. Eher könnte ein an den Metropolitan und seine Suffragane sowie die Äbte und Prioren der Kirchenprovinz adressiertes Schreiben im Rahmen eines Leistungersuchens darauf hindeuten, daß dem Erzbischof der Kirchenprovinz eine besondere Rolle beim Koordinieren und Kontrollieren der Leistungen, vielleicht auf einer Provinzialsynode, zgedacht war.

Angesichts der Eindeutigkeit, mit der in den beiden Schreiben JL 10880 – JL 10881 von *procuraciones* die Rede ist, läßt sich wohl nicht von einer Neuerung der apostolischen Kammer und erst recht nicht von einer festen Steuer sprechen.

Da aber noch weitere, gleichzeitig ergangene Ausfertigungen der päpstlichen Kanzlei für andere Kirchenprovinzen der französischen Kronomäne bisher nicht bekannt geworden sind, ist nicht sicher zu entscheiden, ob zu Beginn des Monats Juni 1163 nach Beendigung des Konzils von Tours nur die Kirchen der Kirchenprovinz Reims oder auch die Kirchen anderer Kirchenprovinzen zur Leistung der *procuratio canonica* mit herangezogen worden sind.

Ein naheliegender Einwand gegen diese Interpretation der beiden Schreiben JL 10880 – JL 10881 ist jedoch der Zeitpunkt ihrer Ausfertigung. Wenn

---

nicht bemerkt haben, daß der Archidiakon von Pavia mit dem von Chartres identisch ist. Zu Petrus von Pavia vgl. zuletzt Dietrich Lohrmann, *Petrus von S. Grisogonus und St. Viktor in Paris. Zur Vorgeschichte eines Legaten Alexanders III. in Frankreich*, in: *Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters. Festschrift für Alfons Becker*, hg. von Ernst-Dieter Hehl u. a., Sigmaringen 1987, 259–268, ebd. 261.

<sup>77</sup> Zur besonders schlechten Überlieferung von bischöflichen Archiven im 12. Jahrhundert vgl. oben Anm. 8. Da päpstliche Schreiben mit einem Aufruf zu Leistungen einer Kirche auch nicht zur Überlieferung in einem Chartular prädestiniert waren, könnte nur ein Überlieferungszufall einmal ein Exemplar eines solchen Schreibens zutage bringen.

<sup>78</sup> Vgl. oben Anm. 47.

<sup>79</sup> Vgl. oben Anm. 27.

die Leistung der *procuratio canonica* und die Ausübung des Visitationsrechtes durch den Empfänger dieser Leistung ursprünglich in einem ursächlichen Verhältnis zueinander gestanden haben,<sup>80</sup> dann muß der Zeitpunkt, zu dem die beiden Schreiben gehören, sofort eine weitere Frage provozieren. Alexander III. befand sich, als er das Konzil in Tours halten ließ, bereits seit mehr als einem Jahr in Frankreich und hatte nach längeren und kürzeren Aufenthalten vornehmlich in Bischofsstädten das Land bereist. Da in JL 10880 der Erzbischof von Reims daran erinnert wird, daß die ihm benachbarten Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte bislang für *procuraciones* gesorgt hätten, ist die Annahme ganz unwahrscheinlich, daß erstmals im Juni 1163 dem reisenden Papst und seinen Kardinälen Leistungen im Rahmen der *procuratio canonica* zugeflossen sein sollen.

Hat es demnach schon vor Anfang Juni 1163 Anzeichen für die Leistung der *procuratio canonica* an den in Frankreich reisenden Papst gegeben? Oder lebte Alexander III. im ersten Jahr seines unfreiwilligen Aufenthaltes in Frankreich neben den Mitteln aus getätigten Anleihen noch von den Einnahmen aus dem Peterspfennig in England und von den nach und nach eintreffenden Geldern, die ihm die Kirchen in Westeuropa auf Grund seines

<sup>80</sup> Vgl. dazu Brühl, *Zur Geschichte* (wie Anm. 64) 426–427 (331). Einen allzu engen Zusammenhang zwischen Visitationsrecht und Leistung der *procuratio canonica* wird man jedoch nicht postulieren dürfen. Genau so wenig wie die Leistung der *procuratio canonica* durch die Abtei Stavelot-Malmedy schon zur Voraussetzung hatte, daß Eugen III. die Kirchenprovinz Köln, geschweige denn die Diözese Lüttich hätte betreten müssen (vgl. oben Anm. 64), genau so wenig hatte die geforderte Leistung vom 5. Juni 1163 (vgl. Anm. 69 und Anm. 70) zur Vorbedingung, daß Alexander III. in die Kirchenprovinz Reims, geschweige denn in die Diözese Thérouanne (vgl. das Beispiel Saint-Bertin, unten Anm. 83) hätte kommen müssen. — Gerade in diesem Zusammenhang muß auf fünf Distichen eingegangen werden, mit denen Stephan von Rouen in seinem historischen Gedicht *Draco Normannicus* (III, 12, 883–892) tendenziös auf Leistungen eingeht, die Alexander III. nach seiner Flucht in das Königreich Frankreich den Kirchen der „Franci, Normanni, Pictavi, Andegavenses, Angli“ auferlegt habe. Sie sollen die Indignation des am 10. XI. 1164 verstorbenen Erzbischofs Hugues d’Amiens von Rouen hervorgerufen haben; vgl. *Le Dragon normand et autres poèmes d’Étienne du Rouen*, publ. par Henri Omont (Société de l’Histoire de Normandie), Rouen 1884, 150; *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II., and Richard I.*, II, ed. by Richard Howlett (RBMAS), London 1885, 740. Lunt, *Financial Relations* (wie Anm. 6) 176, Anm. 2, dachte dabei an Subsidiën. Da Stephan von Rouen diese Begebenheit aber unmittelbar hinter den Bericht über die Reise Alexanders III. ins Exil nach Frankreich gesetzt hat, könnten damit jedoch viel eher die Leistungen im Rahmen der *procuratio* gemeint sein („Expensis igitur que secum detulit ille, ecclesias statuit munera ferre sibi. Omnibus indicit quot libras ipse requirit, ut census referant mitti ubique suos“). Wahrscheinlich wird sich die Frage nicht restlos klären lassen, da der Dichter nicht streng chronologisch verfährt, denn unmittelbar danach erwähnt er den Tod des Erzbischofs Theobald von Canterbury (18. IV. 1161). Zu Stephan von Rouen vgl. Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* III (HAW IX, 2/3), München 1931, 690–694; Beryl Smalley, *The Becket Conflict and the Schools. A Study of Intellectuals in Politics*, Oxford 1973, 186–189.

Leistungensuchens aus dem Beginn des Jahres 1161 zukommen ließen?<sup>81</sup> War somit das Leistungensuchen Alexanders III. zu Beginn des Jahres 1161 am Ende nicht doch eine verdeckte Aufforderung zur Leistung der *procuratio canonica* und damit eine von langer Hand vorbereitete Maßnahme zumindest für die erste Zeit seines erzwungenen Exils gewesen?

Da unmittelbare Zeugnisse für die Fälligkeit von Leistungen zur *procuratio canonica* des reisenden Papstes in der Zeit zwischen Mai 1162 und Mai 1163 bisher nicht, auch nicht über eine der erwähnten berühmten Briefsammlungen, deren hochwillkommene Zeugnisse uns nur allzu oft den realistischen Blick auf die sonst so trümmerhafte Überlieferung päpstlicher Schreiben ein wenig verstellen, bekannt geworden sind, dürfte eine Beantwortung der Frage nicht leicht sein.

Gleichwohl liefert ein Papstschreiben aus der Sammlung des Codex Arras 964 einen wichtigen Hinweis. Nur wenige Tage bevor die vom Papst in JL 10880 – JL 10881 für die Ablieferung der Leistungen gesetzte Frist, der 25. Juli 1163, ablief, ließ Alexander III. aus Déols ein Schreiben an Heinrich, Erzbischof von Reims, ergehen. Es war als Antwort auf ein vorausgegangenes, heute aber verlorenes Schreiben des Erzbischofs an den Papst gedacht. Darin ging es in der Hauptsache um die Erhebung eines bestimmten Kandidaten auf den Bischofsstuhl in Châlons-sur-Marne: JL 10910, (1163) VII 22.<sup>82</sup> Am Ende dieses Schreibens richtete der Papst an seinen Adressaten die Bitte, dem Abt von Saint-Bertin (Diözese Thérouanne), da dieser ihm, dem Papst, hinreichend angemessen und ergeben Leistungen erbracht habe und da dessen Kirche bekanntlich besonders schwer bedrückt werde, die zweite der beiden *procuraciones* für den Papst, die man dem Vernehmen nach dem Abt auferlegt habe, nun auf Intervention des Papstes hin zu erlassen.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Wie allein die oben Anm. 53 zitierte Quittung über die Einzahlung des Zinses, aber auch die Anm. 49 angeführte Urkunde vom 21. August 1162 erkennen lassen, dürften die von den beiden Kollektoren Theodin und Leo eingesammelten Summen ohnehin erst im Laufe des Jahres 1162 Alexander III. erreicht haben. – Zu den Anleihen vgl. Schneider, *Zur älteren päpstl. Finanzgeschichte* (wie Anm. 2) 7–13 (157–163); Geisthardt, *Der Kämmerer Boso* (wie Anm. 1) 69–70.

<sup>82</sup> Vgl. PL 200, 250D–251C, Nr. 187; dazu Ludwig Falkenstein, *Alexander III. und der Streit um die Doppelwahl in Châlons-sur-Marne (1162–1164)*, DA 32 (1976) 444–494, ebd. 460–462.

<sup>83</sup> „Rogamus decetero fraternitatem tuam, ut quia dilectus filius noster .. abbas Sancti Bertini nobis honorifice satis et deuote seruiuit et ecclesia sua plurimum noscitur aggrauata, alteram de duabus procuracionibus nostris, quas illi accepimus fuisse impositas, nostro interuentu remittas“. Dazu Grabois, *Les séjours* (wie Anm. 7) 14, Anm. 47; Brühl, *Zur Geschichte* (wie Anm. 64) 427 (331), Anm. 63. Leider ist es mir nicht gelungen, bisher eine Spur der hier vorausgesetzten früheren Leistung der *procuratio* an den Papst auszumachen. Sie dürfte zwischen der Landung des Papstes in Frankreich (Mai 1162) und dem Konzil von Tours (Mai 1163) erhoben worden sein. – Wie aus JL 11237, (1165) VIII 22, an Gilbert Foliot, Bischof von London, PL 200, 397D–398D, Nr. 372 sowie aus dem Antwortschreiben des Bischofs an den Papst, Morey / Brooke, *The Letters and Charters of Gilbert Foliot* (wie Anm. 59) 207, Nr. 156, hervorgeht, war der Abt von Saint-Bertin auch mit der Beförderung der aus England eintreffenden Sum-

Die Formulierung einer *altera de duabus procurationibus* dürfte gerade zu diesem Zeitpunkt zwei Rückschlüsse nahelegen. Einmal ist aus zeitlichen Gründen mit *altera* wahrscheinlich die mit JL 10880 – JL 10881 angeforderte Leistung gemeint, deren Frist ja nur drei Tage nach Ausfertigung des Schreibens JL 10910 ablaufen sollte. Zum anderen setzt die Formulierung ebenso einen ersten, zeitlich früheren Aufruf zur Leistung der *procuratio canonica* für den reisenden Papst in der Kirchenprovinz Reims voraus. Wann genau dieser zwischen Mai 1162 und Mai 1163 erging, muß freilich vorerst offen bleiben. Schon dies weist darauf hin, daß bei der Dauer des Aufenthaltes Alexanders III. in Frankreich wohl mit wiederholten Leistungen der einzelnen Kirchen im Rahmen der *procuratio canonica* gerechnet werden muß – eine naheliegende Annahme, die sich sehr bald auch umgehend bestätigen läßt.

Die Schlußbemerkung in JL 10910 bestätigt übrigens noch eine bereits früher zu den exemten Kirchen gemachte Beobachtung.<sup>84</sup> Ungeachtet einiger partikulärer Freiheiten, die auch in päpstlichen Privilegien bestätigt worden waren, ungeachtet auch des päpstlichen Schutzes, den sie genoß und für den sie einen Anerkennungszins entrichtete,<sup>85</sup> war die Abtei Saint-Bertin bis zum Pontifikat Alexanders III. nicht zur wirklichen Exemtion gelangt,<sup>86</sup> weil die

---

men aus dem Peterspfennig an den Papst beauftragt worden. Dazu Fabre, *Étude* (wie Anm. 3) 160; Lunt, *Financial Relations* (wie Anm. 6) 51–53.

<sup>84</sup> Vgl. oben Anm. 38. Anders als die wirklich exemten Kirchen wurde Saint-Bertin hierbei über den Metropolitzen zur Leistung der *procuratio canonica* herangezogen.

<sup>85</sup> Vgl. Pfaff, *Der Liber Censuum* III (wie Anm. 38) 239, Nr. 516. Wie Innocenz' II. feierliches Privileg JL 8016, 1139 IV 26, PL 179, 459B–462A, Nr. 398, zeigt, wurde der Zins sogar „ad iudicium autem huius perceptae a Romana ecclesia libertatis“ geleistet. Auch enthielt das Privileg die Bestimmung „Stationes vero publicas ab episcopo in eodem fieri monasterio eundemque episcopum ibidem frequenter venire, nisi ab abbate et fratribus vocatus fuerit, omnino prohibemus.“ Dennoch findet sich zugleich der bischöfliche Vorbehalt: „salvo iure Tarvanensis ecclesiae vel episcopi.“ Das Original des Privilegs JL 8016 mit den Kardinalsunterschriften ist 1987 in den Handel gelangt; vgl. *Maison Charavay, Paris, Lettres autographes et documents historiques*, Bulletin d'autographes à prix marqués, 134<sup>e</sup> année, Nr. 789, avril 1987, p. 42, Nr. 41570.

<sup>86</sup> Vgl. dazu Jean-François Lemarignier, *Les institutions ecclésiastiques en France de la fin du X<sup>e</sup> au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, in: *Histoire des institutions françaises au Moyen Age*, publ. sous la direction de Ferdinand Lot/Robert Fawtier, III: *Institutions ecclésiastiques*, Paris 1962, 117; Schreiber, *Kurie und Kloster* I (wie Anm. 4) 53, hat unter Hinweis auf Alexanders III. JL 12929, (1177) VIII 26, eine Exemtion angenommen; vgl. Ramackers, *Papsturkunden in Frankreich* III (wie Anm. 11) 145, Nr. 86; auch hat Schreiber, ebd. I, 75, das Privileg Innocenz' II. JL 8016 (wie vorige Anm.) ganz im Sinne einer Exemtion interpretiert, ohne überhaupt den Vorbehalt zugunsten des Bischofs von Thérouanne zu erwähnen. Daß jedoch die Rechte des Bischofs von Thérouanne, ungeachtet der zeitweiligen Unterstellung unter Cluny, bewahrt worden sind, betont jetzt zu Recht Charles Dereine, *Les limites de l'exemption monastique dans le diocèse de Thérouanne au XI<sup>e</sup> siècle: Messines, Saint-Georges-lez-Hesdin et Saint-Bertin*, *Mémoires de la Société d'histoire de Comines-Warneton et de la région* 13 (1983) 39–56, ebd. 49–53. – Es ist bedauerlich, daß die feierlichen Privilegien Eugens III. JL 8740, Hadrians IV. JL 10132, Alexanders III. JL 10864 und JL 14398 so-

Bischöfe von Thérouanne wachsam und nachdrücklich auf ihren Rechten bestanden hatten und ihr Anspruch auch im bischöflichen Vorbehalt der päpstlichen Privilegien deutlich zum Ausdruck kam.<sup>87</sup> Saint-Bertin war somit vom Erzbischof von Reims wohl im Rahmen der Diözese Thérouanne zu einer Leistung für die *procuratio canonica* des reisenden Papstes mit herangezogen worden, und nun bat Alexander III. Heinrich von Frankreich darum, der Abtei diese Leistung wegen ihm bereits erbrachter Leistungen zu erlassen.

b) *Ein neuer Aufruf zu Beginn des Jahres 1164*

Am 10. März entweder 1164 oder 1165 erlangten Abt und Brüder der Abtei Saint-Benoît-sur-Loire in Sens von Alexander III. ein Mandat, dessen Bestimmungen sich offensichtlich gegen bestimmte Erzbischöfe und Bischöfe richtete. Diese hatten offenbar um dieselbe Zeit die ihnen wegen der Anwesenheit des Papstes (*propter presentiam nostram*) auferlegten Kosten zwar nicht auf die Abtei selbst, wohl aber auf deren *obedientie*, kleinere, jeweils nur von wenigen Mönchen besetzte und auf dem Lande gelegene Dependenzien nicht nur umgelegt, sondern daraus auch noch weitergehende Forderungen abgeleitet.<sup>88</sup> Der Papst verbot jedoch in Zukunft den Erzbischöfen

---

wie die der folgenden Pontifikate nicht bei Ramackers, *Papsturkunden in Frankreich III* (wie Anm. 11) gedruckt worden sind.

<sup>87</sup> Zu Innocenz' II. JL 8016 vgl. Anm. 85. Das letzte der gedruckten Privilegien ist Lucius' II. JL 8630, 1144 V 26, PL 179, 891C–892C, Nr. LI. Seit Eugens III. JL 8740 („*Iustitie et rationis*“) war das feierliche Privileg für die Abtei zunächst bis Alexander III. JL 10864 einschl. festgelegt, und die Vorbehaltsklausel lautete stets: „*salva diocesani episcopi canonica iustitia et apostolicae sedis auctoritate*.“ Zur Formel „*salva sedis apostolicae auctoritate*“ und zum bischöflichen Vorbehalt vgl. Schreiber, *Kurie und Kloster I* (wie Anm. 4) 56–63. Für Alexanders III. JL 10864, 1163 V 26, wurde jedoch nicht das unmittelbar vorausgegangene Privileg, Hadrians IV., JL 10132, 1156 I 27, vorgelegt, sondern Eugens III. JL 8740. Damit entfiel der in JL 10132 innerhalb des Verbotspassus zum Bau von Kirchen und Klöstern Dritter eingeschobene zweite Teil wieder: „*salva nimirum in omnibus apostolice sedis auctoritate et diocesanorum episcoporum canonica iustitia*!“ Mit Alexanders III. JL 14398, 1181 V 24 („In eminenti apostolice“), wird auch für die Folgezeit das feierliche Privileg neu redigiert, und jetzt gibt es Anzeichen dafür, daß man die Stellung der Abtei als *exempt* ansah. Jedoch bedürfte die Frage einer genauen Untersuchung. — Auch das Original des Privilegs JL 10864 ist in den Handel gelangt; vgl. *Maison Charavay, Paris, Lettres autographes et documents historiques*, Bulletin d'autographes à prix marqués, 136<sup>e</sup> année, Nr. 796, octobre 1989, p. 2, Nr. 42479.

<sup>88</sup> Zur Bezeichnung „*obedientia*“ als Synonym für „*cella*“ oder „*prioratus*“ oder „*decania*“ vgl. Anne-Marie Bautier, *De ‚prepositus‘ à ‚prior‘, de ‚cella‘ à ‚prioratus‘: Évolution linguistique et genèse d'une institution (jusqu'à 1200)*, in: *Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval. Actes du colloque organisé à Paris le 12 novembre 1984 par la IV<sup>e</sup> Section de l'École pratique des Hautes Études et l'Institut de recherche et d'histoire des textes publ. par Jean-Loup Lemaitre (École pratique des Hautes Études, IV<sup>e</sup> Section, Sciences historiques et philologiques, V, Hautes Études médiévales et modernes, 60)*, Genève 1987, 1–21, ebd. 20. — Der Grund, selbst solche Dependenzien zur *procuratio canonica* heranzuziehen, lag in der Anwesenheit von Mönchen, über die der Ortsordi-

und Bischöfen, unter dem Vorwand dieser Leistung den Brüdern der Abtei, die über solche *obedientie* verteilt seien, irgendwelche Forderungen aufzuerlegen oder sie von ihnen zu verlangen (JL 11126).<sup>89</sup>

Gleichfalls in Sens, am 20. März entweder 1164 oder 1165, ließen Abt und Brüder der Abtei Corbie ein Mandat gegen Gérald, Bischof von Tournai, impetrieren. Dieser hatte wohl kurz zuvor von der Abtei für die in seiner Diözese gelegene *obedientia* Huise (ca. 8 km nördl. Oudenaarde, Diözese Tournai, Prov. Ostflandern) aus Anlaß der *procuratio* für den Papst (*pro nostra procuracione*) 20 Schillinge verlangt. Der Papst wies jetzt den Bischof darauf hin, er selbst und seine Vorgänger hätten der Abtei Corbie in den päpstlichen Privilegien, die er, der Papst, selbst eingesehen habe, gewährt, daß kein Bischof außer dem römischen Bischof in der Abtei oder in ihren *obedientie* irgendeine *dominatio* erlange oder ihr eine Forderung auferlege. Deshalb verbot Alexander III. dem Bischof, die Dependenz Huise aus Anlaß der ihm, dem Papst, zu leistenden *procuratio* (*occasione procuracionis nostre*) in irgendeiner Form zu belasten und ihr aus diesem Grunde etwas abzuverlangen. Und dieses Verbot wurde von dem ausdrücklichen Bemerkten begleitet, die Kläger, der Abt und die Brüder von Corbie, hätten entsprechend der ihnen verliehenen *libertas* ihm, dem Papst, „durch ihre eigenen Hände eine Leistung erbracht“ (JL 11132).<sup>90</sup>

Beide Mandate haben miteinander gemeinsam, daß sie von jeweils exemten Abteien erwirkt wurden. In beiden Fällen richteten sich deren Klagen nicht etwa dagegen, daß Diözesanbischöfe die Lasten einer *procuratio* für den

---

narius wie über alle Kirchen und Klerikergemeinschaften seiner Diözese, soweit sie nicht exempt waren, kraft seiner Jurisdiktion und geistlichen Hoheit das Aufsichts- und Visitationsrecht ausübte. Grundherrschaftliche Höfe, Grangien und Hofstellen, auf denen keine Mönche saßen, fielen nicht unter diese Bestimmung; vgl. Honorius' III. P 7827, (1216–1227), an Abt und Konvent von Anchin (ca. 9 km östl. Douai, Diözese Arras, Dépt. Nord), 5 Comp. 3.26.2, bei Aemilius Friedberg, *Quinque compilationes antiquae nec non Collectio canonum Lipsiensis*, Leipzig 1882, 179; vgl. noch unten Anm. 225.

<sup>89</sup> Vgl. *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire*, réunies et publiées par Maurice Prou / Alexandre Vidier, II/1 (Documents publiés par la Société historique et archéologique du Gatinais, 6), Paris 1912, 18–19, Nr. CLXXXVI; das Mandat wurde von der Kanzlei Innocenz' III. transsumiert: P 3735, (1209) V 30, PL 216, 57C–58A, Nr. 48, Schreiber, *Kurie und Kloster* I (wie Anm. 4) 233–234; Grabois, *Les séjours des papes* (wie Anm. 7) 14, Anm. 44.

<sup>90</sup> Vgl. Charles Duvivier, *Actes et documents anciens intéressants la Belgique*, Bruxelles 1898, 143–144; Johannes Ramackers, *Papsturkunden in Frankreich*, N. F. IV: Picardie (AAWG.PH 3.F., 27) Göttingen 1942, 222, Nr. 103: „Quoniam igitur secundum libertatem sibi indultam nobis per manus proprias seruiunt, fraternitati tue per apostolica scripta mandamus, quatinus obedientiam prescriptam occasione procuracionis nostre in nullo graues uel propter hoc aliquid ab ea requiras.“ Grabois, *Les séjours des papes* (wie Anm. 7) 14, Anm. 45, verkehrt den Inhalt des Mandates in sein Gegenteil, wenn er erklärt: „Le pape autorise l'évêque de Tournai, Girard, à exiger de l'abbaye exempte de Corbie, la somme de 20 sols pour l'autel de Huysse, à titre de subside pour la cour pontificale“. Daß es dabei nicht um Subsidien ging, zeigt der Wortlaut „occasione procuracionis nostre“!

Papst unmittelbar auf die in ihren Diözesen liegenden exemten Abteien umgelegt hätten.<sup>91</sup> Vielmehr waren in beiden Fällen nur die *obedientie* exemter Abteien von Diözesanbischöfen, die sich für diese *obedientie* zuständig glaubten, zur Leistung einer *procuratio* an den Papst herangezogen worden. Gleichwohl gibt es einen deutlichen Unterschied zwischen beiden Mandaten. Alexander III. verwarf nämlich keineswegs, daß die *obedientie* von Saint-Benoît-sur-Loire von Erzbischöfen und Bischöfen zur *procuratio* des Papstes mit herangezogen worden waren. Er suchte vielmehr nur dem Mißbrauch vorzubeugen, daß dieselben Erzbischöfe und Bischöfe aus Anlaß einer solchen Heranziehung in Zukunft den auf den *obedientie* lebenden Brüdern der Abtei eigenmächtig weitere Abgaben und Forderungen abverlangen könnten.<sup>92</sup> Dagegen verwarf er im Falle der *obedientia* Huise, die zu Corbie gehörte, jegliche Form der Heranziehung für die *procuratio* des Papstes durch den Diözesanbischof kategorisch. Der Grund für das unterschiedliche Verhalten des Papstes läßt sich schnell nennen. Bei der Abtei Corbie fielen nämlich ihre *celle* oder *obedientie*, anders als bei Saint-Benoît-sur-Loire, seit langem mit unter die der Abtei gewährte Exemption.<sup>93</sup> Der exemte Rechtsstatus sowohl der Abtei als auch ihrer *obedientie* war zugleich der Grund dafür, daß die Brüder von Corbie dem Papst „durch ihre eigenen Hände eine Leistung erbracht“ hatten. Das Beispiel bestätigt erneut die bereits früher gemachte Beobachtung, daß die exemten Kirchen getrennt von der Diözese und Kirchenprovinz, in der sie lagen, unmittelbar vom Papst zu Leistungen herangezogen wurden.<sup>94</sup> Überdies zeigt das Mandat für Corbie, daß die pro-

<sup>91</sup> Insofern sind die Folgerungen, die Graboïs, *Les séjours des papes* (wie Anm. 7) 14, Anm. 44, aus der Littera für Saint-Benoît-sur-Loire gezogen hat, unzulässig: „La bulle d'Alexandre III pour l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire, qui avait manifesté de l'opposition à cette organisation de subsides, craignant le précédent pour son exemption, est explicite“ (es folgt der Wortlaut – wie hier folgende Anm.). Die grundlegenden Werke von Lunt (wie oben Anm. 6), in denen sorgfältig zwischen Subsidiën und Leistungen im Rahmen der *procuratio canonica* unterschieden wird, sind leider gar nicht zur Kenntnis genommen worden.

<sup>92</sup> Vgl. oben Anm. 89: „Hac siquidem consideratione prouocati et ecclesie uestre, que proprie beati Petri iuris existit, tranquillitati et paci in posterum precavere volentes, auctoritate apostolica duximus statuendum, ut licet archiepiscopi aut episcopi propter presentiam nostram aliquod onus ad presens obedientiis uestris imponant, nulli eorum fas sit posthac occasione illa contra antiquam consuetudinem uestram fratribus uestris per obedientias constitutis aliquas exactiones imponere aut quidlibet ab eis exigere.“

<sup>93</sup> Vgl. Leos IX. Privileg JL 4212, (1050) IV 18, PL 143, 641A–642C, Nr. 35 sowie die feierlichen Privilegien seit Innocenz' II., JL 7671, 1135 VI 7, Ramackers, *Papsturkunden in Frankreich* IV (wie Anm. 90) 100–102, Nr. 23. Zu den *celle* der Abtei Corbie jetzt ausführlich Laurent Morelle, *Formation et développement d'une juridiction ecclésiastique d'abbaye: Les paroisses exemptes de Saint-Pierre de Corbie (XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles)*, in: *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen-Age et jusqu'au Concile de Trente. Actes du 109<sup>e</sup> Congrès National des Sociétés savantes, Dijon 1984, Section d'histoire médiévale et de philologie* I, Paris 1985, 597–620, ebd. 597–598, 602–606. Zu den Privilegien Leos IX. und Innocenz' II. vgl. Falkenstein, *Corbie* (wie Anm. 17) 94–98 und 119–122.

<sup>94</sup> Vgl. oben Anm. 38.

curationes für den reisenden Papst damals, wenn nicht ausnahmslos, so doch ganz überwiegend in Geldzahlungen abgeleistet worden sein dürften.<sup>95</sup>

Da beide Mandate trotz ihrer inhaltlichen Nuancen nicht nur sachlich dadurch eng zusammen gehören, daß sie mißbräuchlichen Praktiken einiger Diözesanbischöfe gegenüber exemten Kirchen aus Anlaß einer *procuratio* für den Papst entgegentreten, sondern auch dadurch, daß Ausstellort und Monatsangabe übereinstimmen, liegt die Annahme geradezu auf der Hand, daß ihre genauen Daten nur um zehn Tage voneinander abweichen und beide Schreiben, wohl in ein und demselben Jahr ergangen, gleichsam das Echo auf die Folgen eines weiteren päpstlichen Aufrufes zur Leistung der *procuratio canonica* widerspiegeln. Von wo aus und wann erging ein solcher Aufruf?

Die erste Frage läßt sich unschwer beantworten. Da Alexander III. und seine Kurie sich von Ende September 1163 bis Anfang April 1165 in Sens aufhielten, dürfte auch die Aufforderung, dem Papst eine *procuratio* zu leisten, von Sens aus ergangen sein.

Diese Annahme wird durch eine weitere Äußerung bestätigt, die nur wenige Jahre nach den Ereignissen niedergeschrieben wurde. In einem bemerkenswerten Dossier, das zwischen 1170 und 1192 aus echten, aber auch aus falschen Urkunden und rasonierenden Texten in der Abtei Saint-Vaast vor Arras von dem Mönch Guimann zusammengestellt und nach ihm als *Cartulaire de Guimann* bezeichnet worden ist,<sup>96</sup> findet sich eine erzählende Passage, die wahrscheinlich dieselbe Leistung für den Papst erwähnt, von deren Auswirkungen auch die beiden Schreiben JL 11126 und JL 11132 Kunde geben.

Der Passus betrifft Auseinandersetzungen mit dem Ende 1163/Anfang 1164 erhobenen Bischof André von Arras, in welche die exemte Abtei Saint-Vaast schon kurz nach dessen Amtsantritt verwickelt wurde.<sup>97</sup> Der neue Bischof bestritt dem Abt und den Mönchen die Unabhängigkeit von seiner

<sup>95</sup> Dazu Brühl, *Zur Geschichte* (wie Anm. 64) 429. Daß die *procuratio canonica* ursprünglich auch für den Papst als „reine Naturalleistung“ entrichtet worden sein soll, scheint mir fraglich zu sein. – Wenn allein die *obedientia* Huise 20 Schillinge zu entrichten hatte, dürfte das Aufkommen für jedes *altare* in einer Diözese nicht unbedeutend gewesen sein. Zur Vermutung, daß die einzelnen *altaria* Bemessungsgrundlage für die Umlage der Kosten waren, vgl. Grabois, *Les séjours des papes* (wie Anm. 7) 14.

<sup>96</sup> Veraltete und umstrittene Ausgabe: *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vaast d'Arras, rédigé au XII<sup>e</sup> siècle par Guimann et publié par* [Eugène-François] van Drival, Arras 1875; dazu Ramackers, *Papsturkunden in Frankreich*, III (wie Anm. 11) 8–9; G. Besnier, *Le cartulaire de Guimann d'Arras. Ses transcriptions. Les autres cartulaires de Saint-Vaast*, MA 62 (1956) 453–478; vgl. weiterhin Anm. 101 und Anm. 102.

<sup>97</sup> Zu seinem Amtsantritt vgl. Roger Berger, *Notes sur les évêques d'Arras antérieurs à 1300*, Bulletin de la Commission départementale des Monuments historiques du Pas-de-Calais 9 (1972) 167–174, ebd. 169. Der Bischof, eine Kreatur Heinrichs von Frankreich, war zuvor Abt der Zisterzienserabtei Les Vaux-de-Cernay (ca. 10 km nordöstl. Rambouillet, Diözese Paris, Dépt. Yvelines) gewesen. Nach seiner Erhebung in Arras kam es jedoch schnell zu einem Zerwürfnis zwischen ihm und seinem Metropolit; vgl. dazu Falkenstein, *Pontificalis maturitas* (wie Anm. 17) 34–35.

Jurisdiktion. Guimann stellt den Oberhirten aus Arras nicht ohne anekdotenhafte Züge seinem Metropolitener Heinrich von Frankreich, Erzbischof von Reims, entgegen, von dem er voller Genugtuung zu berichten wußte, wie gewissenhaft er den exemten Rechtsstatus der Abtei Saint-Vaast respektierte.

„Als außerdem“, so sagt Guimann in diesem Zusammenhang, „bei dem sich verschlimmernden langen Schisma die Francia den Herrn Papst Alexander wie eine Tochter den Vater im Schoße ihres Zuspruches pflegte und während des Aufenthaltes dieses Papstes und seiner gesamten Kurie in Sens die notwendigen Dinge für die Kirche einsammeln ließ, da kamen sämtliche Äbte, von Erzbischof Heinrich im Auftrage des Herrn Papstes ange-mahnt, in Reims zusammen. Als dieser zahlreich besuchten Versammlung auch der Abt von Saint-Vaast beiwohnte, redete der Erzbischof ihn mit dem Glückwunsch an: „Es war gar nicht deine Pflicht, auf unsere Anmahnung hin zu kommen, da du ein Abt und Mönch bist, der auf besondere Weise dem Herrn Papst zugehört. Von dir werden wir gar nichts annehmen, da wir dem Herrn Papst von unserem, nicht von seinem Eigen eine Leistung erbringen müssen“.“<sup>98</sup>

Man hat Guimanns ein wenig anekdotenhafte Darlegungen insgesamt mit Skepsis betrachtet, ihn sogar vereinzelt für den Urheber einer der Fälschungen gehalten, die er in sein „cartulaire“ aufgenommen hat.<sup>99</sup> Nachdem jedoch der überzeugende Nachweis dazu geführt worden war, daß er als Fälscher eines Privilegs Benedikts VIII. für Saint-Vaast nicht in Betracht kommen kann,<sup>100</sup> verdienen seine Mitteilungen trotz aller Vorsicht erhöhte Aufmerksamkeit.<sup>101</sup> Immerhin machen seine Ausführungen zumindest in

<sup>98</sup> *Cartulaire*, par van Drival (wie Anm. 96) 49–50: „Cum preterea ingravescente diuturno schismate Francia domnum papam Alexandrum utpote filia patrem in consolationis sue gremio confoveret et, eodem papa cum universa curia Senonis sedente, necessaria per ecclesiam collecta fieret, universi abbates ab eodem Henrico archiepiscopo ex parte domni pape summoniti Remis convenerunt. Et cum in celebri conventu abbas quoque Sancti Vedasti adesset, intuens eum gratulabundus archiepiscopus: Non erat, inquit, tuum huc ad nostram submonitionem venire, qui domni pape specialiter es abbas et monachus; a te nichil sumus accepturi, quia domno pape de nostro, non de suo servitium impendere debemus. . .“. Guimann unterstellt dem Erzbischof von Reims die Kenntnis des Grundsatzes, demzufolge exemte Kirchen nicht über die Diözese und die Kirchenprovinz, in der sie lagen, zur procuratio für den Papst herangezogen werden; vgl. dazu oben Anm. 38. Leider sagt er über eine unmittelbare Leistung der procuratio durch seine Abtei an Alexander III. nichts.

<sup>99</sup> Vgl. Léon Voet, *Étude sur deux bulles de Benoît VIII pour Saint-Vaast d'Arras*, BCHAB 109 (1944) 187–242, ebd. 240–241, der Guimann für den Fälscher von JL +4056 angesehen hat; vgl. *Papstregesten 911–1024*, bearb. von Harald Zimmermann (J. F. Böhmer, RI II/5), Wien/Köln/Graz 1969, 499–500, Nr. +1273; Edition: *Papsturkunden 896–1046*, bearb. von Harald Zimmermann, II: 996–1046 (DÖAW.PH. 177), Wien 1985, 1041–1043, Nr. +549.

<sup>100</sup> Vgl. Jean-François Lemaignier, *Le prieuré d'Haspres, ses rapports avec l'abbaye de Saint-Vaast d'Arras et la centralisation monastique au début du XII<sup>e</sup> siècle*, RNord 29 (1947) 261–268, ebd. 262–267.

<sup>101</sup> Vgl. z. B. das Urteil über ihn und sein Oeuvre bei Fernand Vercauteren, *Étude sur les civitates de la Belgique seconde* (Académie royale de Belgique. Classe des Lettres

dem Zusammenhang, in die er sie stellt, keineswegs den Eindruck von bloßer Fabulierfreude, geschweige denn einer vorsätzlich erlogenen Anekdote.<sup>102</sup>

Während als Aufenthaltsort, an dem die neuerliche Forderung zur Leistung der *procuratio* an den Papst festgelegt worden ist, sowohl durch die beiden päpstlichen Schreiben JL 11126 und JL 11132 als auch durch die Erzählung des Guimann Sens gesichert ist, fällt es schwer, den genauen Zeitpunkt für diese Leistung festzulegen. Wie erinnerlich, ließ sich seine Darlegung am Pontifikatsbeginn des neuen Bischofs Andreas Ende 1163 / Anfang 1164 festmachen, der seiner Abtei Saint-Vaast wenig gewogen war.<sup>103</sup> Da die unmittelbar nach der erwähnten Episode auf einer Synode in Reims von Guimann berichteten Ereignisse aber in das späte Frühjahr 1164 fallen müssen, weil Papst und Kurie nur in diesem Jahr zu diesem Zeitpunkt in Sens weilten,<sup>104</sup> dürfte im Hinblick auf das Echo, das die Forderungen des Papstes aus dem Juni 1163 noch im folgenden Monat hervorbrachten,<sup>105</sup> am ehesten der Jahresbeginn 1164 für den neuerlichen Aufruf zur Leistung der *procuratio canonica* an den Papst in Betracht kommen.<sup>106</sup>

(Der Schluß dieses Beitrags folgt in Heft 2.)

---

et des Sciences morales et politiques. Mémoires in-8°, 2<sup>e</sup> série, 33), Bruxelles 1934, 197; Ders., *Un exemple de peuplement urbain au XII<sup>e</sup> siècle, le cas d'Arras*, Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice 9–10 (1969) 15–27, ebd. 18–20; jetzt auch in: Ders., *Études d'histoire médiévale* (Collection Histoire Pro Civitate, série in-8°, 53), s. 1. 1978, 365–377, ebd. 368–370.

<sup>102</sup> Was Guimann im Anschluß an die Begebenheit auf einer Synode in Reims, *Cartulaire*, par van Drival (wie Anm. 96) 50–51, noch zu einer Interdiktsverhängung durch Bischof André über die Stadt Arras in der Zeit von vor Christihimmelfahrt bis zur Pfingstvigil mitteilt, was er über die Weigerung der Abtei Saint-Vaast, daraufhin den Gottesdienst einzustellen, ferner über eine infolgedessen erhobene Klage des Bischofs und der Domkanoniker sowie über eine schließlich erfolgte Gerichtsverhandlung an der Kurie Alexanders III. in Sens vor Papst und Kardinälen berichtet, ist so widerspruchslos dargelegt, daß Einwände oder Zweifel kaum erhoben werden können. Wegen der Zeitangabe und der Ortsangabe („curiam domni pape Alexandri que tunc Senonis sedebat, adierunt“) können sich diese Vorgänge nur 1164 abgespielt haben.

<sup>103</sup> Vgl. oben Anm. 97.

<sup>104</sup> Vgl. Anm. 102. Zu Anfang April 1165 brach die Kurie von Sens auf. Zu einer Synode in Reims von 1164 vgl. vorerst Mansi 21, 1201–1202, wo jedoch der erste Beleg mit dem Konzil von 1148 verwechselt worden ist.

<sup>105</sup> Vgl. JL 10910, (1163) VII 22, oben Anm. 80. Das Schreiben erging nur anderthalb Monate nach den Schreiben JL 10880 – JL 10881, (1163) VI 5, oben Anm. 69 und 70.

<sup>106</sup> Unmittelbare Zeugnisse für die Leistung der *procuratio canonica* seitens der Kirchen Frankreichs an den Papst von Anfang 1164 sind mir bisher nicht bekannt geworden. Aus der zeitlichen Einreihung folgt, daß JL 11126 zu (1164) III 10 und JL 11132 zu (1164) III 20 gehören dürften. Zu einer weiteren Leistung an den Papst vor dem Aufbruch der Kurie nach Italien, jedoch nicht im Rahmen der *procuratio canonica* wohl zu Beginn des Jahres 1165 vgl. unten Anm. 133.

# Die Fälschung der Wahrheit und des Guten Gestalt und Wesen des Antichrist im 19. Jahrhundert

Von Martin George

*Antichrist und Antichristentum in der evangelischen Theologie  
des 17. bis 19. Jahrhunderts*

Die Vorstellung vom Antichrist, eine Vorstellung „fanatischer“ Christen, ist ein lächerlicher Irrtum und Betrug, weil sie untrennbar mit dem Gedanken vom Ende der irdischen Geschichte verbunden ist. So urteilte der Aufklärungstheologe Heinrich Corrodi in seiner „Kritischen Geschichte des Chiliasmus“ im Jahr 1781.<sup>1</sup> Für ihn, den radikal kritischen Sohn eines pietistischen Pfarrers, und für die meisten seiner gebildeten Zeitgenossen waren die apokalyptischen Visionen des Neuen Testaments obsolet, war die Vorstellung vom Antichrist tatsächlich eine Vorstellung von Fanatikern. Man fühlte sich im Morgenrot einer neuen Zeit, am Gegenteil des Weltendes. Corrodi zog in seinem Urteil aber auch ein Fazit der Geschichte der protestantischen Vorstellungen vom Antichrist bis in seine Zeit. Denn die dringende Sehnsucht, mit der Luther die nahe Wiederkunft Christi und den Untergang des im Papsttum wirkenden Antichrist erwartet hatte,<sup>2</sup> war längst einer weniger apokalyptisch gestimmten und differenzierteren Betrachtung des Wirkens des Antichrist nicht nur in der römischen, sondern auch in der eigenen evangelischen Kirche gewichen.

Im 17. und 18. Jahrhundert erkannten viele Evangelische, daß die ganze Welt voll Antichristen sei und nicht nur das Papsttum, um es mit einer Formulierung Gottfried Arnolds zu sagen.<sup>3</sup> Die endgeschichtliche Dynamik des Antichrist wich der Betrachtung dessen, was sich in der eigenen Kirche oft an „Antichristentum“ und an „kleinen Antichristen“ verbirgt, wie Philipp

---

<sup>1</sup> H. Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, 2 Bde., Zürich o. J. (1781), Bd. 1, S. X. XVII, Bd. 2, S. 400, 445.

<sup>2</sup> Zu Luthers Naherwartung des Endes der Geschichte vgl. H. Preuß, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig 1906, S. 167f.

<sup>3</sup> G. Arnold, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, Frankfurt a. M. 1729, Bd. I, Teil 2, S. 619b, Ndr. Hildesheim 1967.

Jakob Spener das Wirken des Antichrist charakterisierte.<sup>4</sup> Dabei ging es um zweierlei Antichristentum in der Kirche. Zum einen wiesen radikale Kirchenkritiker auf die Herrschsucht der Geistlichkeit, auf die „vielen kleinen Päpste“ in der evangelischen Kirche hin.<sup>5</sup> „Widerchristen unter den Evangelischen“, schrieb Arnold, „sind solche, die sich ihre Dekrete anbeten lassen und eine absolute Herrschaft suchen“,<sup>6</sup> d. h. Geistliche und Repräsentanten aller kirchlichen Parteien, die mit „Gewissenszwang und Tyrannei“<sup>7</sup> „die Wahrheit und den Frieden“ unterdrücken.<sup>8</sup> Zwang in Glaubensfragen und Herrschsucht der Verantwortlichen – das sei der Punkt in der kirchlichen Gemeinschaft, „wo der Antichrist zu suchen“ ist.<sup>9</sup> Zum anderen fand man den Antichrist in der Heuchelei jedes Christen, der die christliche Wahrheit und das von Gott geforderte Gute nur mit dem Mund bekennt, aber etwas anderes will und tut. So hielt schon Jakob Böhme den lutherischen Pfarrern seiner Zeit vor: „Warum heißet man dich den Anti-Christ? . . . Du führest Gottes Gesetze auf deiner Lippen und lehrest das; aber mit deiner Kraft und Tat verleugnest du es.“<sup>10</sup> „Du begehrest nur viel zeitlich Gut und Ehren . . .“<sup>11</sup> Den Antichrist entdeckte man hinter der Maske des „bloßen Kirchentumes“ der Christen.<sup>12</sup> Im 18. Jahrhundert war die Erwartung eines endgeschichtlichen *Antichrist* in den Kreisen der frommen Evangelischen weitgehend der Suche nach den unveränderlichen Charakteristika des *Antichristlichen* in der Kirche und im Inneren des Christen gewichen. Die historische Figur des Antichrist und der „große Antichrist“ in Rom<sup>13</sup> hatten einem strukturellen Verständnis des Antichrist in der eigenen Kirche und im eigenen Herzen Platz gemacht. Und die aufgeklärten Theologen hatten für die Gestalt eines endzeitlichen Antichrist keinen Platz mehr. Er war nur noch Objekt historisch-kritischer Forschung.<sup>14</sup>

Einen Umschwung brachten die revolutionären Zeitereignisse des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts. Das Interesse an der neu-

<sup>4</sup> Ph. J. Spener, *Theologische Bedenken* (1700–1702), Teil II, S. 131 (vgl. H. Preuß, *Vorstellungen*, S. 261); ähnlich auch ders., *Letzte Theologische Bedenken* (1711), Teil III, S. 69, Ndr. in: *Schriften*, hg. v. E. Beyreuther, Bd. XV/2, Hildesheim 1987 (*Antichristen in der gelehrten evangelischen Geistlichkeit*).

<sup>5</sup> G. Arnold, a.a.O., I, 2, S. 619b.

<sup>6</sup> A.a.O., I, 2, S. 926b.

<sup>7</sup> A.a.O., I, 1, S. 444b.

<sup>8</sup> A.a.O., I, 2, S. 619b.

<sup>9</sup> A.a.O., I, 1, S. 444b.

<sup>10</sup> J. Böhme, *Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens* (1619), Kap. 21, 32, in: *Sämtliche Schriften* 1730, Bd. II, S. 360, Ndr. Stuttgart 1986, Bd. 2. Genauso in: *Von der Gnaden-Wahl* (1623), Kap. 10, 43, a.a.O., Bd. XV, S. 180, Ndr. Stuttgart 1957, Bd. 6.

<sup>11</sup> Ders., *Beschreibung*, Kap. 21, 34, Ndr. Bd. 2, S. 360f.

<sup>12</sup> G. Arnold, a.a.O., I, 1, S. 444b.

<sup>13</sup> Ph. J. Spener, *Theologische Bedenken*, Teil II, S. 131; ähnlich ders., *Letzte Theologische Bedenken*, Teil I, S. 271, Ndr. Bd. XV/1.

<sup>14</sup> G. Seebaß, Art. „Antichrist IV“, TRE 3 (1978), S. 36–39.

testamentlichen Weissagung des Antichrist und an ihrer Erfüllung in der näheren Zukunft nahm rapide zu. Das ist nicht verwunderlich. In Zeiten der Bedrängnis hatten Christen immer wieder auf die neutestamentliche Vorstellung vom Antichrist zurückgegriffen und sie auf ihre Gegenwart angewandt. Im 13. Jahrhundert nannten Franziskanerspirituale und Joachimiten in ihrer Verfolgung durch Kaiser und Kirche sowohl Friedrich II. als auch die römische Kirche den Antichrist.<sup>15</sup> Luther entwickelte seine Sicht vom Papsttum als Antichrist in der Zeit vom Ablassstreit bis zum Bekanntwerden der päpstlichen Bannandrohungsbulle im Jahr 1520, also während des römischen Prozesses gegen ihn; er war nach eigenem Bekunden eben durch die Androhung des päpstlichen Bannes „endlich gewiß geworden, daß der Papst der Antichrist ist“.<sup>16</sup> Im ausgehenden 18. Jahrhundert nun, im Zeitalter der vollendeten Aufklärung und der Revolution, sahen sich Christen wieder in Bedrängnis durch die Macht des Heidentums, vergleichbar nur der Bedrängnis der christlichen Gemeinde, die den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Aussagen über den Antichrist im Neuen Testament bildet.

Das Neuheidentum erschien zunächst nur wenigen als eine apokalyptische Macht. Unter den Pietisten Württembergs wirkten Johann Albrecht *Bengels* zahlreiche Schriften in dieser Hinsicht aufrüttelnd.<sup>17</sup> Für Bengel trug der Rationalismus, besonders in der Theologie und der Schriftauslegung, apokalyptisch-antichristliche Züge. Ihn identifizierte er als den „Antichristianismus“ seiner Zeit und Vorläufer des bald kommenden persönlichen Antichrist.<sup>18</sup> Darüber hinaus berechnete er das Ende des Wirkens des Antichrist und den Beginn der tausendjährigen Herrschaft Christi auf Erden (Offb 20,2) auf das Jahr 1836.<sup>19</sup> Eine breite Wirkung erzielte diese Sicht aber erst durch die blutigen Exzesse der Französischen Revolution und ihre Wendung gegen die mit dem Ancien régime verbundene Kirche in den Jahren 1790 bis 1801. Es kam zur *Erweckungsbewegung* über die Grenzen des Pietismus, ja, der Konfessionen hinaus, die von einer endzeitlichen Unruhe gekennzeichnet war: Die Französische Revolution begriff man als apokalyptischen Höhe-

<sup>15</sup> E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934, S. 205–315.

<sup>16</sup> M. Luther, Brief an Spalatin v. 11. 10. 1520, WA Briefwechsel 2, S. 195, 22 f. Vgl. die noch vorsichtigere Wortwahl im Brief an Spalatin v. 24. 2. 1520, a.a.O., S. 48, 26–49, 29. In *De capt. Babyl. Eccl.* (Okt. 1520), WA 6, S. 537, 24–27, bezeichnete Luther den Papst nach 2 Thess 2,3 als Mensch der Sünde und Sohn des Verderbens. – Zur Entwicklung der Antichristvorstellung Luthers vgl. H. Preuß, *Vorstellungen*, S. 94–149.

<sup>17</sup> Vgl. G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Tübingen 1981 (= WUNT, 25), S. 424–440.

<sup>18</sup> J. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti* (1742), Stuttgart 81887, Praef. § 27, S. XXVIII und zu 1 Joh 2,18 a.a.O., S. 1010.

<sup>19</sup> Ders., *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi* (1740), Stuttgart 21773, S. 1061.

punkt des Aufstandes gegen Gott in Aufklärung, Rationalismus und Materialismus.<sup>20</sup>

Johann Heinrich *Jung-Stilling* gab der Erweckungsbewegung die entscheidenden apokalyptischen Impulse. Nach seiner Sicht der Heilsgeschichte und Heilsgeographie folgt auf den Weg des Heils in Christus von Osten nach Westen nun die große Gegenbewegung von West nach Ost im Zeichen des Antichrist. Er und seine Vorböten werden das Werk Christi *politisch* durch die Französische Revolution und durch weitere militante Ausrottung der Christen allmählich vernichten, *geistig* aber wird er die Kirche Christi durch Rationalismus, Materialismus und schließlich durch offenen Atheismus zersetzen. Für die Kirche bedeutet dieses endzeitliche Geschehen eine Zeit der Heimsuchung, aber auch der Erweckung und Sammlung im Widerstand gegen den Antichrist. Für die Vorstellung zahlreicher Theologen des 19. Jahrhunderts vom Wesen und von der Funktion des Antichrist war Jung-Stilling maßgeblich. In seiner „Siegsgeschichte der christlichen Religion“ finden wir eine gleichartige Charakteristik der Vorläufer des Antichrist wie im radikalen Pietismus Arnolds und wie im Biblizismus Bengels. Der Vorläufer des personalen Antichrist, das erste Tier aus dem Meer (Offb 13,1–10), ist einerseits die Selbstsucht und die gewaltsame Herrschaft der römischen und protestantischen Geistlichkeit.<sup>21</sup> Andererseits aber – und das betont Jung-Stilling viel mehr – ist das erste apokalyptische Tier die „Eva Vernunft“, d. h. „nichts als der Unglaube“, der zum Abfall in allen Konfessionen, „besonders in der protestantischen Kirche“ führt.<sup>22</sup> Das Wesen des Antichrist ist für Jung-Stilling eine raffinierte Täuschung der Christen: Der Antichrist will „durch eben die Aufklärung und Vernunftweisheit, denen die Menschheit so viel zu verdanken hat, . . . das Christentum und seine Religion . . . stürzen“.<sup>23</sup> Das geschieht vor allem durch die Fälschung der christologischen Wahrheit, dadurch, daß Prediger „Christum auf den Kanzeln für einen bloßen Menschen“ erklären, und durch die Verfälschung des dem gerechtfertigten Christen aufgetragenen Guten in „bloße Vorschriften der Tugend“ und „Moralpredigten“, die „noch nie auch nur einen einigen Menschen gebessert haben“.<sup>24</sup> Das zweite apokalyptische Tier aus der Erde (Offb

<sup>20</sup> Vgl. etwa Gottfried Menkens Auslegung von Dan 2,1–45 aus den Jahren 1801/02, in der er Revolutionen als diabolisch und antichristlich charakterisiert und das Ende des vierten und letzten Weltreichs nach Dan 2,40–44, das Ende des Römischen Reichs, für die unmittelbare Zukunft erwartet, weil die europäischen Königreiche durch die „königsmörderische Raserei“ der Französischen Revolution in Republiken verwandelt werden, Republiken aber nicht dauerhaft sein können. Endezeitwartung und Monarchismus sind hier – wie bei vielen Vertretern der Erweckung – untrennbar verbunden. (G. Menken, Das Monarchienbild, in: Schriften, Bd. 7, Bremen 1858, S. 128 f., 152 f.).

<sup>21</sup> J. H. Jung-Stilling, Die Siegsgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis (1798), Nachtrag, in: Sämtliche Schriften, Stuttgart 1835, Ndr. Hildesheim 1979, Bd. 3, S. 475 f.

<sup>22</sup> A. a. O., 3, S. 476–478.

<sup>23</sup> A. a. O., 3, S. 476 f.

<sup>24</sup> A. a. O., 3, S. 478.

13,11–18) stellt für Jung-Stilling den Vorläufer des Antichrist in der Form außerkirchlichen Pseudoprophetentums dar. Auch hier fälscht der Antichrist die christliche Wahrheit und das christlich verstandene Gute durch „Aufklärung und Philosophie“.<sup>25</sup> Als wechselnde Werkzeuge des pseudoprophetischen zweiten Tieres in seiner Zeit nennt Jung-Stilling Voltaire und seine Freunde, die Französische Revolution von 1789, den Jakobinismus seit 1790 und die Gefangenschaft des Papstes Pius VI. in Frankreich 1798 – für ihn alles Zeichen des beginnenden Sturzes des ersten Tiers und des Nahens des „eigentlichen Antichrist“.<sup>26</sup> Dessen war sich Jung-Stilling aber erst sicher auf Grund der apokalyptischen Chronologie Bengels. Danach errechnet sich das Ende durch die Deutung von Offb 13,5 und 18 auf 666 Jahre Herrschaft des ersten apokalyptischen Tiers, das die Despotie des Papsttums darstellt. Setzt man den Beginn der absoluten Herrschaft des Papstes über den Kaiser mit dem Triumph P. Gregors VII. über Heinrich IV. (1073/1077) oder spätestens mit dem Sieg P. Alexanders III. über Friedrich I. Barbarossa (1168/1170) an und addiert dazu 666 Jahre, so kommt man auf einen Zeitraum zwischen 1739 und 1836. Dieses Jahr 1836 propagierte Jung-Stilling im Anschluß an Bengel als den Termin, an „welchem höchstwahrscheinlich der letzte große Kampf ausgekämpft und das herrliche Reich Christi auf Erden anfangen wird“.<sup>27</sup>

Jung-Stillings Wirkung war beträchtlich. So ventilerte der schwäbische Theologe Michael Hahn nach der Rückkehr Napoleons von der Insel Elba die Möglichkeit, Napoleon sei der tödlich verwundete und wieder genesene Antichrist (Offb 13,1–3.12; 17,8).<sup>28</sup> Noch nach Napoleons Verbannung auf St. Helena sah August Friedemann Rühle von Lilienstern in ihm den Antichrist oder doch zumindest seinen unmittelbaren Vorläufer nach Offb 9,11.<sup>29</sup> Nach der endgültigen Niederlage Napoleons und auf Grund einer Einladung des von Jung-Stilling tief beeindruckten Zaren Alexanders I. wanderten 1817 Tausende, die das nahe Reich Christi auf Erden erwarteten, in den von Jung-Stilling verheißenen Bergungsort im Osten aus, nach Bessarabien, die südliche Ukraine und in den Kaukasus.<sup>30</sup> In Rußland trieb zur gleichen Zeit eine

<sup>25</sup> A.a.O., 3, S. 272, 481.

<sup>26</sup> A.a.O., 3, S. 273, 278. Später hielt Jung-Stilling die politischen Folgen der Französischen Revolution für das Gebäude des Antichrist: Staatsverfassung, Demokratie und Despotismus an Stelle der Monarchie (Taschenbuch für Freunde des Christentums. Auf das Jahr nach Christi Geburt 1815, Nürnberg 1815, zitiert in: E. Benz, Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz, Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, Abh. d. geistes- und sozialwiss. Klasse, Jg. 1950/8, S. 585).

<sup>27</sup> A.a.O., 3, S. 10–18, 274–280, hier S. 277.

<sup>28</sup> Vgl. G. Maier, Johannesoffenbarung (s. o. Anm. 17), S. 443 f.

<sup>29</sup> A. F. Rühle v. Lilienstern, Die nach den gefundenen richtigen Schlüsseln nunmehr deutliche Offenbarung Johannis und ihre Übereinstimmung mit den Weissagungen aller älteren Propheten, auch ganz neue Ansicht der siebenzig Wochen Daniels, Marburg, Cassel <sup>2</sup>1828, zitiert in: E. Benz, Sendung (s. o. Anm. 26), S. 587.

<sup>30</sup> Vgl. H. Petri, Schwäbische Chiliasten in Südrußland, in: KiO 5 (1962), S. 75–97,

eigene durch die Französische Revolution ausgelöste volkstümliche Apokalyptik ihre Blüten wie naheliegenderweise auch in Frankreich selbst. In Frankreich sagte man wiederholt im 19. Jahrhundert den Untergang von Paris voraus.<sup>31</sup> In Rußland hielt das Volk Napoleon für den Antichrist, darin bestärkt durch Predigten und Aufrufe der Geistlichkeit der Russischen Orthodoxen Kirche.<sup>32</sup> Jung-Stilling hat in seinen letzten Lebensjahren noch die endgültige Niederlage Napoleons erlebt und gedeutet. Die Französische Revolution und die Despotie Napoleons seien apokalyptische Vorzeichen, aber weder Robespierre mit seiner Schreckensherrschaft noch Napoleon seien schon der verheißene Antichrist gewesen.<sup>33</sup> Der „eigentliche Antichrist“, der Mensch der Sünde (2 Thess 2,3), sei noch nicht gekommen, denn er werde im Gegensatz zu Napoleon Atheist und Freigeist sein und im Gegensatz zu Robespierre „fein“, „versteckt“ und „schlangenartig“ auftreten, „als ein großes Genie erscheinen“ und so hinter der Maske der Verführung das Böse verstecken.<sup>34</sup> Jung-Stilling wandte sich am Ende seines Lebens gegen jede Identifizierung einer Figur der Zeitgeschichte mit dem Antichrist, weil dessen biblische Kennzeichen *noch nicht alle* in der Gegenwart offenbart seien.<sup>35</sup> Politisch dagegen war ihm in den Geschehnissen der Französischen Revolution die Macht des Antichrist in seiner Zeit ohne jeden Zweifel offenbar. Und da er die Vorhersage des Beginns des Reiches Christi auf Erden für 1836 nicht widerrief, lief seine Charakterisierung des Antichrist darauf hinaus, daß Christen sein Erscheinen in den nächsten Jahren erwarten sollten und erwarteten.

Nachdem das Jahr 1836 verstrichen war, mußte es zu einer Wende in der theologischen Deutung des antichristlichen Geschehens der Gegenwart kommen. Denn die prophetische Apokalyptik war nun auch bei der konser-

---

hier S. 75–83; M. Geiger, Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung J. H. Jung-Stillings und der Erweckungstheologie, Zürich 1963, S. 293 f.; E. Benz, Das Reich Gottes im Osten. Jung-Stilling und die deutsche Auswanderung nach Rußland, in: ders., Endzeiterwartung in Ost und West. Studien zur christlichen Eschatologie, Freiburg i. Br. 1973, S. 118–133; T. Högy, Jung-Stilling und Rußland. Untersuchungen über Jung-Stillings Verhältnis zu Rußland und zum „Osten“ in der Regierungszeit Kaiser Alexanders I., Siegen 1984 (= Schriften der Herder-Bibliothek Siegerland, 12), S. 30–59.

<sup>31</sup> A. Hübscher, Die große Weissagung. Texte, Geschichte und Deutung der Prophezeiungen von den biblischen Propheten bis auf unsere Zeit, München 1952, S. 51 f., 194–196.

<sup>32</sup> Vgl. etwa die zeitgenössische Anekdote, Zar Alexander I. habe sich mit Bonaparte vor dem Tilsiter Frieden deswegen an der Memel getroffen, damit sich der Antichrist erst einmal im Flußwasser taufen lasse, ehe er dem Zaren vor die Augen trete. (Iz staroj zapisnoj knižki, Russkij Archiv 1875/2, S. 191 f.; für den Hinweis danke ich Adelheid Rexheuser.)

<sup>33</sup> J. H. Jung-Stilling, Der graue Mann. Eine Volksschrift (1795–1816), a.a.O. (s. o. Anm. 21), Bd. 8, S. 454 f., 486.

<sup>34</sup> Ders., Siegesgeschichte, Nachtrag, a.a.O., 3, S. 479–482.

<sup>35</sup> A.a.O., 3, S. 481 f.

vativen Intelligenz in Mißkredit geraten. Über eine menschliche Einzelperson als Antichrist und über den Termin seines Erscheinens zu spekulieren, war nach dem Ausbleiben der Errichtung des irdischen Reiches Christi im Jahr 1836 sogar Pietisten und Biblizisten unmöglich geworden. Die revolutionären Ereignisse in Paris und Europa waren aber andererseits zu gewaltig gewesen, um die Vorstellung vom Antichrist und vom Ende der Geschichte im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts wieder so lächerlich und überholt erscheinen zu lassen wie den Aufklärungstheologen. Im Gegenteil, der Antichrist blieb auf vielfältige Weise ein Thema des Denkens des 19. Jahrhunderts – ein Thema, dem wir im folgenden nachgehen. Wir verfolgen drei Strömungen:

1. Die theologische Reaktion auf Rationalismus und Revolution.
2. Die historisch-kritische Erforschung der Vorstellung vom Antichrist im Neuen Testament.
3. Die prophetisch-kritische Beschreibung von Zügen des Antichrist im 19. Jahrhundert durch Literaten und Philosophen.

Diese drei Strömungen des Denkens stellen Typen der Vorstellung über den Antichrist dar, deren Wirkung bis heute anhält.

### *1. Die theologische Reaktion auf Rationalismus und Revolution*

Den Blick in eine eschatologische Zukunft richteten auch nach 1836 eine Reihe namhafter deutscher Theologen der Erweckung, in pietistischer Tradition vor allem Carl August *Auberlen*, in lutherischer Tradition der Erlanger Johann Christian Konrad v. *Hofmann*, der Führer der preußischen Erweckungsbewegung Ernst Wilhelm *Hengstenberg* und der leidenschaftliche Vertreter des Neuluthertums aus Kurhessen, August Friedrich Christian *Vilmar*. Gemeinsam war ihnen die Ablehnung dessen, was sie die „kirchengeschichtliche“ und was sie die „zeitgeschichtliche“ Auslegung der apokalyptischen Texte des Neuen Testaments nannten, und die Befürwortung einer von ihnen so genannten „reichsgeschichtlichen“ oder „offenbarungsgeschichtlichen“ Auslegung.<sup>36</sup> Als kirchengeschichtliche Auslegung bezeichneten sie das Verfahren, die neutestamentliche Offenbarung als chronologisch zu fixierende Prophetie der Hauptereignisse aller Jahrhunderte der christlichen Ära zu benutzen, so wie es Bengel und Jung-Stilling getan hatten. Dagegen steht das Verdikt Hengstenbergs: „Die Offenbarung Johannis ist kein antizipiertes Compendium der Kirchengeschichte.“<sup>37</sup> An der zeitgeschichtlichen Ausle-

<sup>36</sup> Vgl. die repräsentative Terminologie bei C. A. Auberlen, *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältnis betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert*, Basel <sup>2</sup>1857, S. 411, 448.

<sup>37</sup> E. W. Hengstenberg, *Die Offenbarung des heiligen Johannes für solche die in der Schrift forschen erläutert*, Bd. 2, Berlin <sup>2</sup>1862, S. 272; ebenso Auberlen, a.a.O., S. 412.

gung monierten sie die Beschränkung der neutestamentlichen Prophetie auf ihre unmittelbare historische Umgebung.<sup>38</sup> Ihre eigene Auslegung sehen sie in der Mitte zwischen den beiden abgelehnten Auslegungsweisen: Sie bestreiten, daß die Offenbarung des Johannes eine „detaillierte Zukunftsgeschichte“ sein wolle, behaupten aber, daß sie „das Wesen“ der gesamten Entwicklung des Reiches Gottes und des Weltreiches auf Erden enthülle,<sup>39</sup> alle „Wendepunkte“, „alle großartigen Krisen“ und „alle Entscheidungskämpfe“ der Weltgeschichte.<sup>40</sup> Eine Auslegung der neutestamentlichen Prophetie auch für die Gegenwart ist für sie möglich im Rahmen des Bewußtseins, in der fortlaufenden „heiligen Geschichte“ Gottes mit den Menschen zu stehen.<sup>41</sup> Eine solche heilsgeschichtliche Auslegung hängt von der gegenwärtigen Heilserfahrung der Gemeinde Christi ab, wie Hofmann betonte.<sup>42</sup> Gemeint ist nicht die individuelle Heilserfahrung einzelner Christen, wie sie Bengel seiner Prophetie zugrundelegte, sondern die „Erfahrung der Kirche“ als ganzer, die Vilmar „allein . . . die Auslegerin der Weissagung“ nennt, im Gegenüber zur historischen Exegese, die hier ergebnislos bleiben muß.<sup>43</sup>

Zu welchen Resultaten kommen die genannten Theologen mit diesem hermeneutischen Schlüssel? Auberlen, Hofmann und Vilmar beharrten auf einem persönlichen Antichrist, einer menschlichen Person am Ende der Geschichte als Gipfel des kollektiven Antichristentums, das vor ihm die Menschheit erschüttert.<sup>44</sup> Aber der Akzent der Auslegung liegt eindeutig auf dem allgemeinen Antichristentum, auf dem „allgemeinen Abfall zu unchristlichem Wesen“, auf der Einschränkung des Lebens der Menschen ganz ins Diesseits,<sup>45</sup> auf dem „Materialismus“ und „Atheismus“ des 19. Jahrhunderts, die nach Vilmar „viel bestimmtere Erfüllungen des antichristlichen Reiches“ sind als „Rom und die Päpste, selbst in ihren ärgsten Zeiten“<sup>46</sup>. Der Rationalismus gilt der theologischen Reaktion als die gefährlichste Variante des Antichristentums des 19. Jahrhunderts. Der Rationalismus ziehe sich als „kosmischer Zug durch die ganze Neuzeit“, enthüllt Auberlen. Er sei der Gegensatz zum reformatorischen Prinzip, zutiefst irreligiös auch im theologischen Gewand, denn er stelle den Menschen auf sich selbst, und zwar so, „daß zunächst die Moral an die Stelle der Religion tritt“ – man denke an die Moralphilosophie Kants und ihre Prediger auf den Kanzeln –, dann aber

<sup>38</sup> Auberlen, a.a.O., S. 412f.

<sup>39</sup> A.a.O., S. 413.

<sup>40</sup> Hengstenberg, a.a.O., 2, S. 248, 272, 372.

<sup>41</sup> Auberlen, a.a.O., S. 448.

<sup>42</sup> J. Chr. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente. Ein theologischer Versuch, Bd. 2, Nördlingen 1844, S. 287f.

<sup>43</sup> A. F. C. Vilmar, Dogmatik, Bd. 2, Gütersloh 1874, S. 309f.

<sup>44</sup> Auberlen, a.a.O., S. 349f.; Hofmann, a.a.O., Bd. 1, Nördlingen 1841, S. 345, Bd. 2, S. 292; ders., Die Offenbarung St. Johannis, hg. v. E. v. Lorentz, Leipzig 1896, S. 180; Vilmar, a.a.O., S. 306.

<sup>45</sup> Hofmann, Weissagung, 2, S. 291; ders., Offenbarung, S. 175.

<sup>46</sup> Vilmar, a.a.O., S. 309. Damit setzt sich Vilmar deutlich von Luther ab.

dergestalt, daß er in den Varianten des Idealismus, des Materialismus und des Atheismus zur völligen Lossagung von Gott und zur Vergötterung der Kreatur führe, „was die Apokalypse die Anbetung des Tieres nennt“. <sup>47</sup> Nach Hengstenberg zeigt sich das Antichristliche des Rationalismus ebenso in der „Humanitätsreligion“, in der Vergottung des Menschen, wie sie Strauß, Renan, Fichte, Hegel, Schopenhauer und Heine vollziehen, aber über solche „Irrlehre“ hinaus auch im politischen Leben, in Revolutionen und in der Bildung einer „von der Kirche und ihrem Herrn abgewandten öffentlichen Meinung“, und sogar im Fortschreiten der Naturwissenschaften. <sup>48</sup> Das alles fällt unter das heilsgeschichtliche Verdikt, es sei das Werk des Antichrist. Dahinter steht ein tiefes, eschatologisch geprägtes Mißtrauen gegenüber der sich von der Kirche emanzipierenden Kultur des 19. Jahrhunderts, auch wenn sie sich noch als christlich auffaßt. Nach Hengstenberg ist erst seinem Jahrhundert „die vollkommene Offenbarung des Abfalls und des Antichrist vorbehalten“, eines Antichrist, der sich hinter der pseudochristlichen Prophetie der „falschen Weltweisheit“ verbirgt. <sup>49</sup> Auberlen charakterisiert das zeitgenössische „Resultat der christlichen Geschichte“ als einen „Zustand tiefer Unwahrheit und Lüge“: Die Völker seien innerlich bereits vom Christentum abgefallen, die Kirche präge sie nur noch äußerlich, gestützt auf die weltliche Macht, die sich „Heilige Allianz“ nennt, aber die Kirche für ihre eigenen Zwecke mißbrauche. <sup>50</sup> So kommt es aus der eschatologischen Distanz zur Entwicklung der Kultur, Naturwissenschaft und Politik des 19. Jahrhunderts heraus zum Aufruf der heilsgeschichtlichen Ausleger der Apokalypse, daß die Endzeit der Scheidung der Gläubigen von den Ungläu-

<sup>47</sup> C. A. Auberlen, Die göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch, Bd. 1, Basel 1861, S. 165–168; ders., Der Prophet Daniel, S. 358. Vgl. die polemische Charakterisierung der gleichen Phänomene bei A. F. C. Vilmar, Von der falschen Prophetie unserer Tage (1842), in: Schulreden über Fragen der Zeit, Marburg <sup>2</sup>1852, S. 153–158.

<sup>48</sup> E. W. Hengstenberg, Der Antichrist, in: EKZ 76 (1865), Sp. 251, 253; ders., Offenbarung, Bd. 2, S. 276.

<sup>49</sup> Ders., Antichrist, Sp. 250, 252; Offenbarung, Bd. 1, S. 23 f. – Hengstenberg geht von einer eigenwillig interpretierten Stellung seiner Zeit in der apokalyptischen Chronologie aus: Im 19. Jahrhundert lebe man in der Periode von Gog und Magog, der letzten Zeit *nach* dem tausendjährigen Reich, in der der Teufel wieder losgelassen ist, um die Völker zu verführen (Offb 20, 7 f.); das Millennium dauerte nach Hengstenberg von der Krönung Karls d. Gr. bis etwa zum Jahr 1800, was dem Zeitalter des christlichen Abendlandes entspreche (Offenbarung, Bd. 2, S. 243, 252, 256 f., 302). Konsequenz ist, daß der Antichrist für Hengstenberg kein Individuum mehr ist, wie er nach der traditionellen Deutung im ersten Tier aus dem Meer in Offb 13, 1–10 symbolisiert ist, denn dieses Tier ist nach Offb 19, 20 bereits vor dem tausendjährigen Reich Christi vernichtet. Den Antichrist sieht Hengstenberg vielmehr als „universalhistorische Größe“ und als „personifizierten Gattungsbegriff“ und „ideale ... bloß gedachte Person“, die in den vielen Antichristen seiner Zeit auf dem Gebiet der Irrlehre als antichristlicher Geist und „fressender Krebs innerhalb der christlichen Gemeinschaft“ wirkt (Offenbarung, Bd. 2, S. 6 f.; Antichrist, Sp. 217–219, 226, 242 f.).

<sup>50</sup> Auberlen, Der Prophet Daniel, S. 362.

bigen gekommen sei, daß man nur ein ganzer Christ sein könne oder ein Widerchrist, wie Vilmar predigte.<sup>51</sup>

Wichtig und der neutestamentlichen Apokalyptik angemessen war in der heilsgeschichtlichen Auslegung der Erweckung und des Neukonfessionalismus die Aufrechterhaltung der eschatologischen Differenz der Christen zur Welt und zur Entwicklung des christlichen Glaubens und Lebens in der Kirche, das gesunde Mißtrauen gegenüber dem, was sich christlich gibt, aber die Maske der Lüge und des Bösen sein mag. Fatal war aber die innige Verbindung der geistesgeschichtlichen Reaktion auf den Rationalismus mit der politischen Reaktion auf die Revolution. So nannte Hofmann das der Religion gegenüber indifferente Staatsbürgertum nach dem französischen Code civil „unmenschlich und ungöttlich“.<sup>52</sup> Ganz direkt als Antichristentum bezeichnete Auberlen das Prinzip der Französischen Revolution, das sich wiederholt in den „bestialischen Ausbrüchen“ des napoleonischen Despotismus, des Sozialismus und Kommunismus manifestiert habe, und dessen weitere Entfaltung nach dem „Jahr der Offenbarung“ 1848 mit seinen erneuten Revolutionswirren bevorstehe.<sup>53</sup> Vilmar betätigte sich unverblümt als Agitator der politischen Reaktion, wenn er die Pseudoprophetie des Antichrist in der Volkssouveränität der Demokratie erblickte, im gesamten Verfassungswerk der Deutschen Nationalversammlung von 1849 und besonders in der Geistes- und Pressefreiheit, oder auch, wenn er das Zeugnis der evangelischen Kirche einerseits *gegen* die Hinrichtung König Ludwigs XVI., andererseits aber *für* die monarchische Ordnung in allen Ländern und für die Erhaltung der Todesstrafe in dieser gottgegebenen Ordnung forderte.<sup>54</sup> Der Preis für diese Bindung an die monarchistische Reaktion war hoch, er war zu hoch. Wie das Ausbleiben des Endes der Geschichte im Jahr 1836 jeder Berechnung einer apokalyptischen Chronologie ein Ende gesetzt hatte, so bewirkte diese einseitige politische Festlegung der heilsgeschichtlichen Deutung der apokalyptischen Texte der Bibel nach 1848 eine grundsätzliche Skepsis der liberalen christlichen Intelligenz gegenüber *jeder* Aktualisierung der Vorstellung vom Antichrist und seiner Vorläufer für die Gegenwart. Auch aus diesem politischen Grund beschränkten sich liberale Theologen auf die zeitgeschichtliche Auslegung der biblischen Texte.

<sup>51</sup> A. F. C. Vilmar, Die Zukunft des Christentums (1850), in: Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands, Bd. 2, Frankfurt a. M., Erlangen 1858, S. 188.

<sup>52</sup> Hofmann, Weissagung, Bd. 2, S. 377.

<sup>53</sup> Auberlen, Der Prophet Daniel, S. XVII, 350f.

<sup>54</sup> A. F. C. Vilmar, Religion und Politik, in: Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands, Bd. 2, S. 212–214; ders., Die Zukunft des Christentums, a. a. O., S. 169; ders., Von der falschen Prophetie unserer Tage (1842), in: Schulreden, S. 158. – Daß auch John Henry Newman in seinen „Advent Sermons on Antichrist“ (1835) das Zeitalter des Antichrist mit dem Zeitalter der Demokratie gleichgesetzt hatte und Freiheit und Gleichheit der Bürger mit der Versuchung des Bösen, zeigt nur, daß die theologische Reaktion in ganz Europa ihre politisch reaktionäre Komponente hatte. (J. H. Newman, Der Antichrist nach der Lehre der Väter, hg. v. W. Becker, München 1951, S. 29, 45).

## 2. Die historisch-kritische Erforschung der Vorstellung vom Antichrist im Neuen Testament

Die Vertreter der heilsgeschichtlichen Auslegung der Gestalt des Antichrist und der neutestamentlichen Apokalyptik waren im 19. Jahrhundert stets eine Minderheit unter den deutschen evangelischen Theologen geblieben. Bei der großen Mehrheit der Exegeten und Kirchenhistoriker setzte sich die zeitgeschichtliche Auslegung durch. Repräsentativ ist Friedrich Lückes 1832 erschienene „Einleitung in die Offenbarung des Johannes“. Lücke beurteilt die Apokalypse zwar als „Werk des prophetischen Geistes im apostolischen Zeitalter“,<sup>55</sup> aber ihr Verfasser Johannes habe nur „den nächsten zum Teil schon gegenwärtigen historischen Prozeß“ geschaut, „von einem bestimmten historischen Standpunkte in seiner Zeit“ aus. Das sei zugleich die „Schranke“, die die Apokalypse nicht mehr als prophetisches Handbuch der Kirchengeschichte, schon gar nicht der kirchlichen Zeitgeschichte, benutzbar mache.<sup>56</sup> Die Gestalt des Antichrist war demnach nur noch Gegenstand rückschauender historisch-kritischer Forschung.

Communis opinio der zeitgeschichtlichen Auslegung wurde die u. a. von de Wette<sup>57</sup> und Lücke<sup>58</sup> untermauerte These, das achte, tödlich verwundete und wieder geheilte Haupt des Tieres aus dem Meer in Offb 13,3 und 17,7, der letzte und entscheidende Antichrist, sei für den Autor der Offenbarung der achte römische Kaiser gewesen, nämlich der bald nach der Abfassung der Apokalypse am Ende des 1. Jahrhunderts der neuen christlichen Ära aus dem Totenreich zurückerwartete *Nero redivivus*. Die Hinweise Theodor Zahns und Hermann Gunkels, die heidnische Sage vom Nero redivivus sei erst im 2. Jahrhundert mit der johanneischen Weissagung verbunden worden<sup>59</sup> und auch die Zahl 666 des Tieres (Offb 13,18) sei nicht auf Nero zu beziehen,<sup>60</sup>

<sup>55</sup> F. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, Bd. 2, Bonn 21852, S. 394.

<sup>56</sup> A.a.O., S. 366f. Den erweckten Vertretern der reichs- oder offenbarungsgeschichtlichen Auslegung versichert Lücke, ihre „unbestimmt, fließende“ apokalyptische Zeitrechnung und Zeichendeuterei“ werde „ebenso durch Täuschung bestraft werden ... wie unzählige Male schon die apokalyptische Rechnung ... getäuscht worden ist“ (a.a.O., S. 1070). – Wenn man auf die Christenverfolgungen durch totalitäre atheistische Staaten im 20. Jahrhundert blickt, mag man Lücke aus heutiger Sicht eines Besseren belehren wollen, was die heilsgeschichtliche Deutung des Atheismus als Antichristentum der Gegenwart angeht. Damals gehörte zu einer solchen Deutung jedoch prophetische Vollmacht. So setzte sich in der akademischen Theologie des 19. Jahrhunderts als Wissenschaft die zeitgeschichtliche Auslegung mit der von Lücke propagierten Konsequenz durch.

<sup>57</sup> W. M. L. de Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, Leipzig 1848, S. 142, 166–172.

<sup>58</sup> F. Lücke, Versuch, Bd. 1, Bonn 21852, S. 253–258.

<sup>59</sup> Th. Zahn, Apokalyptische Studien, in: ZkWL 7 (1886), S. 352.

<sup>60</sup> H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12, Göttingen 1895, S. 230f., 353–355.

blieben Episoden der historisch-kritischen Exegese. Das gilt auch von Gunkels Bankrotterklärung der zeitgeschichtlichen Erklärungsweise des Antichrist und der Apokalypse überhaupt, die er wegen ihrer widersprüchlichen Ergebnisse durch die religionsgeschichtliche Herleitung der entscheidenden apokalyptischen Motive ersetzt wissen wollte.<sup>61</sup> Wilhelm Bousset setzte sich dagegen mit seinem Kommentar zur Johannesoffenbarung am Ende des Jahrhunderts durch. Er bestätigte die zeitgeschichtliche Auslegung des achten Hauptes des apokalyptischen Tieres als Nero redivivus durch die Datierung einer weitverbreiteten Erwartung des aus der Unterwelt wiederkehrenden Nero auf das letzte Dezennium des 1. Jahrhunderts<sup>62</sup> und durch die abgewogene Deutung der Zahl 666 des Tieres auf die Worte קער נרון<sup>63</sup>. Die traditions- und religionsgeschichtliche Methode ließ er nur neben die zeitgeschichtliche und literarkritische Untersuchung treten, sie aber nicht verdrängen.<sup>64</sup> Die exegetische Forschung des 19. Jahrhunderts resümierte er objektiv mit den Worten: „Die weltgeschichtliche und kirchengeschichtliche Deutung ist auch von Gelehrten, die an dem spezifischen Offenbarungskarakter der Apokalypse festhalten, allgemein aufgegeben“, sie kann deshalb „einfach bei Seite gesetzt werden“. Denn die Offenbarung sei kein „die geschichtliche Zukunft enthüllendes Buch“.<sup>65</sup> Und weil die biblische Vorstellung vom Antichrist sich aus der zeitgeschichtlichen Erfahrung und aus überlieferten apokalyptischen Elementen zusammensetzt, verwirft Bousset auch jede theologisch begründete Prophetie über die Gestalt des Antichrist außerhalb des engen zeitgeschichtlichen Rahmens der Johannesoffenbarung. Boussets Resümee fand eine überraschend geschlossene Bestätigung von seiten des konfessionellen Luthertums. Bis auf Friedrich Philippi als einzigem namhaften Konfessionalisten<sup>66</sup> lehnten auch konservative lutherische Universitätstheologen den Gedanken Luthers ab, das Papsttum sei der Antichrist, weil allgemein anerkannt sei, daß der Antichrist eine einzelne Person ist, die auch erst dem Ende der Geschichte angehört.<sup>67</sup>

<sup>61</sup> A. a. O., S. 233 f.

<sup>62</sup> W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen (1896) <sup>2</sup>1906, S. 120, 361, 405–408, 410–413; ders., *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen 1895, S. 98 f., 120–124.

<sup>63</sup> Ders., *Offenbarung*, S. 373 f. — Vgl. die in Frankreich ähnlich wirkungsvolle Interpretation des Antichrist als wiederkehrender Nero bei E. Renan, *L'Antéchrist* (1873), in: *Oeuvres complètes*, Bd. 4, Paris 1949, S. 1372–1377, 1381–1387.

<sup>64</sup> A. a. O., S. 119.

<sup>65</sup> A. a. O., S. 119 f.

<sup>66</sup> F. A. Philippi (*Kirchliche Glaubenslehre*, Bd. 6, *Die Vollendung der Gottesgemeinschaft*, Gütersloh 1879, S. 170–175, 183) beharrt darauf, daß der Antichrist ein „Kollektivbegriff“ sei und sich im Papsttum verwirklicht habe.

<sup>67</sup> Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, Leipzig 1886, S. 217 f., 220–225; Ch. E. Luthard, *Die Lehre von den letzten Dingen*, Leipzig 1861, S. 155; ders., *Kompendium der Dogmatik*, Leipzig <sup>2</sup>1866, S. 273; A. F. C. Vilmar, *Dogmatik*, Bd. 2, Gütersloh 1874, S. 306, 309.

Die Frage stellt sich: Welche Bedeutung hat die Gestalt des Antichrist noch für die Gegenwart, wenn die zeitgeschichtliche Auslegung als die einzig wissenschaftlich begründete gilt? Die konservative Dogmatik tat sich schwer mit einer Antwort. Lutheraner beharrten wie etwa Theodor Kliefoth im Widerspruch zur eigenen exegetischen Einsicht auf dem „antichristlichen Wesen“ des Papsttums und der römischen Kirche<sup>68</sup> oder auf der „antichristlichen Religion des großen Abfalls“ in der Kultur ihrer Gegenwart,<sup>69</sup> d. h. letztlich auf dem Antichristentum, nicht auf einem personalen Antichrist, also ganz so, wie es die heilsgeschichtliche Auslegung der Erweckung skizziert hatte. Der Antichrist blieb daneben eine blasse endgeschichtliche Gestalt, die mit Formeln wie „Träger der antichristischen Weisheit“<sup>70</sup> oder „Träger der Sünde“<sup>71</sup> keine praktische Bedeutung für Glauben und Leben der Christen gewinnen konnte. Leichter beantwortete die liberale Theologie die Frage nach der Bedeutung des Antichrist in der Gegenwart, nämlich mit einer Fehl-anzeige. Die Wiederkunft Christi und sein irdisches Reich verwarf sie als phantastisch, wenn sie als reales Geschehen aufgefaßt werden, und ebenso das Wirken des Antichrist. Die Apokalyptik galt der liberalen Theologie als „poetische Form“.<sup>72</sup> Die Wiederkunft Christi und der Antichrist sollten nun, wie Adolf v. Harnack formulierte, betrachtet werden in der Vorstellung des innerlichen Kommens des Reiches Gottes und der innerlichen Widerstände dagegen, einer Vorstellung, die der apokalyptischen Überlieferung „übergeordnet“ sei.<sup>73</sup> Auch als Johannes Weiß und Albert Schweitzer zu Beginn des 20. Jahrhunderts die „konsequente Eschatologie“ des historischen Jesus und seiner Predigt vom Reich Gottes als Kontrapunkt zur enteschatologisierten Reich-Gottes-Vorstellung der zeitgenössischen liberalen Theologie entdeckten, blieb ihnen eine „übernatürlich sich realisierende Endvollendung“ der Geschichte fremd. Schweitzer konnte die Vollendung der Geschichte nur als „Resultat der sittlichen Arbeit begreifen“.<sup>74</sup> Noch einmal – wie bei den älteren Vertretern liberaler Theologie, etwa bei Albrecht Ritschl<sup>75</sup> – ist die Konsequenz einer solchen „ethischen Eschatologie“,<sup>76</sup> daß der Gedanke an einen endzeitlichen, personalen Antichrist ganz aufgegeben wird.

<sup>68</sup> Th. Kliefoth, *Eschatologie*, S. 217, 222.

<sup>69</sup> Ders., *Die Offenbarung des Johannes*, Teil 3, Leipzig 1874, S. 98 f.

<sup>70</sup> Ders., *Eschatologie*, S. 222. Kliefoth wollte explizit mit der Eschatologie den Christen eine ethische Ausrichtung geben (a. a. O., S. 5), aber mit dem, was er über den Antichrist schrieb, konnte er das nicht erreichen.

<sup>71</sup> M. Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*, Erlangen 1883, S. 447.

<sup>72</sup> K. Hase, *Evangelische Dogmatik*, Leipzig <sup>4</sup>1850, S. 512; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, Braunschweig <sup>3</sup>1893, S. 835, 837, 846 f.

<sup>73</sup> A. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), Leipzig 1903, S. 37, 40.

<sup>74</sup> J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen (<sup>1</sup>1892) <sup>3</sup>1964, S. XI, 175 f.; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen (<sup>1</sup>1906) <sup>2</sup>1913, S. 639 f.

<sup>75</sup> A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, Bonn <sup>3</sup>1886, S. 3, 70.

<sup>76</sup> Es handelt sich um eine eigene Definition seiner Position: A. Schweitzer, *Geschichte*, S. 635, 637 f.

### 3. Die prophetisch-kritische Beschreibung der Gestalt des Antichrist in Literatur und Philosophie

Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts haben einzelne kritische Dichter und Literaten, die sich auf der Höhe der geistigen Entwicklung ihrer Zeit befanden, entgegen den Folgerungen liberaler Theologie dennoch wieder über die Gestalt des Antichrist und seine Bedeutung für Glauben und Leben ihrer Zeitgenossen nachgedacht. So wie sich die theologische Entwicklung vollzogen hatte, ist es nicht verwunderlich, daß diese Denker prophetische Geister jenseits der Grenzen der akademischen Theologie waren, dem Boden des Christentums entstammend, aber ihm kritisch gegenüberstehend, mit der inneren Freiheit, die Züge des Antichrist als Pseudochrist, Verführer und Lügner nach 2 Thess 2,1–12 und 1 Joh 2,18–29 auf die Kirchen und Christen ihrer Gegenwart zu beziehen. Wir stellen drei solche Entwürfe der Gestalt des Antichrist nebeneinander, die in vieler Hinsicht disparat erscheinen, und fragen nach dem, was im Wesen des Antichrist und des Antichristentums in diesen Entwürfen gemeinsam ist. Es handelt sich um Fedor *Dostoevskijs* Erzählung „Der Großinquisitor“ aus seinem 1880 vollendeten Roman „Die Brüder Karamazov“, um Friedrich *Nietzsches* 1888 in der Form einer Denkschrift geschriebenes Werk „Der Antichrist. Fluch auf das Christentum“ und um Vladimir *Solov'evs* „Kurze Erzählung vom Antichrist“ aus seinen 1899–1900 geschriebenen „Drei Gesprächen über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte“.

Dostoevskij und Solov'ev stellen dem als Erlöser und Vorbild verstandenen Christus den Antichrist als individuelle Verkörperung des Bösen<sup>77</sup> und als Diener<sup>78</sup> und inkarnierten Sohn des Teufels<sup>79</sup> gegenüber. Beiden lassen den Antichrist die Christen ihrer Zeit mit denselben Versuchungen verführen, mit denen der Teufel Christus nach Mt 4,1–11 parr. verführte.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> V. Solov'ev, *Tri razgovora*, in: *Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva*, hg. v. S. M. Solov'ev und É. L. Radlov, 2. Aufl., Bd. 10, S.-Peterburg o. J. (1914), Ndr. u. 3. Aufl. Bruxelles 1966 (im folgenden: Russische Gesamtausgabe = RG), S. 191 = *Drei Gespräche*, in: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, hg. v. W. Szyllkarski, W. Lettenbauer, L. Müller, Bd. 8, München 1979 (im folgenden: DG), S. 256.

<sup>78</sup> F. Dostoevskij, *Velikij inkvizitor*, in: F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, Bd. 14, *Brat'ja Karamazovy*, Buch I–IX, Leningrad 1976 (im folgenden: Russische Gesamtausgabe = RG), S. 234,34–36 = *Der Großinquisitor*, hg. v. L. Müller, München 1985 (= Quellen u. Studien zur russischen Geistesgeschichte, 4) (im folgenden: M), S. 25,11–14.

<sup>79</sup> V. Solov'ev, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, in: *Drei Gespräche*, RG 10, S. 214 = DG 8, S. 285 und RG 10, S. 219 = DG 8, S. 292.

<sup>80</sup> Vgl. die eigenständige Aufnahme der drei Versuchungen Christi in der Kirchenpolitik des Großinquisitors bei F. Dostoevskij, *Großinquisitor*, RG 14, S. 229,35–237,15 = M, S. 16,31–29,34. Solov'ev hat diese Interpretation Dostoevskijs übernommen, nach der der Antichrist dieselben Werke tut, zu denen der Teufel Christus hatte über-

Und beide verbinden ihre Schilderung des Wirkens des Antichrist mit der persönlichen Erwartung, daß das Ende der Welt naht.<sup>81</sup> Sie halten sich in ihrer Charakterisierung des Antichrist an die Grundzüge und an Einzelheiten der biblischen Aussagen. Es ist übrigens kein Zufall, daß gerade Russen den Antichrist als Verkörperung einer übermenschlichen bösen Macht begreifen und dies literarisch verbreiten; war in Rußland doch noch im 19. Jahrhundert die Ansicht der Altgläubigen verbreitet, der Zar sei der Antichrist und Vertreter des Satans.<sup>82</sup> Nietzsche setzt Jesus als morbiden Typ innerlicher Religiosität<sup>83</sup> und dem gesamten Christentum als der Verneinung des Lebens<sup>84</sup> sich selbst als den leibhaftigen Antichrist in einem unbiblischen Verständnis des Wortes entgegen, nämlich als der, der die Lebenslüge und die nihilistische Moral Jesu und des Christentums entlarvt, also gerade nicht als Pseudochrist und Gesandter des Bösen, sondern als ein kluger Philologe<sup>85</sup> – ein „Antiesel“, wie Nietzsche sich auch nennt<sup>86</sup> –, der die Lüge des Christentums aufdeckt<sup>87</sup> und seine Pseudomoral verneint<sup>88</sup> und der nur in diesem Sinn aktiver Überwindung des Christentums „Antichrist“ und „Immoralist“ und „Übermensch“ ist.<sup>89</sup> Auch dies scheint kein Zufall zu sein, daß gerade ein deutscher Philologe das Christentum wie einen Leichnam sezziert und in seiner Diagnose dessen Tod an den eigenen Fehlern feststellt; hatte Nietzsche doch an diesem Punkt in Franz Overbeck einen deutschen protestantischen Theologen als Gleichgesinnten und Freund.<sup>90</sup> Trotz ihrer gegensätzlichen

---

reden wollen (Kurze Erzählung vom Antichrist, RG 10, S. 204f. = DG 8, S. 273–275; Die geistlichen Grundlagen des Lebens, RG 3, S. 372f. = DG 2, S. 96–98).

<sup>81</sup> F. Dostoevskij, *Dnevnik pisatelja*, 1881, RG 27, Leningrad 1984, S. 50 = Tagebuch eines Schriftstellers, 1881, deutsch v. E. K. Rahsin, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, München 1980 (im folgenden: SW), S. 602: „Das Ende der Welt naht. Das Ende des Jahrhunderts wird sich mit einer Erschütterung offenbaren, die es noch nie gegeben hat.“ – Zu Solov'ev s. u. Anm. 134f.

<sup>82</sup> Vgl. die Sektiererfragmente der Altgläubigen aus dem 19. Jahrhundert, in: *Östliches Christentum. Dokumente*, hg. v. H. Ehrenberg, Bd. 1, Politik, München o. J. (1923), S. 215–233; R. O. Crumney, *The Old Believers and the World of Antichrist. The Vyg Community and the Russian State 1694–1855*, Madison, WI 1970, S. 199–218.

<sup>83</sup> F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 30, 32, 34, in: *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 6/3, Berlin 1969 (im folgenden: WKG), S. 199, 201f., 204f.

<sup>84</sup> A. a. O., 7, WKG 6/3, S. 171.

<sup>85</sup> A. a. O., 47, WKG 6/3, S. 224.

<sup>86</sup> Ders., *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (1888), *Warum ich so gute Bücher schreibe*, 2, WKG 6/3, S. 300.

<sup>87</sup> *Antichrist*, 36, 44, 47, WKG 6/3, S. 206, 217f., 223f.

<sup>88</sup> A. a. O., 49, 56, 58, WKG 6/3, S. 226f., 237f., 243–245.

<sup>89</sup> Ders., *Genealogie der Moral* (1887), 2, 24, WKG 6/2, S. 352; *Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin*, 4f., WKG 6/3, S. 365, 368.

<sup>90</sup> Vgl. W. Köhler, *Christentum und Geschichte bei Franz Overbeck*, Diss. (masch.) Erlangen 1950, S. 63–68; E. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden 1956 (= *Beih. ZRGG*, 3), S. 144–157; K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche – Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, in: *Sämtliche*

Ausgangspositionen – hier die russischen orthodoxen, wenn auch nicht der Schultheologie verhafteten Christen, dort der dezidierte Feind des Christentums<sup>91</sup> – verbindet die drei dennoch ihre Auseinandersetzung mit dem Jesusbild der liberalen Theologie ihrer Zeit. Und diese Auseinandersetzung ist der Grund für die Gemeinsamkeiten, die wir in der Darstellung des Wesens des Antichrist und des Antichristentums bei Dostoevskij, Solov'ev und Nietzsche entdecken können.

### *Der Antichrist in Dostoevskijs Erzählung „Der Großinquisitor“*

Dostoevskijs Antichrist ist geprägt vom Gegensatz zum Bild des wiederkommenden Christus, das er in seiner Erzählung von der Begegnung Christi mit dem Großinquisitor in Sevilla im Jahre 1555 zeichnet. Dostoevskijs Christus ist ein schweigender Christus, in dessen Herzen aber erkennbar „die Sonne der Liebe brennt“.<sup>92</sup> Sein höchstes Anliegen ist die Freiheit des Menschen, seine Freiheit des Glaubens<sup>93</sup> und der Liebe zu Christus<sup>94</sup> und seine Freiheit des Gewissens und der Moral: ein Handeln in der Nachfolge Christi, frei von Furcht vor ewiger Strafe und von Hoffnung auf ewigen Lohn.<sup>95</sup> Dies wirft ihm der Großinquisitor gerade als das Fundament seiner Lehre vor, das die Macht des christlichen Klerus unterhöhlt: „Anstatt des festen alten Gesetzes sollte der Mensch künftig freien Herzens selbst entscheiden, was gut und was böse sei, und nur Dein Bild als Richtschnur vor sich haben.“<sup>96</sup> Das liberale und protestantische Prinzip der Freiheit des Geistes prägt dieses Bild Christi,<sup>97</sup> der für Dostoevskij „das moralische Modell und Ideal“ für die

---

Schriften, Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 471–485; R. Wehrli, *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck*, Diss. Zürich 1977, S. 190–216.

<sup>91</sup> Mit E. Benz, *Nietzsches Ideen*, S. 56: „Nietzsche wollte keine Erneuerung des Christentums, im Gegenteil, seine Bemühung hatte nur den Zweck, den christlichen Lebens- und Geistestypus in seiner Urform rein zu erfassen, um ihn desto nachdrücklicher verdammen zu können.“

<sup>92</sup> Großinquisitor, RG 14, S. 225,32f.; 226,45–227,6 = M, S. 10,20–22; 12,19–26.

<sup>93</sup> A.a.O., RG 14, S. 228,44–229,6 = M, S. 15,24–34.

<sup>94</sup> A.a.O., RG 14, S. 232,30f. = M, S. 21,23–25.

<sup>95</sup> A.a.O., RG 14, S. 232,30–37 = M, S. 21,23–31. Vgl. L. Müller, *Dostoevskij. Sein Leben – sein Werk – sein Vermächtnis*, München 1982 (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 2), S. 94f.

<sup>96</sup> Großinquisitor, RG 14, S. 232,32–34 = M, S. 21,25–28.

<sup>97</sup> Vgl. L. Müller, *Dostoevskij*, S. 95; ders., *Der Einfluß des liberalen Protestantismus auf die russische Laientheologie des 19. Jahrhunderts*, in: *KiO* 3 (1960), S. 21–32, hier S. 22–24. Besonders Einfluß auf Dostoevskij übte über die deutsche Theologie eines D. F. Strauß hinaus Ernest Renans liberale Schilderung der menschlichen und moralischen Größe der Person Jesu aus. Renan schilderte Jesus in seiner auch in Rußland verbreiteten „*Vie de Jésus*“ (Paris 1863, <sup>38</sup>1891, bes. Kap. XXIII, S. 248–259) als höchstes Ideal der Menschheit, genauso wie später Dostoevskij (s. u. Anm. 98). Zum Einfluß der „*Vie de Jésus*“ Renans auf Dostoevskij vgl. E. Bryner, *Das „Leben Jesu“ Ernest Renans und seine Bedeutung für die russische Theologie- und Geistesgeschichte*, in: *ZSlPh* 47 (1987), S. 6–38, hier S. 20–25. – Dostoevskijs Legende

Menschen seiner Zeit ist.<sup>98</sup> Der Antichrist als leibhaftige Person ist in Dostoevskijs Erzählung zum einen der Vertreter der Ketzer verbrennenden und freiheitsberaubenden Kirche, der Großinquisitor;<sup>99</sup> Kind des Geistes des Antichrist ist aber auch der für das 19. Jahrhundert repräsentative Erzähler der Legende, Ivan Karamazov, der russische nihilistische Intelligenzler, der sich bewußt von Christus abwendet und sich zum Teufel, zum „schrecklichen und klugen Geist, dem Geist der Selbstvernichtung und des Nichtseins“ bekennt.<sup>100</sup> Beide vertreten das Prinzip der Erniedrigung und Versklavung der Menschen durch eine Zwangsmoral, weil sie meinen, der Mensch sei so schwach und gemein geschaffen,<sup>101</sup> daß er die Freiheit der Wahl im Denken und Handeln nicht ertragen könne.<sup>102</sup> Deswegen herrscht der Antichrist-Großinquisitor über die Gewissen der Menschen durch Lügen<sup>103</sup> und Verführen,<sup>104</sup> durch die Androhung ewiger Strafen und durch das Versprechen ewigen Lohns, durch das Monopol der Sündenvergebung und der Definition dessen, was gut und böse, erlaubt und verboten ist.<sup>105</sup> Kurz, der Antichrist herrscht durch das Mittel des Gesetzes, durch die vorgeschriebene Moral.<sup>106</sup> Aber gerade darin ist er unmoralisch und antimoralisch, weil er dem maßgeblichen moralischen Modell Christus diametral entgegengesetzt ist.<sup>107</sup> Sein

---

vom wiederkommenden Christus steht darüber hinaus in der Tradition der spiritualistischen kirchenkritischen Frömmigkeit, die der liberalen Anschauung Jesu verwandt ist. Vgl. E. Benz, *Der wiederkehrende Christus. Zum Problem des Dostoevskijschen „Großinquisitors“*, in: ZSlPh 11 (1934), S. 277–298.

<sup>98</sup> So seine Aussage im Tagebuch eines Schriftstellers, 1881, RG 27, S. 56.

<sup>99</sup> Großinquisitor, RG 14, S. 236,44–47 = M, S. 29,7–11 und Anm. z. St.: Der Großinquisitor identifiziert sich mit der Hure Babylon aus Offb 17,1–6, die auf dem Tier sitzt, das nach Offb 13,1 der Antichrist ist. Er bekennt damit offen, mit dem Antichrist eins zu sein.

<sup>100</sup> A.a.O., RG 14, S. 229,35–38 = M, S. 16,31–35 und Anm. z. St.: Dieses Bekenntnis zum Teufel spricht der Großinquisitor aus, Ivan identifiziert sich damit. Dadurch wird auch er in nachgeordneter Weise zum Antichrist, zum Organ des Teufels in seiner Zeit. – Keinesfalls identifiziert Dostoevskij einfach den Teufel mit dem Antichrist (gegen M. Doerne, *Gott und Mensch in Dostoevskijs Werk*, Göttingen 1962, S. 78–82). Es fällt allerdings auf, daß der Begriff „Antichrist“ in der gesamten Legende vom Großinquisitor nicht vorkommt. Zur Interpretation der Person des Großinquisitors und Ivans als Antichrist muß man die Stellen aus dem „Idioten“ (1868) und aus den „Dämonen“ (1870/71) heranziehen, in denen Dostoevskij aussagt, die römisch-katholische Kirche predige den Antichrist, nämlich einen Christus, der der dritten Versuchung Satans erlegen sei, was wiederum im Papsttum Wirklichkeit geworden sei. Vgl. die Stellenangaben in: R. Chapple, *A Dostoevsky Dictionary*, Ann Arbor, MI 1983, S. 194, 249.

<sup>101</sup> A.a.O., RG 14, S. 233,31–38; 234,13–17 = M, S. 23,20–28; 24,20–25.

<sup>102</sup> A.a.O., RG 14, S. 230,22–26; 232,5–10; 232,22 f. 34–37 = M, S. 17,37–18,5; 20,29–34; 21,12–14.28–31.

<sup>103</sup> A.a.O., RG 14, S. 231,21–29 = M, S. 19,25–34.

<sup>104</sup> A.a.O., RG 14, S. 238,32–40 = M, S. 31,36–32,8.

<sup>105</sup> A.a.O., RG 14, S. 236,19–41 = M, S. 28,13–29,3. Vgl. L. Müller, *Dostoevskij*, S. 95.

<sup>106</sup> A.a.O., RG 14, S. 232,32–37 = M, S. 21,25–31.

<sup>107</sup> So nennt Dostoevskij den Großinquisitor deswegen „unmoralisch“, weil er

Wesen ist die Fälschung der Wahrheit und des Guten, das im „Modell und Ideal“ Christus ohne Worte aufleuchtet. Und diese Fälschung geschieht innerhalb der Kirche, dafür steht die Figur des Großinquisitors, aber auch im Nihilismus und im revolutionären Sozialismus des 19. Jahrhunderts, die sich auf dem Boden des verfälschten Christentums gebildet haben und für die Ivan Karamazov steht.<sup>108</sup>

### *Nietzsche als Antichrist*

Nietzsche wurde zu einem solchen der Kirche entwachsenen nihilistischen Antichrist wie Ivan Karamazov. Er selbst sah sich seit 1883<sup>109</sup> als der Antichrist, der Jesus und das Christentum bewußt bekämpft<sup>110</sup> und die Kirche, die nichts als Fälschung und Lüge ist, vernichtet.<sup>111</sup> Napoleon sah er als seinen antichristlichen Vorläufer, als „Antinomisten“ und „Aufrührer“ gegen das Christentum, der aber entgegen der Ansicht im frühen 19. Jahrhundert kein wahrhaftiger Antichrist war, sondern „am christlichen Kreuz zerbrechend“ endete. Nietzsche selbst dagegen hatte einen höheren Anspruch, einen wahrhaft widerchristlichen: Er sah sich als Schöpfer und Vollender einer „Philosophie des Antichrist“<sup>112</sup> und der „Umwertung aller Werte“,<sup>113</sup> als „Schicksal“, als der, der durch die Entlarvung der Lüge und der Unmoral des Christentums eine neue Epoche heraufführt.<sup>114</sup> So unterschrieb er sein

---

Häretiker verbrennen läßt, was Christus nicht tat (Tagebuch eines Schriftstellers, 1881, RG 27, S. 56.).

<sup>108</sup> Für Dostoevskij ist nicht nur der Nihilismus seiner Zeit eine antichristliche Gegenbewegung zum Versagen der Kirche (vgl. seinen Roman „Die Dämonen“), sondern auch der mit Zerstörung und Totalitarismus verbundene Sozialismus (vgl. Tagebuch eines Schriftstellers, 1881, RG 27, S. 59 = SW 5, S. 604). Eine Schreckensvision des totalitären sozialistischen Staats entfaltet Dostoevskij auch in der Erzählung vom Großinquisitor: Der Sozialismus als „Geist der Erde“ erwächst als apokalyptisches Tier aus der Kirche, um dann tausend Jahre die Christen zu verfolgen; letztlich tut er aber nichts anderes als die Kirche des Großinquisitors, nämlich die Menschen zu versklaven, um sie angeblich glücklich zu machen; darum werden sich nach Dostoevskij totalitärer Sozialismus und römischer Katholizismus auch in der fernerer Zukunft verbinden, um gemeinsam die Gewissen der Menschen zu beherrschen (Großinquisitor, RG 14, S. 230,30–231,10 = M, S. 18,11–19,11 und Anm. z. St.; vgl. L. Müller, Dostoevskij, S. 98–101).

<sup>109</sup> F. Nietzsche, Brief an Malwida v. Meysenburg, um den 3./4. 4. 1883, Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 6, München 1986, Nr. 400, S. 357: „Wollen Sie einen neuen Namen für mich? Die Kirchensprache hat einen: ich bin ----- der *Antichrist*.“ (Hervorhebung Nietzsche).

<sup>110</sup> Vgl. K. Jaspers, Nietzsche und das Christentum, Hameln o. J. (1946), S. 25 f.; J. Salaquarda, Der Antichrist, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 91–136, hier S. 99 f.

<sup>111</sup> Vgl. E. Benz, Nietzsches Ideen (s. o. Anm. 90), S. 28.

<sup>112</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886/87), 256, WKG 6/2, S. 211: Neben Napoleon nennt Nietzsche Goethe, Heine, Schopenhauer, Wagner u. a. als seine Vorläufer im Antichristentum.

<sup>113</sup> *Der Antichrist*, 62, WKG 6/3, S. 251.

<sup>114</sup> *Ecce Homo*, Warum ich ein Schicksal bin, 8, WKG 6/3, S. 371.

„Gesetz wider das Christentum. Gegeben am Tage des Heils, am ersten Tage des Jahres Eins (– am 30. September 1888 der falschen Zeitrechnung)“ nicht mehr als Friedrich Nietzsche, sondern als „Der Antichrist“.<sup>115</sup> Seine Selbstbezeichnungen als „Antichrist“, „Immoralist“, „Übermensch“ und „Mensch der Zukunft“<sup>116</sup> zeigen, daß sein Standpunkt sich als Gegensatz zu dem bildete, was er als Wesen der Gestalt Jesu und des Christentums erkannte.<sup>117</sup>

In Nietzsches Kennzeichnung Jesu stoßen wir wieder auf das Jesusbild der liberalen Theologie. Zunächst erstaunen positive Züge, die der „Antichrist“ Nietzsche Jesus abgewinnt. Sie erinnern an Dostoevskijs Jesusbild, sind nur radikaler.<sup>118</sup> Jesus sei ein „heiliger Anarchist“ gewesen,<sup>119</sup> der in seinem Evangelium Sünde und Schuld, Strafe und Lohn abgeschafft habe<sup>120</sup> und dessen Leben nicht ein Glauben, sondern ein einfaches Tun gewesen sei; diese Übereinstimmung von Person und Leben nennt Nietzsche „christliche Praktik“, und für deren Vertreter, den einzigen echten Christen, hielt er Jesus.<sup>121</sup> Daneben überwiegt aber das negative Urteil über Jesus. Er habe einen „Instinkt-Haß gegen jede Realität“, gegen die Sinnlichkeit und gegen das Leben gehabt,<sup>122</sup> weswegen er das Himmelreich nur als inneren Zustand des Menschen verkündigt habe.<sup>123</sup> In diesem Realitätsverlust Jesu offenbart sich für Nietzsche die Fälschung der Wahrheit, die sich im Christentum der Apostel und der Kirche dann konsequent fortgesetzt hat. Auch das kirchliche Christentum sei eine „reine Fiktions-Welt“, die „die Wirklichkeit fälscht, entwertet“ und „verneint“.<sup>124</sup> Die Wirklichkeit und damit die Wahrheit habe das Christentum gefälscht mit solchen dem Evangelium Jesu hinzugefügten Lehren wie der von der Auferstehung und von der persönlichen Unsterblich-

<sup>115</sup> Gesetz wider das Christentum, WKG 6/3, S. 252.

<sup>116</sup> S. o. Anm. 89.

<sup>117</sup> Bezeichnend dafür das Ende der Selbstbetrachtung Nietzsches: „Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten* ...“ (Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin, 9, WKG 6/3, S. 372; Hervorhebung Nietzsche). – Zur Konstruktion der „Umwertung aller Werte“ im stetigen Gegenüber zum Christentum, vgl.: M. Landmann, Nietzsche Lehre vom Bösen, in: ZRGG 1 (1948), S. 59–71, hier S. 66; K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche (s. o. Anm. 90), S. 459–466. Man kann sagen, der positive Inhalt der Philosophie Nietzsches sei eine antichristliche Bergpredigt, im Kontrast zum Original gebildet.

<sup>118</sup> Vgl. E. Benz, Nietzsche Ideen, S. 92–103.

<sup>119</sup> Antichrist, 27, WKG 6/3, S. 196.

<sup>120</sup> A. a. O., 33, WKG 6/3, S. 203.

<sup>121</sup> Ebd. und a. a. O., 39, WKG 6/3, S. 209: „... im Grunde gab es nur einen Christen und der starb am Kreuz.“ Nietzsche räumt aber doch grundsätzlich die Möglichkeit der „christlichen Politik“ zu allen Zeiten, auch in der Gegenwart, ein (a. a. O., 39, WKG 6/3, S. 209).

<sup>122</sup> A. a. O., 29, WKG 6/3, S. 198. Darin ist Jesus der Gegentypus des Antichrist Nietzsche, des „Übermenschen“ und „Dionysos“, der un-moralisch das Leben bejaht. Vgl. J. Salaquarda, Antichrist, S. 102, 107–109, 123, 127.

<sup>123</sup> A. a. O., 32, 34, WKG 6/3, S. 202, 204 f.

<sup>124</sup> A. a. O., 15, WKG 6/3, S. 179.

keit, von der Wiederkunft Christi und von einem Endgericht,<sup>125</sup> vor allem aber mit der „Lüge“ von einem „reinen Geist“<sup>126</sup> und der Kehrseite dieser Lehre, der „Verachtung des Leibes“ und dem „Haß ... gegen die Freuden der Sinne“ und gegen das Leben überhaupt.<sup>127</sup> Hier erscheint nun bei Nietzsche das kirchliche Christentum auch als die Fälschung des Guten. Denn zur Leibfeindlichkeit kommt die moralische „Verneinung des Lebens“<sup>128</sup> durch die fatale Errichtung einer „sittlichen Weltordnung“ mit den repressiven Koordinaten Sünde, Schuld und Strafe, die Jesus zwar noch nicht gepredigt habe, die aber im Christentum der Apostel und der Kirche die „Selbstschändungs-Form des Menschen par excellence“ sei.<sup>129</sup> Zur pseudomoralischen Weltordnung des Christentums gehört die Heuchelei der Kirchenmitglieder, besonders der Theologen, Priester und Staatsmänner – Nietzsche denkt hier wohl namentlich an Bismarck –, die sich „Christen nennen und zum Abendmahl gehn“, außerhalb des Gottesdienstes aber „Antichristen der Tat“ seien.<sup>130</sup> Durch ihre pseudomoralische Ordnung und deren heuchlerische Vertreter wie durch ihre Fälschung der Wirklichkeit und Wahrheit wird die Kirche und alles, „was im kirchlichen Sinne das Christliche ist“, bei Nietzsche zu einer einzigen großen „heiligen Lüge“,<sup>131</sup> zum „*Antichristlichen* von vornherein“, wie er das kirchliche Christentum auch nennt.<sup>132</sup>

Wir haben zuletzt zwei Aussagen Nietzsches zitiert, in denen er den herkömmlichen Sprachgebrauch übernahm, Christen als Antichristen und zentrale Erscheinungen im Christentum als Antichristentum zu bezeichnen.<sup>133</sup>

<sup>125</sup> A.a.O., 41–43, 58, WKG 6/3, S. 213–216, 244 f.

<sup>126</sup> A.a.O., 8, WKG 6/3, S. 173.

<sup>127</sup> A.a.O., 21, 56, WKG 6/3, S. 186, 237.

<sup>128</sup> A.a.O., 7, WKG 6/3, S. 171.

<sup>129</sup> A.a.O., 49, WKG 6/3, S. 227; ebenso 56, WKG 6/3, S. 237; 49, WKG 6/3, S. 226: Diese christliche Pseudomoral sei „das größte Verbrechen an der Menschheit.“

<sup>130</sup> A.a.O., 38, WKG 6/3, S. 208 f.

<sup>131</sup> A.a.O., 36, WKG 6/3, S. 206; ebenso 44, WKG 6/3, S. 217; ähnlich 62, WKG 6/3, S. 250: Das Christentum als der „Wille zur Lüge um jeden Preis“; *Ecce Homo*, Warum ich ein Schicksal bin, 7, WKG 6/3, S. 370: Die christliche Moral ist „die böseste Form des Willens zur Lüge, die eigentliche Circe der Menschheit: das, was sie *verdorben* hat“ (Hervorhebung Nietzsche). Das zeigt nach Nietzsche, daß die Kirche „aus dem Gegensatz zum Evangelium“ Jesu aufgebaut wurde (Antichrist, 36, WKG 6/3, S. 206).

<sup>132</sup> Nachgelassene Fragmente, 11 (November 1887–März 1888), WKG 8/2, S. 404 (Hervorhebung Nietzsche).

<sup>133</sup> Nietzsche gebrauchte die Worte „Antichrist“ und „Antichristliches“ also in zweifacher, gegensätzlicher Weise: als Bezeichnung seiner selbst und seiner kompromißlosen Ablehnung des gesamten Christentums, einschließlich der Religion Jesu (s. o. Anm. 109–117), und andererseits als Bezeichnung dessen, was Christus zwar „verneint“ hat, was aber als „historische Realität“ unter Mißbrauch des Namens Christi und entgegen seiner Intention das kirchliche Christentum der Lüge und Antimoral geworden ist (Der Wille zur Macht, 158, Gesammelte Werke, Musarionausgabe, Bd. 18, München 1926, S. 120; Nachgelassene Fragmente, 11, WKG 8/2, S. 402–404; s. o. Anm. 130–132). Vgl. E. Benz, Nietzsche Ideen, S. 26–28.

Hier tritt Nietzsche mit dem Anspruch auf, wie frühere christliche Ausleger der Gestalt des Antichrist in der Kirche durch den Aufweis des Antichristentums in ihrer Mitte das ursprüngliche, echte Christentum wieder zu entdecken. Und hier wird deutlich, daß Nietzsche trotz seines Selbstbewußtseins, der Antichrist zu sein, doch in der Analyse dessen, was im kirchlichen Christentum eigentlich Antichristentum ist, mit Dostoevskij übereinstimmt: Es ist die Fälschung des Guten in eine unmoralische, ja, antimoralische Ordnung, die auf Zwang und Heuchelei beruht. In dieser Hinsicht können wir Nietzsche in die Reihe der Propheten einordnen, die Züge des neutestamentlichen Antichrist in der Kirche am Ende des 19. Jahrhunderts enthüllten, als der Geist der apokalyptischen Selbstprüfung unter den erweckten und den konfessionellen, unter den historisch-kritisch arbeitenden und unter den liberalen Bibelinterpreten erlahmt war.

### *Solov'evs „Kurze Erzählung vom Antichrist“*

Solov'ev wurde am Ende seines Lebens zum Verkünder der neutestamentlichen Apokalyptik und zum Propheten des wahrhaft endzeitlichen Antichrist, dessen Kommen er für das Ende des 20. oder für das 21. Jahrhundert erwartete.<sup>134</sup> Er hatte eine längere Entwicklung von einer dem hegelianischen Denken und der liberalen Theologie verpflichteten „Vervollkommnungseschatologie“ zu einer „Entscheidungseschatologie“ durchgemacht, die den nahen Entscheidungskampf der übernatürlichen Mächte des Guten und Bösen und das baldige Weltende erwartet.<sup>135</sup> Die Gestalt des von ihm verkündeten endzeitlichen Antichrist trägt aber auch zeitgeschichtliche Züge des 19. Jahrhunderts, weil Solov'ev seine Erzählung vom Antichrist als konkrete Prophetie für seine Gegenwart geschrieben hat. Dazu gehört, daß diese Erzählung eine Antwort auf die antichristliche Herausforderung des christlichen Glaubens und der christlichen Moral durch Nietzsche sein will<sup>136</sup> und

<sup>134</sup> V. Solov'ev, *Kurze Erzählung*, RG 10, S. 193, 197 = DG 8, S. 259, 264.

<sup>135</sup> Vgl. L. Müller, *Russische Eschatologie zwischen Apokalyptik und Utopismus*, in: *Zeit – Endzeit – Ewigkeit*, hg. v. W. Böhme, Karlsruhe 1987 (= *Herrenalber Texte*, 78), S. 51–69, hier S. 55–65; M. George, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Göttingen 1988 (= *FSÖTh*, 54), S. 316–323, bes. S. 319f.; die Übersicht über Solov'evs Äußerungen zum Ende der Geschichte, in: *Wladimir Solowjew, Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte*, hg. v. L. Müller, Freiburg i. Br. 1958.

<sup>136</sup> V. Solov'ev, *Drei Gespräche*, RG 10, S. 83 = DG 8, S. 117f. und Anm. z. St., S. 430f., 439f. Gegen Nietzsches Philosophie des Übermenschen hat Solov'ev vor und nach den „Drei Gesprächen“ noch direkter polemisiert, bes. im Aufsatz „Der erste Schritt zu einer positiven Ästhetik“, RG 7, S. 72f., im Vorwort zur 1. Auflage der „Rechtfertigung des Guten“ (1896), RG 8, S. 12–14 = DG 5, S. 22–25, im 9. „Sonntags- und Osterbrief“, RG 10, S. 28–32 = DG 8, S. 44–48 und in den Aufsätzen „Die Idee des Übermenschen“, RG 9, S. 265–274 = DG 8, S. 364–376 und „Gegen das Vollstreckungsdekret“, RG 9, S. 288–293. Zu Solov'evs Gesamthaltung gegenüber Nietzsche als Übermensch und Antichrist vgl. L. Müller, Nietzsche und Solowjew, in: *ZPhF* 1 (1946/47), S. 499–520.

eine Antwort auf die pseudochristliche Verfälschung des Christentums durch Lev Tolstoj und diejenige liberale Theologie, die das Christentum in Moral auflöst.<sup>137</sup> In dieser Auseinandersetzung bestimmt Solov'ev das Wesen des Antichrist und des Antichristentums in der Kirche wie Dostoevskij und teilweise auch Nietzsche als Fälschung der Wahrheit und des Guten. Und wie bei jenen, so fließt auch bei Solov'ev das Jesusbild der liberalen Theologie ein in seine Schilderung des Antichrist und des Antichristlichen, in seine Charakterisierung dessen, was gut und böse ist.

Das Gute im christusgemäßen Leben des Menschen, so stellt Solov'ev in den die Erzählung vom Antichrist vorbereitenden „Drei Gesprächen“ fest, ist nicht Fehler- und Sündlosigkeit, auch nicht eine „übermäßig entwickelte Gewissenhaftigkeit“ oder gar Verzweiflung wegen der eigenen Sünden.<sup>138</sup> Das Gute ist überhaupt nicht „jenes stets zweifelhafte ‚gute Verhalten‘“, das man gemeinhin ‚Sittlichkeit‘ oder ‚Moral‘ nennt, das aber zu schlechten Zielen mißbraucht werden kann.<sup>139</sup> Es ist vielmehr eine den ganzen Menschen erfassende „Inspiration des Guten“, nämlich Gottes selbst als der Wirklichkeit des absoluten Guten,<sup>140</sup> ein „Leben im Guten selbst“, das sich nicht in der verzweifelten Mühe um gute Taten verwirklicht, sondern im Glauben und in der Liebe zu Gott<sup>141</sup> und in der spontanen, freien und aufrichtigen Äußerung der Liebe gegenüber anderen Menschen,<sup>142</sup> die die Folge der religiösen Inspiration ist und das Werk der Liebe Christi.<sup>143</sup> Demgegenüber charakterisiert Solov'ev das Böse im Leben des Menschen als Mangel an Liebe und Herzenswärme<sup>144</sup> und als „maßlose Selbstliebe“,<sup>145</sup> also als Gegensatz zum Bild des Guten in Christus. Darüber hinaus ist das Böse wie das

<sup>137</sup> Drei Gespräche, RG 10, S. 83–87, 92 = DG 8, S. 117–122, 129 und Anm. z. St., S. 430–440 und S. 459. Vgl. auch den Brief Solov'evs an Tolstoj, 28. 7.–2. 8. 1894, in: *Pis'ma V. S. Solov'eva*, Bd. 3, hg. v. E. Radlov, S.-Peterburg 1911, Ndr. Bruxelles 1970, S. 38–42 = DG Ergänzungsband, Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, hg. v. L. Müller und I. Wille, München 1977, S. 161–167.

<sup>138</sup> Drei Gespräche, RG 10, S. 123 = DG 8, S. 168 f. Solov'ev legt hier einem russischen Athospilger und heiligen Narren Varsonofij die das Gewissen des Christen befreiende Einsicht in den Mund: „Sündige an einem Tage 539mal, die Hauptsache aber ist: bereue nicht.“ Denn Verzagtheit und Verzweiflung wegen der eigenen Sünden sind die einzige Todsünde.

<sup>139</sup> A.a.O., RG 10, S. 187 = DG 8, S. 250 f.

<sup>140</sup> Ebd. sowie Die Rechtfertigung des Guten, RG 8, S. 454 = DG 5, S. 588 zum Begriff des Guten als Gnade Gottes. Das Gute ist bei Solov'ev letztlich *der* Gute, Gott selbst (so indirekt a.a.O., RG 8, S. 187 f. = DG 5, S. 246 f.). Vgl. F. Lieb, „Der Geist der Zeit“ als Antichrist. Spekulation und Offenbarung bei Wl. Solovjev, in: *Orient und Occident* 16 (1934), S. 7–22, hier S. 15.

<sup>141</sup> Drei Gespräche, RG 10, S. 124 f., 187 = DG 8, S. 171, 251: Die konkreten Äußerungen des „Lebens im Guten selbst“ sind Schriftlesung, Gebet, Fasten und Almosen.

<sup>142</sup> A.a.O., RG 10, S. 188 = DG 8, S. 251.

<sup>143</sup> A.a.O., RG 10, S. 184 = DG 8, S. 247.

<sup>144</sup> Kurze Erzählung, RG 10, S. 197, 201 = DG 8, S. 264, 269.

<sup>145</sup> A.a.O., RG 10, S. 198 = DG 8, S. 265.

Gute eine übermenschliche Macht.<sup>146</sup> Und wie das Gute in Gott und in Christus personifiziert ist, so auch das Böse in dem Bösen, im Teufel. In ihm erscheint das Böse als „trügerische Maske des Guten“, als „das verfälschte Gute“,<sup>147</sup> nämlich als abstrakte Moralordnung, die „Pflichten auferlegt, aber keine Liebe erweist“, als Macht, die „Gutes verlangt, aber selbst überhaupt nichts Gutes tut“.<sup>148</sup>

Die Fälschung des Guten durch Lüge und Pseudomoral beherrscht die Schilderung des Antichrist und seines Wirkens in Solov'evs Erzählung. Der Antichrist ist der „große Betrüger und Feind Gottes“.<sup>149</sup> Er trägt die Züge des Antichrist Nietzsches,<sup>150</sup> wenn er als „Übermensch“<sup>151</sup> und „kommender Mensch“<sup>152</sup> und voll „hoher Genialität“<sup>153</sup> auftritt. Als Immoralist übertrifft er den „Moralisten Christus“ dadurch, daß er mit seinen philanthropischen Wohltaten allen Menschen angenehm ist und Guten und Bösen gleichermaßen seine „verteilende Gerechtigkeit“ der Sathheit und Zufriedenheit zukommen läßt.<sup>154</sup> In der Kirche erweist der Antichrist Solov'evs sich als der Pseudochrist nach 2 Thess 2,3 ff. und 1 Joh 2,18 ff. Er ist kein „ehrlicher Gegner und Leugner religiöser Wahrheiten“,<sup>155</sup> sondern ein theoretischer

<sup>146</sup> Drei Gespräche, RG 10, S. 83, 164, 183 = DG 8, S. 117, 220, 245 f.

<sup>147</sup> A.a.O., RG 10, S. 91, 189 = DG 8, S. 127, 253.

<sup>148</sup> A.a.O., RG 10, S. 188 f. = DG 8, S. 252 f. und Anm. z. St., gegen Tolstoj gerichtet.

<sup>149</sup> Kurze Erzählung, RG 10, S. 214 = DG 8, S. 285 f.

<sup>150</sup> Solov'ev hat sich jedoch nicht wirklich argumentativ mit Nietzsche auseinandergesetzt. Auf Nietzsches Morallehre und dessen Kritik des Christentums und der christlichen Moral ist Solov'ev gar nicht eingegangen. Vielmehr bezeichnete er dessen Lehre als „Dämonismus des ‚Übermenschen‘“ (Die Idee des Übermenschen, RG 9, S. 266 = DG 8, S. 366) und tat sie als offenes Teufelswerk ab, ohne auf die Frage der Berechtigung und wahrer Elemente der Philosophie Nietzsches einzugehen (vgl. L. Müller, Nietzsche und Solovjev, s. o. Anm. 136, bes. S. 507–509, 512–515). So ist es Solov'ev nicht gelungen, Nietzsches Philosophie des Übermenschen zu widerlegen, wie der von Solov'ev in dessen Nietzsche-Polemik mitangegriffene und als russischer „Übermensch“ verurteilte Dmitrij Merežkovskij zu Recht feststellte (D. Mereschkowskij, Religion und Revolution, in: Ders., Z. Hippius, D. Philosophoff, Der Zar und die Revolution, München, Leipzig <sup>2</sup>1908, S. 137–139). Denn Nietzsches Philosophie besteht nicht in der parallelen Bejahung des satanischen Bösen und der Verneinung des menschlichen Guten, wie Solov'ev meinte. Es gibt einen Grund für Nietzsches Haß auf Christus und die christliche Moral, den Solov'ev als grundlosen dämonischen Haß diagnostizierte, nämlich die Leib- und Sexualfeindlichkeit des Christentums, seine „Widernatürlichkeit“, seine „Verneinung des Lebens“ (Nietzsche, Antichrist, 7, 15, 24, 29, 56 und Gesetz wider das Christentum, WKG 6/3, S. 171, 179 f., 189, 198, 237, 252 u. ö.). Damit hätte sich Solov'ev auseinandersetzen müssen, um Nietzsche ernsthaft zu widerlegen.

<sup>151</sup> Kurze Erzählung, RG 10, S. 197, 199, 201 = DG 8, S. 264, 267 f.

<sup>152</sup> A.a.O., RG 10, S. 198, 203 = DG 8, S. 266, 271. Vgl. 1 Joh 2,18.

<sup>153</sup> A.a.O., RG 10, S. 197 = DG 8, S. 264.

<sup>154</sup> A.a.O., RG 10, S. 199, 204 f. = DG 8, S. 266, 273 f. und Anm. z. St., S. 551 f., 559 f. Die Verbindung einer sozialistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung mit dem Antichrist, die den Sozialismus in den Rang des Antichristentums erhebt, führt auch Dostoevskij in seiner Erzählung vom Großinquisitor aus (s. o. Anm. 108).

<sup>155</sup> Drei Gespräche, RG 10, S. 191 = DG 8, S. 255.

Christ und formal „gläubiger Spiritualist“,<sup>156</sup> dessen Nähe zur zeitgenössischen historisch-kritischen und liberalen Theologie Solov'ev dadurch unterstreicht, daß er ihn Verfasser eines Buches über Bibelkritik und Ehrendoktor der Theologie der Tübinger Universität sein läßt.<sup>157</sup> Unter der „glänzenden Hülle des Guten“ und des formalen christlichen Glaubens verbirgt sich das Geheimnis seiner Gesetzlosigkeit und Bosheit.<sup>158</sup> Er ist eiskalt in seinem Herzen und in seinem ganzen Wesen<sup>159</sup> und liebt nur sich selbst, nicht Gott und die Menschen.<sup>160</sup> Das ist nach Solov'ev das Kennzeichen des Bösen schlechthin.<sup>161</sup> Es äußert sich bei seinem Antichrist in der gleichen totalitären Reglementierung der Christen wie beim Großinquisitor Dostoevskijs: Der Antichrist in Solov'evs Erzählung entmündigt und manipuliert die Vertreter der Christenheit auf dem von ihm einberufenen Konzil und beherrscht ihre Gewissen nach seinem Belieben durch die selektive Anwendung der Todesstrafe oder des vollkommenen Ablasses der Sünden je nach ihrem Wohlverhalten ihm gegenüber.<sup>162</sup> Auf diesem Konzil kommt es nun aber durch den Widerspruch einiger unverfälschter, in ihrem Gewissen und in ihrem Denken und Handeln nicht manipulierter, sondern freier Christen auch zur Enthüllung des Wesens des Antichrist, eben seiner Fälschung der Wahrheit und des Guten. Die Fälschung der christologischen Wahrheit äußert sich in seiner Leugnung der Auferstehung Christi<sup>163</sup> und in seiner Weigerung, ihn als Herrn, Erlöser und Richter anzuerkennen.<sup>164</sup> Die Fälschung des Guten äußert sich in seiner übersteigerten Selbstliebe<sup>165</sup> und in der von ihm erzwungenen formalen und lieblosen sittlichen Ordnung.

Mit seiner Erzählung hat Solov'ev auf das „Antichristentum“ seiner Zeit<sup>166</sup> und auf die „vielen Antichristen“<sup>167</sup> hinweisen wollen, die in der Gegenwart vor dem Kommen des endzeitlichen großen Antichrist als religiöse und moralische Usurpatoren die Christen täuschen und verführen. Sie tun es besonders erfolgreich durch eine pseudochristliche moralische Ordnung, die auf Zwang und Heuchelei beruht und die mit den Mitteln von Strafe und

<sup>156</sup> Kurze Erzählung, RG 10, S. 197f. = DG 8, S. 264f.

<sup>157</sup> A.a.O., RG 10, S. 212 = DG 8, S. 283 und Anm. z. St. – Diese Charakteristik und die Züge Nietzsches rücken den Antichrist Solov'evs doppelt in die Nähe der deutschen Theologie und Philosophie des 19. Jahrhunderts.

<sup>158</sup> Drei Gespräche, RG 10, S. 90f. = DG 8, S. 127. Vgl. 2 Thess 2,7.

<sup>159</sup> Kurze Erzählung, RG 10, S. 197, 201 = DG 8, S. 264, 269.

<sup>160</sup> A.a.O., RG 10, S. 198 = DG 8, S. 265.

<sup>161</sup> Ebd. Vgl. die Anmerkung L. Müllers zur Stelle, DG 8, S. 549f.

<sup>162</sup> A.a.O., RG 10, S. 207–217 = DG 8, S. 277–290 (Konzil); RG 10, S. 213f. = DG 8, S. 285 (Todesurteile); RG 10, S. 217 = DG 8, S. 290 (Ablaß).

<sup>163</sup> A.a.O., RG 10, S. 200 = DG 8, S. 267.

<sup>164</sup> A.a.O., RG 10, S. 198, 213 = DG 8, S. 266, 284: Der Antichrist hält sich selbst für den vollkommenen, endgültigen Erlöser; deswegen kann er vor dem Konzil aller Christen Jesus Christus nicht als Sohn Gottes bekennen.

<sup>165</sup> S. o. Anm. 145.

<sup>166</sup> Drei Gespräche, RG 10, S. 162 = DG 8, S. 218.

<sup>167</sup> A.a.O., RG 10, S. 161 = DG 8, S. 216. Vgl. 1 Joh 2,18.

Lohn operiert. Damit täuschen die heutigen Antichristen die große Mehrheit der Christen.<sup>168</sup> Im Vorwurf, daß das bestehende Christentum durch die Fälschung der Wahrheit und des Guten zum großen Teil gelebtes Antichristentum ist, stimmt Solov'ev mit Dostoevskij und Nietzsche überein. Darüber hinaus stellt seine Sicht des Antichrist ein Fazit des gesamten von uns überblickten Denkens des 19. Jahrhunderts über den Antichrist dar. Sie ist eine endzeitliche Prophetie wie bei Jung-Stilling, aber ohne spekulative Berechnung des Endes und ohne die auf Rationalismus und Revolution als Gegner des Christentums fixierte heilsgeschichtliche Auslegung konservativer Theologie. Und Solov'ev berücksichtigt auch Ergebnisse der exegetischen und kirchenhistorischen Forschung seiner Zeit, wenn er den Antichrist als Individuum, als Gewaltherrscher und als Pseudochristen beschreibt.<sup>169</sup>

*Die einseitige politische Ausrichtung der Kritik des Antichristentums im 19. Jahrhundert*

Unser Überblick über Gestalt und Wesen des Antichrist im Denken des 19. Jahrhunderts hat gezeigt, daß die Aktualisierung der Deutung des Antichrist stets von einem „Zustand tiefer Unwahrheit und Lüge“ des zeitgenössischen Christentums ausging.<sup>170</sup> Als Ergebnis halten wir fest: Die Deutung des kommenden Antichrist im 19. Jahrhundert ist die Kritik des Antichristentums im zeitgenössischen Christentum. Sie bedeutet die Entlarvung der Fälschung der Wahrheit über Christus und der Fälschung des Guten im Leben der Christen. Darin stimmen so verschiedene Männer wie Jung-Stilling, Auberlen, Hofmann, Hengstenberg und Vilmar<sup>171</sup> sowie Dostoevskij, Nietzsche und Solov'ev überein. Gemeinsam, wenn auch aus ganz unterschiedlichen Motiven, war ihnen aber auch die politisch einseitige Richtung ihrer Kritik des Antichristentums ihrer Zeit in der Kirche. Auf dieses Merkmal ist am Schluß noch hinzuweisen. Die konkrete Prophetie des Antichrist im 19. Jahrhundert blieb fast immer reaktionär. Nicht nur die ältere theologische Reaktion auf die Revolutionen des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erkannte im Sozialismus und in einer demokratischen Staatsordnung das Antichristentum und wurde damit zum Verbündeten der politischen, monarchistischen Reaktion. Auch Dostoevskij, Nietzsche und Solov'ev dachten so. Dostoevskij sah im internationalen Finanzjudentum und im vom Juden zur Zerstörung der bisherigen Ordnung herbeigeführten

<sup>168</sup> Ein Hinweis darauf ist die Tatsache, daß der endzeitliche Antichrist Solov'evs auf dem von ihm einberufenen Konzil ohne Mühe fast alle Geistlichen und die große Mehrheit der Laien aller christlichen Konfessionen für sich gewinnt (a. a. O., RG 10, S. 212 = DG 8, S. 283 f.).

<sup>169</sup> Freilich in einer subjektiv harmonisierenden und aktualisierenden Synopse aller biblischen apokalyptischen Aussagen.

<sup>170</sup> C. A. Auberlen, s. o. Anm. 50.

<sup>171</sup> S. o. Anm. 24 und Anm. 44–50.

Sozialismus den Antichrist.<sup>172</sup> Nietzsches Fluch auf das antichristliche Christentum ist zugleich ein vielfacher Fluch auf das Judentum<sup>173</sup> und auf den Sozialismus als einer letztlich gemeinsamen Weltanschauung der Anarchie und der *décadence*.<sup>174</sup> Solov'ev war zwar frei von Antisemitismus, aber in seiner Schilderung des Antichrist als Freimaurer<sup>175</sup> und als Vollender der sozialistischen Gesellschaftsordnung<sup>176</sup> knüpfte auch er noch in seiner Erzählung vom Antichrist an die von der autokratischen Regierung Rußlands geschürten politisch reaktionären Ängste seiner Zeitgenossen an.

Die reaktionäre und schließlich auch antisemitische Ausrichtung der Prophetie des Antichrist im 19. Jahrhundert erreichte ihren bizarren Höhepunkt in Rußland im Jahr 1905, als ein Beamter der Synodalkanzlei der Russischen Orthodoxen Kirche die „Protokolle der Versammlungen der Weisen von Zion“ veröffentlichte, angebliche Niederschriften geheimer Sitzungen jüdischer Freimaurer anlässlich des 1. Zionistischen Kongresses in Basel 1897 mit dem Ziel der Errichtung der jüdischen Weltherrschaft unter einem Kaiser aus Zion, dem Antichrist, wie der Autor und Fälscher Sergej Nilus zu enthüllen vorgab.<sup>177</sup> Alle reaktionären Bewertungen politischer Kräfte der Zeit in der

<sup>172</sup> F. Dostoevskij, Tagebuch eines Schriftstellers, 1881, RG 27, S. 59 = SW 5, S. 604: „Der Jude und die Bank sind jetzt Herr über alles: über Europa, die Aufklärung, die Zivilisation und den Sozialismus. Vor allem über den Sozialismus, denn durch ihn reißt er das Christentum mit der Wurzel aus und zerstört Europas Zivilisation. Und wenn dann nur noch Anarchie übrigbleibt, wird der Jude an der Spitze des Ganzen stehen. Denn während er den Sozialismus predigt, bleibt der Jude isoliert unter sich. Aber wenn der Reichtum Europas untergehen wird, wird die Bank des Juden bleiben. Dann wird der Antichrist kommen und sich an die Spitze der Anarchie stellen.“ Neben diesem Text steht die Anmerkung Dostoevskijs: „Die Bismarcke . . . an die Spitze der Anarchie.“ (Übersetzung M. G.) – Die Idee des Antichrist hat Dostoevskij mit dem Antisemitismus der russischen politischen Reaktion vermischt. Hierbei kann er sich auf die altkirchliche Tradition berufen, daß der Antichrist jüdischer Herkunft sein werde (vgl. W. Bousset, *Der Antichrist*, s. o. Anm. 62, S. 84–86). Der Sozialismus tritt hier als Form politisch-ökonomischer Anarchie auf. In der Erzählung vom Großinquisitor steht der totalitäre Aspekt des Sozialismus im Vordergrund (s. o. Anm. 108).

<sup>173</sup> F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 44, 46, 56, 58, WKG 6/3, S. 218 f., 221, 238, 244.

<sup>174</sup> A. a. O., 57 f., WKG 6/3, S. 242 f.

<sup>175</sup> V. Solov'ev, *Kurze Erzählung*, RG 10, S. 203 = DG 8, S. 271.

<sup>176</sup> S. o. Anm. 154. – Solov'ev war kein Reaktionär im Sinne einer blinden Unterstützung der Autokratie des Zaren. Seine brieflichen Appelle an die Zaren Alexander III. (1881) und Nikolaus II. (1896 oder 1897), die die Selbstherrscher zur Korrektur ihrer volksfeindlichen Politik ermahnen, zeigen aber, daß Solov'ev auch noch in seiner Spätphase, in der er sich von seinem geschichtsphilosophischen Ideal einer gemeinsamen Universalmonarchie von Papst und Zar unwiderruflich gelöst hatte, die Rettung Rußlands nur von der Alleinherrschaft des Zaren erhoffte (Vl. Solov'ev, *Pis'ma*, Bd. 4, hg. v. É. Radlov, Peterburg 1923, Ndr. Bruxelles 1970, S. 149 f. und RG 11, S. 452–456 = DG Ergänzungsband, s. o. Anm. 137, S. 73 f. und S. 173–178). Als Solov'ev seit etwa 1897 keinerlei Hoffnung mehr für eine irdische Zukunft hatte und das Ende der Geschichte erwartete (s. o. Anm. 135), blieben Reste seiner monarchistischen, antidemokratischen und antisozialistischen Überzeugungen offensichtlich erhalten.

<sup>177</sup> S. Nilus, *Velikoe v malom i antichrist kak blizkaja političeskaja vozmožnost'*, Moskva <sup>2</sup>1905, erweitert veröffentlicht und vom Autor kommentiert in der von uns

Antichristprophetie des 19. Jahrhunderts hat der Fälscher der Protokolle zusammengefügt: daß die Autokratie des Zaren die einzige Macht sei, die den Antichrist noch aufhält;<sup>178</sup> daß Republiken und jede Art von Staatsverfassung die Anarchie schaffen, aus der heraus der Antichrist kommen wird;<sup>179</sup> daß Sozialisten, Kommunisten und Anarchisten Agenten der Freimaurer und des Antichrist sind;<sup>180</sup> und schließlich sogar, daß der Antichrist durch das Mittel der heuchlerisch gewährten Gewissensfreiheit die christliche Religion zu einer von vielen machen und eben dadurch schließlich völlig ausrotten wird.<sup>181</sup> Die entgegengesetzte politische Interpretation des Antichrist im Rußland des 19. Jahrhunderts, nämlich den Zaren und seine Autokratie als Antichrist zu sehen, vertraten neben den Altgläubigen<sup>182</sup> nur eine Handvoll religiöser Literaten, die man in der kritischen russischen Intelligenz abfällig die „Dekadenten“ nannte, vor allem Dmitrij Merežkovskij und Zinaida Hippus. Aber ihre Stimme für eine religiös motivierte Revolution zum Sturz der antichristlichen Theokratie des Zaren konnten sie nur im Exil erheben, und ihre Prophetie blieb ungehört.<sup>183</sup>

benutzten Ausgabe: Bliz grjaduščij Antichrist i Carstvo diavola na zemle, Moskva 1911. — Sergej Nilus berief sich in seinem Kommentar der von ihm erdachten „Protokolle“ dezidiert auf Solov'evs Erzählung vom Antichrist: Schon Solov'ev habe darauf hingewiesen, daß der Antichrist Freimaurer sein werde (a.a.O., S. 40). An Dostoevskijs und allgemein in Rußland verbreitete antisemitische Vorurteile knüpfte er an, wenn er schreibt, die Juden und ihr Antichrist planten, ihre Herrschaft auf dem von ihnen herbeigeführten politischen, ökonomischen und moralischen Ruin Europas zu errichten (a.a.O., S. 109). — Die politische Reaktion in Rußland machte sich die politisch einseitige Kritik des Antichristentums bei Dostoevskij und Solov'ev also für ihre Zwecke zunutze.

<sup>178</sup> A.a.O., S. 26, 43 f. Vgl. 2 Thess 2, 6.

<sup>179</sup> A.a.O., S. 43.

<sup>180</sup> A.a.O., S. 53 f. (Protokoll Nr. 3).

<sup>181</sup> A.a.O., S. 49, 92 (Protokolle Nr. 1 und 17). — Die „Protokolle“ fanden weite Verbreitung in Rußland und Europa und wurden erst 1921 von der Londoner Times als Fälschung entlarvt. Viele Christen, die die alte monarchische Ordnung in Gesellschaft und Kirche stützten, stimmten ihrem Inhalt zu, gerade auch der Ablehnung von verfassungsmäßigen Rechten und der Gewissensfreiheit des einzelnen. Es ist daher nicht erstaunlich, daß die Russische Orthodoxe Kirche nach der bolschewistischen Oktoberrevolution auf das Dekret des Rats der Volkskommissare über die Trennung der Kirche vom Staat und über den Vorrang der Gewissensfreiheit am 27. 1. 1918 mit einem offiziellen Aufruf des noch tagenden Konzils an das orthodoxe Volk reagierte, der die Sowjetmacht als Antichrist bezeichnete (Svjaščennyj Sobor Pravosl. Ross. Cerkvi. Dejanija, Bd. 6/2, Moskva 1918, S. 139 f. = Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), hg. v. P. Hauptmann und G. Stricker, Göttingen 1988, S. 650 f.; vgl. auch die Botschaft des Konzils vom 11. 11. 1917, Dejanija, Bd. 3, S. 185–187 = Die orthodoxe Kirche, S. 640 f.).

<sup>182</sup> S. o. Anm. 82.

<sup>183</sup> D. Mereschkowski, Religion und Revolution, in: Der Zar und die Revolution, s. o. Anm. 150, S. 110, 135; Z. Hippus, Die wahre Macht des Zarismus, a.a.O., S. 176–179, 184–190. Beide führen ihre Einsicht, daß die orthodoxe Theokratie des Zarismus der Antichrist ist, auf die „Dissidenten“, die Altgläubigen, zurück (a.a.O., S. 99, 183 f.), nur begreifen sie sich im Gegensatz zu jenen „ersten russischen Revolu-

Es bleibt der Gesamteindruck, daß die heilsgeschichtliche und die prophetische Auslegung der Gestalt des Antichrist im 19. Jahrhundert zwar kritische Einsichten in die zeittypischen Schwächen des Glaubens und der Moral des kirchlichen Christentums hervorbrachten, daß sie politisch aber blind blieben für die Zeichen der Zeit.

### Zusammenfassung

Damit ist kein negatives Gesamturteil über die Auslegung der biblischen Gestalt des Antichrist im 19. Jahrhundert gefällt. Es soll nur auf ihre Grenzen hingewiesen werden. Kommen wir zurück zum Ausgangspunkt unseres Überblicks, zum Verdikt der Aufklärungstheologie über die Vorstellung vom Antichrist als einem Irrtum und Betrug fanatischer Christen, dann ist doch trotz ihrer politischen Einseitigkeit das Verdienst der Auslegung des 19. Jahrhunderts greifbar. Die historisch-kritische Auslegung hat den Antichrist wieder im Sinn des Neuen Testaments und der spätjüdischen Apokalyptik als endzeitliche Einzelgestalt betrachten gelehrt, als politischen Tyrann und als Pseudopropheten. Die heilsgeschichtliche und die prophetische Auslegung haben nicht nur bestätigt, daß in Zeiten, in denen man mit dem Ende der Geschichte rechnet, die Gestalt des Antichrist konkrete Züge der Gegenwart trägt. Sie haben darüber hinaus bewirkt, daß der kritische Durchblick geschärft wurde für das Antichristliche in Kirche und Gesellschaft. Die Fanatiker des 19. Jahrhunderts — das können wir im Rückblick sagen — waren seltener diejenigen, die nach den Zeichen des Kommens des Antichrist Ausschau hielten, sondern doch wohl eher die Kündler und Macher der pseudo-christlichen monarchistischen Reaktion wie des revolutionären Fortschritts, also die Gestalter der säkularen Zukunft. Die Propheten des Antichrist im 19. Jahrhundert waren von Ausnahmen abgesehen vielmehr nüchterne Menschen. Manche waren geradezu Lehrer der Nüchternheit im Betrachten der Geschichte. Stellvertretend dafür und als Vermächtnis für uns Christen im 20. Jahrhundert steht die Charakteristik, die Solov'ev vom Antichrist gab: „Man kann ihn ganz erklären mit einem einzigen und noch dazu überaus simplen Sprichwort: ‚Es ist nicht alles Gold, was glänzt‘.“<sup>184</sup>

tionären“, die „ihre Revolution im Namen der Reaktion unternommen hatten“ als offene religiöse Revolutionäre gegen die russische Autokratie und die sie stützende Orthodoxie (Z. Hippius, *Revolution und rohe Gewalt*, a.a.O., S. 87–90; D. Mereschkowski, a.a.O., S. 110f., 136, 167–170). Dem Zarentum werfen sie wegen seines theokratischen Selbstverständnisses und der Versklavung der Kirche unter die Interessen der Autokratie die Fälschung der christlichen Wahrheit und die praktische Leugnung der christlichen Moral vor (D. Philosophoff, *Der Zar als Papst*, a.a.O., S. 135; D. Mereschkowski, a.a.O., S. 167f.; Z. Hippius, *Die wahre Macht*, a.a.O., S. 179, 183f.). Sie übernehmen damit die allgemeine Charakteristik des Antichrist, wie sie ihnen bei Solov'ev begegnete, konkretisieren sie aber auf den Zar Rußlands.

<sup>184</sup> V. Solov'ev, *Kurze Erzählung*, RG 10, S. 220 = DG 8, S. 294.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

1. Rolf Beyer: Die Königin von Saba, Engel und Dämon, der Mythos einer Frau. Gustav-Lübbe-Verlag, Bergisch Gladbach 1987, 2. Aufl. 1988. 304 Seiten.
2. Werner Daum: Die Königin von Saba. Belsler-Verlag, Stuttgart/Zürich 1988. 216 Seiten, Großformat (24 x 32 cm).

Es ist eine erstaunliche Coinzidenz, daß über eine Gestalt des Alten Testaments zwei umfangreiche Werke zu fast gleicher Zeit erscheinen, und zwar von zwei Autoren, die eigentlich „nicht vom Fach“ sind. Beyer hat zwar Theologie, Geschichte und Philosophie studiert, ist aber Journalist geworden, allerdings mit Lehrauftrag an der Universität Heidelberg. Werner Daum ist Bonner Diplomat, hat in Frankfurt, Pisa, Paris, Beirut und an der amerikanischen Universität in Kairo Arabistik studiert, er war in Nord- und Südjemen als Diplomat tätig und hat auch Ausstellungen über Jemen organisiert.

Beyer hat sein umfängliches Werk allein geschrieben. Er verfügt über reiche Kenntnisse der Religionsgeschichte. Allerdings sind seine Aussagen nicht immer präzise. So deutet er Augustodunum als Augsburg, das lateinisch doch Augusta Vindelicorum heißt. Aus Honorius von Autun, dem Verfasser eines Kommentars zum Hohen Lied, wird so Honorius von Augsburg. Beyer hat sich auch mit den Armenbibeln des Hochmittelalters befaßt, so mit Cod 1198 der Wiener Nationalbibliothek. Dieser ist in Klosterneuburg geschrieben und illuminiert. Darum erscheint die Königin wie im Ambon des Nikolaus von Verdun als Negerin, ebenso ihre beiden Hofdamen. Die Abkürzung für Abner (Abn) liest er aber als „Abigail“. Gewiß ist auch sie vor David erschienen, aber nicht im Rahmen der Anbetung der Könige. Johannes von Hildesheim, Karmelitermönch, war zwar Mitglied mehrerer Domkapitel – so auch in Köln – aber zum Bischof hat er es nie gebracht. Seine „Legende von den Drei Königen“ hat Goethe sehr geschätzt.

Der Übergang Abners zu David erfolgte aus wenig rühmlichen Motiven. Er war erbost, daß Sauls Sohn und Nachfolger, Ischbaal, ihm eine Nebenfrau des Vaters verweigerte, die Abner heiraten wollte.

Das ist wohl der Grund, daß diese Episode in den „Heilsspiegeln“ dann durch die „Robusti“ Davids ersetzt wurde, die für ihren Herrn aus einem Brunnen im, von den Philistern besetzten Bethlehem, Wasser herbeischafften. Da es drei „Haudegen“ waren, die diesen „Handstreich“ ausführten, eigneten sie sich gut als „Präfigurationen“ der drei Könige. Da in den Armenbibeln die Gefolgschaft Abners und der Königin schwankt, war diese „Vorschattung“ nicht immer gegeben. Beyer scheint der Meinung zu sein, daß einer der drei Könige von Anfang an ein Mohr war, den er als Balthasar bezeichnet, aber in der von ihm farbig reproduzierten Anbetungsszene von ÖNB Cod 1198 gibt es keinen Mohrenkönig und die Armenbibeln der Heidelberger UB (Cod Pal germ. 148, Cod Pal 438, Cod Pal 871, Cod Sal IXa und IXb) kennen noch keinen Mohrenkönig. In Dutzenden von Veröffentlichungen – zuletzt im Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, Bd. 82, 1989, S. 29–116 – glaube ich nachgewiesen zu haben, daß der Mohrenkönig eine Folge der Entdeckung Schwarzafrikas durch die seefahrenden Portugiesen ist. Schom Beda Venerabilis hat die drei Könige auf die drei damals bekannten drei Erdteile verteilt.

Beyer ist einer der wenigen, der die „Lehrtafel der württembergischen Prinzessin

Antonia“ in der Teinacher Kirche kennt. In ihr kommt auch die Königin von Saba als Negerin vor. Der schwäbische Prälat Oetinger hat zu diesem Thema ein dickes Buch geschrieben (1763), in dem er auf die kabbalistischen Hintergründe eingeht, in die der Tübinger Alttestamentler Balthasar Raith († 1683) die Prinzessin eingeführt hat. Aber es dürfte so gut wie ausgeschlossen sein, daß beide die orientalischen Legenden kannten, die sie unter dem Namen Bilqi als „männermordende Königin“ bezeichnen (S. 181).

Beyer stellt auch die Verbindung her zur Grals Sage des Wolfram von Eschenbach, weil der christliche Ritter Gachmuret mit der schwarzen Königin Belakane einen Sohn Feirefiz zeugt, der dann zebraartig schwarz-weiß gescheckt ist. Er läßt sich dabei die Parallele entgehen, daß das auch in manchen äthiopischen Legenden von Menelk I, dem Sohn Salomos mit der Königin von Saba, berichtet wird. Die Verführungskünste Salomos werden breit geschildert. Beyer berichtet über die Rolle, die bei den Negern Nordamerikas die Erinnerung an die schwarze Königin spielte und sieht in ihr-ganz-modern-auch eine wichtige Gestalt des Feminismus, also der Sklaven- und Frauenbefreiung.

Daums Werk ist in erster Linie eine Sammlung von einzelnen kompetenten Autoren. Er fungiert also zunächst als Herausgeber. So hat er den Nobelpreisträger Bertrand Russel gewonnen (Der Alptraum einer Königin – mit dem Untertitel: Trau niemals einem Fürsten nicht). Schon der Titel spiegelt die ironische Spielart seiner Schriftstellerei (S. 33–35). Es ist ein Gespräch Beelzebubs mit der verführten Königin auf der Heimreise.

Alessandro Maigret, Archäologe an der Universität Neapel, referiert über die Sabäer vor der Königin von Saba (S. 36–48). Walter W. Müller, Semitist an der Universität Marburg, behandelt den Weihrauchverkauf der Südaraber in der Antike (S. 49–54). Paul F. Watson, der in Toronto und Yale studiert hat und heute an der Universität von Pennsylvanien lehrt, schildert die Rolle der Königin von Saba in der christlichen Tradition (S. 55–81).

Aviva Klein-Franke (Studium in Köln und Tel Aviv), heute Dozentin an der Kunstakademie Jerusalem und Museumsdirektorin, befaßt sich mit der Königin von Saba in der jüdischen Überlieferung (S. 105–110). Richard Panhurst (Direktor des Instituts für äthiopische Studien in London und Addis Abbeba) steuert einen Aufsatz über die Königin von Saba in der äthiopischen Tradition bei. Der Pariser Kunstgelehrte André Chastel berichtet über „Regina Sibilla“ (S. 117–128). Wer den Basler Heilsspiegelaltar von Konrad Witz kennt, weiß, daß er die erfolgte Kontamination der Königin von Saba mit den Sibyllen verwertet.

Dorothea Duda, Wiener Erforscherin des Vorderen Orients, beschreibt die islamische Miniaturmalerei, soweit sie sich mit dieser Königin befaßt (129–152). Die Grazer Arabistin Roswitha G. Stiegner, Schülerin von Maria Höfner, untersucht die jemenitischen Legenden über die Königin (S. 153–158).

Barthold C. Witte, ein Nachkomme des Historikers Barthold Niebuhr, Jahrgang 1928, Bonner Diplomat wie Daum, schreibt über: Die Heiligen Dreikönige aus dem Sabaerland (S. 159–161). Gershom Scholem, in Berlin geborener Fachmann der jüdischen Mystik, berichtet über „Lilith und die Königin von Saba“ (S. 162–168). Jörg von Uthmann, ehemals Daums Kollege im diplomatischen Dienst und heute Korrespondent der FAZ in New York, schildert das zusammenfassende Schlußkapitel: Salomo und die Königin von Saba, ein Gipfeltreffen mit Folgen (S. 207–209).

Daum hat auch Gelehrte aus der arabischen Welt herangezogen, um europäische Einseitigkeiten zu vermeiden. Yusuff Abdallah, Universitätsprofessor in Sanaa referiert über den Sonnengesang von Saba (S. 185–192). Khalil al Schaikh, Arabist an der jordanischen Universität Irbid – Jahrgang 1954 – behandelt das Bilqis-Motiv in der modernen arabischen Literatur (S. 193–194). Bilqis Ibrahim al Hadrani – Jahrgang 1955, Bachelor of Arts der Universität Kuwait, Direktorin des Übersetzungsdienstes am Yemen-Institut for Studies – bespricht die Rolle der Königin Bilqis in der modernen yemenitischen Dichtung.

Der Herausgeber Werner Daum hat die Einführung geschrieben (S. 7–32),

außerdem: Die Königin von Saba im Islam (S. 82–104) und „Die Götter von Saba“ (S. 169–184).

Ein Fehler, der auf das Konto des Druckers geht, ist stehengeblieben. Auf S. 56 muß es Romanik heißen und nicht Romantik.

Das Bildmaterial ist weithin gemeinsam. Erstaunlich ist, daß vor allem die Barockzeit das Thema behandelt hat in Deckengemälden, in Schlössern und Kirchen. Zum Sondergut Daums gehört ein Gemälde des brandenburgischen Hofmalers Mathias Cziwiczek, das die Taufgesellschaft schildert, die sich 1648 in Cleve eingefunden hat, anlässlich der Taufe des ersten Sohnes von Friedrich Wilhelm, der später den Beinamen der „Große Kurfürst“ bekam. Dieser wird dabei als Salomo geschildert und seine Mutter, die Pfalzgräfin Elisabeth Charlotte, Taufpatin der Liselotte von der Pfalz, als Königin von Saba, die den Täufling beschenkt. Die Tafel, 33 x 45,5 cm, befindet sich im Schloß Charlottenburg. Ich werde diese „illustre Taufgesellschaft“ demnächst in den „Mannheimer Heften“ besprechen.

Erstaunlich ist – wie beide Werke berichten –, daß auch europäische Dichter der Neuzeit sich mit dem Thema Königin von Saba beschäftigten. Der Trend geht über Calderon, Charles Nodier, Flaubert, Gerard de Nerval, William Butler Yeats bis hin zu Knut Hamsun. Die Königin des Südens hat eine breite Spur hinterlassen.

*Ivesheim*

*W. A. Schulze*

Ilona Opelt: *Paradeigmata Poetica Christiana*. Untersuchungen z. christl. lat. Dichtung. Düsseldorf 1988 (= Kultur u. Erkenntnis. Schrift. d. Philos. Fak. d. Univ. Düsseldorf 3). 156 S.

In dem vorliegenden Bändchen hat die Verf. 11 ältere Aufsätze mit vier Originalbeiträgen vereinigt. Die neuen Arbeiten beschäftigen sich mit „Gebetsgestus und Gebetshaltung in der christlichen Dichtung“, mit der „Trinitästerminologie in der Alethia des Claudius Marius Victorius“, mit „Spiegelung und Zerspiegelung der Dido Vergils“ und mit der Beziehung zwischen Commodian und den Disticha des Ps.-Cato. Die Vielfalt der behandelten Themen ist zu fünf Motivkreisen geordnet:

1. Porträts
2. Biblische u. irdische Szenerie
3. Bräuche
4. Sprachliches
5. Die klassische Tradition.

In ihrer Einleitung (S. 12) definiert die Verf. das Ziel der Sammlung folgendermaßen: „Durch die Beschreibung und Gliederung der Materie soll eine zusätzliche Strukturierung erzielt werden: Strukturierung als Darlegung der übergreifenden Gemeinsamkeiten und Charakteristika.“ Die *Paradeigmata* sollen zur Weiterentwicklung der aufgezählten Ansätze anregen, „in dem Sinne der Ikonographie der christlichen Dichtung, die vielleicht die Toposforschung ablösen sollte“ (S. 13). Opelt ist es durchaus gelungen, an vielen Stellen das Eigentümliche christlicher Dichtung deutlich zu machen. Auch erscheinen bei ihr die christlichen Autoren nicht als geistlose Rezeptoren heidnischen Bildungsgutes, sondern als ihre Vorlage bewußt verwertende Künstler. Insofern ist der Verf. der angestrebte Schritt über die Toposforschung hinaus geglückt, wenngleich sie den von ihr substituierten Terminus einer „Ikonographie der christlichen Dichtung“ ausführlicher erläutern sollte. – So bemüht sie sich, den Cento der Proba gegen herabsetzende Literarkritik zu verteidigen, indem sie dessen Eigenständigkeit in Konzeption und Komposition aufweist. – Sie demonstriert überzeugend, wie Prudentius in seinen Märtyrerhymnen das in den Deklamationen gezeichnete Bild vom Tyrannen für die Gestaltung des Agons zwischen Christenverfolger und Märtyrer nutzt. Allerdings ist von dieser Thematik kaum abzutrennen der Vergleich mit den Makkabäerbüchern, den Opelt in 35<sup>48</sup> ankündigt und den ich für die in perist. 10 entworfene Charakteristik der christlichen Märtyrermutter durchgeführt habe (Stud. z. Romanus-Hymn. d. Prud., Frankfurt 1983, S. 125–130). Einer Korrektur bedarf die Bemerkung der Verf. in 32<sup>31</sup>:

„Die hagiographische Vorlage von (perist.) 10 fehlt“; Vorlage war eine griechische Prosapassio, deren dichterische Verarbeitung durch Prudentius ich aufzuzeigen versucht habe (Jahrb. f. Ant. u. Christ. 29, 1986, 59–65). – Anknüpfend an ihre umfangreichen Untersuchungen auf dem Gebiet der lateinischen Schimpfwörter betrachtet Opelt die Darstellung Alarichs bei Claudian, Rutilius Namatianus und Prudentius. – Zwei Arbeiten zur geographisch-topographischen Szenerie bei Iuvenecus und Sedulius erweisen das geringe Interesse dieser Autoren für derartige Realien, wobei man allerdings das allgemein niedrige Niveau geographischer Bildung in frühchristlichen Kreisen berücksichtigen muß (s. W. Wolska-Conus, Art. ‚Geographie‘, in: RAC 10 [1978] 205); bei Iuvenecus wiederum sollte in Rechnung gestellt werden, daß zu seiner Zeit das Wallfahrtswesen und damit die Kenntnis des Hl. Landes noch nicht in dem Maße entwickelt war, wie man es bei Sedulius erwarten dürfte (s. Wolska-Conus, a.a.O., 216 f.). In der „Präponderanz der Reden“ (S. 62) sieht die Verf. einen Schlüssel zur Erklärung: „Auf Jesu Lehre kommt es Iuvenecus an“ (ebd.). Sedulius dagegen spiritualisiert Topographisches durch Allegorese (S. 75). Nicht folgen kann ich jedoch der Behauptung, Iuvenecus habe den See Genezareth als ‚Galiläisches Meer‘ mißverstanden oder zumindest falsch gekennzeichnet (so S. 53 u. 55). Dieser Name findet sich bereits Mt 15,29 (*Et cum transisset inde Iesus, venit secus Mare Galilaeae* = παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας; ebenso Mt 4,18; sogar einfach *mare*: Mt 13,1); in Flav. Ios. Bell. Iud. III 10,7 (so Opelt, 52<sup>10</sup>) suche ich ihn vergebens. Damit ist Iuvenecus hinreichend salviert, wenn er in II 11 den See Genezareth *mare velivoluum* oder in II 237 *freta* nennt (letztere Bezeichnung hat ihre biblische Parallele in Mt 8,18); *fretum* kann übrigens auch von anderen Gewässern als dem Meer gebraucht werden (ThesLingLat VI 1,1315, Z. 43–53). Ähnliches gilt für *gurgis* (nicht nur = Strudel, sondern auch = Wasser), worauf Opelt selbst in 65<sup>9</sup> hinweist; deshalb sollte man Sedulius nicht tadeln, wenn dieser Begriff in der Nähe von *carm. pasch.* II 141 erscheint, wo von der *placida Iordanis unda* die Rede ist. Sicherlich könnte man aus *torrentium aquarum* (V. 157) einen Widerspruch konstruieren, doch würde ich dies nicht einfach durch die Laxheit des Dichters in solchen Dingen erklären wollen. Vielmehr scheint mir Sedulius hier, wo Jesus zur Taufe in den Fluß steigt, die reißende Strömung deshalb zu betonen, um das später (V. 162–165) geschilderte Zurückweichen des Gottes Nähe spürenden Jordan (biblisch durch Psalm 113,3/5 fundiert) stärker zu kontrastieren. – Ferner behandelt Opelt die Mosella des Ausonius unter dem Gesichtspunkt des Vergleichs der Mosellandschaft mit Griechenland, insbesondere Konstantinopel und Bosphorus. – Die Arbeit zum Orantengestus erweist, daß die Demutsgebärde des Kniens und der Prostration bei den Christen schließlich vorherrschend werden. – In ihrer Untersuchung zu dem anonymen Gedicht *De laudibus Domini* resümiert die Verf.: „Der bewußte Provinzialismus ist die stolze Form romanisierten und verchristlichten Barbarentums“ (S. 95). Der neuere Kommentar von Weijden wird in seiner Interpretation von *saxa* (V. 15) korrigiert: nicht Erdgrab, sondern Sarkophag; *laevus* in V. 30 weist auf den speziell gallischen Aberglauben hin, daß die mit der Linken ausgeführte Bewegung günstiger sei, wie eine von Opelt erstmals herangezogene Pliniusstelle offenbar macht. – In dem Aufsatz „Die Vulcanalia in der Spätantike“ erklärt Opelt eine schwierige Stelle aus dem wohl unechten Gedicht, das unter den *carmina* des Paulinus v. Nola als 32. überliefert ist: *suspendunt Soli per Vulcanalia vestes* (V. 139). Die Verf. erinnert an den spätantiken Festbrauch, beim Vorbeizug von Honoratioren, etwa des Kaisers, bunte Tücher an den Pforten aufzuhängen. – Die Abhandlung „Trinitätsterminologie in der Alethia des Claudius Marius Victorius“ gelangt zu dem Ergebnis, daß bei diesem Autor der Schöpfergott vor dem dreieinigen Gott dominiert, aber durch die vorhandene christliche Perspektive des Erlösergottes eine Überhöhung stattfindet (S. 112). – Weiter lehrt Opelt, daß Commodian häufig Schimpfwörter verwendet, dabei jedoch – abgesehen von der Judenpolemik – wenig variantenreich verfährt, also anders als etwa Hieronymus. – Der Klassizismus Claudians bestätigt sich auch in seinem polemischen Vokabular: „Alle Vorwurfsgruppen lassen sich letzten Endes auf die Sprache Ciceros zurückführen“ (S. 121). Der Motivkreis „Klassische Tradition“ wird eröffnet durch den Beitrag „Spiegelung und Zerspiegelung der Dido Vergils“, der die Nutzung des vergilischen Didobildes in der

frühchristlichen Dichtung zum Gegenstand hat. Hier möchte ich kurz auf die Begrifflichkeit der Verf. zur christlichen Nutzung eingehen. Der Ausdruck „Spiegelung“ ist irreführend, weil ein Spiegelbild dem Original nachsteht und der Ausdrucksweise gewissermaßen ein passives Moment anhaftet, als ob die christlichen Dichter selbst nichts Neues eingebracht hätten; nicht besser sind die Begriffe „Imitation“ und „Rezeption“. Passender sind die von Opelt verwendeten Bezeichnungen „Umprägung“ und „Uminterpretation“, welche das aktive, innovative Vorgehen dieser Autoren immerhin andeuten, wenngleich das bei den Christen selbst übliche Kennwort „Nutzung“ („Gebrauch“) die Sache immer noch am besten zum Ausdruck bringt (zum Problem der Begrifflichkeit: Ch. Gnlika, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der ant. Kult., I: Der Begriff des „rechten Gebrauchs“, Basel/Stuttgart 1984, S. 25–29). Verfehlt dagegen erscheint mir eine Formulierung, die unglücklicherweise das vorliegende Bändchen abschließt und auf die Nutzung der *Disticha* des Ps.-Cato durch Commodian bezogen ist: „die Imitatio wird (...) zu einer Form der Identifizierung“ (S. 147). Der bewußte Einsatz, der absichtliche Gebrauch einer Wendung oder eines Gedankens, der sich bei einem heidnischen Autor findet, verlangt Abgrenzung und Eliminierung des heidnischen Gehaltes und schließt eine Identifizierung im Sinne einer völligen Übereinstimmung mit dem Sprach- oder Gedankengut des genutzten Autors aus. – Der Aufsatz „Prudentius und Horaz“ macht deutlich, daß über die Nachahmung der horazischen Metren hinaus sich einige Berührungspunkte zwischen beiden finden, sie aber auch in manchen Dingen schroffe Gegenpole verkörpern. – Der an sich gerechtfertigte Vergleich zwischen der Spruchsammlung Ps.-Catos und den Instruktionen Commodians fördert etliche christliche Nutzungen zutage, ist aber auch ein Beispiel für die Grenzen dieser Methode. So bildet die geläufige Phrase *gaudia vitae* eine zu schmale Basis für die Annahme einer ‚Kontrastimitation‘ (S. 142); dasselbe gilt für die Kola *vincere qui poterit* (Commodian) und *vincere cum possis* (Ps.-Cato) in zudem völlig verschiedenen Kontexten (S. 143).

Münster/Westf.

R. Henke

Rieks, Annette: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht. Altenberge, Telos-Verlag 1989 (Münsteraner Theologische Abhandlungen 2). Brosch., 260 S., DM 29,80.

Es fällt schwer, die vorliegende Studie angemessen zu würdigen. Denn allzu deutlich trägt sie alle Merkmale einer Anfängerarbeit: die nicht selten gespreizte Sprache und umständliche Argumentationsweise gehören dazu; das kaum gezügelte Ausbreiten reicher Lesefrüchte; die Verliebtheit in Details auf Kosten der klaren, stringenten Linienführung; die begrenzte Bereitschaft zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, Notwendigem und möglicherweise auch noch Machbaren zu unterscheiden. Dementsprechend durchziehen Wendungen wie „es müßte jetzt“, „man sollte nun“, „notwendig wäre hier“ usw. das gesamte Buch.

Gleichwohl wäre es vorschnell, wollte man diese Arbeit allein aufgrund solcher Defizite beurteilen. Denn die Autorin hat etwas zu sagen! In vier Kapiteln umkreist sie das Phänomen der französischen Mentalitätsgeschichte und sucht deren Eigenart und Besonderheit zu erhellen. Ein erster Abschnitt ist der wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung der „Annales“ gewidmet, also jener berühmten, 1929 von Lucien Febvre und Marc Bloch gegen den deutschen Historismus gegründeten Zeitschrift „Annales d'histoire économique et sociale“ – die heute unter dem Titel „Annales. Economies. Sociétés. Civilisations“ (Annales E. S. C.) erscheint – und die noch immer das maßgebende Organ dieser „neuen Geschichtswissenschaft“ (*nouvelle histoire*) ist (3–58; 150–178). In einem zweiten Kapitel wird sodann versucht, sich dem Phänomen dieses Geschichtskonzepts – das den Anspruch erhebt, die gesamte Geschichte zu umfassen (*histoire totale*) – auf dem Wege der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre zu nähern (59–78; 179–184). Im dritten, besonders informativen Abschnitt beleuchtet die Autorin das Umfeld des Begriffs sowie des Konzepts der Mentalitätsgeschichte

(79–142; 185–216). Einige knappe Hinweise, gedacht als „Vorschläge für die zukünftige wissenschaftsgeschichtliche und systematische Forschung“, beschließen den Band (143–149).

Versucht man, in knappen Worten die Summe des Erarbeiteten zusammenzufassen, läßt sich so viel sagen: Die Eigenart der modernen französischen Mentalitätsgeschichte kann nicht einfach aus der vorausliegenden oder gleichzeitigen Wissenschaftsgeschichte abgeleitet werden. Ebenso wenig gelingt es, ihre Besonderheit epistemologisch eindeutig festzumachen. Diese Beobachtungen, die den seitens der Gegner stets erhobenen Vorwurf der Theorieferne oder doch mindestens der theoretischen Unschärfe so gründlich wie grundsätzlich untermauern, führen freilich insofern in das Zentrum dieses historiographischen Konzepts, als es da exakt um eine theoretische Geschlossenheit gerade nicht gehen soll, vielmehr um eine betont multikausale und dementsprechend interdisziplinär durchzuführende Annäherung an die Erfassung „des Ganzen“ der Geschichte. Wie das gemeint ist, läßt sich etwa an dem bekannten Antagonismus von marxistischer und „bürgerlicher“ Geschichtswissenschaft verdeutlichen: Wird bei Marx die Dialektik von „Basis“ und „Überbau“ letztlich im Sinne der ökonomischen Produktivkräfte aufgelöst – während seine Gegner, wenn nicht diese Dialektik, so doch die Nachordnung des Geistigen und Ideellen attackieren – wollen die Vertreter der Annalen, also der französischen Mentalitätsgeschichte, sich mit diesem Problem – im Wissen um den theoretischen Gegensatz – auf der Ebene von möglichst vielgestaltigen und weitgespannten empirischen Untersuchungen auseinandersetzen.

Treffend heißt es in unserer Untersuchung: „Die Mentalitätsgeschichte betrachtet nicht einen isolierten Bereich, sondern stellt das komplexe, mehrfach verschobene Verhältnis zwischen den realen Gegebenheiten und der Weise, in der die Menschen diese erfahren und sich bewertend zu ihnen verhalten, dar. Weil die Mentalitätsgeschichte in allen Bereichen – von der Politik bis zur Demographie – die Relation zwischen den empirisch analysierbaren materiellen Bedingungen und der geistig-psychologischen Dimension des menschlichen Sichverhaltens aufzeigt, kommt ihr innerhalb der ‚histoire totale‘ eine Schlüsselbedeutung zu. Das bedeutet aber auch, daß es keine von der Politik-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte isolierte Mentalitätsgeschichte geben kann.“ (125 f.).

Nicht die geringste Leistung dieser Studie ist die wenigstens andeutungsweise Verknüpfung der französischen Überlegungen zur Mentalitätsgeschichte mit dem nordamerikanischen Konzept der Kulturanthropologie und Sozialpsychologie im weitesten Sinn. Leider werden diese Ansätze nicht weiter ausgeführt. – Ebenso zurückhaltend lauten – dem Charakter des Forschungsberichtes betont entsprechend – die Ausführungen zur Relevanz der Religionssoziologie im Kontext dieser Mentalitätsgeschichte. Prinzipiell eröffnet sich hier für ein Verständnis der Kirchengeschichte, das diesen Namen verdient – indem man nämlich wagt, Verkündigung und Glauben, Kirche als Ereignis und als Institution, Theologie als Wissenschaft und Bekenntnis in die Realitäten der Geschichte in jenem weiten Sinn einzuzeichnen – eine wesentliche theoretische und wichtige argumentative Dimension. Denn es liegt wohl auf der Hand, daß zur „histoire totale“ der religiöse und dann auch der christlich-kirchliche Aspekt essentiell hinzugehören. Dasselbe dürfte natürlich auch für jede Kulturanthropologie, die diesen Namen verdient, unstrittig und unbestreitbar sein.

Um solche weiterführenden Überlegungen geht es in dieser Arbeit nicht. Aber sie nötigt dazu, in der angedeuteten Richtung weiterzudenken. Schon das ist, angesichts des unübersehbaren Theoriedefizits in der Kirchengeschichte, in beiden Konfessionen, ein beachtlicher Gewinn. Nicht zuletzt deshalb ist zu hoffen, daß diese Untersuchung die nötige Beachtung findet.

Gießen

Martin Greschat

Germania Sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des alten Reiches, hrsg. v. Max-Planck-Institut für Geschichte, N. F. 24: Die Bistümer der Kirchenprovinz Salzburg. Das Bistum Freising. 1: Das Augustinerchorherrenstift Dietramszell, bearb. von Edgar Krausen. Berlin/New York, de Gruyter 1988. XIV, 400 S. und 2 Karten.

Von keinem andern Orden war das alte Bayern bis 1800 in so hohem Maße geprägt wie von den Augustiner-Chorherren. Die Übersichten von P. Norbert Backmund lassen das erkennen. Schon allein dieser Umstand begründet die Berechtigung zur Aufnahme eines ihrer Klöster bzw. Stifte in die Reihe der Germania Sacra. Beflügelte noch persönliche Beziehungen des Bearbeiters zu einem der Klöster und sein archivarisches Interesse das Unternehmen, so muß es gelingen, selbst unter der Einschränkung, daß Dietramszell unter den 18 Chorherrenstiften des heutigen Regierungsbezirks Oberbayern – es liegt bei Bad Tölz – einen sehr bescheidenen Platz einnimmt. Es wurde deswegen vor dem 18. Jahrhundert auch stets als Kloster, niemals als Stift bezeichnet.

Die ursprünglich *cella beati Martini* genannte Niederlassung entstand kurz nach 1100 auf Tegernseer Grund. Das Kloster, später nach dem Gründerpropst Dietram benannt, blieb auch in Zukunft Eigenkloster der Tegernseer Benediktiner. Das führte zu langwierigen Auseinandersetzungen mit diesen und trug nicht gerade zu einer glücklichen Entwicklung von Dietramszell bei. Zahlreiche, im Zuge der Streitigkeiten entstandene Fälschungen verdunkeln zusätzlich die ohnehin kaum erkennbare ältere Zeit.

Die Visitation von 1426 scheint das Leben in den Klostermauern etwas belebt zu haben. Vorher hat sich in ihnen, allem Anschein nach, „Nichts von Gewichte“ zugezogen (S. 47). Jedoch blieb der Erfolg begrenzt. Das 16. und noch mehr das 17. Jahrhundert bieten ein düsteres Bild fortschreitenden Verfalls, ungeachtet zahlreicher Visitationen durch den Fürstbischof von Freising. So ist es verständlich, wenn Kurfürst Max Emanuel schon 1696 mit dem Plan liebäugelte, Dietramszell aufzuheben, um aus dem Erlös Mittel für den Türkenkrieg zu gewinnen. Freilich verhinderte der Protest der Benediktiner von Tegernsee das Vorhaben und führte merkwürdigerweise damit zu einer bescheidenen Blüte im 18. Jahrhundert. Die Disziplin besserte sich. Alle Klostergebäude wurden neu errichtet. Seit der Auflösung des Jesuitenordens 1773 traten Dietramszeller Konventualen sogar an mehreren Gymnasien als Lehrer auf.

Die Gliederung des Bandes richtet sich nach dem bewährten Schema der Germania Sacra. Den Übersichten über Quellen, Literatur, Denkmäler, Archiv und Bibliothek folgen die oben kurz skizzierte „Historische Übersicht“ und die „Verfassung“. Hierunter werden Dignitäten, Ämter, Konvent, weltliche Bedienstete, Stellung im Orden – insbesondere die Beziehungen zu anderen Chorherrenstiften und zur Lateranischen Kongregation –, aber auch zu fremden geistlichen Institutionen und weltlichen Gewalten, ferner die abhängigen Kirchen und Kapellen sowie Siegel und Wappen erörtert.

Neben der Liturgie, Seelsorge, Verbrüderungen, Wallfahrten und Schulen finden unter „Religiöses und geistiges Leben“ auch die Musik – eine bayerische Sonderheit –, Theater und eine Gemäldesammlung Platz. Der weit gestreute Besitz wird in einer Abhandlung, aber auch in übersichtlichen Listen, unterstützt durch zwei Karten, dargeboten.

Das niemals sehr umfangreiche Personal erscheint auf rund 115 Druckseiten. Ein Register erschließt Sachbetreffende, Orts- und Personennamen.

Weder geistlich, noch weltlich spielte Dietramszell jemals eine bemerkenswerte Rolle. Nichtsdestoweniger bildet es einen durchaus individuellen Körper innerhalb der Kirche des alten Reiches, der für das Gesamtbild der Reichskirche neben den Kathedralen und bedeutenden Stiften bedeutsam ist. Man würde dem Wesen der deutschen Kirche des Mittelalters nicht gerecht werden, wollte man derartige Institutionen außer acht lassen.

Münster i. W.

Wilhelm Kohl

La piedad mariana en España. Varios autores. Siglos XIX y XX, 1800–1960 (Colección Estudios Marianos 53; Salamanca, Sociedad Mariológica Española, 1988) 341 pp.

Este volumen recoge el texto de 13 conferencias, que tuvieron lugar en el X Congreso Internacional Mariano, celebrado en Kevelaer (Alemania) del 11 al 18 de Sept. de 1987. Ofrecemos seguidamente sus epígrafes, que dan cabal idea no sólo del contenido, sino también del sentido del presente volumen: *El culto mariano en España. Síntesis histórica* (B. Monsegú). *La piedad mariana en España (1850–1904) a través de las cartas pastorales de los obispos* (E. Llamas). *La Compañía de Jesús en el Año Mariano de 1904* (A. Martínez Sierra). *La aportación de la Pontificia y Real Academia Bibliográfico-Mariana de Lérida al culto y devoción de la Santísima Virgen* (J. Esquerda Bifet). *El Congreso Mariano Nacional de 1954 en Zaragoza* (S. Folgado Flórez). *Religiosidad popular mariana en las cofradías penitenciales de algunas ciudades andaluzas durante los siglos XIX–XX* (A. Molina Prieto). *El Rosario en la Iglesia de Compostela. La Cofradía del Rosario y su tradición en Galicia* (J. García Oro). *Devoción a María por medio del Rosario en el magisterio contemporáneo de León XIII a Pío XII* (A. Aranda). *El culto mariano en manuales sistemáticos españoles de la primera mitad del s. XX* (L. Díez Marino). *Culto y piedad mariana en Galicia, 1800–1962* (G. Calvo Moralejo). *El culto de María según el Cardenal Gomá* (A. Luis Iglesias). *La piedad mariana de Teresa González-Quevedo, la joven que, reflejaba a María'* (F. Ochayta Piñero). *Las consagraciones del mundo a la Santísima Virgen* (J. J. Ayán Calvo). El temario que precede no aborda de modo global el argumento enunciado en el título del volumen. Pero aun así constituye una buena muestra de lo que fue la piedad mariana en España en el lapso de tiempo que corre de 1800 a 1960 y constituye una importante aportación para un futuro tratamiento global del mismo.

Salamanca

Antonio García y García

## Alte Kirche

Peter Lampe: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 18, Tübingen (Mohr) 1989, 2. Auflage, 457 S.

Die Menschen christlichen Glaubens nicht nur in ihrem Alltag aufzusuchen, sondern die besondere Beziehung zwischen ihrer sozialen Situation und ihren Glaubensäußerungen in einer Art „dreidimensionaler Textinterpretation“ herauszuarbeiten, dieses anspruchsvolle Ziel hat sich das vorliegende stattliche Buch vorgenommen, welches erstmals 1983 als Dissertation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern vorgelegt wurde. Mit jener angestrebten Verbindung von sozialer Funktion und theologischer Sicht versucht der Verf. über die Frage nach der sozialen Zusammensetzung der frühen Gemeinden, wie sie derzeit verstärkt gestellt wird, noch hinauszu- gelangen. Der dabei eingeschlagene Weg ist durchaus originell und gewinnt dadurch an Relevanz, daß in gleichem Maße literarische, epigraphische und archäologische Materialien einbezogen werden (mit 14 S. Nachträgen zur 2. Auflage).

Nach einem kurzen Vorspann (I) über den Einzug des Christentums auf dem Handelswege über Puteoli (ohne überzeugende christliche Belege für Pompeji und Herculaneum!) und das bekannte Claudiusedikt in Rom (als Beweis für die Lösung der stadtrömischen Christen von der Synagoge im J. 49) folgt ein breiter topographischer Überblick (II), in welchem an Hand der Dichte vorconstantinischer Tituli und der frühesten christlichen Grabplätze die jenen Katakomben benachbarten Stadtteile als Wohngebiete der frühesten Christen postuliert werden: Es sind dies die Randbereiche zwischen den Hügeln außerhalb des alten Pomeriums beiderseits großer Ausfallstraßen, Trastevere,

das Viertel am Tractus Urbanus der Via Appia, der Aventinhügel und schließlich der Campus Martius, wo sich jeweils die ärmere, meist von außen hereinströmende Bevölkerung in dichter Wohnlage konzentrierte. So ergibt sich, daß Händler, Handwerker und Transportarbeiter das Gros der frühchristlichen Bewohner stellten, wobei mit der zeitlichen Ausbreitung etwa auf dem Aventin und dem Marsfeld ein sozialer Aufstieg Hand in Hand gegangen sei. Im ersten der beiden diachronischen Schnitte, in welchem die Nachrichten über das stadtrömische Christentum allgemein behandelt werden (III), geht es um die Weitergabe jüdisch-christlicher Bildung (etwa im 1. Clemensbrief), um Sätze aus dem Römerbrief (über Wohlhabende, Weise und Nichtweise), um die Neronische Verfolgung und vor allem um Angaben zur sozialen Schichtung, wie sie dem Hermasbuch sowie dem justinischen Schrifttum zu entnehmen sind. Hierbei läßt, wie der Verf. meint, die rigorose Bußforderung des Hermas gegenüber den Reichen der Gemeinde das Wechselspiel zwischen religiösen und wirtschaftlichen Faktoren erkennen, zugleich habe das Christentum ein Stück Integration der verschiedenen Schichten und somit einen Beitrag zum gesamtgesellschaftlichen Leben geliefert. Auf der anderen Seite zeige der Grabungskomplex am Vatikan, wo inmitten reicher Mausoleen heidnischer Freigelassener das bescheidene Petrusmonument, das sogenannte Tropaion des Gaius, mit den sich darum scharenden einfachen christlichen Gräbern errichtet wurde, noch immer, daß man es um 160 zumeist mit kleinen Leuten zu tun habe, für L. ein Beweis, daß es damals kein geschlossenes, monolithisches Christentum mehr in der Stadt gegeben habe. Eine deutliche Zunahme Höhergestellter werde ab der Zeit des Commodus sichtbar, abzulesen etwa aus Hippolyt (Eheordnung des Kallist) und den Acta Petri, noch mehr aber aus den Berufsangaben der Traditio apostolica (um 200), wobei trotz der Unklarheit über die Zahl der frühen Gemeindeglieder ein spürbares Zurücktreten der Frauen konstatiert wird. In den prosopographischen Untersuchungen des zweiten diachronischen Schnitts (IV) werden sämtliche bekannten Einzelpersonen oder Gruppen aufgereiht, angefangen von den Röm 16 genannten Namen über Apollonios und Aurelius Prosenes bis zu den Häretikergruppen der Valentinianer, Karpokratianer und Theodotusschüler (um 200); dabei glaubt der Verf. auffallende Gemeinsamkeiten zwischen beiden Schnitten etwa im verstärkten Auftreten von Mitgliedern der familia Caesaris seit Ende des 2. Jahrhunderts, in der konstant hohen Zahl der Zugewanderten und einem fortschreitenden innerchristlichen Bildungsprozeß, gekoppelt mit einem gewissen sozialen Hintergrund, erkennen zu können (Hermas, Marcion, Minucius Felix, Tatian, Flora, Proculus u. a.). Was die wenigen Christen zur Zeit des letzten Flavius betrifft, so entscheidet sich L. für eine Bekehrung von Pomponia Graecina und Flavia Domitilla, während er bei T. Flavius Clemens und noch mehr bei M. Acilius Glabrio zu Recht starke Bedenken hegt. Hier hätte man ein Wort zur sogenannten Domitianischen Christenverfolgung erwartet. Im abschließenden Teil über die Fraktionierung der stadtrömischen Christenheit (V) werden bereits aus den zahlreichen Grußadressen aus Röm 16 mehrere Konzentrationspunkte in Rom erschlossen, was der Verf. als Vorstufe zu dem späteren Titulinetz versteht. Das Fehlen eines räumlichen Zentrums lasse sich auch aus dem fehlenden Immobilienbesitz in den ersten beiden Jahrhunderten entnehmen, da die Gottesdienste in irgendwelchen privaten Wohnräumen stattfanden (zum Fehlen von Begriffen wie domus oder sacraia usw. vgl. jetzt aber F. Saxer: Domus ecclesiae – οἶκος ἐκκλησίας in den frühchristlichen literarischen Texten, RQA 83, 1988, 167 ff.). Nach außen hin hätten sich diese Zusammenkünfte als private Einladungen eines Hausherrn zu erkennen gegeben (warum dann aber das odium generis humani wegen angeblich übler Praktiken?), später als Hauskreise um einen Lehrer, als Mysterienvereine oder religiöse Sklavenfeiern. Eben jene Aufsplitterung habe in Rom in besonderem Maße den theologischen Pluralismus begünstigt, verstärkt durch landsmannschaftliche und bildungssoziale Unterschiede. Fragwürdig wird diese Konstruktion freilich, weil am Ende für die Orthodoxie allein die Masse des ungebildeten Volkes übrig bleibt, das keine vollendete weltliche Bildung benötigte, um die Wahrheiten seines Glaubens zu begreifen; denn zum einen berichten die Quellen mit Vorliebe von abtrünnigen Theologen, außerdem gab es doch Justin und andere Bildungsträger, welche den rechtgläubigen Christen nicht den Rücken kehrten.

Schließlich wäre auf die Gründe einzugehen, warum es zu derart vielen Abspaltungen kam (doch nicht nur in Rom), sicherlich nicht allein deswegen, weil zur Zeit des Bischofs Viktor eine Ablösung der auf Gewährlassen ausgerichteten Presbyterialverfassung durch einen monarchischen Episkopat stattgefunden hat. Die bei Hegesipp (Eus. HE IV 2,1–3) und Irenaeus (haer. III 3,3) überlieferten römischen Bischofslisten werden dabei als elaborierte „Kette von Tradenten des rechten Glaubens“ interpretiert.

So ergibt sich für die eingangs gestellte Frage nach dem sozialen Charakter der frühen römischen Gemeinden, daß die große Mehrheit zu den pauperes gehörte (nach Minucius Felix 36,3). Hier erheben sich allerdings gewisse Bedenken: Darf man, da christliche Katakombengräber eher als 200 kaum greifbar sind, die zugehörigen Wohnviertel ohne weiteres für die Zeit davor für die Anhänger des neuen Glaubens reklamieren? Liefern nicht umgekehrt sämtliche literarischen Zeugnisse Belege für Wohlhabende und Weise von Anfang an? Konnte nicht jüngst G. Schöllgen für Karthago um 200 nachweisen, daß sich die Christen über das gesamte soziale Spektrum der Stadt verteilen und entgegen einer weitverbreiteten Meinung nur eine kleine Minderheit der untersten Schicht zuzurechnen ist? Gewiß mag es in Rom anders gewesen sein angesichts der großen Zahl von Zuwanderern, aber manches im Buch von L. ist doch mit Unbekanntem behaftet und gerät nahe an den Rand der Spekulation. Trotzdem bleibt es ein großes Verdienst, die römische Gemeinde in so präziser Form durchleuchtet und eine vorbildliche Prosopographie geliefert zu haben.

Wendelstein

Richard Klein

Lectures anciennes de la Bible (Cahiers de Biblia Patristica, Bd. 1), hrsg. v. Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques. Strasbourg 1987, pp. 330.

Zugleich mit dem vierten Band der „Biblia Patristica“ hat das Centre d'Analyse et de Documentation Patristique in Straßburg damit begonnen, in einer eigenen Reihe Forschungsbeiträge zu veröffentlichen, die sich mit der Bibel bei den Kirchenschriftstellern – vor allem im ältesten Christentum beschäftigen. Der vorliegende erste Band dieser neuen Reihe enthält insgesamt fünfzehn längere und kürzere Aufsätze, die zugleich als Festgabe dem Begründer dieser Arbeit, André Benoît, gewidmet sind. G. Dorival untersucht die ältesten Zitate aus der Septuaginta im heidnischen Schrifttum (S. 9–26), J. Roldanus geht der Redeweise von der Fremdlingschaft der Christen in dieser Welt in patristischen Schriften der ersten drei Jahrhunderte nach (S. 27–52) und J. Pépin fragt nach der Vorstellung von Gott als Ratgeber anhand der Begriffe *σύμβολος* bzw. lat. „consiliarius“ in biblischer und patristischer Überlieferung (S. 53–74). Anschließend folgt eine Untersuchung von A. Le Boulluc über Exodus 4,24–26 nach der Septuaginta und der Väterliteratur (S. 75–104). R. Mortley geht dem Titel der Apostelgeschichte nach (S. 105–112), E. Junod untersucht die Frage nach der Jungfräulichkeit des Apostels Johannes nach biblischer und patristischer Überlieferung (S. 113–136), P. Prigent prüft die Evangelienzitate bei Justin, Apologie 14–17 (S. 137–152) und D. A. Bertrand geht dem Schriftgebrauch bei Theodot dem Gerber auf der Grundlage von Epiphanius, Panarion 54, nach (S. 153–168). E. Osborn fragt nach dem Verhältnis von Logik und Exegese bei Clemens von Alexandrien (S. 169–190), F. Vinel untersucht die „Metaphrasis in Ecclesiasten“ des Gregor Thaumaturgos (S. 191–216) und anschließend wendet sich P. Smulders grundsätzlichen Fragen der Hermeneutik anhand des Matthäuskommentars des Hilarius von Portiers zu (S. 217–252). J. Dolgnon geht dem hapaxlegomenon „sapientifico“ bei Hilarius von Poitiers nach – zu Psalm 146, 8 – (S. 253–260), J. B. Bauer untersucht den Bibeltext und seine Auslegung im sogenannten Libellus des Pseudo-Hilarius (S. 261–282), P. Maraval gibt eine kommentierte Übersetzung zu „De Pythonissa“ Gregors von Nyssa (S. 283–294) und A. Méhat legt eine Studie zur Auslegung von 1 Korinther 12–14 in den Homilien des Johannes Chrysostomos vor (S. 295–318). Der Band schließt mit einem Bibelstellenindex (S. 319–328), wie es sich für einen Band mit Untersuchungen zur „Biblia Patristica“ ohne Zweifel nahelegt. In ihm wird noch einmal der ganze Reichtum dieses Buches erkennbar, in dem

international anerkannte Patristiker wertvolle und weiterführende Studien zur biblischen Überlieferung in der Alten Kirche vorgelegt haben. Es ist hier nicht möglich, auf die einzelnen Beiträge näher einzugehen. Insgesamt ist dies jedoch ein guter Start für diese neue Reihe und zugleich eine gelungene Festgabe für André Benoît, der der Erforschung der Bibel in der Alten Kirche wertvolle Impulse gegeben hat, nicht zuletzt durch die Gründung des Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques in Straßburg.

*Marburg*

*Wolfgang A. Bienert*

*Biblia Patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Band 4, hrsg. v. Centre d'Analyse et de Documentation Patristique (J. Allenbach u. a.). Paris (Edition du CNRS) 1987, pp. 330.

Die ‚*Biblia Patristica*‘ hat sich seit dem Erscheinen des ersten Bandes im Jahre 1975 – Band 2 erschien 1977, Band 3 1980, und 1982 wurde ein Supplementband zu Philo von Alexandrien veröffentlicht (vgl. meine Besprechung in ZKG 96, 1985, 424 f.) – als sehr wertvolles Hilfsmittel zur Erschließung der biblischen Exegese und Überlieferung in den ersten drei Jahrhunderten der Kirchengeschichte bewährt, so daß eine Fortsetzung dringend erwünscht war. Die Erschließung der Autoren des 4. Jahrhunderts stellte die Bearbeiter und die Herausgeber allerdings vor eine Reihe von neuen Problemen, die die Veröffentlichung des 4. Bandes offenbar verzögerten. Denn die Literatur des 4. Jahrhunderts, des „goldenen Zeitalters der Patristik“, ist ungleich umfangreicher als die der ersten drei Jahrhunderte. Für die Veröffentlichung der rund 200.000 Bibelzitate bzw. Anspielungen auf Bibelstellen war die Aufteilung des Materials auf verschiedene Teilbände unvermeidlich. Dabei entschlossen sich die Herausgeber, die Autoren einer bestimmten Region zusammenzunehmen. Das ist der Grund für die zunächst überraschende Zusammenstellung der biblischen Zitate und Anspielungen aus den Werken Eusebs von Cäsarea, Cyrills von Jerusalem und des Epiphanius von Salamis in Band 4 der *Biblia Patristica*. Denn alle drei Autoren stammen aus dem Raum Palästinas. Daß mit ihnen die Schriften des 4. Jahrhunderts eröffnet werden, ist aus zwei Gründen besonders zu begrüßen: zum einen enthalten die Werke Eusebs und des Epiphanius eine ganze Reihe von Zitaten aus älteren Schriften, die nur bei ihnen erhalten sind und die das Schrifttum der ersten drei Jahrhunderte entscheidend ergänzen. In der *Biblia Patristica* sind Bibelzitate oder biblische Anspielungen aus solchen Schriften jeweils mit einem \* gekennzeichnet. Insofern enthält der 4. Band der *Biblia Patristica* wertvolle Ergänzungen zu den drei ersten Bänden. Darüber hinaus erschließt er Autoren, die im allgemeinen in der Forschung weniger beachtet werden, die jedoch gerade für die Rezeption der biblischen Tradition in der patristischen Literatur bedeutsam sind. – Den Bearbeitern und Herausgebern dieses Bandes ist wiederum ein wertvolles Arbeitsinstrument für die biblische und patristische Forschung zu danken, dem eine rasche Fortführung zu wünschen ist.

*Marburg*

*Wolfgang A. Bienert*

Hubertus R. Drobner: *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*. Paderborn (Selbstverlag) 1988, pp. 126. – Bezug durch den Autor: Kamp 6, 4790 Paderborn.

Die zunehmende Verbreitung von Computern im Bereich der Textverarbeitung macht es möglich, daß Arbeitsinstrumente wie der vorliegende *Bibelindex* zu Gregor von Nyssa auch von einem kleineren Forscherteam erarbeitet und publiziert werden können. Vorbild eines solchen Index ist dabei die seit 1975 erscheinende „*Biblia Patristica*“, von der inzwischen vier Bände zusammen mit einem Supplementband zu Philo von Alexandrien vorliegen. Die besondere Bedeutung Gregors von Nyssa innerhalb der patristischen Forschung macht es sinnvoll, daß ein solcher Index schon vorab veröffentlicht wurde, damit er einerseits als Hilfsmittel zur Edition der noch nicht kritisch

edierten Werke Gregors dienen kann, zugleich aber auch einen Beitrag zur Erforschung des Bibeltextes und seiner Varianten und zur Geschichte der biblischen Exegese der Väterzeit leistet. — Grundlage dieses Index sind in der Regel die kritischen Editionen der Werke Gregors, insbesondere die Ausgabe von W. Jaeger, die von Hermann Langerbeck, Heinrich Dörrie und Hadwig Hörner unter Mitarbeit weiterer Fachkollegen in Münster herausgegeben wurde und wird. Für die noch nicht kritisch edierten Texte wird auf die Ausgabe von Migne, PG 44–46, 96, 130 verwiesen. „Berücksichtigt sind alle Werke, Spuria und Fragmente, wie sie in der *Clavis Patrum Graecorum* II, 3135–3224 aufgeführt sind“ (S. 11). — In einer kurzen Einleitung (S. 9–12) wird ein Überblick über den Stand der Gregor von Nyssa-Forschung mit Hinweisen auf die vorhandenen Bibliographien und weitere Hilfsmittel gegeben. Es folgt eine Übersicht über Werke und Editionen Gregors (S. 14–20). Dann folgt in einem ersten Teil ein Index der alttestamentlichen Bibelstellen nach der Septuaginta. Ihm folgt ein entsprechender Index zum Neuen Testament, dem ein Anhang (S. 125 f.) beigegeben ist, der auch Zitate aus Apokryphen-Schriften sowie dem Diatessaron Tatians enthält. — Es handelt sich insgesamt um ein nützliches Hilfsmittel, das der „*Biblia Patristica*“ im Hinblick auf Gregor vorausleitet und zugleich eine wichtige Vorarbeit leistet. Vor diesem Hintergrund sollte die „*Biblia Patristica*“ ihren Index zu Gregor vielleicht erst vorlegen, wenn die kritische Ausgabe seiner Werke abgeschlossen ist.

Marburg

Wolfgang A. Bienert

Torben Christensen: *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, Lib. VIII–IX, of Eusebius* (Historisk-filosofiske Meddelelser 58 Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab), Kopenhagen: Munksgaard 1989, 339 S., dKr 450, — (ca. DM 120, —).

Rufin von Aquileia ist der patristischen Forschung in erster Linie durch seine Übersetzungstätigkeit bekannt und zugleich umstritten. Das gilt in hohem Maße für seine lateinische Übersetzung der Kirchengeschichte des Euseb. Das Verdikt Theodor Mommsens, der dieses Werk Rufins 1909 herausgegeben hat, er sei ein „schlechter Übersetzer“ (GCS Eus II, 3, p. CCLIX) und habe die Urschrift einer „willkürlichen und vielfach stark verkürzenden Behandlung“ (a. a. O., p. CCLI) unterworfen, bestimmt bis heute im wesentlichen das Urteil der patristischen Forschung. Der Kopenhagener Kirchenhistoriker Torben Christensen hat nun in der posthum erschienenen Abhandlung den Versuch einer Ehrenrettung Rufins unternommen. Nimmt man nämlich hinzu, daß Rufins Übersetzung bis in das 16. Jahrhundert hinein eine der Hauptquellen des lateinischen Westens für die Geschichte der Kirche bis 324 gewesen ist, dann verdient sie in der Tat mehr als einen Seitenblick. Mit den Worten Christensen gesprochen: „How did Rufinus present the development of the church to his Latin readers?“ (S. 10).

Torben Christensen geht die Aufgabe, die er sich gestellt hat, auf zweifache Weise an. Zunächst einmal beschränkt er sich ausdrücklich auf das VIII. und IX. Buch der eusebischen Kirchengeschichte, die schon in sich aufgrund ihrer mehrfachen Überarbeitung als ausgesprochen kompliziert, ja undurchsichtig gelten. Soll also die Übersetzungsleistung des Rufin gewürdigt werden, gilt es vorrangig, eine pünktlich genaue Analyse des griechischen Textes vorzulegen. Er hat darin in R. Laqueurs Untersuchung „Eusebius als Historiker seiner Zeit“ eine Vorarbeit vorliegen, die jedoch in seinen Augen an einer zu eng begrenzten Textauswahl und auch definitiven Fehlern krankt. Der sehr ausführlichen und detaillierten Analyse des Euseb schließt sich eine ebensolche der lateinischen Übertragung Rufins an. Ziel dabei ist, „to discover motifs which had inspired Rufins to go his own way and to indicate ideas in the new version which differed from Eusebius“ (S. 10). Dieses methodisch sinnvolle Vorgehen wird eingeholt, indem Rufins Übertragung Satz für Satz, manchmal sogar Wort für Wort, an der griechischen Vorlage gemessen und auf Sinnhaftigkeit und Entsprechung geprüft wird.

Die bis in die linguistischen Einzelbeobachtungen hinein interessante Analyse läßt die ‚*historia ecclesiastica*‘ des Rufin in einem guten Licht erscheinen. Wir haben in ihr ein

eigenständiges Werk vorliegen, das nicht nur die stilistischen und logischen Brüche des Originals glättet, sondern auch aus dem historischen Abstand heraus maßvoll korrigierend eingreift. Mit Fug und Recht kann so von der „ars interpretandi“ des Rufin gesprochen werden, die zugleich einen Einblick in sein theologisches Denken erlaubt.

Obwohl Christensens Untersuchung Torso geblieben ist – er selbst ist sich dessen schmerzlich bewußt gewesen, – kann die Ehrenrettung des Übersetzers Rufin als gelungen bezeichnet werden. Das Urteil der „willkürlichen Übersetzung“ sollte sich in Zukunft verbieten; das der „theologisch durchdachten Interpretation“ legt sich nahe. Man möge sich von dem etwas irreleitenden Titel nicht davon abhalten lassen, das Buch in die Hand zu nehmen: nicht nur für Rufinforscher, sondern auch für diejenigen, die sich künftig mit dem VIII. und IX. Buch der Kirchengeschichte des Euseb beschäftigen möchten, ist das Buch von Torben Christensen von außerordentlichem Interesse. Den Herausgebern, N. Hyldahl und Ø. Norderval, ist zu danken, daß sie das Manuskript im Sinne des Verstorbenen in dieser noch nicht abgeschlossenen Form zum Druck gebracht haben. Denn wesentliche Richtlinien Christensens für die weitere Forschung kommen klar heraus. Zur Einführung sei auch hingewiesen auf seinen titelgleichen Aufsatz in den „Studia Theologica“ 34 (1980), 129–152.

Kiel

Matthias Wünsche

## Mittelalter

Fälschungen im Mittelalter. (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 33, I–V). 5 Bde. Hannover, Hahn 1989. 780; 748; 726; 724; 752 Seiten.

Das Mittelalter: eine Zeit der Fälschungen? Zu diesem Eindruck könnte einmal mehr kommen, wer sich die fünf monumentalen Bände zum Thema „Fälschungen im Mittelalter“ ansieht, wer die mehr als 3700 Druckseiten auch nur auszugweise liest und die 151 Aufsätze durchgeht. Schon diese Hinweise auf das beeindruckende äußere Format – ein (VI.) Registerband steht übrigens noch aus – machen deutlich, daß es sich bei den hier anzuzeigenden Bänden um eine umfassende Bestandsaufnahme zu mittelalterlichen Fälschungen im allgemeinen wie im besonderen handelt. Hervorgegangen sind die Aufsätze aus Vorträgen anlässlich eines Kongresses der Monumenta Germaniae Historica aus dem Herbst 1986; das schnelle Erscheinen dieses Werkes allein ist Grund zu Staunen und Bewunderung, denn hier mußte vom Redaktionsteam Erhebliches geleistet werden.

Es liegt in der Natur der Sache, die Bände sachlich nach behandelten Genera zu gliedern: Den Fälschungen in der Literatur gilt Band I, den Rechtsfälschungen und der Bestrafung ertappter Fälscher Band II, den Urkundenfälschungen widmen sich die Bände III und IV, den gefälschten Briefen, dem Verhältnis von Frömmigkeit und Fälschung sowie den Realienfälschungen schließlich der Band V. In der Regel werden dabei Überblicksdarstellungen den Einzelabhandlungen vorangestellt, und nur sie seien als Bilanzen des Forschungsstandes hier genannt: Elizabeth A. R. Brown, *Falsitas pia sive reprehensibilis. Medieval Forgers and their Intentions* (I, 101–119); Franz-Josef Schmale, *Fälschungen in der Geschichtsschreibung* (I, 121–132); Peter Landau, *Gefälschtes Recht in den Rechtssammlungen bis Gratian* (II, 11–49); Carlrichard Brühl, *Die Entwicklung der diplomatischen Methode im Zusammenhang mit dem Erkennen von Fälschungen* (III, 11–27); Reinhard Härtel, *Fälschungen im Mittelalter: geglaubt, verworfen, vertuscht* (III, 29–51); Erich Wisplinghoff, *Zur Methode der Privaturkundenkritik* (III, 53–67); Giles Constable, *Forged Letters in the Middle Ages* (V, 11–37); Frantisek Graus, *Fälschungen im Gewand der Frömmigkeit* (V, 261–281).

Wollte man versuchen, aus diesen einführenden Beiträgen einen gemeinsamen Forschungsstand der Teildisziplinen, ja auch nur ein gemeinsames Interesse oder gleiche

Methoden zu ermitteln, dann wäre das Ergebnis eher dürftig. Ganz im Gegenteil bestätigt die Vielfalt der Forschungsinteressen, der Methoden und der Ergebnisse, daß die Behandlung mittelalterlicher Fälschung in den verschiedenen historischen Teildisziplinen außerordentlich unterschiedlich gehandhabt wird. In der Diplomatie gehört das *Discrimen veri ac falsi* seit Papebroch und Mabillon zu den zentralen Fragestellungen, und es ist das Verdienst der beiden Bände III und IV, an zahlreichen, auch nichtdeutschen Einzelbeispielen den überragenden Anteil der deutschen Mediävisten an der Entwicklung eines differenzierten methodischen Instrumentariums moderner Urkundenlehre deutlich gemacht zu haben. Dagegen stehen die gänzlich andersartigen Methoden und Interessen derer, die sich mit der Geschichte der Historiographie beschäftigen: Für sie sei, so der Nenner der Aufsätze zu diesem Thema, der Wahrheits- bzw. Fälschungsbegriff der Diplomatiker nicht anwendbar. Geschichtsschreibung sei per definitionem eine literarische Gattung und müsse sich auch den Kriterien literarischer Beurteilung stellen. So könne bei der mittelalterlichen Geschichtsschreibung nicht schlechthin alles Fiktionale mit Fälschungen gleichgesetzt werden. Wieder anders ist der Standpunkt der Kirchenrechtshistoriker, die es mit einem durch Überlieferung und Rezeption vielfach veränderten Textcorpus zu tun haben und denen folgerichtig die Textentwicklung unter dem Gesichtspunkt vermeintlich oder tatsächlich entstellender Veränderungen besonders wichtig erscheint. Auch sie können nicht prinzipiell alle Texte, die in einer anderen als der ursprünglichen Gestalt überliefert sind, für Verfälschungen oder Fälschungen halten, sondern sehen sie als Bestandteile eines Prozesses der Rechtsentwicklung. „Die“ Fälschung „des“ Mittelalters, so kann man schon aus der Lektüre der Überblicksartikel folgern, kann es also nicht geben.

Vorüberlegungen dieser Art sind wohl nötig, um das idyllische Bild des im *Scriptorium* seines Klosters guten Gewissens und voller Gottvertrauen vor sich hin fälschenden Mönchleins endlich einmal ad acta legen zu lernen, mit dem Fritz Kern jahrzehntelang die Vorstellungen vom mittelalterlichen Fälscher geprägt hatte. Aus den Beiträgen des Kongresses spricht ein anderes Bild. Der für fünf Familien auf Bestellung und gegen Bezahlung arbeitende Fälscher des ausgehenden 14. Jahrhunderts im ungarischen Liptau (Fügedi, IV, 639 ff.), die heute noch überlieferten Geständnisse am Papsthof in Avignon inhaftierter Urkundenfälscher (Diener, II, 607 ff.), diejenigen englischer Fälschmünzer aus gleicher Zeit (Röhrkasten, II, 627 ff.) oder eines Regensburger Betrügers, Bordellwirts und Urkundenfälschers von 1456 (Märtl, III, 551 ff.), das Skalpieren als mögliche Strafe für die Interpolation spätantiker Rechtsnormen (Nehlsen, II, 545 ff.) und schließlich die reuige Beichte des Fälschers auf dem Totenbett (Brown, I, 101 ff.): Dies alles kann nur auf einem verbreiteten und gesellschaftlich geforderten bzw. anerkannten Unrechtstatbestand der Fälschung im weitesten Sinne aufbauen. Vom naiv-gutgläubigen Fälscher eines an der biedermeierlichen Idylle orientierten Mittelalterbildes bleibt da keine Spur mehr.

Natürlich hatte das Kernsche Bild des Fälschers auch Konsequenzen für die Forschung. Brühl (III, 11 ff.) stellt Überlegungen an, ob es nicht eine Folge des Bildes der Wissenschaftler vom Fälscher und dem Delikt der Fälschung gewesen sein könnte, wenn bis heute der Beweis der Echtheit einer historischen Quelle so viel lieber versucht werde als der Beweis der Fälschung, dem der Hautgout des moralisch Anrührigen anhafte. So ist es denn auch kein Wunder, daß bis jetzt nüchtern bilanzierende Versuche über den Umfang mittelalterlicher Fälschertätigkeit noch in den Anfängen stecken: Dufour (IV, 167 ff.) über die gefälschten Urkunden der französischen Karolinger 840–987 (zwischen 5 und 20 % Fälschungen) oder Hägermann (III, 433 ff.) über die Fälschungen auf Karl den Großen (etwa 40 % Fälschungen) sind hier zu nennen. Über den Gesamtumfang der mittelalterlichen Urkundenfälschungen weichen die Vorstellungen hingegen um Zehnerpotenzen voneinander ab: 2–3 Promille (Wisplinghoff, III, 54) oder mehr als 1 Prozent (Brühl, III, 12) werden genannt. Derartige Durchschnittswerte mögen aber ohnehin relativ uninteressant sein, denn zwischen den überwiegend gefälschten bzw. verfälschten Merowingerurkunden und den kaum mehr fälschungsbetrohten Privaturkunden des 15. Jahrhunderts liegen wahrlich Welten.

Den sachlichen Ertrag der zahlreichen Einzeluntersuchungen zu würdigen, kann hier

nicht der Raum sein. Unter den im engeren Sinne kirchengeschichtlich orientierten Aufsätzen sei jedoch auf einige Schwerpunkte verwiesen. Große Teile des Bandes II gelten kanonistischen Themen, vor allem dem „Golden Age“ der kanonistischen Fälschungen 1075/1140, natürlich auch der Konstantinischen Schenkung und schließlich immer wieder Pseudo-Isidor, den beiden Hauptarbeitsgebieten des derzeitigen Präsidenten der MGH und Kongreßorganisatoren, Horst Fuhrmann. Daß gerade die Beschäftigung mit Pseudo-Isidor auch von aktueller Bedeutung sein kann, weist Marchietto (II, 397 ff.) anhand von Pseudo-Isidor-Rezeption im neuesten CIC nach. Auch in den beiden der Diplomatie gewidmeten Bänden werden klassische Fälschungen aus dem kirchlichen Bereich abgehandelt, etwa die Falsifikate Eberhards von Fulda (Staab, III, 283 ff.), aus der Abtei St. Maximin vor Trier (Kölzer, III, 315 ff.) oder aus St. Denis und Regensburg (Kraus, III, 535 ff.; Märtl, III, 551 ff.). Daneben stehen immer auch moderne Fälschungen, etwa diejenigen des Pfäferser Konventualen Widmer aus dem 17. Jahrhundert (Vogler, III, 711 ff.) oder das Einschleusen von Fälschungen in vatikanische Handschriften 1933/45 (Battelli, IV, 129 ff.). Schließlich ist der große frömmigkeitgeschichtliche Teil des Bandes V einschlägig, der natürlich die Falsifikate von Heiligenviten und -reliquien, aber auch die Ritualmordvorwürfe gegen Juden oder Ablassfälschungen behandelt.

So sind die fünf Bände, insgesamt gesehen, ein bedeutender Schritt voran auf dem Wege zu einer Gesamtwürdigung des Phänomens der mittelalterlichen Fälschungen. Seit sich eine Sektion des Historikertages von 1962 dieses Themas angenommen hatte (HZ 197, 1963), seit Fuhrmanns weiterführenden Überlegungen im ersten Band seiner Habilitationsschrift über Pseudo-Isidor von 1972 und schließlich seit seiner „Kongreßeinladung“ von 1985 unter dem Titel „Mundus vult decipi“ (HZ 241, 1985) ist dieses der geglückte Versuch, die Diskussion um mittelalterliche Fälschungen mit vereinten Kräften auf eine neue Ebene zu heben.

Was bleibt da noch zu tun, könnte man fragen. Es ist das Verdienst der Bände, verdeutlicht zu haben, daß die Geschichte der Fälschungen des Mittelalters eine Geschichte der Einzelfälle ist. Einen gemeinsamen Nenner zu finden, ist schwer, vielleicht unmöglich und wahrscheinlich nicht einmal förderlich. Auch in Zukunft werden Einzelstudien zu Fälschungen und Fälschungskomplexen die Wissenschaft eher voranbringen als Versuche vordergründiger Synthesenbildung. Das modisch als „Mentalitätsgeschichte“ betitelte Arbeitsfeld wäre hier völlig in seinem Recht, nach Antrieben menschlichen Handelns zu fragen, wenn es nur einschlägige Quellen als Grundlage der Antworten auf solche Fragen gäbe. So aber werden Motivation und Ausführung, werden Hintergrund und Ideen der Fälscher weiterhin weitgehend im Dunkeln bleiben.

Man könnte jedoch die fünf Bände mit Gewinn auch „gegen den Strich“ lesen, nicht nach Gattungen und Fälschungskomplexen fragend, sondern nach Wegen der Fälscher (von der Absicht bis zur Beichte und Hinrichtung), nach Wegen der Fälschungen (von der Fertigstellung bis zum Erfolg oder zur Verwerfung) und nach Wegen der Forschung (von der Entwicklung des Instrumentariums bis zur Anwendung im Einzelfall). Vielleicht käme man dann doch einem Zusammenhang der mittelalterlichen Fälschungen, der mittelalterlichen Mentalitäten und der mittelalterlichen Kämpfe gegen Fälschungen auf die Spur.

München

Thomas Vogtherr

Anton von Euv: *Liber viventium Fabariensis*. Das karolingische Memorialbuch von Pfäfers in seiner liturgie- und kunstgeschichtlichen Bedeutung. Bern / Stuttgart 1989. Folioformat 22,2 x 32 cm, 231 S. mit mehrfarbigen Tafeln, 154 Abbildungen u. 48 Figuren, Ln.

Mit diesem Werk wird die beste Einführung geboten in das eine und einzigartige Original im Stiftsarchiv von St. Gallen und bei jedem Leser wird sich der Wunsch regen, das Voll-Faksimile zu erwerben, dessen Ausgabe seit 1973 vorliegt. Kurz nach 800 ist dieses „wohl wichtigstes Denkmal der frühkarolingischen Buchkunst“ in vorbildlich

schöner rätischer Minuskel geschrieben worden. Als rätische Schriftprovinz ist das Bistum Chur zu bezeichnen mit den Alpenklöstern und -stiften Disentis, Cazis, Mistail und Müstair, dem zwischen Zürichsee und Walensee gelegenen Schänis und schließlich Pfäfers, das zwischen Chur und Walensee liegt.

Prof. Dr. A. von Euw, Konservator am Kölner Schnütgenmuseum, zeigt hier kein Erstlingswerk vor – 1979–85 schuf er zusammen mit Joachim M. Plotzek die vier Großbände, in denen die Sammlung Ludwigs beschrieben wurde –, aber das hier vorliegende Werk machte mehr Mühe, Reisen und Zeitaufwand erforderlich. Es klingt gut, wenn er im Vorwort schreibt: „Auf der Suche nach den Quellen der karolingisch-ottonischen Buchmalerei war mir der *Liber Viventium Fabariensis* ein Werk, dessen Erschließung dem Besteigen eines hohen Berges gleicht, von dessen Gipfel aus der Blick nicht nur in räumliche, sondern auch in zeitliche Dimensionen dringen kann. Auf dem Weg dorthin lagen Bibliotheken und Archive wie Herbergen, die den Wanderer aufnehmen und ihm ihre Kostbarkeiten nicht versagen.“ Genannt werden Einsiedeln und St. Gallen, dann Paris, Rom und Zürich, doch im Handschriftenverzeichnis S. 223–225 zählten wir 73 Bibliotheksnamen und 194 Handschriften, entsprechend umfangreich ist das Personen-, Orts- und Sachverzeichnis: alles Hinweise, Entdeckungen, Ähnlichkeiten, Abhängigkeiten, Übereinstimmungen, die alle nur dies eine Buch betreffen!

Was besagt nun der Titel *Liber viventium*? Das Hauptwerk der rätischen Schrift ist ein zu Chur entstandenes Sakramentar, um 800, heute in der St. Galler Stiftsbibliothek Cod. 348, genannt wegen der Namensnennung des Bischofs Remedius (800–820) Remedius-Sakramentar, also ein Meßbuch; von ihm ist unser Memorialbuch, wie von Euw nachweist, stark abhängig. Der älteste Teil unseres Werkes ist nun ein Evangelistar, d. h., ein Buch der im Kirchenjahr während der Messe zu lesenden Evangelienabschnitte, gegliedert nach der im Sakramentar gegebenen Ordnung. *Liber viventium* heißt Buch der Lebenden und bedeutet hier erweitert Buch des Lebens auf der Grundlage der vier Evangelien. Auf die Bilder der Evangelisten folgen Texte aus den vier Evangelien, die zum Vorlesen bestimmt und zu Beginn der Lesungen mit Initialen geschmückt sind. Dazu kommt die Idee des Gedächtnisses Lebender und Toter, die *Memoria*, die insofern eng mit dem Evangelium als *Fons* und *Liber vitae* verknüpft ist, als den Evangelienlesungen nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes jeweils ein Memorialteil mit den Namen derer, der zu gedenken war, folgt; diese Namen stehen unter Doppelarkaden. Es war also zugleich ein Verbrüderungsbuch, in das im Laufe der Jahrhunderte an 4500 Namen eingetragen wurden. Hinzu kamen Zusätze von Reliquien-, Schatz- und Bücherverzeichnissen des 9. bis 12. Jahrhunderts, ferner Grundbesitz- und Traditionsurkunden des 11. bis 13. Jahrhunderts. Wir haben also vor uns das Hauptbuch der Abtei Pfäfers, auf Jahrhunderte angelegt und im wesentlichen Sinne durchgehalten. Nach den Vorstellungen der Apokalypse sind die Getauften in das Buch des Lebens eingetragen, hoffen auf Barmherzigkeit im jüngsten Gericht und werden eingehen in das Himmlische Jerusalem. Minutiös wird nachgewiesen, wie Minuskel, Initialen, Miniaturen einerseits alte römisch-italienische Formen überliefern – Chur hat bis auf Karl den Großen, der dort eine Grafschaft einrichtete, zur Kirchenprovinz Mailand gehört, erst später zu Mainz, sodaß eine Tradition seitens der langobardischen Schriftprovinz erklärlich ist, – andererseits insulare Formen. Der Künstler hat beides zu einer höchst ansprechenden Synthese vereinigt. Damit ist der Anschluß an die Schulen von Corbie, Reims, Trier, Tours, St. Gallen, Reichenau, Fulda und Aachen gesichert, man kann das Werk zu recht karolingisches Memorialbuch nennen, es gibt in der hohen Kunst der *Scriptura illuminata* die irisch-syrisch-schottische, die angelsächsisch-italogriechische und byzantinisch-sächsische Kultursymbiose an das werdende Abendland weiter. Die Versenkung in die irischen Miniaturen ist daher unmittelbare Begegnung mit dem seltsamsten Abenteuer in der Genesis des Abendlandes, ein Zwiegespräch über ein Jahrtausend hinweg mit den Lehrmeistern unserer Ahnen.

Nun wird vom Leser viel Geduld verlangt, wenn er dem Verfasser auf den ungezählten Hinweisen und Beweisen folgt, zu denen er gern zugibt, daß sie unwiderleglich sind. Doch wird man dem Normalverbraucher zugute halten müssen, daß die oft so ungegenständliche Buchmalerei der Iren und Angelsachsen fremd anmutet. Ich möchte

deshalb ein m. A. hilfreiches Zitat aus Lothar Schreyer, Die Botschaft der Buchmalerei. Aus dem ersten Jahrtausend christlicher Kunst, Hamburg 1956, S. 18 f. bringen: „Die insulare Buchmalerei ist in starkem Maße Mönchskunst, geschaffen von Menschen, deren Leben ganz in Askese und Mystik sich auflöste und zugleich erhob. Die Bilderwelt schwindet auf solchem Wege hin, aber es bleibt die Dynamis, die Macht des inneren Strebens. Und diese gestaltet nicht mehr das räumliche Bild, nicht mehr die Dreidimensionalität. Die Körpergestalt verflüchtet sich in die Fläche und aus dem Zweidimensionalen der Fläche in die eine Dimension der Linie. In der Linie aber ist alle Macht des übernatürlichen Strebens entfesselt, sie wird zur unendlichen Linie. Und diese fängt den Menschen ein, wie der Mensch sie einfängt. So entsteht das Geflecht, der Knoten, die Bindung, in der allein das Unendliche gewahrt und bewahrt werden kann.“

Solcher Art haben die Iren und Angelsachsen des 7. und 8. Jahrhunderts christliche Bildverkündigungen geschaffen: „Da breitet sich ein Liniennetz aus, scheinbar wirr und doch in zuchtvoller Ordnung gleich einer unausweichlichen geistigen und geistlichen Übung. Aus dieser Ordnung löst sich plötzlich erschütternd, erschreckend, von sanftem Farblucht durchglüht das Bild Christi, des Gekreuzigten und des Kyrios, wie es das äußere Auge nicht sieht, wie es aber der menschliche Geist, übermächtig von innerer mystischer Schau, zu erleben vermag. Oder statt des Bildes Christi ist sein Zeichen, das Kreuz zu sehen, nichts als das Kreuz. Zwischen das Netz der Linien, in die Ritzen des Geflechtes fliehen die Schemen der Tierheit, Vögel und Schlangen, und die Schemen der Pflanzenwelt, das Wuchern wie das Blühen. Was bleibt, ist das geheimnisvolle, nicht mehr deutbare Sinnbild der Übernatur.“

Wen lockt es da nicht, diesem Werk zu begegnen, sei es das Original in St. Gallen, sei es die Voll-Faksimile-Ausgabe, die das dortige Stiftsarchiv unseren Bibliotheken geschenkt hat. Daß der Wunsch sich erfülle, dazu hat die großartige Monographie von Euws den Weg bereitet; er hat das Werk jahrelang eingesehen, jede Zeile gelesen und nacherlebt. Der Leser wird dem Geist der irischen *peregrinatio* begegnen, denn solche Buchstaben können nicht tote bleiben: das wird er ihm dankbar versichern.

Siegburg

Rhaban Haacke

Gerd Tellenbach: Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1988. XII, 272 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, begr. v. K. D. Schmidt und E. Wolf, hrsg. v. Bernd Moeller, Bd. 2, Lfg. F 1. Brosch., DM 68,-.

1936 war ein bis heute wichtiges Buch erschienen: „Libertas – Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits“ von Gerd Tellenbach; nach einem halben Jahrhundert konnte der nunmehr 80jährige noch einmal zusammenfassend diese Epoche darstellen. Zu gratulieren ist auch dem Herausgeber der Reihe Bernd Moeller; er übertrug einem katholischen Profanhistoriker diese Epoche, die auch konfessionelle Aspekte hat. Der Profanhistoriker T. aber geht mehrfach darauf ein, was er unter Kirche und Kirchengeschichte versteht. Sein erster Gewährsmann ist Josef Lortz, der meinte, „es heiße die Herrschaft Gottes über die Geschichte verkürzen, wenn man kleingläubig die vielen Schwächen, Belastungen und Spannungen aus ihr wegzuerklären versuche. Gott regiere die Welt und mache das Irren der Menschen seinem heiligen Willen dienstbar“ (1). Ähnlich hatte sich K. D. Schmidt geäußert, als er 1958 auf dem Spandauer Theologentag seinen Plan einer neuen Kirchengeschichte erstmals vorstellte; er warnte vor einer Aufzählung von Fakten ohne theologischen Hintergrund; er erstrebte die Einbeziehung katholischer Kollegen. Mehrfach bezieht sich T. auf Yves Congar, dessen kritische Feststellungen über das 11. Jahrhundert auf Seite 2 zitiert werden: „die Entfaltung der päpstlichen Autorität, Verrechtlichung, Klerikalisierung, Herausforderung der weltlichen Macht, was die Kirche dahin brachte, sich selbst als Macht zu verstehen.“ Die Darstellung beginnt mit einer relativ positiven Übersicht über „Die Lage der westlichen Christenheit in ihrer Umwelt während des 10. und 11. Jahrhunderts“. Kapitel 2 „Die Kirche und ihre Erscheinungsform auf Erden“ (31–72) stellt

fest: „Über das Wesen der Kirche herrschte Einmütigkeit, ihr alltägliches Leben in der Liturgie vollzog sich, trotz mancher Varianten in peripheren Gebräuchen, trotz vieler Unzulänglichkeiten, in der Praxis in ihren Kernstücken übereinstimmend und tief wirkungsvoll“ (31). Die Aufgaben von Klerus und Laien waren „prinzipiell unumstritten“ (31). Es galt die Zweigewaltentheorie des Gelasius, jedoch war sie „rein eschatologisch begründet“ (32). In jeder Einzelgemeinde lebte die Gesamtkirche (Congar). „Bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts vollzieht sich die Kirchengeschichte des Westens und des Ostens einheitlich, so locker und unkontinuierlich der faktische Zusammenhang sein mochte“ (33).

Päpste hatten relativ wenig Einfluß auf die „Landeskirchen“, auch nicht bei der Gründung des Erzbistums Magdeburg (70); doch war „die gläubige Verehrung des Stellvertreters Petri und der Sacra Roma . . . ein auch äußerlich faßbarer Ausdruck der Einheit der Kirche auf Erden wie nichts anderes“ (72). Kapitel III beschreibt die wirtschaftliche Existenz der Kirchen und des Klerus (72–82). Kapitel IV „Religiöses Leben und Denken“ wendet sich gegen die verbreitete negative Darstellung jener Epoche. „Das Grundgefühl der Kirche wie des einzelnen Christen ist eschatologisch. Und man mag sich an das Vergängliche verlieren und von Sündigkeit und Schuld getrübt werden, die Hilfe der himmlischen Mächte erscheint in Buße, Gebet und guten Werken erreichbar, und sie greifen von sich aus vielartig in das Diesseits ein“ (86). Wichtig waren Gebetsverbürdungen, Wunder und Heilige, Klöster und Mönche. T. fragt, „ob es im 10. und 11. Jahrhundert wirklich so viele heruntergekommene Klöster gab, wie es von Erneuerungen und Neuerungen begeisterte zeitgenössische und neuere Historiker darstellen“ (95). Vielmehr war die Bedeutung des Mönchtums im Abendland „wohl am umfassendsten und vielseitigsten vom 9. Jahrhundert bis zum Ende des 11.“ (90). Cluny unterschied sich zunächst „nicht wesentlich von anderen monastischen Ansätzen und Kreisen, die prinzipiell das Leben der Apostel und der Urkirche verwirklichen wollten und auf die künftige Herrschaft des Gottesreiches konzentriert waren“ (98). Abschnitt IV,2 endet mit dem Satz: „Bei allen Dunkelheiten, die in dieser Zeit, wie in anderen, auf der irdischen Erscheinung der Kirche liegen, sollte man also mit dem Urteil besonderer Verkommenheit vor der Mitte des 11. Jahrhunderts vorsichtiger werden“ (106). Abschnitt IV,3 sagt vom König: Er empfängt die Sakramente, er wird geweiht; aktives geistliches Handeln hat er nie beansprucht. „Dies zu betonen ist wichtig, weil in den großen Auseinandersetzungen den Königen so oft vorgeworfen wird, sich einzumischen in exklusiv klerikale Funktionen“ (114). Freilich wirkte der König bei Bischofseinsetzungen entscheidend mit: „Wenn man die kanonische Regel beachtet, nach der ein Bischof von Klerus und Volk der Bischofsstadt zu wählen sei, so war der König aber überall das Haupt des Volkes und mehr als das. Jedenfalls hat man jahrhundertlang keinen Anstoß an seiner Mitwirkung genommen“ (115). Deutlich formuliert T., „daß Könige keineswegs bedenkenlos in innerkirchliche Verhältnisse einzugreifen gewohnt waren und das Reichsrecht im allgemeinen die Selbständigkeit des kirchlichen Lebens in den Diözesen und Pfarreien respektierte“. Die Redeweise von der „Kirche in der Gewalt der Laien“ ist ein Ausdruck „übertriebener Vorstellungen“ (116).

Kapitel V „Der Beginn der kirchengeschichtlichen Wende“ stellt eine Unklarheit wichtiger Begriffe fest. Es bestand „Unsicherheit über Tatbestand und Begriff von Simonie“ (121). Moderne Darstellungen vermitteln „übertriebene Vorstellungen von Simonie im 10. und 11. Jahrhundert“ (122). Auch der Begriff „Reform“ ist unklar: T. formuliert 12 Fragen und sagt danach: „Was Kirchenreform im 11. Jahrhundert eigentlich war, bleibt meist so ungenügend definiert, daß man geradezu von einer Leerformel sprechen könnte“ (133). T. tadelt die Meinung, daß „vor der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts besonders üble Zustände geherrscht hätten, die einen mächtigen Eingriff geradezu provoziert hätten“ (136). Die Forderung nach dem Zölibat war nicht neu; auch die Simonie war schon früher „erregt verurteilt“ worden (141). Am wichtigsten waren Bedenken gegen den Einfluß der Laien; doch hatte man auch im 10. und 11. Jahrhundert widersprochen, „wenn man meinte, der König überschreite seine Kompetenz“ (145). In Mailand wurde 1072 „das königliche Investiturrecht zum ersten Mal von einer Partei in der Bischofsstadt mit Billigung des päpstlichen Legaten vollkommen ignoriert“

(149). Das längste Kapitel VI betrifft Gregor VII. (152–201). Es beginnt mit dem Satz: „Die Geschichte der römischen Kirche hatte, abgesehen von einigen Aufschwüngen, bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts eher einen provinziellen Charakter“ (152). Schwer einzuordnen ist der Bruch mit Byzanz 1054; er gehört „in die Geschichte der Verwirklichung des päpstlichen Primats, so skeptisch man den Rang dieser Episode einschätzen mag, die doch bedenklliche und lang anhaltende Folgen hatte“ (157). Gregor VII. schritt nur selten gegen Bischöfe ein (168). In Italien konnte er sich nur schwer durchsetzen. Bis 1080 hat „mit einer Ausnahme kein deutscher Bischof sein Amt wirklich verloren“ (173). Nach dem Akt von Canossa 1077 hätte Gregor „gewiß erhebliche Zugeständnisse in kirchlichen Fragen erreichen können“ (195); doch der Papst handelte anders. Seine Haltung läßt „sich nur damit erklären, daß dieser politisch sonst vielfach bewegliche Papst unbeugsam aus stolzem religiös fundierten Selbstbewußtsein Kompromisse ablehnte, wenn sie seine prinzipiellen Vorstellungen vom umfassenden Primat des Papstes berührten...“ (195). Das führte zur „Tragödie Gregors VII.“ Er hatte sich verschätzt: „Erschreckend muß für ihn die Erfahrung gewesen sein, daß sein Anspruch auf Gehorsam zwar selten auf ausdrücklichen Widerspruch stieß, aber doch weitgehend ignoriert wurde“ (198). Das führt zur Formulierung der Überschrift von Kapitel VII: „Bewahrte Prinzipien und Koexistenz der Gegensätze“ (201–236). Deutlich sagt T.: „Die Humbertisch-Gregorianische Vision von der rechten Ordnung der christlichen Welt war großartig, naiv und unrealistisch“ (208). Die Maßnahmen gegen die Laieninvestitur waren „radikale Angriffe gegen damals Altgewohntes und seit langem Bestehendes... Daß so revolutionäre Dekrete ohne genau definierte Konsequenzen vorläufig fremd und unverständlich blieben, ist einzusehen“ (209). Die folgenden Päpste hielten zwar Gregors Grundsätze fest, aber die Durchführung erfolgte „in der kirchenpolitischen Praxis vielfach mit Nachsicht und Verständigungsbereitschaft“ (210).

Mit Sympathie schildert T. den Vertrag von Sutri im Februar 1111. Der Papst sollte den Bischöfen befehlen, „dem König und dem Reich die Regalien zurückzugeben, also den weitaus größten Teil ihres Besitzes, das Fundament ihrer Position als Fürsten des Reiches... Welche Folgen die geplante Aktion für die Regierung und für die gesamte Wirtschaft gehabt hätte, läßt sich kaum vorstellen“ (220). Der Plan scheiterte, aber „er gehört in die von der Urkirche bis heute bestehende Problematik des Verhältnisses von Christentum und Welt, was von Papst Paschalis II. bewußt ausgesprochen und von Vertretern des Königtums trotz aller Skepsis wenigstens begriffen wurde. Wäre er durchführbar gewesen, hätte man ihn wohl ernstlich als eine Kirchenreform bezeichnen können“ (222). Das Wormser Konkordat 1122 und andere Verträge brachten der gregorianischen Konzeption Teilerfolge, z. B. den „Verzicht auf die Investitursymbole Ring und Stab“ (225). Kapitel VIII „Papst, Kirche, Christenheit“ (236–268) faßt zusammen und greift das ekklesiologische Problem wieder auf: „Die Kirchen, die bis dahin nur spirituell geeint, werden nach und nach zusammengefaßt dadurch, daß es nun eine befehlende und entscheidende irdische Instanz gibt. Sie hatten von jeher in Jesus Christus ihre monarchische Spitze. Nun erhalten sie im Papst einen Repräsentanten des himmlischen Herrn“ (237). Deutlich sagt T., „daß die tausendjährigen Traditionen der vorgregorianischen Kirche die Idee des machtvollen Zentralismus geistig und politisch immer noch nicht zu alleiniger Geltung kommen ließen“ (240). Abschnitt VIII,2 ist überschrieben: „Organe und Machtmittel des apostolischen Stuhls“ (250–58). Am wenigsten betroffen waren ferne Könige und Fürsten (Dänemark, Norwegen, Rußland, Polen, Kroatien, Ungarn): „Sie hörten sich ehrfurchtsvoll die Lehren über den dem heiligen Petrus geschuldeten Gehorsam an, die bei ihren losen, vorübergehenden Beziehungen zu Rom nicht störten“ (259). Schwieriger war es mit den Königen von England, Spanien und Frankreich; am schwierigsten mußte es mit Heinrich IV. werden. Neben der Mailänder Frage war es „das herrsche Verhalten des Papstes“, das Widerspruch hervorrief (260). Von „Klerikalisierung“ und „Verrechtlichung der Kirche“ ist die Rede (263). Wieder erinnert T. an Congars Ekklesiologie: Er erinnert an den „Unterschied zwischen theoretischer Ekklesiologie und gelebter Wirklichkeit des Katholizismus, womit die Fortdauer traditioneller Einheitlichkeit im einfachen Erleben der Gläubigen getroffen ist“ (264). Mönchsreformen waren keineswegs immer im Sinne Gregors VII.:

„Ein gewisser friedfertiger Zug entsprach der uralten weltflüchtigen Gesinnung“ (264). Hugo von Cluny und Desiderius von Monte Cassino bezeugen es (265). Das Nachwort sagt, daß die Gregorianer entscheidende Anstöße gegeben haben, aber „ihr erster Anlauf ist gescheitert“ (268). T. will nicht Gregor VII. und seine Anhänger verurteilen, aber er stellt doch wohl mit einer gewissen Sympathie fest: „Für den einzelnen Bischof und seine Amtsführung blieben vorläufig die örtlichen Verhältnisse, die Nachbarkollegen, der König, sein Hof, die territoriale Umgebung, wenigstens im normalen alltäglichen Geschehen, mindestens so wichtig wie der ferne Papst“ (269). Eine „Entsakralisierung“ des christlichen Königtums war mißglückt. Die vorletzte Anmerkung auf der letzten Seite beruft sich nochmals auf Congars Sicht: Nicht einseitige Theorien bestimmen die Kirche, sondern „gelebtes Leben“. Dazu gehört „was an geglaubter Offenbarung, an uralter Tradition, an Vergegenwärtigung der Ursprünge des Christentums, als Bild, Mythos, Legende, Symbol wirksam blieb“ (272).

Rostock

Gert Haendler

Detlev Jasper: Das Papstwahldekret von 1059. Überlieferung und Textgestalt (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, hrsg. v. H. Fuhrmann, Band 12) – Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1986. XIV, 137 S. mit einer farbigen Abbildung.

„Eine erneute Untersuchung des Papstwahldekrets von 1059“, einem der Schlüsseldokumente für die spannungsreiche Entwicklung des Verhältnisses zwischen Sacerdotium und Imperium in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, „bedarf der Begründung, denn dieser Text hat wie kaum ein zweiter gerade die deutsche Mediävistik beschäftigt“. (S. 1) Diese Begründung ist für J. mit der Entdeckung neuer Handschriften gegeben, „die sich nicht in die bekannte Überlieferung einordnen lassen“. (S. 3) Anhand des neuen Handschriftenmaterials, insbesondere des Codex Bergamo Biblioteca Civica MA 244 (S. 19–33), in dem für J. „der beste im Augenblick bekannte Text des Papstwahldekrets“ in der echten Fassung vorliegt (S. 33), unternimmt J. den Versuch, die bisherige Forschung hinsichtlich der Abhängigkeit der echten und der verfälschten Fassung voneinander und hinsichtlich der Absicht und Entstehungszeit der Verfälschung (S. 69–88) zu korrigieren und ergänzend und klärend abzuschließen. J. erweist sich im ganzen Vorgehen als hervorragender Kenner sowohl der seit nunmehr 130 Jahren laufenden wissenschaftlichen Diskussion, als auch der verzweigten hsl. Überlieferungen beider Versionen, auch der Kurzformen des Papstwahldekrets (S. 52–57). Die sorgfältigen Untersuchungen von Detailproblemen, wie den Unterschieden in den Unterschriftenlisten (S. 34–51; S. 46: „Wir müssen uns wohl von dem vertrauten Gedanken, daß . . . und Hildebrand als Subdiakon das Pwd. unterzeichneten, Abschied nehmen.“) oder im Text (S. 58–68 zur Vermittlung des Kanzlers Wibert und zur Fluchformel), sind nicht nur Voraussetzung für das Verständnis der Textgestalt der neuen Edition (S. 98–127) – z. B. wird die im Gegensatz zu den bisherigen Editionen geschehene Ablehnung der Hs Berlin Staatsbibliothek Ms. lat. quarto 324 als Leithandschrift der verfälschten Fassung begründet (S. 50 f.) –, sondern auch für die Beantwortung der für die historische Forschung so wichtigen Fragen nach Absicht und Entstehungszeit der verfälschten Version des Papstwahldekrets (S. 69–88). Auch hier kommt J. zu Ergebnissen, die von der gängigen Auffassung – Entstehung 1085/86, nach Gregors VII. Tod und vor der Wahl seines Nachfolgers Mai 1086, unter den Anhängern Wilberts von Ravenna, näherhin im Kreis der von Gregor VII. abgefallenen Kardinäle (S. 71) – erheblich abweichen: „Nimmt man alles zusammen, so ist mir die Verfälschung des Pwd. zu Anfang der großen Auseinandersetzung zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. im Frühjahr 1076 am wahrscheinlichsten. Dabei ging es . . . um die gebührende Berücksichtigung der kaiserlichen Mitspache bei der Papstwahl“, was, nach Scheffer-Boichorst am ehesten den Vorstellungen von Italienern entsprach (S. 88). – An diese wissenschaftlichen Überlegungen schließt sich die anhand der vorgestellten Handschriften (S. 91–97) erstellte textkritische Edition des Pwd. an, wobei der echte und der

verfälschte Text in Parallelkolonnen nebeneinandergesetzt werden (S. 98–119) sowie dreier Kurzformen des Pwd., von denen zwei, die des Vat. lat. 1361 und des Cod. W\* 101 des Stadtarchivs Köln bisher unveröffentlicht waren (S. 120–127). – Ein Register der Hss. sowie der Namen und Sachen beschließt das Werk (S. 129–137), das S. VIII–XIII ein streng sachbezogenes Quellen- und Literaturverzeichnis bietet. – Die Arbeit überzeugt nicht nur durch die eminente Sachkenntnis des Verfassers, sondern auch durch die eher zurückhaltende Art des Vortrags seiner Forschungsergebnisse. Damit weist er wohl selbst darauf hin, daß mit seiner Arbeit die Diskussion um das wichtige Dokument auch jetzt noch nicht abgeschlossen ist. Und in der Tat vertritt einer der besten Kenner der Materie, Wolfgang Stürner, in kritischer Auseinandersetzung mit der Arbeit von J. in wichtigen Punkten, angefangen von der Einschätzung des Codex von Bergamo bis hin zur Deutung der Differenzen zwischen dem echten und dem verfälschten Pwd., entgegengesetzte Positionen (vgl. Stürner, Wolfgang, Das Papstwahldekret von 1059 und seine Verfälschung, Gedanken zu einem neuen Buch, in: Fälschungen im Mittelalter, Bd. 2 [= MGH Schriften 33,2, Hannover 1988, 157–190]). Bei aller Anerkennung der Leistung von J., insbesondere auch der neuen Textedition des Pwd., wird man möglicherweise nach wie vor bei der „resigniert klingenden Feststellung“ von Karl Jordan bleiben: „Eine sichere Entscheidung wird sich nicht fällen lassen“ (von Jasper zitiert S. 71 Anm. 276), jedenfalls vorläufig noch nicht.

Regensburg

K.J. Benz

Jürgen Miethke / Arnold Bühler: Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter. Historisches Seminar, Band 8. Schwann, Düsseldorf 1988, 192 S.

„Fundierten Zugang zu wichtigen historischen Themen“ verspricht die von Armin Reese und Uwe Uffelman herausgegebene Reihe „Historisches Seminar“. Der in's Auge gefaßte Leserkreis ist sehr weit gezogen, hofft man doch, das Buch könne „gleichermaßen für Hochschullehrer, Studierende, praktizierende Lehrer und ein an differenzierteren, historischen Fragestellungen interessiertes Publikum“ (Vorwort der Herausgeber S. 7) relevant sein. Gemäß der Konzeption dieser Reihe wird am Anfang „der Gegenstand in der Forschung“ vorgestellt und eine „Einführung“ geboten (S. 13–59). Daran schließt sich der ausführliche „Quellenteil“ (S. 60–176) an, ganz am Ende stehen „Thesen der Forschung“ (S. 178–189), hinter denen sich mehr oder weniger ausführliche Textauszüge aus einschlägigen Büchern und Aufsätzen von vier verschiedenen Autoren (F. Kempf, A. Borst, H. Fuhrmann und B. Tierney) verbergen. Für die Einleitung zeichnet Jürgen Miethke, für den Quellenteil Arnold Bühler verantwortlich.

Abgesehen von einigen eher überflüssig und auch nicht so recht verständlich wirkenden Bemerkungen über „Das Mittelalter und sein Erbe“ – was z. B. soll der Leser mit den „unausgefüllten Möglichkeiten einer abgelebten Vergangenheit“ anfangen, die „sich freilich heute nicht mehr nachträglich realisieren“ lassen (S. 14)? – ist es Miethke ansonsten gelungen, anhand der Quellen dem Benutzer des Buches einen ersten Ein- und Überblick über das problematische Verhältnis von Kaiser und Papst zu bieten und zugleich die getroffene Auswahl der Texte plausibel zu begründen. So ist es unter konzeptionellen Gesichtspunkten sicher auch zu begrüßen, wenn mit dem sog. Dictatus Papae Gregors VII. aus dem Jahre 1075 der Anfang gemacht wird und nicht etwa, was nahe gelegen hätte, mit der Barbarossa-Zeit oder dem staufisch-welfischen Thronstreit am Ausgang des 12. Jahrhunderts. Völlig zu Recht endet die Quellensammlung mit dem Zeitalter Ludwig des Bayern. Denn mit der ab 1378 beginnenden Epoche des Konziliarismus sollten andere Konfliktfelder für den weiteren Gang der politischen Ideengeschichte wichtig werden als das Verhältnis von Papst und Kaiser, einmal ganz davon abgesehen, daß die Zeit des Luxemburgers Karl IV. (1346–1378) sowieso einen Sonderfall darstellt.

Bietet der einführende Teil eine nützliche Orientierungshilfe, so müssen doch einige Bedenken angemeldet werden, was den Quellenteil angeht. Das beginnt bereits mit der

formalen Gestaltung des im allgemeinen zuverlässigen Drucks (vgl. aber z. B. S. 70, Zeile 11: *racorem* statt richtig: *rancorem*; ebd. Zeile 12: *hob* statt richtig *hoc*; ebd. Zeile 23: *Anagie* statt richtig *Anagnie*; S. 88, Zeile 33: *domini* statt richtig: *domino*; ebd. Zeile 37: *quiscere* statt richtig: *quiescere*; S. 106, Zeile 12: *prelator* statt richtig *prelatos*; ebd. Zeile 20: *postquem* statt richtig: *postquam*).

Leider sind lateinischer Urtext und deutscher Übersetzungsversuch nicht parallel nebeneinander gestellt worden, sondern folgen vielmehr nacheinander, was das Aufsuchen einer lateinischen Stelle, wenn man vom deutschen Text ausgeht, nicht eben erleichtert, zumal bei langen Texten. Und gerade bei einem Großteil des vermuteten und angesprochenen Rezipientenkreises wird man davon ausgehen müssen, daß er zuerst die deutsche Übersetzung konsultieren wird, wenn er überhaupt noch zum lateinischen Original greift. Das bedeutet aber andererseits, daß der Übersetzung eine erhöhte Bedeutung zukommt, der sie nicht immer ganz gerecht geworden ist. Der Rezensent möchte dabei keineswegs die Schwierigkeiten verkennen, auf die eine Übersetzung zumal solch diffiziler Texte wie im vorliegenden Fall notwendigerweise stoßen muß. Doch ist nicht einzusehen, warum Bühler mitunter auch in den Fällen, wo eine gute Übersetzung bereits vorliegt, wie z. B. bei der berühmt gewordenen Bulle „Venerabilem“ des Papstes Innozenz III. von 1202, darauf verzichtet hat, diese einfach zu übernehmen, zumal die von ihm selbst angeführte Übersetzung von L. Weinrich (Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1240, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 32, 1977, S. 334–335) ungleich genauer ist. So wird beispielsweise *litteras perlegi fecimus* von Weinrich völlig korrekt mit „haben wir uns vorlesen lassen“ wiedergegeben, während Bühler daraus ein „haben wir ... gelesen“ (S. 92) macht. Handelt es sich bei dem eben angeführten Beispiel noch um eine Nebensächlichkeit, die für das Verständnis des Textganzen nicht entscheidend, wohl aber symptomatisch für die Nähe zum Text ist, so sieht die Sache doch schon ganz anders aus, wenn bei entscheidenden Passagen die Übersetzung sich soweit von ihrer Vorlage entfernt hat, daß wichtige Nuancen verloren gehen. Wählen wir hierzu ein weiteres Beispiel aus derselben Bulle „Venerabilem“ aus: *cum explorati sit iuris quod electioni plus contemptus unius quam contradictio multorum obsistat*“ wird von Bühler (S. 93) folgendermaßen übersetzt: „denn es ist allgemein anerkanntes Recht, daß die stillschweigende Mißachtung eines einzelnen eher eine Wahl verhindert als der Widerspruch vieler“, was die Sache nicht ganz trifft. Denn es geht eben zunächst nicht um eine „Verhinderung“ sondern um eine Beeinträchtigung der juristischen Qualität einer Wahl, die aus dem „contemptus“ eines Wählers erwächst, und Weinrich übersetzt daher zu Recht: „denn es gilt als ausgemachtes Recht, daß einer Wahl mehr die Mißachtung eines einzelnen abträglich ist als der Widerspruch vieler“ (S. 343). Zumindestens sehr unklar für denjenigen, der den lateinischen Text nicht mitheranzieht, ist der folgende Übersetzungsversuch Bühlers, dem eine Textstelle aus dem bekannten Brief Papst Gregors VII. an Bischof Hermann von Metz zugrunde liegt: „Wer, so frage ich, glaubt, daß er unter dieser allgemeinen Zuständigkeit zu binden und zu lösen von der Gewalt des heiligen Petrus ausgeschlossen sei, wenn jener Unglückliche, der das Joch des Herrn nicht tragen will und lieber die Bürde des Teufels auf sich nimmt, nicht zugleich auch leugnet, daß er zu den Schafen Christi gehört?“ (S. 65) (*Quis, rogo, in hac universalis concessione ligandi atque solvendi a potestate Petri se exclusum esse existimat, nisi forte infaelix ille, qui iugum Domini portare nolens diaboli se subicit honeri, et in numero ovium Christi esse recusat?*). Aus der Übersetzung Bühlers geht nicht hervor, daß „jener Unglückliche“ sich auf das vorausgehende „wer“ bezieht, also doch genauer und dem intendierten Sinn entsprechend zu übersetzen ist: Wer ... glaubt, daß er ... ausgeschlossen sei? Doch nur jener Unglückliche, der ...“.

Einfach verkehrt übersetzt, einmal ganz davon abgesehen, daß auch der deutsche Satz unverständlich bleibt, ist von Bühler das folgende Zitat Kaiser Friedrichs II. aus den Konstitutionen von Melfi aus dem Jahre 1231: „*Ne tamen in totum, quod ante formaverat, tam ruinoso, tam subito divina clementia deformaret...*“, daraus wird: „Damit er aber die göttliche Gnade nicht so umstürzend, so jäh das, was sie zuvor geschaffen hatte, gänzlich entstellte...“ (S. 100). Die lateinische Konstruktion und damit auch der

Sinn verkannt ist bei der folgenden Stelle, einer Urkunde Friedrichs II., wo in der Arenga Bezug genommen wird auf Gott in der Gestalt des Arztes, der in seiner göttlichen Schöpfervollkommenheit alle Gebrechen dieser Welt zu heilen vermag und ausgeführt wird: *ad medici talis consilium sub sorte non dubia ab orbe recurritur*, was Bühler mit „Er wird mit dem Rat eines solchen Arztes ohne Zweifel von der Welt genommen...“ (S. 102–103) wiedergibt, wobei für den Leser auch gar nicht deutlich wird, wer dieser „er“ sein soll. Besser: Mit der sicheren Hoffnung (auf Heilung) hält sich die Welt an den Rat eines solchen Arztes. An unglücklicher Stelle gekürzt worden ist in einem Schreiben Papst Innozenz IV., das die Absetzung Friedrichs II. auf dem Lyoner Konzil (1245) thematisiert. So wird nicht deutlich, daß von Bühler etwas ganz anderes im Deutschen gesagt wird als im lateinischen Text steht. *Quinimmo ea intentione ipsum prestitisse probabiliter creditur*. . . übersetzt Bühler mit „Ja man glaubt sogar, er sei wahrscheinlich in der Absicht aufgetreten. . .“ (S. 108). Gemeint aber ist „Ja man nimmt mit vernünftigen Gründen an, er habe jenen Eid in der Absicht geleistet. . .“. Denn mit „ipsum“ wird im lateinischen Text das vorher erwähnte *iuramentum* Friedrichs II. wieder aufgegriffen, was der Leser freilich aufgrund der unglücklichen Kürzung nicht ahnen kann.

Ebenfalls um einen Übersetzungsfehler handelt es sich, wenn Bühler aus dem Rundschreiben Friedrichs II., das dieser nach der Absetzungssentenz des Lyoner Konzils an die europäischen Fürsten sandte, die folgende Formulierung Friedrichs II.: *Vel esto sine prejudicio nostro, quod habeat huiusmodi potestatem* (papa scl.) übersetzt mit „Soll er etwa ohne unsere Entscheidung solche Macht haben“ (S. 115), statt richtig: Aber unvoreingenommen einmal von uns angenommen, er besitze eine solche Macht. Nachdem Friedrich II. in derselben Quelle über seine Gegner auf dem Lyoner Konzil gesprochen hatte, die nach seiner Meinung als glaubwürdige Zeugen ausschieden, da sie nicht unvoreingenommen seien, erwähnte er noch *aliquos tanquam ex ultimis partibus Hispanie prodeuntes, Tarragonensem scilicet et Compostelanum antistites, negociorum Ytalie natalis zone longinquitas incios et eosdem venenose subornationis inductio nostre iusticie fecit infestos*. Daraus wird bei Bühler (S. 115): „die anderen kamen sozusagen aus den entlegensten Gegenden Spaniens, die Erzbischöfe von Tarragona und Santiago di (sic!) Compostela, und waren durch die langwierigen Verhandlungen in Italien verwirrt und durch die giftige Eindringlichkeit unseres Gerichtsverfahrens unsicher gemacht“. Geschrieben und gemeint ist aber doch, daß die Abgeschiedenheit und weite Entfernung ihrer jeweiligen Heimatorte von Italien eine genauere Kenntnis der Sachlage bei den genannten Erzbischöfen verhindert hatte.

Lassen wir es damit bewenden. Die genannten Beispiele, denen sich noch weitere hinzufügen ließen, haben wohl ausreichend gezeigt, wie wichtig und unerläßlich es ist, auch jeweils den Originaltext heranzuziehen. Das gilt gerade für das vorliegende Buch mit seinen nicht immer ganz geglückten Übersetzungsversuchen.

Tübingen

Hans-Henning Kortüm

Stürner, Wolfgang: *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 11). Sigmaringen, Thorbecke 1987. 276 S., DM 80,-.

Was hat der Sündenfall mit der Entstehung des Staates zu tun? Sehr viel. Die Antworten auf die Frage nach den Ursachen der Staatsbildung scheiden sich in der Regel in antinomischer Weise, und zwar exakt nach den zugrundeliegenden anthropologischen Fundamentalurteilen: Man kann den Menschen – um eine Formulierung von Hans Blumenberg aufzugreifen – als „reiches“ Wesen betrachten, das dank seiner „überschüssigen“ produktiven Anlagen eine immer höhere Zivilisation, darunter den Staat, hervorbringt, oder aber man sieht ihn als das „arme“, als Mängel-Wesen, das aus Not, um des bloßen Überlebens willen, kompensatorischer Artefakte, u. a. des Staates, bedarf. Notwendig damit verknüpft und ebenso antinomisch sind die Ansichten zum

hypostasierten Naturzustand der Menschheit: Je nachdem ob man ihn als asozial-wild beschreibt, von tödlichem Antagonismus bedroht, oder als sozial-friedlich, allenfalls von fruchtbarer Züchtung im Sinne Kants beflügelt, erscheinen Staat und Herrscher entweder als notwendiges Zähmungsinstrument der Natur oder als ihre freie Erfüllung. Keine Staatslehre ohne entsprechende Urstandstheorie!

Das mittelalterliche Denken speist sich auch hier aus seinen zwei großen Quellen, der Antike und der Bibel. Die biblisch-heilsgeschichtliche Sicht geht bekanntlich vom paradiesischen Urzustand als Utopie des Anfangs aus. Seine schuldhafte Zerstörung durch den Sündenfall, die Stiftungskatastrophe der Menschheit, pervertiert die ursprünglich in Freiheit und Gleichheit lebende Urnatur und stellt den Menschen in jene Situation, in die er etwa nach vergleichbaren babylonischen Schöpfungsmythen von Anfang an hineingeschaffen war: in die die des Arbeitstiers im dauernden Kampf gegen die Artgenossen. Weltliche Herrschaft (*potestas*) entsteht erst in der Folge des Sündenfalls (*peccatum*). Aus der Sicht der Genesis geht die Pervertierung nach Adams Fall schrittweise weiter. Es ist kein Zufall, daß es der erste Mörder, Kain – bzw. sein Sohn Henoch –, ist, der die erste Stadt gründet (Gen 4,16–17), daß Nimrod, der erste Tyrann, Nachkomme des verworfenen Noah-Sohnes Ham ist (Gen 10,8–10), und daß Jahwe dem Volk Israel zwar einen König, Saul, zugesteht, der Bericht darüber jedoch sogleich von einer Aufzählung monarchischer Unterdrückungspraktiken begleitet wird (1Sam 8,10–18). Aus dem NT sind diesen Schlüsselstellen die bekannten Worte in Lc 20,25; Jo 19,11; Rom 13,1–7; 1Petr 2,13 hinzuzufügen, um das biblische Zitatarsenal über Herrschaft und Obrigkeit hinreichend zu verbreitern.

Vor dieser Hintergrundskizze ist Stürners Buch zu sehen. Vorweg: Kein Turmbau-Titanismus Borstchen Ausmaßes wird hier versucht, sondern ‚nur‘ ca. achtzig christliche Autoren von Irenäus von Lyon bis Thomas Münzer werden in chronologischem Durchgang speziell auf ihre Aussagen zum Thema Sündenfall und Herrschaft überprüft. Kaum ein großer Name fehlt. Eine Arbeit mit derart weitem zeitlichen Ausgriff und in vergleichbarer Präzision hat es bisher nicht gegeben. Ihr Hauptergebnis: Auch das christliche Staatsdenken durchzieht eine grundsätzliche Antinomie. Sie ist bereits bei den Kirchenvätern voll ausgereift. Einig sind sich die Patres einmal darin, daß der Staat eine Folge der Ursünde darstellt, ohne deren pervertierende Wirkung auf die Menschennatur er gar nicht entstünde, zum anderen darin, daß alle weltliche Macht letztlich von Gott stammt oder wenigstens von ihm geduldet wird. Konträr beurteilen sie den ethischen Wert von Herrschaft und Staat, den Anteil naturhafter Tendenz bei seiner Entstehung und seine Funktion im Heilsplan Gottes. Stürner arbeitet zwei Grundpositionen heraus, die durch das gesamte Mittelalter zu verfolgen das Ziel und die Leistung seines Buches darstellt:

Die eine Richtung – mit Irenäus von Lyon, Johannes Chrysostomos, Eusebius, dem Ambrosiaster usw. bis hin zu Gregor dem Großen und Isidor von Sevilla, den beiden wichtigen geistigen Verbindungsadern zwischen Antike und Mittelalter, – sieht im Staat eine unvermeidliche und letztlich heilsame Einrichtung Gottes, um die Selbstauslöschung der pervertierten Menschheit zu verhindern: *imposuit illis deus humanum timorem ... ut potestati hominum subiecti et lege eorum adstricti, ad aliquid assentantur iustitiae et moderentur ad invicem, in manifesto propositum gladium timentes*, sagt Irenäus (*Adversus Haereses* V, 24,2, zit. 39 A. 4). Ganz ähnlich sollte sich tausend Jahre später Kaiser Friedrich II. als christlicher Monarch verstehen: *Sicque ipsarum rerum necessitate cogente nec minus divinae provisionis instinctu principes gentium sunt creati, per quos posset licentia scelerum coherceri* (Prooemium der Konstitutionen von Melfi, zit. 182 A. 92, dessen Edition 1983 dem Verfasser das Thema eigentlich nahebrachte). Der Staat erscheint in Metaphern wie *medicina, pharmacon, paedagogus* usw. (57–59 u. ö.). Somit erhält der weltliche Herrscher, obwohl als Person selbst der Sünde unterworfen und deshalb in steter Gefahr tyrannisch zu entarten, die hohe Aufgabe eines ‚Werkzeugs Gottes‘ zur Bekämpfung der Sünde – ein Kernelement künftiger Herrscherethik.

Die andere Linie, nach Stürner vor allem sichtbar bei Tertullian und Augustin, dann jäh und radikal wieder bei Gregor VII., sieht den Staat ungleich negativer; er sei selbst

Produkt und Inbegriff gottabgewandter Dämonie, wobei Knechtschaft und Tyrannei eine Funktion gerade als Strafe für den Sündenfall erhalten. Interessanterweise waren es aber ausgerechnet Vertreter dieser Richtung, die gewisse Funktionen des Staates, auch des heidnischen, als „aus den Erfordernissen der Sicherung [der] materiellen Existenz sich ergebende Notwendigkeit“ (101 A. 78) zugestanden, mithin Ansätze naturrechtlichen Denkens aufwiesen, dessen latentes Vorhandensein in der christlichen Staatslehre vor der Aristoteles-Rezeption des 13. Jahrhunderts ein, ebenso latentes, Thema des Buches darstellt (vgl. 54 f., 57, 100, 115 f., 133, 234–41). Aber auch andere Zentralprobleme christlicher Staatslehre kommen trotz der thematischen Spezialisierung bei Stürner unvermeidlich zur Sprache: die Begründung der Monarchie, als offenbar alternativloser Staatsform; das Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium* – es verschiebt sich je nach Einstellung zu den Folgen des Sündenfalls; das Widerstandsrecht; das *bonum commune* usw.

Sündenstrafe und Sündenkontrolle zugleich, steht der Staat insgesamt im Zwielficht! Selbstverständlich kommen die beiden skizzierten Grundauffassungen nicht ungemischt vor, ständig zu nuancieren ist vielmehr eine der wichtigsten Bemühungen des Autors. Und dennoch – man kann sich bei der Lektüre des Eindrucks kaum erwehren, ständig das gleiche zu lesen. Die Kirchenväter erwiesen sich insofern überzeugend als die ein für allemal prägenden Auctoritates, zu denen das folgende Jahrtausend trotz mancher Originalität nur mehr Fußnoten beizusteuern scheint. Es gelingt Stürner auf diese Weise – ob mit oder ohne Absicht sei dahingestellt –, daß der Leser auf eindringliche, ja fast bedrückende Weise das Mittelalter als absolut traditionalistische Kultur erfährt. Auch wenn die Analyse des Buches mit ihrer engefaßten, ständig wiederholten Fragestellung dazu beiträgt, den Eindruck der Uniformität zu erhöhen und Geistesgeschichte fast wie Exerzitien erleidbar zu machen – es ist auch das Mittelalter selbst, das sich darin ausdrückt.

Folgen wir nun der Chronologie: Den Texten des 8.–11. Jahrhunderts, z. B. den karolingischen Fürstenspiegeln, war vor allem das „rechte Verhalten des christlichen Fürsten“ (103) wesentlich. Die im Grunde schon seit Entstehung der Kirche schwelende Frage nach dem Verhältnis der (alten) weltlichen Gewalt zur (neuen) geistlichen Gewalt der Kirche beließen sie noch synergistisch aufgehoben. Der sog. Investiturstreit erscheint dann aus der Perspektive des Buches umso schroffer und plötzlicher als Polarisierung der beiden patristischen Grundpositionen zu Staat und Sündenfall in eine hierokratische und eine imperial akzentuierte Ideologie. Für Gregor VII. in besonderem Maße – nicht dagegen für seine Mitstreiter wie Petrus Damiani oder Humbert von Silva Candida! –, später dann für Hugo von St.-Victor, Gerhoch von Reichersperg, modifiziert aber auch bei den großen Kanonisten wie Innozenz III., Hostiensis u. a., erhält die weltliche Herrschaft als Produkt des *peccatum* überhaupt nur eine Legitimation, wenn sie sich der Anleitung und Kontrolle der Kirche unterwirft. Johann von Salisbury, aber auch Huguccio und Innozenz IV. erkannten dem Staat zwar einen eigenen Wert zu; bei Versagen (*ratione peccati*) unterliege der Monarch freilich der Korrektur durch den Papst.

Das Eindringen naturrechtlichen Denkens infolge der Aristoteles-Rezeption des 13. Jahrhunderts, hält auch Stürner für einen entscheidenden Wendepunkt, ohne ihn jedoch, wie das Gros der Forschung zu verabsolutieren. Mit Thomas von Aquin wird die Begründung des Staates als notwendiges Produkt der Natur des Menschen als *zoon politikon* bzw. *animal rationale et politicum* (189) und eines laut Thomas bereits im Paradies existierenden *dominiums* (im Sinne von Regierung, nicht von ‚Herrschaft‘; S. th. 1, 1, 96) möglich. Die Theoretiker des Spätmittelalters verfolgten den Ansatz eines *naturalis impetus* zur Staatsbildung (194 A. 11 Aegidius Romanus, als Verfasser von ‚de regimine principum‘) bzw. *ex naturali instinctu* (196 A. 11 Jean Quidort) weiter. Sie gelangten teilweise zu einer säkularisierten Auffassung des Staates, für die im Extremfall der Sündenfall „ohne Belang“ ist, so bei Quidort (197) und besonders bei Marsilius (205–07), der auch im flachen Profil bei Stürner als der wesentlich innovative Staatsdenker des Mittelalters erscheint. Letztes Ziel des Staates bleibt aber auch bei Quidort, Dante und selbst bei Ockham die himmlische *beatitudo*, womit am Ende doch der

Kirche ein dominanter Einfluß belassen bleiben muß. (Zu Ockham vgl. jetzt G. L. Potesta, Rm 13,1 in Ockham. *Origine de legitimità del potere civile*, in: *Cristianesimo nella storia* 7 (1986) 465–92). Die Mehrzahl der Theoretiker, etwas Augustinus Triumphus und Aegidius Romanus verbanden dann auch müheles die aristotelische mit einer hierokratisch-papalen Position. Die Autoren des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts: Wyclif, Dietrich von Niem, Gerson, Nikolaus von Kues, Enea Silvio Piccolomini, Peter von Andlau, die *Reformatio Sigismundi* sowie Luther und Müntzer modifizierten nach Stürner lediglich die bestehenden Grundpositionen zu Sündenfall und Herrschaft. In Luthers Lehre von den Fürsten als „gottis stockmeyster und hencker“ gipfelt symbolhaft eine über tausendjährige Kontinuität.

Achtzig Theoretiker selbst mit einer so zugespitzten Leitfrage auf 240 Textseiten abzuhandeln, stellt per se schon ein Kunststück dar. Stürner gelingt es, indem er die Ergebnisse seines intensiven und umfassenden Studiums der Traktate und Kommentare prägnant auf das Hauptthema hin verdichtet und sich im Ozean der Sekundärliteratur auf klug ausgewählte Titel konzentriert. Andererseits spart er, was sonst leider selten geworden ist, gottlob nicht mit ausführlichen originalen Quellenzitate. Die meisten dieser Zitate sind von einer Fülle weiterer sorgfältig notierter Textverweise begleitet. Hier wurde ebenso solide wie verdienstvolle Arbeit geleistet und ein gediegenes Netz geknüpft, das allein schon das Buch zu einem wertvollen Compendium, ja Repertorium der mittelalterlichen Staatstheorie erhebt. Das Quellen- und Literaturverzeichnis (9–27) sowie ein differenziertes Register erleichtern den entsprechenden Zugriff.

Fehlende Theoretiker bei einer solchen Überfülle von Namen zu monieren ist müßig. Allenfalls hätte sich vielleicht Antonio Roselli angeboten. Er würde mit seiner 1433 entstandenen ‚*Monarchia*‘ nicht nur das Bindeglied zwischen Dante und Enea Silvio Piccolomini darstellen, sondern auch den Anfang einer in Auseinandersetzung mit dem Konziliarismus entstehenden neuen und folgenreichen papalistischen Monarchietheorie, deren Erforschung sich heute vor allem Ulrich Horst widmet. Aber mehr als Nuancen kämen für Stürners Thema kaum heraus.

Ein Compendium – aber um welchen Preis? Zwar ist chronologische Doxographie, die sorgfältig Autor für Autor abhandelt, trotz ihrer unvermeidlichen Monotonie nach wie vor eine gangbare Methode der Geistesgeschichte. Die spannendste ist es allemal nicht. Sicher: Entwicklungen lassen sich so am spürbarsten nachvollziehen – wenn es sie gibt. Stürner hat jedoch just umgekehrt gezeigt, daß es sie gerade nicht gibt. Außer Marsilius von Padua offenbar nicht Neues unter der Sonne mittelalterlicher Staatstheorie?

Vielleicht hätte sich doch der Versuch einiger systematischer Kapitel empfohlen – man denkt allein vom verwandten Buchtitel her assoziativ an Buissons ‚*Potestas und caritas*‘ (1958) –, um angesichts der Breite des zur Verfügung stehenden Textmaterials einzelne Probleme gesondert auszumeißeln, z. B. die Entwicklung der Lehre vom Fürsten als ‚*brachium saeculare*‘ der Kirche, die ja bis in die Prozeßverfahren hinein formalisiert war? Ist der Mediävistik mit spröder Selbstbeschränkung wirklich gedient, wenn bei einem Thema wie der Staatsentstehung Namen wie Hobbes und Kant nicht ein einziges Mal vorkommen? So mußte denn auch die politiktheoretische Literatur weitgehend ausfallen, z. B. auch der das Thema zentral behandelnde Aufsatz von Dolf Sternberger: *Der alte Streit um den Ursprung der Herrschaft* (1977), in: ders., *Standorts III*, Frankfurt 1980, 9–28. – Eine Untersuchung des „gesellschaftlichen Standorts der Schriftsteller, [ihrer] unterschiedlichen Interessenlage und [der] wechselnde[n] Erfordernisse der alltäglichen Politik“ findet ohnehin nur auf dem Klappentext statt. Sicher wohlweislich, denn wie dick hätte das Buch sonst werden müssen! Solche kritischen Einwürfe sind freilich leichter ausgerufen als umgesetzt, und sie betreffen letztlich die Frage, wie ‚*Ideengeschichte*‘ überhaupt darstellbar ist. Die Verdienste des nützlichen Buches, das ja Grundlagen schaffen will, vermögen sie allenfalls partiell zu schmälern.

Da der beherrschende Eindruck, den es vermittelt, derjenige der Kontinuität ist, zuletzt ein Wort zur Rezeption der Texte, welche diese Kontinuität allererst ermöglicht, die vom Verfasser aber im Einzelfall natürlich kaum verfolgt werden konnte. Hier scheint mir ein Name vielleicht etwas zu wenig Profil zu gewinnen: Cicero. Nicht von

ungefähr nimmt der Humanist Piccolomini, als er die „Entstehung des Gemeinwesens als ein Ergebnis der natürlichen Bedürfnisbefriedigung“ (253) beschreibt, die zentralen Sätze aus Cicero (de off. I 2, II 5, II 12; de inv. I 2). Aber auch an die Patristik und die Autoren des Früh- und Hochmittelalters übertrug sein direkt oder subkutan stets präsent Werk wesentliche Gedanken antiker politischer Theorie, selbstverständlich vor der ‚Wasserscheide‘ massiver Aristoteles-Rezeption im 13. Jahrhundert. Cary C. Nederman, Sin and the Crisis of Society. The Ciceronian Tradition of Medieval Political Thought, in: Journal for the History of Ideas 49,1 (1988) 3–26, hat darauf an den Beispielen Johannes von Salisbury, Jean Quidort und Marsilius von Padua nachdrücklich hingewiesen. Stürners eigenes, durchaus relativierendes Bild wird durch diesen Beitrag recht sinnvoll ergänzt.

Köln

Johannes Helmroth

Steven Runciman: Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus. Übersetzt von Heinz Jatho, Wilhelm Fink Verlag, München 1988, pp. 255.

Ci sembra che il titolo dell'originale inglese (*The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*), pubblicato a Cambridge nel 1947, corrisponda meglio al contenuto del volume. Il titolo tedesco attrae troppo l'attenzione del lettore sul rapporto tra „eresia e cristianesimo“; mentre, in realtà, nel libro tale rapporto sta sullo sfondo generale, e il primo piano è sempre occupato dal dualismo manicheo nelle varie forme storiche che esso assunse specialmente nel Medioevo e tra le popolazioni cristiane. Per „forme storiche“ intendiamo i vari movimenti religiosi caratterizzati dal denominatore comune del dualismo metafisico-teologico, che essi, pare, avrebbero ereditato dallo gnosticismo paleocristiano. Tale denominatore comune faceva sì che, nei secoli di cui si occupa il volume, i movimenti dualistici fossero noti ordinariamente col nome generico di „manichei“, la cui coloritura eretica era fuori discussione. Tanto più che contro i manichei veri o presunti gli imperatori cristiani avevano pubblicato le leggi religiose più dure che si incontrino tanto nel Codice Teodosiano quanto nel Codice di Giustiniano.

Si tratta di movimenti molto studiati, soprattutto dai cultori di storia delle religioni o di storia delle origini cristiane e del cristianesimo medievale, come risulta, per esempio, dal volume *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, di Ioan P. Couliano (trad. dal franc., Jaca Book, Milano 1989). Il Runciman, forse per motivi di chiarezza espositiva, li incasella nei quattro gruppi dei pauliciani, bogomili, patarini e catarì.

Va subito osservato che la sua è una semplice esposizione divulgativa, in cui, pur citando varie fonti di prima mano, non si fa altro che accettare, più o meno criticamente, tesi ed ipotesi di studiosi specialisti in materia. Tra questi ultimi il più criticato è F. C. Conybeare, del quale si rifiutano molte opinioni esposte soprattutto nel suo classico volume *The Key of the Truth* (Oxford 1897).

Dopo aver accennato sommariamente alla problematica storico-ecclesiastica in cui bisogna inquadrare le vicende dell'eresia dualistica cristiana (pp. 15–18), il Runciman si sforza di dimostrare che essa ebbe come „humus“ (in inglese „background“, e in tedesco „Hintergrund“) lo gnosticismo giudaico e cristiano.

Tale tesi oggi non è davvero nuova. Non era nuova neppure 32 anni fa, quando fu pubblicato il libro in inglese. Tuttavia in questi ultimi tre decenni è stata chiarita e ben delimitata da numerosi studi d'alto impegno scientifico, qualcuno dei quali si trova elencato nell'aggiunta bibliografica a questa edizione tedesca (pp. 238–239). Purtroppo, nulla ci indica che il Runciman abbia tenuto nel debito conto tali chiarimenti e delimitazioni.

Ma, come succede spesso nei libri del Runciman, in queste pagine egli riesce a farsi leggere volentieri, anche quando espone, ad esempio, le dottrine piuttosto astruse di gnostici come Cerinto, Valentino e Marcione.

Lo stesso possiamo dire dell'esposizione dedicata ai quattro gruppi ereticali suaccennati. Dei „pauliciani“, come dei bogomili, dei patarini e dei càtari, egli traccia una storia molto chiara e sempre con stile gradevole trattandone denominazione, origine, e dottrine teologiche; morale e pratiche cultuali; convergenze e divergenze con altri gruppi affini e dai nomi talvolta meno noti (albigesi, arcontici, atingani, babuni, barbeliti, fibioniti, messaliani, ecc.); fonti dirette e indirette, attendibili e leggendarie; vicende esterne nelle varie province dell'Impero bizantino e aree geografiche limitrofe (Armenia, Georgia, ecc.); partecipazione dei pauliciani e sette affini alla politica degli imperatori iconoclasti; penetrazione nei Balcani, in Italia, in Francia e in Europa in genere; appoggi politici goduti; persecuzioni subite; eventuali sopravvivenze odierne. Si nota subito che il Runciman s'è dedicato a letture lunghe e che ha dovuto ponderare molte notizie di scrittori orientali (specialmente arabi, armeni e siri), greci, latini e „romanici“, per formarsi un'idea chiara delle sorti reali delle „Chiese dualistiche“ (si veda ad es. la sintesi schematica della dottrina dei Bogomili, deducibile dagli scritti di Pietro Siculo e di Gregorio Magistro, pp. 69–71, e le differenze tra pauliciani e tondriachi, pp. 71–82). Ma si ha l'impressione che in tanti casi egli decida per un'opinione tutta sua, difficilmente conciliabile coi dati di fatto e talora in contrasto con le conclusioni degli sepcialisti in materia.

E' proprio vero ad esempio che „la tolleranza è piuttosto una virtù sociale che religiosa“ (p. 15)? che prima di Costantino ortodossi ed eretici erano vissuti in pace (p. 17)? che la pace costantiniana comportava la persecuzione (ivi)? che dopo Costantino i teologi trattavano meno onestamente („weniger ehrenhaft“) gli eretici (p. 18)? Come si fa infine a dimostrare — il Runciman del resto non lo tenta affatto — che San Francesco d'Assisi imparò dai càtari „la simpatia per ogni essere vivente fondata sulla dottrina della metempsicosi“ (pp. 206)?

Insomma, come si deduce anche dalla rapida sintesi sulla „tradizione dualistica“ (pp. 203–213) e dalle quattro appendici (pp. 215–225), il Runciman offre al lettore una sintesi espositiva, ricca di notizie e materiali, condotta con un certo ordine e con eleganza di stile. Ma, in quanto a interpretazioni storiche e religiose, il lettore è posto spesso di fronte ad asserzioni o evidentemente confusionarie o volutamente paradossali o semplicemente cervelotiche perchè, oltre tutto, prive d'ogni riferimento scientifico. Ciò lascia tanto più perplessi quando si confronta la sicurezza del Runciman con la cautela degli specialisti, come abbiamo potuto rilevare in questi giorni scorrendo le pagine di una monografia recentissima del giovane studioso Antonio Rigo (*Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esciasmo e bogomilismo*. Le S. Olschki Editore, Firenze 1989).

Questi difetti sono qui tuttavia meno gravi che in altri libri dello stesso Runciman. Pensiamo soprattutto alle sua pur fortunata *Storia delle crociate* e al libretto tradotto ultimamente in italiano *La teocrazia bizantina*, Sansoni Editore, Firenze 1988.

Roma

Carmelo Capizzi

Grado G. Merlo (cur.): *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*. Il Segnalibro, Torino 1987, pp. 192.

Questa raccolta di cinque studi dovuti ad altrettanti studiosi italiani è destinata soprattutto agli studenti universitari e ai medievisti, che si interessano specialmente dei rapporti tra movimenti religiosi e „strutture ecclesiastiche“ medievali. Si tratta del „filone di ricerca“ divinato o aperto — almeno in Italia — soprattutto da Ernesto Buoiuti e dalla sua scuola (si pensi a Bruno Nardi e a Raffaello Morghen); e poi seguito, con sensibilità, metodi ed esiti spesso diversi, da tutto un esercito di studiosi, di cui ci basti ricordare qualcuno di quelli ricorrenti nella „Nota Bibliografica“ (pp. 9–10) e nelle numerose note che accompagnano i cinque testi: G. G. Meerseman, R. Manselli, C. Violante, H. Grundmann, O. Capitani, A. Vauchez, Paolo Sambin, G. Tabacco, C. Bellinati, ecc.

I cinque studi, risalenti al 1973–87, sono stati riprodotti anastaticamente da una mi-

scellanea e da tre periodici specialistici, salvo quello del Prof. Merlo, che è una relazione tenuta a un convegno nel 1986 e che, a quanto pare, vede la luce per la prima volta in questo volume.

La scelta dei cinque saggi ha lo scopo di proporre ai lettori non solo i risultati conseguiti dai singoli studiosi in cinque settori diversi del filone suaccennato, ma anche, se non soprattutto, una lezione concreta di metodo. Si tratti di ricostruire le vicende di istituzioni singole, come l'ospedale di ponte sul fiume Staffora nei pressi di Voghera tra il XII e XIII secolo (Merlo, pp. 13-42) o dell'Ospedale d'Ognissanti a Treviso nel secolo XIII (Daniela Rando, pp. 43-84); o si tratti di precisare gli ideali e i sentimenti religiosi che animavano attività come l'assistenza ai lebbrosi durante il secolo XIII a Verona (Giuseppina de Sandre Gasparini, pp. 85-112), o il fenomeno dell'eremitismo a Padova e il movimento dei „penitenti“ a Spoleto sempre nel secolo XIII (ripettivamente Antonio Rigon, pp. 123-161, e Attilio Bartoli Langeli, pp. 163-192), il lettore ha sott'occhio ricerche di indubbia validità. I temi vengono affrontati sistematicamente, alla luce delle problematiche socio-culturali odierne e sulla base di tutte le fonti utilizzabili, specialmente quelle archivistiche finora più o meno disattese.

E proprio l'uso attento di tali fonti di prima mano permette di eliminare certe interpretazioni generiche o del tutto false sul conto di uomini e cose del mondo religioso ed ecclesiastico medievale; interpretazioni, in cui spesso la storiografia anche recente si è impaludata, per aver prestato, com'è noto, credito eccessivo od esclusivo alle fonti cronachistiche o letterarie, trascurando quelle documentarie, particolarmente le notarili.

Il volume presente, che sotto certi aspetti esteriori non ha nulla di speciale o di originale, ci sembra invece utile soprattutto per la sua funzione didattico-metodologica e per la documentazione inedita che offre. I cinque studiosi, con sobrietà di linguaggio e serio impegno scientifico, impartiscono una buona lezione di come certe aree del Medioevo vadano dissodate e come le loro fonti storiche vadano scovate, lette, illustrate e riprodotte.

Roma

Carmelo Capizzi

Egid Börner: *Dritter Orden und Bruderschaften der Franziskaner in Kurbayern* (Franziskanische Forschungen 33). Werl (Dietrich-Coelde-Verlag) 1988. 464 Seiten.

Der franziskanische Dritte Orden verdankte sein Entstehen nicht der „Gründung“ des heiligen Franziskus in dem Sinne, wie er Stifter des Minderbrüderordens war. Vielmehr ist der „Ordo poenitentiae“ (der in seinem Herkommen selbst wieder im Btiferstand der Alten Kirche wurzelte und auch auBerhalb der franziskanischen Familie existierte) im grBeren Umfeld der religiBsen Armutsbewegungen der Zeit zu verstehen. Doch lebten die Btifer im franziskanischen Geist und sahen im Armen von Assisi und seinen Idealen die Richtschnur fUr ihr eigenes Btiferleben. So erstaunt es nicht, daB die Entwicklung auf eine rasch zunehmende AbhAngigkeit der „Poenitentes“ von den Minderbrüdern hinauslief. Bereits 1289 approbierte Papst Nikolaus IV. in der Konstitution „Supra montem“ die vom Florentiner Franziskanerguardian Carus von Arezzo erstellte Regel fUr die „Brüder und Schwestern von der BuBe“ (wie die Mitglieder des Dritten Ordens anfangs vor allem genannt wurden) und schrieb damit die Verantwortlichkeit des Ersten Ordens fUr den Dritten Orden in Italien fest. Diese Entwicklung fand 1471 ihren AbschluB, als Papst Sixtus IV. dem Gesamtorden das Recht der geistlichen Betreuung, der Visitation und der Einkleidung bei den jeweiligen Drittordensgemeinschaften übertrug.

Die vorliegende Arbeit ist dem weltlichen Dritten Orden der Franziskaner und deren Bruderschaften im Kurfürstentum Bayern gewidmet. Die Untersuchung, in der Hauptsache aus archivalischem Material geschöpft, das der Verfasser aus 13 staatlichen und kirchlichen Archiven Bayerns zusammengetragen hat, führt in einem einleitenden Teil „Die franziskanische Bewegung und das barocke Bayern“ (S. 23-55) mit einem profunden Überblick über die historische Entwicklung und den derzeitigen Forschungs-

stand sowie einer sorgfältigen Analyse der konsultierten „Quellen“ (Teil II, S. 57–79) in die Thematik ein.

Im umfangreichen Teil III (S. 81–266) wird sodann der erste Fragekomplex behandelt: „Der franziskanische Dritte Orden in Kurbayern“. Beleuchtet werden die Umstände der Wiederbelebung des Dritten Ordens im Rahmen der nachtridentinischen Reformbestrebungen (nachdem das Laieninstitut, wie es scheint, im 16. Jahrhundert völlig untergegangen war) auf der Grundlage der durch das Generalkapitel der Franziskaner verabschiedeten Konstitutionen von 1688. Während der Dritte Orden im Zug der Katholischen Reform in den meisten katholischen Ländern bereits im 17. Jahrhundert eine Neubelebung erfahren hatte, blieb die franziskanische Laiengemeinschaft in der bayerischen Provinz noch in den ersten zwei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts bedeutungslos. Wendepunkt war das Jahr 1728, als der Dritte Orden dank der Anstrengungen der Ordensoberen (Aufstellung örtlicher Vorstandsschaften, Abhaltung regelmäßiger Nachmittagsandachten, Betreuung der jeweiligen Drittordensgemeinde durch einen Priester des örtlichen Franziskanerklosters) auf Provinzebene eingeführt wurde und sich ab 1730 konsolidierte. Dennoch entsprach die Wirklichkeit längst nicht dem Ideal, vermochte sich die franziskanische Begeisterung kaum länger als zehn Jahre zu halten. Die Ursachen lagen nebst der an den strengen Regelvorschriften orientierten Geistigkeit nicht zuletzt auch im Desinteresse der Brüder des Ersten Ordens, die für den „Volkssturm der franziskanischen Familie“ (S. 155) nicht jene geistliche Betreuung aufbrachten oder aufringen wollten, die notwendig gewesen wäre. Damit aber blieb der Dritte Orden – so das Fazit des Verfassers – „ein mehr oder minder bedeutsames und angesehenes Anhängsel an eine Niederlassung des Ersten Ordens und entwickelte sich in nachtridentinischer Zeit zu einer barocken Bruderschaft mit franziskanischem Hintergrund“ (S. 119).

Es werden des weiteren untersucht die Regelbüchlein des Dritten Ordens (S. 120–144), welche hervorragende Bedeutung erlangten für die Verbreitung und das Bekanntwerden der franziskanischen Laiengemeinschaft und den Terziaren das Wesen der Gemeinschaft, ihre Pflichten und Rechte aufzeigten. Aufschlußreich ist die Auswertung der Festpredigten und eines Sammelbandes von „einunddreißig Anreden“ für die Drittordensvorsteher (S. 145–173). Geistliche Unterweisung erschöpfte sich dabei in der fast ausschließlichen Predigt, den Gläubigen das Leben „als ständigen Kampf mit sich selbst, mit der Welt und dem Teufel“ (S. 155) darzustellen und diese zur ständigen Enthaltensamkeit und Buße anzuhalten. Der Hauptakzent lag dabei in der individuellen – jenseitig ausgerichteten – Heilssorge (S. 172), wogegen die irdischen Sorgen in den Hintergrund rückten und der Aspekt der franziskanischen Brüderlichkeit fast völlig in Vergessenheit geriet. Nicht zuletzt dürfte dabei – so die Ansicht des Verfassers – der geistlich verstandene Gedanke der „Militia Christi“ des Ignatius von Loyola auch die Drittordensprediger inspiriert haben, „um die franziskanische Laiengemeinschaft ähnlich wie die Marianischen Kongregationen der Jesuiten als ‚geistliche Kampftruppe Christi hervorzuheben“ (S. 156). Es folgen detaillierte Angaben (samt Statistiken) über die Mitglieder der Drittordensgemeinden aller 23 in Kurbayern beheimateten Konvente, inklusive des Klosters Neuburg an der Donau (Herzogtum Pfalz-Neuburg). Dabei wird deutlich, daß sich die Mitglieder vorwiegend (durchschnittlich zwei Drittel) aus ledigen und verwitweten Frauen aus gesicherten sozialen Verhältnissen rekrutierten, während ungebildeten und bedürftigen Personen der Eintritt versagt blieb. Mitglieder aus der Oberschicht waren selten. Ohnehin eine besondere Gruppe unter den Terziaren bildeten die Eremiten (S. 215–224). Geschildert wird ferner die Zusammensetzung der Vorstandsschaften und der Aufbau der örtlichen Gemeinden des Dritten Ordens bis zum Einbruch der Säkularisation. Diese löschte fast das gesamte franziskanische Leben in Bayern aus, was nicht ohne einschneidende Folgen für den Dritten Orden bleiben konnte, auch wenn das Laieninstitut selbst von den staatlichen Maßnahmen nicht betroffen war.

Teil IV der Untersuchung behandelt den zweiten Fragekomplex: „Die Bruderschaften der bayerischen Franziskaner“ (S. 267–411). Untersucht werden zunächst „Die Gürtelbruderschaft des heiligen Franziskus“ (S. 267–308), „Die Antoniusbruder-

schaft“ (S. 308–321) und „Die kurfürstliche Erzbruderschaft zu Ehren des heiligen Michael“ (S. 322–382). Diese drei Laienbünde scheinen sozusagen zur „Grundausrüstung“ (S. 267) jeder größeren franziskanischen Niederlassung gehört zu haben. Der Verfasser zeigt, daß das Terziareninstitut den franziskanischen Bruderschaften, insbesondere der Gürtelbruderschaft, zu keiner Zeit den Rang abzulaufen vermochte (S. 308), scheuten doch – so der Befund – die meisten Gläubigen die strengen Verpflichtungen des Büsserstandes (S. 424). Dagegen führte die Antoniusbruderschaft im 18. Jahrhundert ein recht bescheidenes Dasein und ging faktisch in der Gürtelbruderschaft auf. Anders verhielt es sich mit der Michaelibruderschaft, deren seelsorgerische Ausrichtung auf „Bewährung im irdischen Leben und Hilfe für die Armen Seelen im Fegfeuer“ (S. 382) zielte. Diese 1693 vom Kölner Erzbischof und Kurfürsten Joseph Clemens (1688–1723), dem Bruder des bayerischen Kurfürsten Max Emanuel (1679–1726), errichtete Bruderschaft erfreute sich großer Beliebtheit, wohl nicht zuletzt bedingt durch die Aufnahme des regierenden bayerischen Fürstenhauses und vieler Adelsfamilien. Noch heute erinnert die St. Michaelskirche von Berg am Laim in München, einer der bedeutenden Rokokobauten Süddeutschlands, an den einstigen Glanz der Erzbruderschaft, die jedem Stand Aufnahme bot, freilich (sozusagen in Analogie zu den Hierarchien der Engel) unter Wahrung der überkommenen Gesellschaftsordnung.

In die Darstellung einbezogen werden auch die nur örtlichen Bruderschaften (S. 383–398), namentlich „Die Unbefleckte-Empfängnis-Bruderschaft beim Neuöttinger Franziskanerhospiz“, „Die Bruderschaft von den sieben Unbilden Mariens an der Wallfahrtskirche Neukirchen b. Hl. Blut“ und „Die Heilig-Drei-König-Bruderschaft von Tölz“ sowie die bruderschaftsähnlichen Vereinigungen (S. 399–411): „Der Marianische Meßbund bei den Franziskanern in Ingolstadt“, die „Liebesbünde für die Armen Seelen“ und die „Liebesbünde für die Armen“.

Unter der Überschrift „Franziskanische Laienspiritualität in der nachtridentinischen Kirche“ (Teil V, S. 413–431) hält der Verfasser kritisch-reflektierend Rückschau und regt mit manch bedenkenswertem Urteil zum Weiterdenken an. Der verdienstvollen Arbeit, die im Wintersemester 1986/87 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation angenommen wurde, ist ein Quellen- und Bildanhang sowie ein Namens- und Ortsregister (S. 433–464) beigelegt. Die Studie leistet einen wertvollen Beitrag zur franziskanischen Geschichte, im besonderen zur Drittordensgeschichte (die bislang einer Gesamtdarstellung entbehrt) und zur Geschichte des Bruderschaftswesens im Zeitalter des Barocks. Sie dient dem Verständnis für die barocke religiöse Erlebniswelt und liefert – weit über die Grenzen des ehemaligen Kurfürstentums Bayern hinaus – reichlich Material für die Frömmigkeitsgeschichte des gesamten süddeutsch-schweizerischen Raumes.

München

Franz Xaver Bischof

Letizia Pellegrini: *Specchio di Donna, L'immagine femminile nel xiii secolo: gli exempla* di Stefano die Borbone. (Religione e Società. Storia della Chiesa e dei movimenti cattolici 14). Rom, Edizioni Studium 1989 xxxv u. 177 S.

Die Schülerin des frühverstorbenen Mediävisten Raoul Manselli an der römischen Sapienza und promoviert unter Edith Pasztor, der Nachfolgerin Mansellis, brachte für dieses heikle Thema – „die Auffassung von der Frau beim Volk im 13. Jahrhundert“ – beste Vorbildung und den wirklich nötigen Elan mit, den hochmodernen Fragekomplex aufzustellen und zu bewältigen. Sympathisch berührt uns, daß, wie wir schon der Einleitung entnehmen, ein wissenschaftlicher Anschluß an deutsche Vorarbeiten stattgefunden hat, indem Herbert Grundmanns Standardwerk von 1935 „Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik (Eberings historische Studien 267, Berlin) und das neueste kompetente Werk Edith Enns,

Frauen im Mittelalter, München 1986, herangezogen wurden. Wir sehen denn auch nicht nur eine zuverlässige Wissenschaftlichkeit, sondern auch eine gesunde ethische Geisteshaltung an der Arbeit. Als glücklicher Umstand erwies sich, daß ein mittelalterlicher Autor zu analysieren war – unmöglich, ihn zu übergehen –, der gleichsam die Arbeit schon gemacht und das Frauenproblem schon gelöst hatte: Stephan von Bourbon, Dominikaner, zwischen 1190 und 1195 zu Belleville-sur-Saone geboren, nach Studium in Maçon und Paris weitgereister Inquisitor und Volksprediger, der sich kurz vor seinem Tode 1261 zur Ruhe setzte, aber nur um seine *Opera* niederzuschreiben, seine Predigten, die er mit Beispielen gespickt hatte. Diese *Exempla*, von ihm gesammelt, korrigiert, wohl auch selbst erlebt bzw. erfunden, in seine Predigten eingestreut, also schon mit moralischem Kommentar versehen, waren von den Historikern bisher nicht genügend ausgewertet worden, jedenfalls war bisher der Teilaspekt von der rechten Auffassung der Frau nicht bearbeitet worden. Darum hat nun die Autorin sich viele Mühe gemacht, aber die Mühe wurde beachtlich, ja wir sagen, glänzend belohnt. Die vielen Beispiele machen ja die Lektüre leicht, der begleitende kurze, kräftige, immer treffende Kommentar der Autorin muntert zum Weiterlesen auf und vermittelt unaufdringlich die rechte Wertung, der die Leser gern zustimmen. Weil *exempla trahunt*, öffnet man sich mühelos der konkreten, keinesfalls grauen Theorie. Mit Recht darf die Autorin ihr Werk *Specchio di Donna* nennen, „Frauenspiegel“ im vornehmsten Sinn des Wortes „Spiegel“. Unser Wunsch nach einer Übersetzung ins Deutsche dünkt um so berechtigter, als es nicht um nur italienische, sondern mittelalterlich-lateinische Kultur handelt.

Eine persönliche Bemerkung sei noch erlaubt. Rezensent zählt sich zu den Schülern des Moraltheologen Artur Vermeersch S. J., kurz bevor dieser aus Altersgründen die Vorlesungen an der Gregoriana einstellte. Den Hörern gab man die Druckbogen seines damals (1933) noch nicht veröffentlichten Leitfadens in die Hand. Mein Nebenmann notierte sich am Rand alle Beispiele und Witze, mit der der gewandte Professor seine Lehrsätze würzte, leider habe ich dies unterlassen. Immerhin erlebte ich, wie sehr die Beispiele zum Verstehen der Theorie beitragen, Mißverständnissen vorbeugen, denen wir bei anderen so oft begegnen. Um so mehr sei diesem neuen „Spiegel der Frauen“ der rechte Nutzeffekt gewünscht: in ihm spiegeln sie ja nicht nur sich selbst, sondern sie sehen darin vieles um sich und hinter sich und über sich, was sie sonst nicht sehen oder übersehen, jetzt aber nicht mehr leugnen können und akzeptieren werden. Oder sind die Frauen nicht auch den Männern gleich, aber anders wie diese, also besondere, potentielle Geschichtsfaktoren?

Sieburg

Rhban Haacke

Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, hrsg. von Peter Dinzelsbacher und Dieter R. Bauer. Köln/Wien, Böhlau 1988 (Beihfte zum Archiv für Kulturgeschichte; H. 28).

Die von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstalteten wissenschaftlichen Studientagungen zur mittelalterlichen Mystik und speziell zur Frauenmystik sind mittlerweile zu einem vielbeachteten Forum der Mystikforschung geworden. Bei der im vorliegenden Band dokumentierten Tagung in Weingarten vom März 1986 lag das Schwergewicht wiederum bei einigen herausragenden Mystikerinnen der sogenannten religiösen Frauenbewegung des 13. bis 15. Jahrhunderts. Daneben wurde erstmals auch versucht, die Frage einer spezifisch weiblichen Spiritualität von ihren geschichtlichen Bedingungen her anzugehen, was umso dringlicher erscheint, als die Pluralität der Forschungsansätze gerade auf diesem Gebiet gelegentlich in Beliebigkeit auszufern droht. Zu Recht betont *Peter Dinzelsbacher* in seinem breit dokumentierten Einleitungsreferat die fundamentalen Unterschiede zwischen der mittelalterlichen und der heutigen feministischen Frauenbewegung. Allerdings wird dann nicht ganz einsichtig, warum er selber diese Bewegung mit dem modischen Etikett „Rollenverweigerung von Frauen“ versieht. Ob es vom Standpunkt des Historikers erlaubt ist, die religiöse Frauenbewe-

gung mit „übernatürlicher Begnadung“ (S. 7) in Zusammenhang zu bringen, sei ebenfalls dahingestellt. Gerade die von Dinzeltbächer angeführte humanistische Kritik eines Sebastian Brandt macht doch deutlich, daß sich weibliches Charismatikertum nur in einer bestimmten historischen Konstellation entfalten konnte. Warum das weibliche Religiosentum infolge seiner Einbindung in die Adelherrschaft und in das System der Grundherrschaft vor dem 12. Jahrhundert noch nicht diesen spirituellen Stellenwert innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft hatte, zeigen die nüchtern abwägenden Ausführungen von *Michel Parisse* über den beschränkten Anteil der lothringischen Frauenklöster an der lothringischen Reform und die *Edith Ennens* über die „rauhe, harte Wirklichkeit“ der hochmittelalterlichen Damenstifte und Benediktinerinnenklöster (S. 75). *Peter Segls* Beitrag lenkt den Blick dann u. a. auf die Lebenspraxis der Katharer, die ihm zufolge weit mehr noch als deren theoretische Lehre für den großen Anteil Frauen an dieser Bewegung verantwortlich ist, weshalb diese Frauen auch relativ leicht von der Kirche zurückgewonnen werden konnten. Dem historischen Umfeld der Wiener Begine Agnes Blannbekin gilt die Untersuchung von *Annelies Stoklaska*, die aber wohl in Unkenntnis der Terminologie der mittelalterlichen Bußbewegung keine Beziehungen zum franziskanischen Beginentum zu erkennen vermag, obgleich alle genannten Quellenbelege auf ein sehr strukturiertes Netz des franziskanischen Ordens von der Busse schließen lassen, dem die Mystikerin zweifellos zuzurechnen ist.

Von den Beiträgen zur eigentlichen Frauenmystik seien erwähnt, insbesondere *Peter Ochsenbeins* Referat über die geradezu sensationellen Ergebnisse seiner bevorstehenden Edition der Offenbarungen der Zürcher Dominikanerin *Elsbeth Oye* sowie der ausgezeichnete Aufsatz von *Paul Mommaers* und *Frank Willaert*, der anhand von *Hadewijchs* Briefen die auf *Wilhelm von St. Thierry* zurückgehende Lehre vom göttlichen und menschlichen Sprechen perspektivenreich entwickelt. *Peter Dinzeltbächer* entwirft in seinem zweiten Beitrag eine interessante Phänomenologie des politischen Wirkens der Mystikerinnen. Vielversprechend und neu ist auch der von *Ulrich Heid* gezeigte Einsatz der Kontextsammlung für die Interpretation des „Miroir des simples âmes“ der *Marguerite Porète*. Von einem feministischen Ansatz her, unternimmt *Karen Glente* den durchaus bedenkenswerten Versuch, weibliche religiöse Erfahrung aus der Sicht der Männer mit der der Betroffenen selbst zu vergleichen, wobei m. E. die doch sehr unterschiedliche Funktion der Viten von *Thomas von Cantimpré* und des *Schwesternbuches* von *Unterlinden* zu wenig berücksichtigt werden. Das gleiche Problem stellt sich in anderer Weise auch bei der sozialhistorischen Auswertung der Viten und der Kanonisationsakten der *Dorothea von Montau* im anregenden Referat von *Elsbeth Schraut*. Demgegenüber sind die Beiträge von *Johanna Lanczkowski* (*Gertrud die Große*), *Giulia Barone* (*Klara von Montefalcone*), *Ulrich Köpf* (*Angela von Foligno*), *Manfred Weitlauff* (*Margarete Ebner*) und *Hans van Oerle* (*Lydwij von Schiedam*) eher der traditionellen Mystikinterpretation verpflichtet, was Neuentdeckungen keineswegs ausschließt. Überhaupt ist den Veranstalterinnen und Herausgeberinnen für ihre Offenheit gegenüber allen sich gegenwärtig manifestierenden Forschungstendenzen zu danken. Nur sie ermöglicht letztlich eine Annäherung an den *sensus mysticus* mittelalterlicher Existenz.

Pfaffhausen

Martina Wehrli-Johns

Le vote de soustraction d'obédience en 1398, par Hélène Millet et Emmanuel Poulle. Tome I: Introduction. Edition et fac-simil es des bulletins du vote (Documents, études et r epertoires, publ. par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes). Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique 1988. 320 S. und 292 [nummerierte] Faksimiles, FF 450, -.

Im großen Schisma spielen die Pariser Synoden an der Wende des 14./15. Jahrhunderts für die Geschichte Frankreichs wie der Kirche eine bedeutsame Rolle. Sie boten sich als Foren an, die vornehmlich an der Universität der Hauptstadt entwickelten konziliaren und konziliaristischen Ideen in die Praxis umzusetzen, wobei sie gleich eine landeskirchlich-autonome Färbung erhielten. Daher hat man die Versammlungen zu Recht

auch als Höhepunkte in der Geschichte des Gallikanismus betrachtet. Eine zentrale Stellung in diesem Rahmen kommt nun der von Mai bis Juli 1398 tagenden Synode zu, an deren Ende der von einer großen Mehrheit der Teilnehmer gefaßte Beschluß des Obödienzentszugs entstand. Johannes Haller brachte den Entscheid auf die griffige Formel: „Die gallikanische Kirche war des römischen Drucks ledig, sie war frei“ (Papsttum und Kirchenreform, 1903 [ND 1966] 242). Allerdings galt dies nur vorläufig, der Beschluß sollte – besonders mit Blick auf Benedikt XIII. – als Druckmittel zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit dienen. Jedoch werden die gallikanischen Tendenzen nicht mehr schwinden, 1438 mit der Verabschiedung der Pragmatischen Sanktion von Bourges sich gar stärker denn je manifestieren und in Ausläufern bekanntlich bis ins 19. Jahrhundert nachwirken. Bezeichnenderweise hat denn auch Etienne Baluze an der Wende des 17./18. Jahrhunderts, einer weiteren gallikanischen Hochzeit, die Voten der Teilnehmer der Versammlung von 1398 kopiert. (Zum Komplex Baluze – Konziliarismus – Gallikanismus s. auch H. Müller, *L'érudition gallicane et le concile de Bâle*, in: *Francia* 9, 1981, 531–555). Er entnahm sie einem Register, das wiederum die im Original erhaltenen Abstimmungszettel auflistet, welche sich unter der Signatur J 517 im Pariser Nationalarchiv befinden. Sie sind der Forschung seit langem bekannt, haben indes höchst unterschiedliche Bewertung erfahren. So wurden sie von Noël Valois im dritten Band seines großen Werks „*La France et le Grand Schisme d'Occident*“ – zurückhaltend formuliert – sehr eigenwillig behandelt, unterstellte er doch zum einen dem Hof Karls VI. ein massives Einschleusen königlicher Beamter und Universitätsangehöriger, um das gewünschte Ergebnis zu erreichen, andererseits rechnete er die Stimmen der sich versagenden Minderheit auf fast neunzig hoch. In solche Interpretation des ansonst um die Erfassung der Quellen des Großen Schismas verdienten Historikers spielt zweifellos dessen eigene Haltung als rom- und papsttreuer Katholik während der innerfranzösischen Auseinandersetzungen am Vorabend der Trennung von Kirche und Staat mit hinein. Valois hat denn auch von Johannes Haller herbe Kritik erfahren; Haller wiederum mußte sich von Valois den Vorwurf gefallen lassen, er habe die Quelle selber nie vor Augen gehabt (Bull. critique 25, 1904, 461–464): Auftakt für eine wissenschaftliche Fehde, die kurz vor dem Ersten Weltkrieg auf den Feldern Basler Konzil und Pragmatische Sanktion weitergeführt wurde, wobei dem baldendeutschen Historiker ebenfalls zeitgebundene Motive zu unterstellen sind. (Vgl. H. Müller, *Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil 1431–1449*, Paderborn u. a. 1990; Bd. I, 1–3; Bd. II, 500–517. – Ders., „Der bewunderte Erbfeind“. Johannes Haller, Frankreich und das französische Mittelalter, in: *HZ* 1990). In einer ansonst vorzüglichen Biographie des Patriarchen Simon de Cramaud – für ihn stellte die Synode von 1398 einen persönlichen Triumph dar, den er selber 1396/97 literarisch-pamphletistisch vorbereitet hatte – wurde dann vor einigen Jahren von Howard Kaminsky nach einem offensichtlich in sich widersprüchlichen Berechnungsmodus die Zahl der Abstimmenden auf 214 reduziert (Simon de Cramaud and the Great Schism, 1983 – Simon de Cramaud, *De substractioe obediencie*, ed. by H. K., 1984; vgl. *ZKG* 97, 1986, 110f.).

Nunmehr aber betreten wir mit der vorliegenden Edition quellenmäßig festen Boden – er ist sicher und tragfähig, da die von Hélène Millet und Emmanuel Poulle besorgte Ausgabe gleichermaßen durch Sorgfalt im Detail wie Souveränität im Ganzen besticht: Allgemeinhistorie und Hilfswissenschaft gingen hier in einer der Sache sehr förderlichen Weise zusammen. Millet hat im Zuge der Arbeiten an ihrer Thèse d'Etat über den französischen Klerus am Ende des Großen Schismas bereits eine Vielzahl einschlägiger Studien vorgelegt, von denen vor allem eine 1985 im „*Journal des Savants*“ publizierte Untersuchung von Belang ist, da sie die Eigenart bzw. den Wandel des Charakters der Pariser Synoden von einer König und Hof beratenden Instanz zum Konzil des französischen Klerus beleuchtet: „*Du conseil au concile (1395–1408). Recherche sur la nature des assemblées du clergé en France pendant le Grand Schisme d'Occident.*“ Die sich in Frankreich aus dem Beschluß des Obödienzentszugs ergebenden konkreten Konsequenzen vor Ort hat sie 1982 in einem Bielefelder Vortrag dargelegt: „*Quels furent les bénéficiaires de la soustraction d'obédience de 1398 dans les chapitres cathédraux fran-*

cais?“ (Erschienen in den Tagungsakten: *Medieval Lives and the Historian. Studies in Medieval Prosopography*, ed. by N. Bulst/J.-Ph. Genet, Kalamazoo/Michigan 1986). Viele weitere Arbeiten lassen sich noch anführen, denen oft eine EDV-Basis zugrunde liegt, wie auch der prosopographisch konzipierten Thèse du 3<sup>e</sup> cycle über die Kanoniker des Kathedraalkapitels von Laon 1272–1412 (= Coll. de l'Ecole Française de Rome 56, 1982). Wiederholt ist Hélène Millet mit Grundsatzbeiträgen zum Einsatz des Computers bei spätmittelalterlichen Themen hervorgetreten; die Tagungsakten eines 1984 von ihr in Paris veranstalteten Kolloquiums erschienen 1985 unter dem für ihre eigenen Arbeitsmethoden bezeichnenden Titel „Informatique et prosopographie“. Auf den noch folgenden zweiten Band der Edition mit biographisch-prosopographischen Angaben zu den Teilnehmern der Synode darf man daher gespannt sein.

Doch zunächst zum ersten (auch mit Computerhilfe erstellten und daher in Relation zur Aufmachung relativ preisgünstigen) Band: Die 293 Voten und vier Anlagen zu den Bulletins wurden sämtlich ediert und obendrein in – meist vollständigen – Faksimiles wiedergegeben. Dies ist deshalb von Belang, weil es sich sehr oft um eigenhändig geschriebene Stücke, teilweise sogar um beglaubigte Autographen handelt, was dieser Quelle einen singulären Rang verleiht: Hier setzt die Arbeit des an der „Ecole des Chartes“ lehrenden Emmanuel Poulle an, der als bester Sachkenner der „Paléographie des écritures cursives en France du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle“ (1966) zu gelten hat und seine editorischen Qualitäten noch 1984 mit einer vorzüglichen Ausgabe der „Tabulae Alphonsinae“ unter Beweis stellte (*Sources d'histoire médiévale* 14). Was die nunmehr wohl endgültig feststehende Gesamtzahl von 293 angeht, so darf sie weder mit der Zahl der tatsächlichen Teilnehmer noch mit den insgesamt abgegebenen Stimmen gleichgesetzt werden, denn einerseits konnte ein Prokurator für mehrere Personen oder Institutionen handeln, andererseits wurden mehrere Stellvertreter im Auftrag eines Dignitärs oder einer Korporation tätig. Die Voten gerieten zum Teil recht lang und individuell, weil es nicht nur um Zustimmung oder Ablehnung ging, sondern auch die vorher mündlich vorgetragenen Begründungen schriftlich niedergelegt wurden. Sie sollten dem Hof, insbesondere der Regierung von Berry, Bourbon und Burgund – den Onkeln des umnachteten Königs Karl VI. – wohl als „pièces justificatives“ wie als Beweismittel im Fall der Meinungsänderung und des Widerrufs einzelner Teilnehmer dienen, womit angesichts der Opposition des Benedikt XIII. favorisierenden Ludwig von Orléans durchaus zu rechnen war. Orléans nahm denn auch nicht an der von den anderen Herzögen präsidierten Schlußsitzung teil, die erst am 28. VII. 1398 stattfand, nachdem man den Monarchen in einem lichten Moment über den Gang der Ereignisse hatte unterrichten können. 247 Voten entfielen auf eine Substraktion der Obödienz, die dann per Ordonnanz am 1. VIII. für das Königreich Gesetzeskraft erlangte.

1398 wurde also mit theologischen, kirchenrechtlichen und ekklesiologischen Argumenten praktische Politik gemacht – und manche der Abstimmenden, die damals am Anfang ihrer Karriere standen, haben diese Lektion gut gelernt, wie etwa der Prokurator des Lyoner Kathedraalkapitels Amédée de Talaru (n. 106; cf. Lyon, Arch. dép. du Rhône, 10 G 79, f. 148<sup>r</sup>), der später als Erzbischof von Lyon und königlicher Gesandter einer der Wortführer des Basler Konzils werden sollte, oder jener junge Lizentiat der Dekrete namens Pierre Cauchon (n. 199), um nur zwei dieser jungen Teilnehmer herauszugreifen.

Der mustergültigen, bis ins Detail sorgfältig erstellten Edition geht eine nicht minder kundige Einführung voran, in der nach einem Überblick über die Ereignisse die Quelle selbst unter allen erdenklichen Gesichtspunkten untersucht wird – sämtliche Probleme von der Reihenfolge bei der Abstimmung bzw. der Anordnung des Dossiers über den Kreis der von der Regierung Berufenen bis hin zur Sprache werden erörtert. Bei letzterem Punkt fällt übrigens auf, daß immerhin etwa zwei Drittel der Anwesenden die „lingua vulgaris“ bevorzugten, wobei sich trotz regionaler Sonderheiten aufs Ganze ein erstaunlich homogener Gebrauch der französischen Sprache zeigt. Da der – oft auch sachlich dissentierende – Klerus des Midi mit ihr offensichtlich Schwierigkeiten hatte, bediente er sich vornehmlich des Lateins.

Jacques Monfrin, Direktor der „Ecole des Chartes“, spricht in seinem „Avant-

propos“ von einer exemplarischen Arbeit und Präsentation. Das ist in diesem Fall mehr als eine gerade in Frankreich weitverbreitete, elegant-nichtssagende Vorwortrhetorik. Er weiß genau, wovon er redet, da er sich selber vor Jahrzehnten mit dem Dossier beschäftigt und die Anregung zur vorliegenden Edition gegeben hat. Der Rezensent schließt sich diesem Urteil an; seiner Meinung nach wird die Ausgabe den strengen Prinzipien der „*Monumenta Germaniae Historica*“ gerecht – und auf deren Editionen beruht wiederum in Fachkreisen unseres Nachbarlandes noch immer wesentlich die Reputation der deutschen Mediävistik: eine Einschätzung, die sicher nicht falsch ist; allein man wünschte sich bisweilen eine etwas stärkere Rezeption auch ihrer innovatorischen und darstellerischen Leistungen, die aber wohl teilweise einfach auf Grund der Sprachbarriere in der mittleren und jüngeren Generation nicht immer hinreichend gewürdigt werden. Allerdings besitzt diese Feststellung auch in umgekehrter Richtung gewisse Gültigkeit. Doch das wäre ein eigenes, wissenschaftspolitisches Thema, weit hinausgehend über die Anzeige einer Edition, der man nach gelungenem Auftakt nur einen erfolgreichen Fortgang und Abschluß wünschen kann.

*Frankfurt am Main*

*Heribert Müller*

C. H. Lawrence: *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. Longmann, London u. New York, 2. Aufl. 1989, XII u. 321 S.

Der Verfasser, emeritierter Professor an der Londoner Universität, lehrte dort 1970–1987 Geschichte des Mittelalters und lehrt uns weiter mit seinem vollgültigen Werk, das Handbuch zu nennen ist, die Geschichte des mittelalterlichen Klosterwesens. Im Vorwort nennt er Geschichte die „Sprache der Erklärung“ und so will er auch sein Buch verstanden wissen als den Bericht von vielen bemühten Jahren, da er den Studenten die Existenz und Funktion der Klöster in der mittelalterlichen Welt zu erklären suchte. Bewußt in der Tradition des großen Historikers David Knowles stehend und von ihm inspiriert hat er eine riesige Literatur bewältigt, oft entsetzt, wie er bekannt, über sein Vorhaben, einen Überblick über eine so riesige und reiche Manifestation des menschlichen Geistes im Rahmen eines so kurzen Buches zu schaffen. Die nach wenigen Jahren nötige Auflage beweist dessen gutes Gelingen. In zwölf Kapiteln, denen jeweils eine voll ausreichende Literaturangabe folgt, treten die Phänomene des Klosterwesens vor Augen: die Väter in der Wüste, Benedikt, die irischen Wandermönche, die angelsächsischen Mönche auf dem Kontinent, das Kaisertum und die Benediktsregel, Kluny, die Verbindung mit Bischöfen und Klerus an den Universitäten, die Reform durch Kartäuser, Regularkanoniker Prämonstratenser, die Hilfe durch Zisterzienser, Tempelherren und Malteser, von Zisterzienserinnen und Beghinen, schließlich vom Franziskaner- und Predigerorden. Und das sei eine drastisch beschränkte Auswahl, z. B. seien Spanien und die Ritterorden zu wenig beachtet. Diese Fülle sorgfältig erforschter Tatsachen lassen die Lektüre zum Erlebnis werden, zur Wahrnehmung eines außerordentlich idealen Teiles der Kirchengeschichte überhaupt; es genügt dies anzuzeigen, eine Kritik der Einzelheiten erscheint an dieser Stelle nicht nötig. Doch auf den Epilog, das Schlußkapitel: Der Einzelne und die Kommunität, sei hier näher eingegangen. Angesichts des Verfalls des Mönchtums, der schon im 14. Jahrhundert einsetzt, wird die Forschungsaufgabe deutlich, den Zerfall zu erklären, der um so bedauerlicher anmutet, als das Mönchtum mit gewaltigem Einsatz Ideale erstrebte, die weit über das Mittelmaß hinausgehen sollten, Ideale, deren Verwirklichung gemäß dem Wort „Wer es fassen kann, der fasse es“ Mt 19,12, nicht jeder Generation gegeben ist.

Als Zerfallerscheinungen werden festgestellt – offensichtlichstes Symptom ist der Rückgang der Zahl der Mönche. Als Ursachen werden genannt: das Auslaufen des Oblatensystems, wonach Kinder aufgenommen werden konnten, die sich dann leicht zum Verbleiben entschlossen. Dann aber die wirtschaftlich notwendig erscheinende Selbstbegrenzung der Größe des Konventes und der Zahl der Novizen, oft aus Angst den äußeren Glanz und Lebensstandard nicht halten zu können. Schließlich die soziale

Exklusivität, die nur Bewerber aus reichem Adel zuließ. Infolge allgemeiner Landwirtschaftsrezession gab es verschuldete Klöster, zumal sie nicht mehr Stiftungsgelder an sich zogen. Nachwuchs aus niederm Adel oder Bürgertum, der nach spiritueller vervollkommnung suchte, fand diese bei den neuen Orden der Zisterzienser und Franziskaner. Weitverbreitet war schließlich das Abweichen von der Strenge der Regel, was sich nicht einmal so sehr in skandalösen Lastern äußerte, aber doch das Gemeinschaftsleben schädigte, Privatbesitz und Privatgeschäfte aufkommen ließ. Die Klausur wurde vernachlässigt, der Besitz in Pfründe aufgeteilt, die Pfründe an Fremde verliehen. Die Auflösung wurde durch Kriegskatastrophen beschleunigt und gegen den Schwarzen Tod von 1348–1349 gab es keine Gegenwehr. Das Kommendatarwesen wurde von den Avignonpäpsten bis auf Leo X. juristisch festgefahren. 1406 zählte die ehrwürdige Abtei St. Paul vor den Mauern Roms nur 6 Mönche, von denen 2 abwesend waren, der Abt residierte in einem anderen Stadtteil, er war Weltkleriker, Kardinal. Die Abteien galten als Sinekuren und dienten der privaten Bereicherung. Doch gab es Ausnahmen, wo eine hohe Zahl von Mönchen gehalten wurde, z. B. Durham im 15. Jahrhundert, wo die spätere Struktur eines Oxfordkollegs vorweggenommen wurde. Papst Innozenz III. forderte auf dem 4. Laterankonzil 1215 zu Visitationen auf, leider mit ebensowenig Erfolg wie hundert Jahre später Benedikt XII. auf bessere Schulung drang, die zu den Mönchskollegien an den Universitäten Paris und Oxford führten, denn die akademischen Mönche eigneten sich nicht so schnell zu Trägern der nötigen Reform. Hilfe kam erst von neuen Orden strengster Observanz, den Olivetanern, die es auf 83 Niederlassungen um 1400 in Italien brachten, der Reformkongregation von Santa Giustina in Padua im 15. Jahrhundert und der von Melk nördlich der Alpen, die auf Monte Cassino und Subiaco zurückwirkten. Aber die Reformklöster blieben in der Minderheit. Das veranlaßt unsern Autor nach weiteren Ursachen zu forschen.

Er führt nunmehr die Krisis des Mönchtums auf die Änderung des religiösen Empfindens infolge des starken Anwachsens der städtischen Bevölkerung zurück. Die Frömmigkeit der Städter war in der Tat individualistischer, introvertierter und kritischer als die der Landbevölkerung, die mit dem strengen Gemeinschaftsritual der Benediktiner des 10. und 11. Jahrhunderts bedenkenlos einverstanden gewesen war. Die Ablehnung dieser Zwänge ließ neue Gemeinschaften entstehen, wie die der Coelestiner mit der Freiheit eremitischen Lebens, auch die der Kartäuser, die in stande waren, ihre Einsamkeit gerade im Zentrum der Großstädte London, Paris, Köln in geistig führenden Formen zur Auswirkung zu bringen. Auf der Suche nach Abgeschiedenheit fanden die Franziskaner-Observanten ihre Einsiedelei bei Foligno. 1334 und 1391 gab es 22 italienische Einsiedeleien rigorosen einfachen Lebens. Ähnliches entwickelte sich in der Touraine. Im 15. Jahrhundert schließlich gaben Bernardin von Siena und Giovanni Capistran den Observanten die letzte Formung von eremitischer Strenge und missionarischem Eifer, was eine weite Verbreitung ermöglichte. Im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts fand gerade die Suche des Einzelnen nach intensiverem inneren Leben und die Erfahrung der unmodernen Strukturen der monastischen Ordens in den Niederlanden und in Deutschland die wirksamste Form der „Devotio moderna“ bei den Brüdern und Schwestern „vom gemeinsamen Leben“, die für sich die freiwillige Armut erwählten, aber Gelübde, Ordensgewand, Betteln ablehnten, ihren Lebensunterhalt vielerorts durch Abschreiben von Büchern, Illuminieren von Bibeln und Meßbüchern und Vaterschriften erwarben, wofür es einen guten Markt gab. Um 1500 gehörten 87 Klöster der Windesheimer Kongregation an, Träger der Devotio moderna. Ihre neue Art der geistlichen Lesung, der Meditation, des einsamen Ketens und schweigenden Arbeitens wirkte stark zurück auf die alten Orden: die Benediktiner bildeten und sandten Eremiten aus, der Camaldoli-Orden instituierte diese Praxis und die Kartäuser zeigten sich für Jugendseelsorge geeignet. Der Weltkirche aber schenken sie die heute noch unersetzliche „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen (1380–1471).

Dennoch war die Krise des Mönchtums nicht mit den neuen Experimenten des Gemeinschaftslebens zu bereinigen, zumal die Verstärkung dem Laienstand eine breitere Schulung und Erlangung von Gelehrsamkeit ermöglichte, damit zugleich eine immer schärfere Kritik aufkommen ließ, Kritik seitens nicht nur der Häretiker wie

bisher, sondern auch ernst zu nehmender orthodoxen Laien. Ihre allgemeine Unzufriedenheit wurde von der weitverbreiteten Desillusionierung über die Institutionen der Weltkirche vertieft, deren Anspruch auf spirituelle Autorität durch das offenkundige Versagen der hierarchischen Führung geschwächt war, was im Disaster der großen Glaubensspaltung gipfelte.

Der Leser wird bald die Nostalgie des Autors feststellen, seine unbeirrbare Vorliebe und Hochschätzung des Mönchtums „vor dem Ausgang des Mittelalters“. So menschlich verständlich auch der Niedergang zu erklären und zu entschuldigen ist, so stellt sich doch dringend die Frage, woran es lag, daß es zum Zerfall kam und dennoch die eremitischen wie die altklösterlichen Formen die Stürme der Reformation überlebten — beide gibt es heute noch, auch nach dem vielleicht bösesten Sturm der französische Revolution. Die Antwort wird vielleicht nicht so sehr die Erforschung der sozialen Verhältnisse und der psychologischen Entwicklungen berücksichtigen müssen, so dankbar deren Forschungsergebnisse zur Kenntnis zu nehmen sind, sondern sollte die stärksten, aber auch geheimnisvollsten Geschichtsfaktoren ergründen, die als Persönlichkeiten geschenkt werden, die den Zeitverhältnissen gewachsen, ja überlegen sind. Gerade die tiefforschende Geschichtsschreibung ist imstande, den hohen Wert dieser Persönlichkeiten zu finden und vorzustellen, und so wird der Leser dankbar sein, auch für das ausgehende Mittelalter auf Gestalten wie Gerard Grootte, dessen Schüler Florence Radewijns hingewiesen zu werden, die ähnlich wie damals auch Katharina von Siena und Birgitta von Schweden ihrer kontemplativen Berufung folgten.

*Siegburg*

*Rhaban Haacke*

## Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Brigitta Stoll  
Zwinglistraße 33  
CH-8004 Zürich

Prof. Dr. Hans Eberhard Mayer  
Historisches Seminar der Universität Kiel  
Olshausenstraße 40  
2300 Kiel

Dr. Ludwig Falkenstein  
Krugnofen 14-16  
5100 Aachen 1

Dr. Martin George  
Am Erdäpfelgarten 4  
8031 Gilching

## Ausschreibung

In Basel wird in Zusammenarbeit mit der *Metzlerschen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart* eine Edition der Werke und des *Nachlasses von Franz Overbeck* vorbereitet.

Für die Nachlaßedition sucht die Editionskommission  
*Briefe von und an Franz Overbeck, Buchexemplare mit Marginalien*  
von der Hand Overbecks und *Nachschriften seiner Vorlesungen*.

Wir bitten um Angabe von Standorten oder evtl. Zusendung von Kopien an die  
Editionskommission:  
c/o Marianne Stauffacher-Schaub  
Missionsstrasse 12  
CH-4055 Basel

Basel, im August 1990

Editionskommission  
Der Präsident:  
Prof. Dr. theol. E. W. Stegemann

## Mitteilung

Anläßlich des international und interkonfessionell angelegten Projekts *Hebrew Bible / Old Testament: The History of its Interpretation (I–III)*, an dem der Unterzeichnete seit etwa 1980 arbeitet und das ab Juli 1989 mit Zuschuß des Allgemeinwissenschaftlichen Forschungsrats von Norwegen getragen wird, baut cand. theol. Jerje Stordalen eine *Data Base für alttestamentliche Auslegungsgeschichte* auf, die zunächst dem internationalen Mitarbeiterkreis und sodann auch noch anderen Forschern dienen soll. Damit einschlägige wichtige Literatur von uns nicht übersehen wird, möchten wir Kolleginnen und Kollegen auffordern, wichtige Hinweise und Mitteilungen einzusenden an:

The HBOT Project  
Professor Dr. Magne Sæbø  
Gydas vei 4  
N-0363 OSLO 3, Norwegen

Das Projekt beabsichtigt, unter Mitwirkung der Herren Prof. Chr. Brekelmans (Leuven) und Prof. M. Haran (Jerusalem) als co-editors, eine neue, auf die Auslegung und Hermeneutik konzentrierte Forschungsgeschichte des Alten Testaments (in drei Bänden zu je 700 Seiten) herauszubringen, welche die Forschungsgeschichte von L. Diestel (1869) und anderen ersetzen will.

Oslo

Magne Sæbø

# UNTERSUCHUNGEN

## Zum Vorgang der kaiserlichen Subskription auf ökumenischen Konzilien

Von Heinz Ohme

### 1. Das Concilium Quinisextum als Ausgangspunkt

Die kritische Edition der Subskriptionsliste des Concilium Quinisextum (692) und ihre eingehende Analyse bieten nicht nur neue Zugänge zum historischen Ereignis dieses Konzils und der mit ihm verbundenen Konflikte, sondern werfen auch neues Licht auf Fragen der kirchlichen Geographie dieser Epoche und das synodale Procedere bei ökumenischen Synoden überhaupt.<sup>1</sup> Hierzu gehört auch die Frage nach dem Vorgang der kaiserlichen Unterzeichnung der Synodalbeschlüsse bei ökumenischen Konzilien.

Das Concilium Quinisextum – oder die ‚Penthekte Synodos‘ –, von Kaiser Justinian II. (685–695.705–711) im Jahre 692 im Kuppelsaal (Trullos) des Kaiserpalastes in Konstantinopel zur Verabschiedung von 102 Kanones und als Ergänzung der vom V. und VI. ökumenischen Konzil unterlassenen kanonischen Entscheidungen versammelt, hat in der neueren Konziliengeschichtsschreibung bislang wenig Aufmerksamkeit erlangt.<sup>2</sup> Dies ist der Fall trotz der Tatsache, daß keine ernsthafte Darstellung der Kirchengeschichte jener Epoche, der byzantinischen Geschichte, ja der mittelalterlichen Geschichte überhaupt auf seine Erwähnung verzichten kann und eine – meist eher zufällige – Auswahl seiner Kanones allenthalben zur Skizzierung eines mehr oder weniger illustren Sittenbildes der damaligen Gesellschaft und Kirche dient. Allein für die Analyse der geographischen und verwaltungsmäßigen Verhältnisse im byzantinischen Reich des 7. Jahrhunderts ist die Bedeutung seiner Subskriptionsliste stets erkannt worden.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu meine Untersuchung: *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692 (= AKG 56)*, Berlin/New York 1990, [künftig: *H. Ohme, Quinisextum*].

<sup>2</sup> Eine Monographie sucht man vergebens. Zu verweisen ist lediglich auf den Aufsatz von: V. Laurent, *L'oeuvre canonique du Concile in Trullo (691–692). Source primaire du droit de l'église orientale*, in: *Revue des Études Byzantines (REB)* 23 (1965), 7–41.

<sup>3</sup> Vgl. z. B.: H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*, Abh. d.

Gleichwohl war solche Analyse bislang auf den Abdruck dieser Liste in den Akten des Konzils bei Mansi angewiesen.<sup>4</sup> Die Mansi-Edition aber, so konnte durch Überprüfung aller älteren Konzilseditionen nachgewiesen werden, bietet zusammen mit ihren Vorgängern lediglich einen Nachdruck der in der sog. Editio Romana (1608–1612)<sup>5</sup> erstmals abgedruckten griechischen Subskriptionsliste. Diese wiederum basiert lediglich auf einer einzigen Handschrift, sehr wahrscheinlich auf dem Cod. Vat. gr. 829, ff. 100v–104r (s. XIII–XIV).<sup>6</sup> Die nunmehr vorliegende kritische Ausgabe dieser Liste bietet demgegenüber auf der Basis von 20 herangezogenen Handschriften Gelegenheit zu neuen Beobachtungen und Analysen.

Neben manchen Merkwürdigkeiten in der inneren Struktur der Liste und der Anordnung der Bistümer, die zu grundlegenden Fragen Anlaß geben,<sup>7</sup> folgt die Subskriptionsliste doch ganz dem üblichen Schema der Konzilslisten bei Reichskonzilien.<sup>8</sup> Dementsprechend bringt sie die Unterschrif-

---

Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.Hist. Cl. 18, Nr. 5, Leipzig 1899; G. Ostrogorsky, *Byzantine Cities in the Early Middle Ages*, in: *Zur Byzantinischen Geschichte*. Ausgew. Kl. Schriften, Darmstadt 1973, 99–118; R. J. Lilie, „Thrakien“ und „Thrakeseion“. Zur byzantinischen Provinzorganisation am Ende des 7. Jahrhunderts, in: *Jahrb. d. österreich. Byzantinistik (JÖB)* 26 (1977), 7–47.

Die Bedeutung der konziliaren Subskriptionslisten überhaupt wird eindrücklich dokumentiert durch analytische Studien zu den Listen der meisten der altkirchlichen Konzile. Vgl. hier: E. Honigmann, *Recherches sur les listes des Pères de Nicée et de Constantinople*, in: *Byzantion (Byz.)* 11 (1936), 429–449; Ders., *La liste originale des Pères de Nicée*, in: *Byz.* 14 (1939), 17–76; Ders., *The original lists of the members of the council of Nicaea, the Robber Synod and the council of Chalcedon*, in: *Byz.* 16 (1942/43), 20–80; C. H. Turner, *Canons attributed to the Council of Constantinople A. D. 381, together with the names of the bishops from two Patmos MSS POB „POΓ“*, in: *The Journal of Theological Studies* 15 (1914), 161–178, insbes. 168–170; E. Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon, Nicaea und Konstantinopel*, *Abh. d. BA dW, philosoph.-histor. Kl., NF* 13 (1937); E. Gerland/V. Laurent, *Synode de Gabadius (394) et II. Concile d'Éphèse (= Corpus Notitiarum Episcopatum Ecclesiae Orientalis Graecae Bd. I), Chalcedon 1936*; K. Amantos, *Zu den Bischofslisten als historischen Quellen*, in: *Akten des 11. Int. Byz. Congr. 1958, München 1960*, 21–23; E. Chrysos, *Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils (553)*, Bonn 1966; R. Riedinger, *Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. ökumenischen Konzils (680/81) und der Papyrus Vind.G.3*, *Abh. d. BA dW, philosoph.-hist. Kl. NF* 85 (1979); J. Darrouzès, *Listes épiscopales du concile de Nicée (787)*, in: *REB* 33 (1975), 5–76.

<sup>4</sup> *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. D. Mansi, Florenz 1759 ff., XI, 988–1005 (*künftig: Mansi*).

<sup>5</sup> *Conciliorum Generalium Ecclesiae Catholicae Tomus 1–4 Pauli V. Pont. Max. Auctoritate Editus*, Rom 1608–1612, Bd. III (a. 1612), 335–342.

<sup>6</sup> Siehe dazu: H. Ohme, *Quinisexturnum*, 119–125.

<sup>7</sup> Neben der im folgenden zu diskutierenden Stellung der kaiserlichen Unterschrift am Anfang der Liste gehört dazu etwa die Position der Bischöfe aus dem *Illyricum orientale* und die Anordnung der zypriotischen Bischöfe nach der durch Justinian II. veranlaßten Umsiedlungsaktion an den Hellespont.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu: E. Gerland, *Die Genesis der Notitiae episcopatum, Chalcedon 1936 (Corpus Notitiarum Episcopatum Ecclesiae Orientalis Graecae, Bd. 1)*, 27 ff.; E. Schwartz, *Bischofslisten*, a. a. O., 14. 85.

ten<sup>9</sup> in der Reihenfolge: Patriarchen, Metropolit, autokephale Erzbischöfe und Suffragane nach der Anordnung der zivilen Provinzeinteilung, wie diese für den kirchlichen Bereich in der ältesten erhaltenen „Notitia episcopatum“ des Patriarchates Konstantinopel bei Ps. Epiphianos dokumentiert ist.<sup>10</sup>

Am Anfang der Subskriptionsliste des Quinisextums steht nun die Unterschrift Kaiser Justinians II., deren Analyse Ausgangspunkt und Anlaß der folgenden Untersuchung sein soll. Man könnte allerdings sogleich die Frage aufwerfen, ob es überhaupt methodisch legitim ist, unter dem gestellten Thema bei einem Konzil einzusetzen, dessen „ökumenische“ Durchsetzung bei 3 Päpsten<sup>11</sup> zwar im Zentrum kaiserlicher Kirchenpolitik zweier Jahrzehnte stand, aber trotz des Kompromisses von Nikomedien im Jahre 711 nicht zu einer päpstlichen Unterzeichnung der Akten des Quinisextums führte.<sup>12</sup> Als „ökumenische“ Synode wurde das Quinisextum bekanntlich in der westkirchlichen Tradition letztendlich nicht rezipiert.

Für unsere Fragestellung ist jedoch die divergierende spätere Einordnung des Konzils im Trullus in der westlichen und östlichen<sup>13</sup> Tradition nicht von solcher Bedeutung, daß sie die Heranziehung dieser Synode ausschließen würde. Vielmehr nötigt uns das Selbstverständnis des Trullanums als ökume-

<sup>9</sup> Am Concilium Quinisextum haben 220 Bischöfe teilgenommen. 183 Väter kamen aus den Eparchien des Patriarchates Konstantinopel, 10 Bischöfe aus dem Illyricum orientale; der alexandrinische Patriarch, 24 Antiochener und 2 Vertreter Jerusalems repräsentierten die 3 östlichen Patriarchate. 6 Plätze wurden zur späteren Unterschrift freigehalten. Zählt man diese und die Subskription des Kaisers mit, kommt man auf die Zahl 227, die von vielen Handschriften am Ende der Liste tradiert wird.

<sup>10</sup> Vgl.: J. Darrouzes, *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, 3–9.203–213 (= *Notitia I*); = H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum*. Abhdl. d. philosoph. Cl. d. Kgl. Akad. d. Wiss., 21 Bde., III. Abt., München 1901, 529–641 (Nr. I); 7. Jh., Epoche des Kaisers Herakleios.

<sup>11</sup> Bei Sergius I. (687–701), Iohannes VII. (705–707) und Constantinus I. (708–715); vgl.: *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, 3 Bde.; Paris (1886), 1955–1957, I 371–376; 385f., 389–393 (*künftig: Liber Pontificalis*).

<sup>12</sup> Zur Genese des Konfliktes vgl.: H. Ohme, *Quinisextum*, 55–75; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Tübingen 1933, Bd. II, 632–640; J.-M. Sansterre, *Jean VII (705–707) idéologie pontificale et réalisme politique*, in: *Hommages à Ch. Delvoe*, hrsg. v. L. Hadermann-Misguich et G. Raepsaet, Brüssel 1982, 377–388; Ders., *Le Pape Constantin Ier et la politique religieuse des Empereurs Justinien II. et Philippikos*, in: *Archivum Historiae Pontificae* 22 (1984) 7–30.

<sup>13</sup> Hier erfährt das Quinisextum seit den Kanonisten des 12. Jahrhunderts – insbesondere bei Th. Balsamon – eine eigenständige Betonung und wird dann seit dem 14. Jahrhundert bei Matthaios Blastares als „heiliges und ökumenisches Konzil“ bezeichnet. Vgl.: K. Rhalles/M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων*, I–VI, Athen 1852–1859, II, 300f.; VI, 23f., im einzelnen vgl. meine Untersuchung: *Das Quinisextum in den Konzilssynopsen*, in: *Quinisextum*, a.a.O., Exkurs. Diese Einordnung des Konzils ist in der orthodoxen Theologie die bis heute übliche; vgl. z. B.: I. Karmiris, *Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας I*, Athen 1960, 225; B. Th. Stavrides, *Ο ΣΥΝΟΔΙΚΟΣ ΘΕΣΜΟΣ ΕΙΣ ΤΟ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΝ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΝ*, Thessaloniki 1986, 364.

nische Synode<sup>14</sup> und seine kaiserliche Einberufung als eine solche<sup>15</sup> geradezu zu seiner Berücksichtigung unter dem gegebenen Thema. Und es sind manche Auffälligkeiten gerade dieses Konzils – auch bei der kaiserlichen Subskription –, die uns zu neuen Fragen an die allgemein rezipierten Synoden desselben Zeitraums, also das VI. und VII. ökumenische Konzil, führen werden. Aus demselben Grund wird es sich schließlich methodisch als hilfreich erweisen, auch einen Blick in die Akten der antiphotianischen Synode von 869/70 und der photianischen von 879/80 zu werfen, die sich bekanntlich ebenfalls als ökumenische Synoden verstanden.

## 2. Die Bedeutung der Fragestellung

Die kaiserliche Unterzeichnung der Beschlüsse einer ökumenischen Synode bildete gewissermaßen den Zielpunkt des synodalen Verfahrens. Ihr Zweck bestand darin, die Beschlüsse des Konzils mit Rechtskraft auszustatten und so für das gesamte Reich verbindlich durchzusetzen. Zusammen mit dem kaiserlichen Berufungsrecht und dem Recht, der Synode durch Vertreter oder persönlich zu präsidieren, ist sie Bestandteil der sog. kaiserlichen Synodalgewalt, wie sie sich seit dem Übergang der kirchlichen Bischofssynoden zu Reichssynoden im 4. Jahrhundert herausgebildet hatte.<sup>16</sup> So legten „alle ökumenischen Synoden . . . großen Wert auf die kaiserliche Unterschrift als die Voraussetzung nachfolgender reichsgesetzlicher Edikte“. „Den Synoden . . . mußte doch alles darauf ankommen, ihre Beschlüsse im Reichsrecht zu verankern. Deshalb baten jeweils die Synodalen den Kaiser, auf den alles ankam, ihren Beschlüssen entscheidende Gesetzeskraft (κῆρος) zu verleihen.“<sup>17</sup>

Auf dem Concilium Quinisextum etwa trugen die Synodalen dieses Anliegen an den Kaiser heran im sog. Logos Prosphonetikos.<sup>18</sup> Diese Anrede an den Kaiser kommt mit der Bitte um dessen Unterschrift zu ihrem Höhepunkt und Abschluß, wenn sie sich mit den Worten an Justinian II. wendet: „In Hinsicht darauf bitten wir nun Deine Frömmigkeit, indem wir Dir

<sup>14</sup> So die Selbstbezeichnung der Synode in den dortigen Kanones 3 und 51: „τῆ . . . ἁγία ταύτη καὶ οἰκουμένη . . . συνόδω“; „ἡ ἁγία αὕτη καὶ οἰκουμένη σύνοδος“, vgl.: P.-P. Joannou, *Discipline Generale Antique* (II<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> s.), t.I,1 *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata (Roma) 1962, 125,18f.; 188,12f. (*künftig: Joannou*).

<sup>15</sup> Dies erschließt sich aus dem Wortlaut des sog. Logos Prosphonetikos – also der Anrede der Synodalen an den Kaiser –, der zusammen mit den Kanones und der Subskriptionsliste den Bestand der Akten des Quinisextums bildet: „τὴν ἁγίαν ταύτην καὶ θεόλεκτον οἰκουμένην ἀθροισθῆναι σύνοδον ὠρισσας“, a.a.O., 109,11f.; 101,17f.

<sup>16</sup> Siehe hierzu: H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977<sup>2</sup>, 41 (Lit.); A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche* (843–1204), (*Ostkirchliche Studien* 2 (1953)–4(1955)), Darmstadt 1959, 57–78 (*künftig: Michel, Kaisermacht*).

<sup>17</sup> A. Michel, a.a.O., 73. 74.

<sup>18</sup> Joannou, 101–111; Mansi XI 928–936.

gegenüber dieselben Ausdrücke der Väter gebrauchen, die sich früher in dieser gottbehüteten Stadt unter unserem Kaiser Theodosios frommen Angelehens versammelt hatten, Du mögest, so wie Du die Kirche durch Einberufungsschreiben geehrt hast, nun auch das Beschlossene durch fromme Unterschrift zum Schluß besiegeln.“<sup>19</sup>

Aber wie sah nun der Wortlaut der kaiserlichen Unterschrift aus? Wann wurde sie vom Kaiser vollzogen? Wie ist dieser Vollzug im Ablauf eines Konzils vorzustellen? Unterschrieb er nur einmal oder mehrmals? Wieviele Ausfertigungen der Konzilsbeschlüsse gab es, und welche wurden vom Kaiser unterzeichnet? Was war Kopie und was Original? Schließlich: Wie verhielt sich die Subskription des Kaisers zu der der Bischöfe? Wer unterschrieb zuerst; wann unterschrieben die Bischöfe? Und wo unterschrieb der Kaiser, vor oder hinter den Bischöfen?

Auch wenn diese Fragen auf den ersten Blick vielleicht marginal erscheinen mögen, sprengen sie doch jedes paläographische Interesse und lassen sich auch nicht auf Aspekte einer byzantinischen Urkundenlehre beschränken. Vielmehr tangieren sie ein m. E. bislang ungeklärtes Moment im Procedere ökumenischer Konzilien und haben – wie zu zeigen sein wird – Weiterungen, die unmittelbar die Reihenfolge kirchlichen und staatlichen Handelns „in ecclesiasticis“ betreffen.<sup>20</sup>

In der einschlägigen Literatur werden diese Fragen in der Regel mit Schweigen übergangen. Auch mit neueren Einzeldarstellungen lassen sie sich nicht beantworten.<sup>21</sup> G. Dumeige z. B. übergeht in seiner Monographie über das VII. ökumenische Konzil bei der Darstellung der Abschlußsitzung diese Fragen souverän und beschränkt sich auf eine deskriptive Äußerung über den

<sup>19</sup> „... οὕτω καὶ τῶν δοξάντων δι' εὐσεβῶν κεραιῶν ἐπισφραγίσης τὸ τέλος“, Joannou, 110, 18 ff. Der Logos Proshonetikos des Jahres 692 zitiert hier wörtlich die Anrede der Synodalen an Kaiser Theodosios I. auf der Schlußsitzung des II. ökumenischen Konzils vom 9. 7. 381 mit eben derselben Bitte, vgl.: Mansi III 557 C und: A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils, Göttingen 1965, 124 f. (*künftig: Ritter, Konstantinopel*); der Zweck dieser historischen Reminiszenz scheint darin bestanden zu haben, daß das Fehlen einer offiziellen Vertretung des römischen Stuhls nicht von vornherein die Ökumenizität der Synode ausschließe, wenn die römische Zustimmung nachträglich eingeholt werde. Eben dies war ja im Fall des II. ökumenischen Konzils erfolgt, das ohne römische Beteiligung als Generalkonzil des Ostens einberufen und abgehalten worden war, und auch dies nur hinsichtlich der dogmatischen Beschlüsse. Zum Constantinopolitanum I vgl.: Ritter, a. a. O., 39 f., 213 ff.

<sup>20</sup> Angesichts der überragenden Bedeutung des Zeremoniells in der ostkirchlichen Tradition und insbesondere in den Lebensäußerungen der „byzantinischen Kaiseridee“ sollte dies eigentlich nicht überraschen. Vgl. hierzu immer noch insbes.: O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (Jena 1938), Darmstadt 3 1969 (*künftig: Treitinger*).

<sup>21</sup> Vgl. z. B.: F. X. Murphy / P. Sherwood, Constantinople II et Constantinople III, (Histoire des conciles oecuméniques 3), Paris 1974; G. Dumeige, Nizäa II, Mainz 1985 (*künftig: Dumeige*).

Aktenbestand.<sup>22</sup> Dennoch wird in der einschlägigen Literatur mit einer gewissen Selbstverständlichkeit von Vorstellungen ausgegangen, die sich bei näherem Zusehen als kaum haltbar erweisen. So setzt z. B. C. J. Hefele bei seiner Darstellung des VI. Konzils stillschweigend voraus, daß nicht nur der Horos während der Schlußsitzung „von allen Bischöfen . . . und zuletzt auch vom Kaiser unterzeichnet wurde“, sondern auch noch der Logos Prosphektikos: „Auch diesen . . . unterzeichneten die Synodalmitglieder . . . und baten den Kaiser um Unterschrift.“<sup>23</sup> Macht man sich indes klar, woraus eine bischöfliche Unterschrift unter den Beschluß einer ökumenischen Synode in der Regel bestand,<sup>24</sup> und wieviel Zeit für deren handschriftliche Abfassung – evtl. auch noch in Majuskel<sup>25</sup> – nötig war und multipliziert dies mit der Anzahl der Subskribenten – beim Quinisextum z. B. 220 –, kommen einem Zweifel an der rein praktischen Durchführbarkeit eines solchen *Procedere* an mehreren Stellen im Ablauf einer synodalen Abschlußversammlung.

Weiterhin legt der Leser auch eine Untersuchung wie die von C. Papoulidis über den Platz des Kaisers auf ökumenischen Konzilien,<sup>26</sup> in der man Auskunft in der genannten Sache erwarten dürfte, enttäuscht wieder aus der Hand. Dieser beschränkt sich auf einige – wie festzustellen sein wird – recht zweifelhafte Behauptungen und sieht in der kaiserlichen Subskription keinen Bestandteil des Konzils, verhandelt sie jedenfalls unter der Überschrift: „Après les Conciles Oecuméniques.“<sup>27</sup>

Schließlich lassen auch die einschlägigen Ausführungen zur byzantinischen Urkundenlehre<sup>28</sup> für unsere Thematik mehr Fragen offen als beantwortet. Dies hängt wohl auch damit zusammen, daß diese bislang allein den Kaiserurkunden als öffentlichen weltlichen Urkunden gewidmet ist, die ausdrücklich von öffentlichen kirchlichen Urkunden, wozu die Synodalurkunden gehören, unterschieden werden<sup>29</sup> und ein entsprechendes Werk zu den letzt-

<sup>22</sup> „In den Akten folgen dann 302 Unterschriften von Bischöfen oder der zur Vertretung berechtigten Presbyter“, a. a. O., 188.

<sup>23</sup> C.-J. Hefele, Conciliengeschichte, Freiburg i. Br. 1873 ff., III 283.286 (künftig: Hefele).

<sup>24</sup> Die Unterschriften der Bischöfe beim VI. Konzil z. B. haben folgende Struktur: Am Anfang steht der Eigenname des Bischofs, dem dessen mit einer Demutsformel verbundener Titel folgt; es schließt sich der Name der Kathedra und deren Titulatur sowie die entsprechende Provinzbezeichnung an. Die Unterschrift wird beschlossen mit der Zustimmungformel *ὁρίσας ὑπέγραψα*.

<sup>25</sup> Ein Großteil der bischöflichen Subskriptionen des Quinisextums ist aller Wahrscheinlichkeit nach in „Auszeichnungsmajuskel“ abgefaßt worden. Vgl. hierzu: H. Ohme, Quinisextum, 132 ff.; zur Auszeichnungsmajuskel: H. Hunger, Epigraphische Auszeichnungsmajuskel. Beitrag zu einem bisher kaum beachteten Kapitel der griechischen Paläographie, in: JÖB 26 (1977) 193–210.

<sup>26</sup> C. Papoulidis, La place de l'empereur à Byzance pendant les conciles oecuméniques, in: Byzantina 3 (1971), 123–133 (künftig: Papoulidis).

<sup>27</sup> A. a. O., 130.

<sup>28</sup> F. Dölger/J. Karayannopoulos, Byzantinische Urkundenlehre. Die Kaiserurkunden, München 1968 (künftig: Dölger/Karayannopoulos, Kaiserurkunden).

<sup>29</sup> A. a. O., 24.

genannten bislang nicht vorliegt. Dennoch werden sich im folgenden aus der Analyse von Synodalakten auch Anfragen an Thesen der genannten Urkundenlehre ergeben.

### 3. Die ökumenischen Synoden I–V

Die kaiserliche Unterschriftspraxis unter Beschlüssen ökumenischer Synoden im allgemeinen ist nun alles andere als geklärt. Läßt man etwa die ersten fünf Synoden der Jahrhunderte VI–IV Revue passieren, so lassen sich nähere Aussagen hier kaum erheben.

Das V. *ökumenische Konzil* des Jahres 553 hilft uns nicht weiter. Denn „nicht nur . . . 553, sondern schon auf dem Konzil von 536 in Konstantinopel waren weder der Kaiser selbst noch seine Kommissare anwesend“. <sup>30</sup> Auch ist eine kaiserliche Bestätigung oder ein Edikt nicht auf uns gekommen. <sup>31</sup>

Beim *Chalcedonense* ist das Kaiserpaar Markianos und Pulcheria zwar bei der entscheidenden 6. Sitzung am 25. Oktober 451 persönlich anwesend. Es handelt sich dabei aber nicht um die eigentliche Schlußsitzung der Synode, und von einem Subskriptionsvorgang des Kaisers während dieser Sitzung berichten die Protokolle nichts. Markianos hält dabei eine feierliche Ansprache an die Synodalen, in der er die Entscheidung der Väter bestätigt, <sup>32</sup> die Subskriptionsliste unter dem Horos des IV. ökumenischen Konzils enthält aber nur bischöfliche Unterschriften. <sup>33</sup>

Beim III. *ökumenischen Konzil* des Jahres 431 war Kaiser Theodosios II. in Ephesos nicht anwesend, sondern hatte den comes domesticorum Kandidian als kaiserlichen Kommissar entsandt. <sup>34</sup> So enthalten die Akten auch keinen Vermerk über eine kaiserliche Unterschrift. Hierin mag auch die generelle Haltung Theodosios' II. zum Ausdruck kommen, der in seinem Einladungsschreiben an die Synodalen betont hatte: „Es geziemt sich nicht, daß sich Personen, die nicht zum Episkopat zählen, in die kirchlichen Dispute einmischen.“ <sup>35</sup>

<sup>30</sup> E. Chrysos, Konzilspräsident und Konzilsvorstand, in: *Annuaire Historiae Conciliorum (AHC)* 11 (1979), 1–11.14 (*künftig: Chrysos, Konzilspräsident*).

<sup>31</sup> Vgl.: Hefele II, 903.

<sup>32</sup> ἡμεῖς γὰρ βεβαίωτα τοῖς πραττομένοις προσθήσομεντες: ACO II, I, 2, 140(10). Vgl. auch: A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/1, Freiburg 1986, 108 ff. sowie: M. Goemans, *Chalcedon als „Allgemeines Konzil“*, in: *Das Konzil von Chalcedon I*, 251–289.272 f., hrsg. v. A. Grillmeier u. H. Bacht, Würzburg 1951–1954.

<sup>33</sup> Vgl.: ACO, a. a. O., 141–154. Die Feststellung von Papoulidis (131 Anm. 40), Markianos hätte unterschrieben „après la phrase: . . . κατὰ συναίνεσιν πάντων τῶν ἐπισκόπων“ wird durch das Protokoll nicht gedeckt.

<sup>34</sup> Vgl.: Chrysos, Konzilspräsident, 6 ff.

<sup>35</sup> ACO I, I, 1., 120(14–15).

Von den ersten beiden ökumenischen Konzilen fehlen uns Verlaufsprotokolle.<sup>36</sup> Vom *Constantinopolitanum I* ist jedoch der Synodalbrief an Kaiser Theodosios erhalten, in dem auch die Väter des Jahres 381 den Kaiser bitten, das Beschlossene zu besiegeln.<sup>37</sup> Ob Theodosios dies im Rahmen einer feierlichen Schlußsitzung des Konzils getan hat, ist nicht mehr sicher festzustellen. Er hatte vermutlich umgehend nach dieser Sitzung vom 9. Juli 381 die Kanones des Konzils und die Subskriptionsliste der Bischöfe in der östlichen Reichshälfte publiziert und am 30. Juli d. J. ein entsprechendes Edikt ratifiziert.<sup>38</sup>

Das *I. ökumenische Konzil* schließlich wurde von Konstantin berufen, eröffnet und in seiner Gegenwart fanden die Debatten statt, in die er selber eingriff. Am 19. Juli 325 wurden das Symbol und die Kanones unterzeichnet; Eusebios berichtet weiterhin, daß der Kaiser die Beschlüsse bestätigt habe.<sup>39</sup> Ob dies aber schon mit einer Unterschrift unter die Konzilsakten selbst erfolgte, wissen wir nicht.

Nun wäre es aber verfehlt, eine durch die Jahrhunderte gleichbleibende Zelebration der kaiserlichen ἐπιχώρωσις in der Schlußsitzung ökumenischer Konzile zu erwarten oder gar zu postulieren. Allein die kaiserliche Abwesenheit beim V. und III. Konzil schließt dies bereits aus. Auch hinsichtlich unserer Fragestellung gilt wohl: „Das Konzil hatte zu keiner Zeit eine fest entwickelte, überzeitliche Gültigkeit besitzende Form erlangt“, sondern vielmehr eine „wechselvolle Entwicklung.“<sup>40</sup> Dennoch läßt sich hinsichtlich der kaiserlichen Subskriptionspraxis nach dem V. Konzil eine bestimmte Form nachweisen, die zumindest vom 7.–9. Jahrhundert feststehende Strukturelemente zu enthalten schien. Im Gegensatz zu den eben überprüften Synoden bieten uns nämlich die erhaltenen Konzilsakten der ökumenischen Synoden des VII. und VIII. Jahrhunderts ein recht detailliertes Bild. Deren Analyse wollen wir uns deshalb im folgenden zuwenden. Gänzlich unberührt von etwaigen Schwankungen im Vorgang der kaiserlichen Subskription blieb jedenfalls die große Bedeutung der kaiserlichen Unterschrift, um welche sich die Synoden – wie oben dargestellt – bemühten.

<sup>36</sup> Vgl. dazu: E. Chrysos, Die Akten des Konzils von Konstantinopel I (381), in: Romanitas-Christianitas. J. Straub zum 70. Geburtstag, hrsg. v. G. Wirth u. a., Berlin/New York 1982, 426–435, insbes. 432; E. Chrysos, Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4.–7. Jh., in: AHC 15 (1983), 30–40.

<sup>37</sup> δεόμεθα τοίνυν τῆς σῆς ἡμερότητος γράμματι τῆς σῆς εὐσεβείας ἐπιχωρηθῆναι τῆς συνόδου τὸ ψήφον ἵν' ὡσπερ τοῖς τῆς κλήσεως γράμμασι τὴν ἐκκλησίαν τετίμηκας, οὕτω καὶ τῶν δοξάντων ἐπισηραγίσης τὸ τέλος: Mansi III, 557C; s. dazu auch oben.

<sup>38</sup> Codex Theodosianus XVI, 1.3.; So: Ritter, Konstantinopel, 127 ff.; vgl. auch: I. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel (Geschichte der ökumenischen Konzilien I, hrsg. v. G. Dumeige u. H. Bacht), Mainz 1964, 205 f.

<sup>39</sup> ἐπεσηραγίζετο: Vita Const. 4,27 (PG 20, 1176; BKV<sup>2</sup> 9, 161 (A. Bigelmair, Kempten und München 1913)).

<sup>40</sup> Chrysos, Konzilspräsident 9.

## 4. Zum Wortlaut der Kaiserunterschrift

Werfen wir hierzu zunächst einen Blick auf die Wortwahl und den Stil, mit dem Kaiser Justinian II. im Jahre 692 seine Unterschrift zelebrierte. Sie hat folgenden Wortlaut:

Φλαύιος Ἰουστινιανὸς πιστὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ θεῷ βασιλεὺς Ῥωμαίων  
στοιχίσας ἅπασιν τοῖς ὀρισθεῖσι καὶ ἐμμένων ὑπέγραψα.<sup>41</sup>

Auf den ersten Blick scheint sie nicht von besonderem Interesse zu sein, denn ihr Anfangspassus „πιστὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ θεῷ βασιλεὺς Ῥωμαίων“, mit dem Justinian II. nach der Nennung seines Namens fortfährt, entspricht jener „stereotypen, hunderte Male sich wiederholenden Unterschriftsformel“ byzantinischer Kaiserurkunden mit ihrer „Spannung ... zwischen stolzem Anspruch und demütiger Frömmigkeit“.<sup>42</sup> Der Schlußpassus, mit dem Justinian allem Definierten zustimmt, daran festhalten will und so unterschreibt, ist dagegen schon individueller gefärbt: „στοιχίσας ἅπασιν τοῖς ὀρισθεῖσι καὶ ἐμμένων ὑπέγραψα“. Bei näherem Zusehen zeigt sich freilich, daß die Unterschrift Kaiser Justinians II. unter die Kanones des Quinisextums Manifestation einer Umbruchszeit in der Entwicklung der Intitulationen kaiserlicher Schreiben<sup>43</sup> in mehrfacher Hinsicht bedeutet, darüber hinaus aber auch schriftgewordener Ausdruck des Verhältnisses dieses Kaisers zu ‚seinem‘ Konzil ist.

Justinian II. beginnt seine Subskription mit dem altertümlichen Nomen gentile ‚Φλαύιος‘, das seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts wieder starke Verwendung gefunden hatte. Er ist aber der letzte Kaiser, der das Flaviusgentile noch benutzt.<sup>44</sup> Der kaiserliche Funktionstitel in dieser Unterschrift ist ‚βασιλεὺς‘, seit der Verwendung durch Herakleios im Jahre 629 üblich geworden und ab dem 8. Jahrhundert dann ausschließlich der offizielle Titel des Kaisers.<sup>45</sup> Hinzugefügt ist die Erweiterung ‚τῶν Ῥωμαίων‘. Sie dringt „seit dem 7. Jahrhundert, endgültig seit dem 8. Jahrhundert ... in die offizielle Sprache ein“.<sup>46</sup> Dem Funktionstitel vorangestellt ist die christliche Formel ‚πιστὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ θεῷ‘. Die Formel ‚πιστὸς ἐν Χριστῷ‘ ist die erste christliche Formel, die seit Iustinos II. „regelmäßigen Eingang in den offiziellen Kaisertitel fand“. Freilich wurde im 7. Jahrhundert „die Formel in der Intitulatio zu einem einfachen πιστὸς verkürzt“. „Lediglich

<sup>41</sup> Neben meiner Edition, a.a.O., vgl.: Mansi XI 988E.

<sup>42</sup> F. Dölger, Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen, in: Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ettal 1953, 9–33.23.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu: G. Rösch, ONOMA ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ, Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit (Byzantina Vindobonensia 10), Wien 1978 (*künfig*: Rösch).

<sup>44</sup> Vgl.: Rösch, 49f.115.

<sup>45</sup> Vgl.: Rösch, 37–39; insbes. aber: E. Chrysos, The Title Βασιλεὺς in Early Byzantine International Relations, in: Dumbarton Oaks Papers (DOP) 32 (1978), 29–75.

<sup>46</sup> Rösch, 38.

Iustinianos II griff auf die alte Form des Attributs aus dem 6. Jahrhundert zurück.<sup>47</sup> Er tat dies nicht nur im vorliegenden Fall, sondern genauso bei der Ausfertigung des Privilegs für die Kirche von Thessalonike vom Jahre 688/9<sup>48</sup> sowie davor in der *iussio* vom 17. Febr. 687 an Papst Johannes V. „in confirmationem sextae synodi Constantinopolitanae“.<sup>49</sup>

In der Wortwahl dieser christlichen Formel darf man also das Indiz eines gewissen Traditionalismus dieses Kaisers erblicken. Es wird kein Zufall sein, daß die Formulierung der persönlichen Unterschrift<sup>50</sup> Justinians II. ins 6. Jahrhundert weist, dessen namensgleicher großer Kaiser in vielerlei Hinsicht sein Vorbild war,<sup>51</sup> nicht zuletzt wohl auch in dem Wunsche, wie jener Schirmherr und Organisator eines ökumenischen Konzils sein zu können.

Sehr ungewöhnlich ist nun die Tatsache, daß Justinian II. seine Unterschrift *namentlich* vollzog. G. Rösch hat deshalb „Bedenken gegen die Genuität dieser Art der Unterfertigung“ geäußert, „da hier die erste Namensunterschrift eines byzantinischen Kaisers (die erst ab dem 10. Jahrhundert gesichert ist) vorliegen müßte“.<sup>52</sup> Üblich gewesen wäre in der Tat eine Unterschrift mit dem anonymen ‚Legimus‘, wie es Konstantin IV. 11 Jahre zuvor beim VI. ökumenischen Konzil noch selbstverständlich gebraucht hatte.<sup>53</sup> Das ‚Legimus‘ ist als gängige kaiserliche Praxis bis zum Jahre 784 urkundlich belegt.<sup>54</sup> Erst „seit dem 9. Jahrhundert unterzeichnet der ἐπὶ τοῦ κανικλείου

<sup>47</sup> A. a. O., 62 f.

<sup>48</sup> Vgl.: Rösch, Anhang Nr. 64 (S. 171); insbes. aber H. Grégoire, Un édit de l'empereur Justinien II, daté de Septembre 688, in: *Byz.* 17 (1944/45), 119–124.

<sup>49</sup> Mansi XI 737 f.; V. Grumel, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, Chalcedon 1932, Nr. 315.

<sup>50</sup> Rösch, 115, meinte, daß diese „Konstruktion“ „direkt auf die Kanzlei dieses Kaisers hinweist“. Es handelt sich freilich um eine persönliche, von eigener Hand vollzogene Unterschrift. Dazu s. weiter unten.

<sup>51</sup> Man hat auf des zweiten Justinian Passion fürs Bauen verwiesen, sein Interesse an theologischen Fragen, seine Stadtneugründungen und deren Namen, seinen Versuch, einen unbeugsamen Papst nach Konstantinopel bringen zu lassen, auf den Namen ‚Theodora‘, den er der von ihm geheirateten Chazarenprinzessin gab u. a. m.; vgl.: C. Head, Justinian II. of Byzantium, *Madison* 1972, 28, 52 ff., 47, 78, 105 f. Früher bereits: Ch. Diehl, *L'empereur au nez coupé*, in: *Choses et gens de Byzance*, 1926, 176 f.; J. B. Bury, *A History of the Later Roman Empire (395 A. D. to 800 A. D.)*, Bd. II, (London 1899), Amsterdam 1966, II, 330.

<sup>52</sup> A. a. O., 115.

<sup>53</sup> In der Mansi-Ausgabe (XI, 655 A) unterschrieb Konstantin IV. zwar auch namentlich: „Κωνσταντίνος ἐν Χριστῷ θεῷ βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων, ἀνέγνωμεν καὶ συγγέσαμεν“. Dies ließ Dölger / Karayannopoulos, *Kaiserurkunden*, 65 f., vermuten, „daß dies Legimus vom Quaestor geschrieben wurde“, denn „das Nebeneinander von namentlicher Unterschrift des Kaisers und des Legimus würde eine doppelte Beglaubigung der Urkunde darstellen – falls der Kaiser dies Legimus geschrieben hätte“. In der von R. Riedinger besorgten, vor der Fertigstellung stehenden Ausgabe der Akten des VI. Konzils in den ACO ist die namentliche Unterschrift aber als späterer Zusatz der Drucke aus dem Text genommen worden. Der Kaiser unterschrieb nur: „Legimus et consensus“. Vermutet hat dies bereits auch Rösch (114 Anm. 227).

<sup>54</sup> Dölger / Karayannopoulos, *Kaiserurkunden*, 56.

mit dem Legimus, während der Kaiser . . . schließlich durch seinen Namen die Unterschrift vollzieht“. <sup>55</sup> Das älteste Beispiel dafür sei eine Urkunde des Jahres 971/72. <sup>56</sup>

Nun betrifft das Gesagte wohl nur mit Einschränkungen die kaiserliche Unterschrift in den Akten ökumenischer Konzilien, weil es – wie oben bereits erwähnt – in Hinsicht auf öffentliche weltliche Urkunden formuliert ist, die von öffentlichen kirchlichen Urkunden und damit auch den Synodalurkunden zu unterscheiden sind. Dennoch muß hier darauf hingewiesen werden, daß der oben beschriebene spätere Unterschriftsmodus bereits bei der Unterschrift Kaiser Basileios' I. (867–886) unter die Akten der antiphontanischen Synode von 869/70 <sup>57</sup> Verwendung findet. Dort wird die Unterschrift des Kaisers und seiner Söhne in der beschriebenen Art nämlich in der 10. Sitzung vom 28. Febr. 870 genau protokolliert und berichtet, daß sie die Konzilsbeschlüsse an vorgesehener Stelle mit ihrem eigenen Namenszug (τὰς οἰκειὰς ὀνομασίας) unterfertigten, den ‚Rest‘ schrieb der Protasekretis, also der Kanzleivorsteher, der hier auch noch kaiserlicher Schriftführer ist:

„πῆξάντων μὲν ἰδιοχείρως ἐν τοῖς πέντε βιβλίοις τοῦ τιμίου σταυροῦ τὸν τόπον τῶν βασιλέων, καὶ γεγραφῶτων τὰς οἰκειὰς ὀνομασίας τὸ δὲ τῆς γραφῆς ὑπόλοιπον γεγραφότος Χριστοφόρου πρωτασηκρήτου καὶ ἐπὶ τοῦ κανικλείου.“ <sup>58</sup>

Den gleichen Unterschriftsmodus wählten Basileios und seine Söhne dann auch 10 Jahre später bei der Synode des Jahres 879/80. <sup>59</sup> Der Wortlaut wird hier sogar im Protokoll festgehalten, weil er sogleich den Anwesenden laut vorgetragen wurde. Dies wohl auch deshalb, weil die kaiserliche Unterfertigung auf der 6. Sitzung des Konzils ziemlich umfänglich geriet. Sie formuliert nicht allein Zustimmung zu allem Beschlossenen, sondern zählt darüberhinaus die Details auch auf, nämlich Bestätigung und Besiegelung des VII. ökumenischen Konzils und des photianischen Patriarchates:

„Βασίλειος αὐτοκράτωρ ἐν Χριστῷ πιστὸς βασιλεὺς Ῥωμαίων, ταύτῃ τῇ ἀγία καὶ οἰκουμένην συνόδῳ κατὰ πάντα συμφωνῶν, ἐπὶ τῇ ἐπικυρώσει καὶ ἐπισφραγίσει τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμένης ᾗ συνόδου, καὶ ἐπὶ τῇ ἐπικυρώσει καὶ ἐπιβεβαιώσει Φωτίου τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως . . . ἰδιοχείρως ὑπέγραψα.“ <sup>60</sup>

<sup>55</sup> A. a. O., 56 u. 73.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Diese Synode wird bekanntlich in abendländischer Sicht als VIII. ökumenisches Konzil gezählt. Vgl. z. B.: H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, a. a. O., 47 (Lit.); Ders., Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen 1980, 108; J. Hergenröther, Photius. Patriarch von Konstantinopel, Bd. II (1867), Darmstadt 1966, (*künftig*: Hergenröther), 63–132.

<sup>58</sup> Mansi XVI, 409 AB. Zu den Ämtern vgl.: F. Dölger, Byzantinische Diplomatie, Ettal 1956, 62 f. 50 ff.

<sup>59</sup> Zu dieser Synode vgl. bes.: Hergenröther II, 379–551; Hefele IV, 477 ff.

<sup>60</sup> Mansi XVII, 517D.

Wir befinden uns hier allerdings schon ca. 180–190 Jahre nach dem Quinisextum. Freilich waren auch die Synoden von 869/70 und 879/80 im Bewußtsein der Synodalen und des Kaisers ökumenische Konzile. So stellt sich die Frage, ob die Veränderung in der Kaiserunterschrift hin zur namentlichen Unterschrift nicht generell schon früher anzusetzen ist und in der Subskription Justinians' II. auf dem Quinisextum einen frühen Anfang nimmt. Der bislang nicht bekannt gewesene handschriftliche Befund ist an dieser Stelle jedenfalls eindeutig und bietet keinen Anlaß, mit G. Rösch die Authentizität der Unterschrift Justinians II. in Zweifel zu ziehen. Von daher bedarf auch eine weitere These von Rösch der Korrektur, der erst in dem Schreiben Kaiser Konstantins VI. und Irenes an das VII. ökumenische Konzil<sup>61</sup> „die erste Intitulatio einer Kaiserurkunde . . ., in welcher – noch vor 812 – der Ausdruck βασιλεὺς Ῥωμαίων auftaucht“, erblickt.<sup>62</sup> Dies ist freilich bereits in der vorliegenden Urkunde des Jahres 692 der Fall! Ein Vergleich mit den anderen ökumenischen Konzilien vor dem 9. Jahrhundert in dieser Sache ist kaum möglich, weil uns bei diesen die Unterschrift des Kaisers im Wortlaut neben dem Quinisextum – soweit ich sehe – nur in den Akten des VI. ökumenischen Konzils erhalten ist, dort aber – wie gesagt – im hergebrachten Stil.

### 5. Die Stellung der kaiserlichen Unterschrift

Bessere Vergleichsmöglichkeiten mit anderen Konzilien bietet uns jedoch eine weitere Auffälligkeit der Unterschrift Justinians' II., nämlich ihre *Stellung*.

Der Kaiser setzte seine Unterschrift im Jahre 692 nämlich *vor* die aller Bischöfe! Sie ist es, die beim Quinisextum die Subskriptionsliste der 220 Bischöfe eröffnet!

Bei der Rezension der handschriftlichen Überlieferung der Subskriptionsliste des Quinisextums verdienen die von mir so genannten ‚Protokollantennotizen‘ besondere Aufmerksamkeit.<sup>63</sup> Es handelt sich hierbei um schriftliche Angaben eines bei der Sitzung des Konzils anwesenden Schreibers, die bestimmten Unterschriften im Ganzen der Subskriptionsliste den Platz zuwies oder freihielt. Hierzu gehört an erster Stelle direkt über der kaiserlichen Subskription auch die Angabe: „Ὁ Βασιλεὺς διὰ κινναβάρεως.“ Die Notiz des Schreibers reservierte also dem Kaiser den ersten Platz und gibt die Farbe der kaiserlichen Tinte an.<sup>64</sup> Eine solche Notiz wäre freilich

<sup>61</sup> Mansi XII 1001 DE.

<sup>62</sup> Rösch, a.a.O., 116.

<sup>63</sup> Vgl. dazu im einzelnen: H. Ohme, Quinisextum, 135–139.

<sup>64</sup> Die Verwendung von Purpurtinte bzw. Kinnabaris gehörte zum „Farbenreservat des Kaisers“. Vgl.: H. Hunger, Reich der neuen Mitte, Graz/Wien/Köln 1965, 86; Treitinger, 60 Anm. 64; 211 Anm. 223; Dölger/Karayannopoulos, Kaiserurkunden, 28 ff.

überflüssig, wenn der Kaiser als erster die Reihe der Subskribenten eröffnet hätte. Verständlich wird sie jedoch, wenn wir uns seine Subskription als gesonderten, feierlichen Akt vorstellen, der *nach* den Unterschriften der Bischöfe zelebriert wurde. Dennoch steht die Unterfertigung Justinians' II. an erster Stelle der Subskriptionsliste!

Wie ungewöhnlich eine kaiserliche Unterschrift *vor* allen Bischöfen ist, erhellt aus einer Sentenz der bereits erwähnten Synode des Jahres 869/70, hält doch das Protokoll dieser Synode eine Diskussion zwischen Kaiser und päpstlichen Legaten über den Ort der Kaiserunterschrift fest. Basileios I. wurde dort von den päpstlichen Legaten sogar gebeten, zusammen mit seinen Söhnen die Akten an erster Stelle zu unterschreiben:

„χρη̄ ἡμᾶς καὶ οἰκείᾳ χειρὶ ταῦτα βεβαιῶσαι' καὶ ὑπογραψάτωσαν πρότερον οἱ φιλόχριστοι βασιλεῖς.“<sup>65</sup>

Der Kaiser aber lehnte dies ab und wollte nach dem Beispiel Konstantins', Theodosios', Markianos' „und der übrigen“ erst nach den Bischöfen seinen Namen hinzufügen. Er nahm dann aber dieses Angebot, besonderer Bevorzugung mit dem Kompromiß an, daß er erst nach den Topotereten der Patriarchate unterschrieb, aber vor den Metropolitnen und Suffraganen:

„Ἡ γαληνότης ἡμῶν ἐξακολουθοῦσα τοῖς προγενεστέροις βασιλεῦσι, Κωνσταντίνῳ τῷ μεγάλῳ, Θεοδοσίῳ, Μαρκιανῷ καὶ τοῖς λοιποῖς, βούλεται ὑπογράψαι μετὰ τὴν ὑπογραφὴν πάντων τῶν ἐπισκόπων. Ἄλλ' ἐπεὶ ἀξιοὶ προτιμηθῆναι ἡμᾶς ἢ ὁσιότης ὑμῶν, ὑπογράψομεν μετὰ τὴν ὑπογραφὴν πάντων τῶν ἀγιωτάτων τοποτηρητῶν.“<sup>66</sup>

Es ist interessant, mit welcher Selbstverständlichkeit Basileios I. wußte, daß seine Unterschrift nicht an den Anfang gehört, sondern eigentlich an den Schluß und wie er sich dabei auf die synodale Praxis der Kaiser vor ihm beruft. Das Vorgehen Justinians' II. scheint ihm nicht bekannt gewesen zu sein, aber die Ausschließlichkeit, die er für das Verfahren aller Kaiser vor ihm postuliert, ist ein starkes Indiz für das Außergewöhnliche am Vorgehen des letzten Vertreters der Herakleios-Dynastie. Jenseits aller Berufung auf die Tradition ist es bei Basileios I. natürlich auch ein sicheres Wissen um die weltliche und geistliche Rangfolge, nach der der bedeutendsten Person der letzte Platz gebührt, und die ist der Kaiser! Justinian II. aber durchbricht diese Tradition.

Bevor wir zur Erörterung seiner Beweggründe schreiten, sollen nun aber die Angaben des Protokolls von 869/70 und die Äußerungen Basileios' I. anhand der ökumenischen Synoden in zeitlicher Nachbarschaft zum Quinixentum überprüft werden. Hierbei soll nicht nur nach Zeitpunkt und Ort der kaiserlichen Unterschrift gefragt werden, sondern gewissermaßen nach dem Zeremoniell der Schlußsitzung des jeweiligen Konzils, mit der die Beantwortung der Ausgangsfragen ja verbunden ist. Naturgemäß werden uns die Kon-

<sup>65</sup> Mansi XVI, 408 E.

<sup>66</sup> A. a. O., 408 E–409 A.

zilian mit erhaltenen Verlaufsprotokollen hier besonders weiterhelfen, allen voran das VI. Konzil, dann aber auch das VII. Vom Quinisextum hat es keine Verlaufsprotokolle gegeben.<sup>67</sup>

#### 6. Angaben in den Synodalprotokollen der Jahre 681, 787 und 880

Die Schlußsitzung des VI. *ökumenischen Konzils*, die letzte von insgesamt 18, trat am 16. September 681 im Kuppelsaal des Kaiserpalastes zusammen.<sup>68</sup> Sie stand unter dem Vorsitz Kaiser Konstantins IV., dessen Name in der Präsenzliste dieser Sitzung wie bei den Präsenzlisten der von ihm persönlich geleiteten ersten 11 Sitzungen an erster Stelle genannt wird.<sup>69</sup> Nach dem Kaiser nennen die Präsenzlisten die anwesenden kaiserlichen Beamten<sup>70</sup> und danach erst die Bischöfe.<sup>71</sup> Von der Sitzung berichtet das Protokoll – wie bei den Sitzungen 2–17 –, daß sie der Ordnung entsprochen habe (κατὰ τάξιν).<sup>72</sup> Und wie diese Ordnung ausgesehen hat, schildert das Protokoll der ersten Sitzung in allen Details.<sup>73</sup> Zur Linken des Kaisers saßen die Legaten des Papstes und der römischen Synode, der Apokrisiar des Topotereten von Jerusalem und die übrigen Bischöfe der römischen Jurisdiktion. Zur Rechten des Kaisers waren die Patriarchen von Konstantinopel und Antiochien sowie der Topoteret von Alexandrien plaziert, danach alle Bischöfe der konstantinopolitanischen und antiochenischen Jurisdiktion. In der Mitte der Synodalen lag – wie bei allen Sitzungen zuvor – ein Evangeliar.<sup>74</sup>

Konstantin IV. gab nun als erstes den Befehl, den Horos zu verlesen, was umgehend geschah.<sup>75</sup> Unmittelbar auf den Wortlaut des Horos folgt im Protokoll die Subskriptionsliste.<sup>76</sup> Nach der Unterschrift des letzten Bischofs steht die des Kaisers.<sup>77</sup> Der weitere Verlauf der Sitzung macht deutlich, daß hier das Protokoll nur den Endzustand nach Abschluß des Konzils doku-

<sup>67</sup> Dies läßt sich mit einiger Sicherheit sagen, weil eigentliche Verhandlungsprotokolle nur bei Synoden geführt wurden, die kirchenpolitische Streitsachen zu behandeln hatten. Beim Quinisextum war dies nicht der Fall. Vgl. dazu im einzelnen: H. Ohme, *Quinisextum*, 26 f.; grundlegend ist: E. Chrysos, *Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jahrhundert*, in: AHC 15 (1983), 30–40.

<sup>68</sup> ἐν τῷ σεκρέτῳ τοῦ θείου παλατίου τῷ οὕτως ἐπιλεγόμενῳ Τρούλλῳ: Mansi XI, 623–711.623 E.

<sup>69</sup> Ebd.; vgl.: Mansi XI, 209, 217, 221, 229, 315, 321, 327, 331, 378, 387, 455.

<sup>70</sup> Zur Rolle der kaiserlichen Beamten bei Konzilien vgl.: R. Janin, *Rôle des Commissaires impériaux byzantins dans les Conciles*, in: REB 18 (1960), 97–108.

<sup>71</sup> In der 18. Sitzung z. B.: Mansi XI 625 A–B; 625 B–C.

<sup>72</sup> A. a. O., 629 D.

<sup>73</sup> A. a. O., 212 C–D.

<sup>74</sup> A. a. O., 629 D: προκειμένων ἐν μέσῳ τῶν ἁγίων καὶ ἀχράντων Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν εὐαγγελίων.

<sup>75</sup> A. a. O., 631 B, 631 C–639 C.

<sup>76</sup> A. a. O., 639 C–655 A.

<sup>77</sup> A. a. O., 655 A.

mentiert. Nach der Verlesung des Horos fehlte die kaiserliche Subskription noch, während die der Bischöfe aber bereits vorhanden war,<sup>78</sup> wie wir gleich sehen werden.

Der Kaiser fragte nun die Bischöfe, ob sie dem verlesenen Horos zustimmen, was diese mit Akklamationen und Anathematismen bestätigten.<sup>79</sup> Diese Zustimmung wird von Konstantin IV. mit einem Votum entgegengenommen. Es folgten weitere Akklamationen, Anathematismen und ein nochmaliges Votum des Kaisers.<sup>80</sup> Darauf teilte die Synode dem Kaiser mit, daß man einen Logos Prosphonetikos vorbereitet habe, dessen Verlesung er anordnete.<sup>81</sup> Zu diesem Logos Prosphonetikos<sup>82</sup> gehört wiederum eine Subskriptionsliste der Synodalen. Deren Unterschriften müssen m. E. in jedem Fall bereits vor der Schlußsitzung erfolgt sein. Auch hier wird der Kaiser von den Bischöfen nun ausdrücklich gebeten, er möge den Definitionen des Konzils seine schriftlich eingetragene Ratifizierung gewähren und durch Edikte und Gesetze alles bestätigen:

„τοῖς παρ' ἡμῶν ὀρισθεῖσι σφραγίδα παράσχου τὴν ὑμῶν ἔγγραφοι βασιλικὴν ἐπικύρωσιν, καὶ διὰ θεῶν ἡδίκτων καὶ τῶν ἐξ ἔθους εὐσεβῶν διατάξωσιν τὴν τοῦτων ἀπάντων βεβαίωσιν.“<sup>83</sup>

Anscheinend wird hier eine ἐπικύρωσις als Bestandteil des konziliaren Schlußzeremoniells von einer späteren βεβαίωσις durch Gesetzeserlasse unterschieden. Der sogleich darzustellende sprachliche Befund beim VII. Konzil und den Synoden von 869/70 und 879/80 zeigt jedoch, daß dieser Sprachgebrauch sich nicht allgemein nachweisen läßt. Auch für die kaiserliche Unterschrift in der konziliaren Schlußsitzung werden dort die Begriffe βεβαίωσις und ἐπισφράγισις bzw. die entsprechenden Verben benutzt. Ganz analog wandte Konstantin IV. dann den Begriff der ἐπικύρωσις auch auf sein Edikt an, mit dem er die Beschlüsse des VI. Konzils ‚mit κύρος versehen‘ und bekräftigen wollte.<sup>84</sup> Man wird demnach formulieren dürfen, daß die erstmalige und grundlegende kaiserliche ἐπικύρωσις, βεβαίωσις und ἐπισφράγισις der Beschlüsse eines ökumenischen Konzils sich in dessen Schlußsitzung vollzog, die eben diesem Zweck vorbehalten war. Alle weiteren kaiserlichen Maßnahmen (Edikte, Gesetze) dienten der steten Erneuerung und Durchsetzung des dort Vollzogenen.

So nehmen die Synodalen des Jahres 681 die im Logos Prosphonetikos formulierte Bitte nun auf und ersuchen den Kaiser nochmals, „durch Eure Erha-

<sup>78</sup> Mit Ausnahme der beiden letzten Bischöfe, die erst auf Vermittlung des Kaiser nachträglich subskribieren durften. Vgl.: a.a.O., 681 B.

<sup>79</sup> A.a.O., 655 A–C.

<sup>80</sup> A.a.O., 655 D.

<sup>81</sup> A.a.O., 655 D–E.

<sup>82</sup> A.a.O., 657 E–667 D.

<sup>83</sup> A.a.O., 668 A.

<sup>84</sup> Mansi XI 697–712.700: „διὸ καὶ ἡμεῖς τὰ παρ' αὐτῶν ὀροθηθέντα κυρῶσαι τε καὶ βεβαίωσαι βουλευόμενοι τὸ παρὸν εὐσεβῆς ἡδίκτων ἐκτιθέμεθα . . .“.

bene Unterzeichnung dem von uns verkündeten unterschriebenen Horos Rechtsgültigkeit (κῦρος) zu gewähren“:

„αἰτούμεν ... καθὼς καὶ διὰ τοῦ προσαχθέντος τῆ εὐσεβεῖ ὑμῶν βασιλείᾳ προσφωνητικοῦ ἐδείχθημεν, διὰ θείας ὑμῶν ὑποσημείωσης τὸ κῦρος παρασχέσθαι τῷ παρ' ἡμῶν ἐκφωνηθέντι ἐνυπογράφῳ ὄρω.“<sup>85</sup>

Der Horos ist zu diesem Zeitpunkt also bereits von den Bischöfen unterschrieben, wenn nun unmittelbar und „ohne weiteres (παραντίκα) die kaiserliche Subskription erfolgt.<sup>86</sup> Das Protokoll berichtet an keiner Stelle zuvor von einer Subskriptionsprozedur der ca. 160 anwesenden Bischöfe. Sie ist als Bestandteil dieser Schlußversammlung m. E. auch schwer vorstellbar<sup>87</sup> und wird also schon vor der Abschlußsitzung erfolgt sein.

Konstantin IV. setzte sich nun für 2 Bischöfe persönlich ein.<sup>88</sup> Danach bitten ihn die Synodalen weiterhin, „zur größeren Sicherheit und Bestätigung des orthodoxen Glaubens unterschriebene Ausfertigungen des verlesenen Horos (ἰσοτύπους ἐνυπογράφους ὄρους) für die 5 Patriarchate mit Eurer frommen Unterzeichnung auszustellen“.<sup>89</sup> Der Kaiser erfüllte diese Bitte umgehend.<sup>90</sup> Das Protokoll fügt darauf interessanterweise eine Erklärung ein über das, „was man wissen muß“, daß nämlich demgemäß „gleichlautende Ausfertigungen des Horos (ἰσοτύπους ὄρους) mit der Unterzeichnung Seiner Andauernden Serenität den 5 Patriarchaten wie folgt dargereicht wurden“.<sup>91</sup> Die Patriarchate werden dann in der üblichen Reihenfolge aufgezählt.<sup>92</sup>

Für die Schlußsitzung des VI. ökumenischen Konzils waren also 5 Isotypa mit dem Wortlaut des dortigen Horos vorbereitet worden. Es handelte sich dabei um „ἰσοτύπους ἐνυπογράφους ὄρους“. Die Frage ist nun, wie dieser Begriff zu interpretieren ist. Was war Kopie? Was war Original? Daß die Kaiserunterschrift fünfmal im Original gegeben wurde, ergibt sich m. E. aus dem vorher Gesagten eindeutig. Der Begriff legt nun aber auch die Annahme nahe, daß die Isotypa des Horos genauso von den Bischöfen fünfmal im Ori-

<sup>85</sup> A. a. O., 681 A.

<sup>86</sup> τὸ αἰτηθὲν ... παραντίκα διαπραξόμεθα: a. a. O., 681 B.

<sup>87</sup> Rechnet man 1 Minute pro Bischof, hätte sie bald 3 Stunden gedauert!

<sup>88</sup> S. o.: Anm. 78.

<sup>89</sup> αἰτούμεν ... πρὸς μείζονα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἀσφαλείᾳ τε καὶ βεβαίωσιν ἰσοτύπους ἐνυπογράφους ὄρους τοῦ ἀναγνωσθέντος ... ὄρου ἐκδοθῆναι τοῖς πέντε πατριαρχικοῖς θρόνοις μετὰ τῆς εὐσεβοῦς ὑμῶν ὑποσημείωσης: Mansi XI, 681 C–D. Die Bitte bestand also nicht darin, „der Kaiser möge fünf beglaubigte und von ihm unterzeichnete Exemplare des Glaubensdecrets an die fünf Patriarchalstühle senden“, wie Hefele (III, 286 f.) meinte, sondern zielt auf den Erlass durch Unterschrift ab.

<sup>90</sup> τὸ καὶ νῦν ... αἰτηθὲν εὐσεβῶς διαπραξόμεθα: a. a. O., 681 D.

<sup>91</sup> Ἰστέον, ὡς κατὰ τὰ διαλαθθέντα παρὰ τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ φιλοχρίστου βασιλέως Κωνσταντίνου, ἦγουν ὑποσχεθέντα ἰσοτύπους ὄρους μεθ' ὑποσημείωσης τῆς αὐτοῦ πανημέρου γαλήνης παρέσχετο τοῖς πέντε πατριαρχικοῖς θρόνοις οὕτως: Ebd.

<sup>92</sup> Also: Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia, Jerusalem, a. a. O., 681 E–684 A.

ginal unterschrieben wurden. Die sich hier stellenden Fragen sollen im folgenden Abschnitt gesondert behandelt werden.

Weiterhin bietet das Protokoll der 18. Sitzung noch ein Isotypon des Briefes der Synode an Papst Agatho, das ebenfalls die Unterschrift der Synodalen enthält.<sup>93</sup> Von der Unterzeichnung des Kaisers ist hier aber nun nicht mehr die Rede.<sup>94</sup>

Das Protokoll des Jahres 681 gibt im weiteren nun auch keinen Anhaltspunkt für einen Subskriptionsvorgang der Bischöfe während der Abschlusssitzung, was bisher anscheinend als selbstverständlich angenommen wurde.<sup>95</sup> Der dafür erforderliche Zeitaufwand ließe dies aber meiner Meinung nach bei diesem Konzil nur schwer vorstellbar erscheinen. Schließlich war die Sitzung in Gegenwart des Kaisers eröffnet worden, er war anwesend. *Seine* Unterschrift war der Höhepunkt der Schlußzeremonie und nicht die der Bischöfe! Für eine mehrstündige Wartezeit des Kaisers oder gar eine Unterbrechung der Sitzung gibt es keine Hinweise.

Die nun schon mehrfach herangezogene Synode von 869/70 ließe sich hier zwar als Gegenargument anführen, wartet auf ihr doch Basileios I. offensichtlich die Unterschriften der Topotereten ab und ist bei der Unterschrift der restlichen Bischöfe anwesend (s. o.). Dennoch ist hier m. E. eine Sonder-situation gegeben, weil der Kaiser in der Mitte unter allen Bischöfen unterzeichnet, zum anderen die vergleichsweise geringe Anzahl von Bischöfen<sup>96</sup> ein solches Verfahren hier möglich machte. Daß dies aber nicht den Rückschluß auf alle Konzilien erlaubt, wird der gleich folgende Blick auf das VII. Konzil zeigen. Ganz deutlich ist schließlich, daß Konstantin IV. beim VI. Konzil *nach* den Bischöfen die bereits unterschriebenen Ausfertigungen unterzeichnete, zuletzt und an letzter Stelle.

Die skizzierte Reihenfolge des Zeremoniells herrscht in gleicher Weise beim VII. *ökumenischen Konzil*. Zur Abschlusssitzung dieses Konzils,<sup>97</sup> der achten, waren die Väter eigens von Nizäa nach Konstantinopel gereist und hatten sich dort am 23. Oktober 787 im Magnaura-Palast versammelt. Diese Sitzung stand unter dem Vorsitz der Kaiserin Irene und ihres Sohnes.<sup>98</sup> Nach einer kurzen Beschreibung der Sitzordnung berichtet das Protokoll von der Eröffnung der Sitzung durch die Kaiserin mit dem Befehl, den Horos zu verlesen. Als dies geschehen war, richtete Irene an die Synodalen die Frage, ob

<sup>93</sup> Mansi XI, 683 B–698 A.

<sup>94</sup> Zu den Akten gehören weiter das Edikt Konstantins (698 A–712 D), ein Antigraphon der Sakra Konstantins an Papst Leo (712 E–717 E), ein Antigraphon des Kaisers an die Synode von Rom (720 A–723 D) und das Antwortschreiben Papst Leos' (723 E–735). Diese Zeugnisse sind aber wohl nicht mehr – das letzte ja sicher nicht – auf der 18. Sitzung verlesen worden und nur der Vollständigkeit halber in die Akten geraten.

<sup>95</sup> So: Hefele III, 283.268.

<sup>96</sup> Es waren 102.

<sup>97</sup> Mansi XIII, 413–417; Dumeige 192 ff.

<sup>98</sup> Mansi XIII, 413 D–E.

sie dem alle zustimmen würden. Die Bischöfe bestätigten dies mit Akklamationen und Anathematismen.<sup>99</sup> Darauf reichte Patriarch Tarasios der Kaiserin den Tomos mit dem Horos und bat die Kaiser, diesen „mit ihren gottesfürchtigen Unterschriften zu besiegeln und zu bestätigen“. Nun unterzeichnete Irene, darauf ihr Sohn, und Tarasios erhielt den Tomos zurück.<sup>100</sup> Es folgen Akklamationen, und mit der nochmaligen Verlesung der Hauptzeugen der Tradition gegen den Ikonoklasmus schließt die Sitzung.

Der Wortlaut der kaiserlichen Unterschriften des Jahres 787 ist uns nicht überkommen. Auch ist von einer mehrfachen Ausfertigung des Horos für die Patriarchate hier nicht ausdrücklich die Rede. Immerhin aber ist dem *Liber Pontificalis* in der Vita Hadrians I. (772–795) zu entnehmen, daß die römischen Legaten bei ihrer Rückkehr aus Konstantinopel ein griechisches Exemplar der Synodalakten mitgebracht hatten.<sup>101</sup>

Jedenfalls sind es auch beim VII. Konzil ganz klar die Kaiser, die als letzte die Unterschrift unter den Horos setzen.<sup>102</sup> Das Protokoll berichtet eben nicht, daß nach der kaiserlichen Bestätigung nun die Subskriptionen der Bischöfe erfolgten, was bei über 360 Teilnehmern wiederum kaum denkbar wäre. Der Horos war vielmehr bereits unterschrieben, als er der Kaiserin zur Besiegelung unterbreitet wurde. Noch im Zusammenhang der 7. Sitzung in Nizäa war die Subskription der Synodalen erfolgt.<sup>103</sup> Und von dieser Sitzung aus hatte sich Patriarch Tarasios im Namen der Synode an die Kaiser gewandt

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> καὶ ἐξήτει μετὰ πάσης τῆς συνόδου ἐπισφραγίσει καὶ ἐπιβεβαιώσαι δι' εὐσεβῶν αὐτῶν ὑπογραφῶν καὶ λαβοῦσα ἡ . . . εὐσεβεστάτῃ βασιλίῃσιν ὑπέγραψε, καὶ ἐδίδου τῷ συμβασιλεύοντι αὐτῇ υἱῷ καὶ αὐτὸν ὑπογράφειν: a. a. O., 416 D–E.

<sup>101</sup> Es ist dieses Exemplar, das der ersten lateinischen Übersetzung zugrunde lag, die bei den fränkischen Theologen soviel Unverständnis auslöste. Bei Duchesne (*Liber Pontificalis* I, 512, 6f.) lautet der Text: „*Quam synodum jamdicti (jam dicti) missi in greco (graeco) sermone secum deferentes (detulere) una cum imperialibus sacris manibus propriis subscriptis (subscriptam) . . .*“ In Klammern habe ich die Varianten des Mansi-Textes zu dieser Stelle hinzugefügt (Mansi XII 751 D), die im Apparat von Duchesne merkwürdigerweise nicht auftauchen. Obwohl der Mansi-Text offensichtlich korrupt ist, ließe seine Gestalt doch die Interpretation zu, daß die Legaten ein Exemplar der Akten mit sich führten, das „von des Kaisers eigenen heiligen Händen unterschrieben gewesen sei“. Diese Interpretation würde im vorliegenden Zusammenhang nicht weiter überraschen. Es wäre eben eines der sechs Exemplare mit Originalsubskription des Kaisers. Der Wortlaut bei Duchesne zielt dagegen auf mehrere von den Legaten neben den Akten mitgeführte kaiserliche Schreiben (*sacris*) ab, die vom Kaiser eigenhändig unterzeichnet gewesen seien. Bei dieser Variante stellt sich aber zum einen die Frage, warum gleich mehrere solcher Schreiben nach Rom geschickt wurden. Zum anderen sind diese ansonsten nirgends bezeugt, was auch Duchesne (a. a. O., 522 Anm. 120) vermerkt: „*les lettres impériales sont perdues; nous n'avons plus que celles du patriarche Taraise.*“

<sup>102</sup> Auch an dieser Stelle seines Aufsatzes unzuverlässig, behauptet Papoulidis (131): „*C'est seulement au VII<sup>e</sup> Concile Oecuménique que l'Imperatrice Irène signa d'abord sous les applaudissements des évêques.*“ Ähnlich hatte freilich bereits A. Michel (Kaisermacht 63) formuliert: Irene „unterschrieb auch den Horos zuerst“.

<sup>103</sup> Mansi XIII, 380–398.

mit der Bitte, den Horos zu besiegeln und ihm Gesetzeskraft zu verleihen.<sup>104</sup> Die Schlußsitzung des Jahres 787 war also der Zelebration der *kaiserlichen* ἐπικύρωσις und βεβαίωσις vorbehalten.

Dasselbe läßt sich endlich auch bei der *photianischen Synode von 879/80* beobachten. Nachdem auf der 5. Sitzung dieser Synode am 26. 1. 880 deren Kanones als eigentlicher Synodalbeschluß formuliert worden waren, unterzeichneten als erste die drei päpstlichen Legaten. Deren Subskription ist ein ausführliches, im Mansi-Text halbseitiges Resümee des Verhandlungsergebnisses und formuliert die Anerkennung des Photios und des VII. ökumenischen Konzils.<sup>105</sup> Nachdem die Legaten ihre Unterschriften lateinisch gefertigt hatten, wurden diese übersetzt und den Synodalen laut vorgetragen.<sup>106</sup> Der Konstantinopeler Patriarch unterschrieb in diesem Fall natürlich nicht. Nach den Legaten schrieben dann der üblichen Taxis entsprechend zuerst die Topotereten der östlichen Patriarchate gefolgt von den Metropoliten, autokephalen Erzbischöfen und Suffraganen, insgesamt 383 Bischöfe. Bei allen hält das Protokoll fest, daß jeder eigenhändig und namentlich mit dem dann jeweils folgenden Wortlaut seine Subskription unterfertigt habe.<sup>107</sup> Damit schließt die 5. Sitzung dieses Konzils, aber auch hier ist der kaiserlichen Bestätigung, Bekräftigung und Besiegelung der Synodalbeschlüsse eine eigene Sitzung vorbehalten. Hatte man vorher in der Hagia Sophia getagt, so zog man nun in den Kaiserpalast, nämlich in das sog. Chrysotriklinum.<sup>108</sup> Wir dürfen hierin inzwischen ein durchaus übliches Verfahren erblicken, wie die Synoden der Jahre 787, 692 und 681 dokumentieren.

Eine Besonderheit besteht nun darin, daß an dieser Sitzung allein die Legaten und Topotereten samt 18 Metropoliten und Autokephalen des Patriarchates Konstantinopel teilnahmen,<sup>109</sup> so daß am darauffolgenden Sonntag eine nochmalige Sitzung – die siebente – in die Hagia Sophia einberufen wurde, um den noch in der Hauptstadt weilenden Bischöfen die Erklärung des Kaisers sowie den zusätzlich formulierten Horos zur Kenntnis zu bringen.

Die 6. Sitzung war nun vom Kaiser, der den Vorsitz führte, mit einer Rede eröffnet worden, in der er erklärte, daß es vielleicht erforderlich gewesen wäre, der heiligen und ökumenischen Synode beizuwohnen und zusammen mit Legaten und Bischöfen die Sache des Friedens und der Eintracht der Kirchen Gottes zu verhandeln „und im Angesicht des gesamten Pleromas der Erzhirten und Priester durch eigene Unterschrift das durch diese heilige und große Synode Beschlossene zu besiegeln und zu bekräftigen“.<sup>110</sup> Um die

<sup>104</sup> πρὸς δὲ ἐπισφράγισιν καὶ ἐπικύρωσιν τῶν παρ' ἡμῶν ὀρισθέντων: a.a.O., 408.

<sup>105</sup> Mansi XVII 508 A–D; deutsche Übersetzung bei: Hergenröther II, 512 f.

<sup>106</sup> Mansi XVII 508 A.

<sup>107</sup> Vgl.: a.a.O., 508 E; 509 DE; 510 B.

<sup>108</sup> A.a.O., 512.

<sup>109</sup> Mansi XVII 512 C–513 B.

<sup>110</sup> Ἔδει μὲν ἴσως τῇ συγκροτηθείσῃ ἁγίᾳ καὶ οἰκουμενικῇ συνόδῳ παρουσιάσαι, καὶ μετ' ἡμῶν τὰ τῆς εἰρήνης καὶ ὁμονοίας τῶν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησιῶν συγκαταπράττεσθαι τε

Synode jedoch vor dem Vorwurf zu bewahren, sie hätte nicht frei handeln können, habe er entschieden, daß erst nachdem alle Verhandlungen zum Abschluß gekommen seien „unsere von Gott vorangestellte Majestät das von der heiligen und ökumenischen Synode Definierte und Bekräftigte mitbilligen und mitbestätigen sowie von eigener Hand besiegeln möge“:

„οὕτως τὸ ἡμέτερον θεοπρόβλητον κράτος τὰ παρὰ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου ὀρισθέντα καὶ βεβαιωθέντα συναποδεξάμενόν τε καὶ συνεπικυροῦν, οἰκεία χειρὶ ἐπισφραγίσῃ.“<sup>111</sup>

Nach Verlesung des – nachgeschobenen – Horos,<sup>112</sup> dem die Bischöfe mit Akklamationen und Anathematismen zustimmten, baten Photios und dann nochmals die Metropoliten den Kaiser und darauf dessen drei Söhne, „daß er durch seine eigene Unterschrift alles auf dieser heiligen und ökumenischen Synode Vollendete annehmen und besiegeln möge“, was er nun tat.<sup>113</sup> Mit weiteren Akklamationen schloß die Versammlung.

Wir treffen somit auch auf dieser Synode das übliche Procedere zur Einholung der Kaiserunterschrift an. Die 6. Sitzung vom 10. oder 12. 3. 880 ist demnach kein kirchengeschichtlicher Sonderfall, sondern das an dieser Stelle genau zu Erwartende. Von hierher fällt deshalb vielleicht nochmals neues Licht auf die Frage der Echtheit der Akten der 6. und 7. Sitzung dieses Konzils. Sie ist bekanntlich von der älteren römisch-katholischen Konziliengeschichtsschreibung in kontroverstheologischer Auseinandersetzung energisch bestritten worden.<sup>114</sup> Obwohl dann *J. Hergenröther* sich später insgesamt für die Echtheit der Akten stark machte, behielt er dennoch Reserven gegenüber diesen beiden Sitzungen.<sup>115</sup> Ebenso betonte *Hefele*<sup>116</sup> in seiner Darstellung wieder stark deren Fragwürdigkeit. Hauptgrund solcher Reserven ist natürlich der in der 6. Sitzung nachgeschobene und stillschweigend wohl auf das filioque gemünzte Horos, durch den die Synodalen „das Glaubensbekenntnis mit Herz und Mund annehmen und es allen mit lauter Stimme verkündigen, ohne etwas davon hinwegzunehmen, hinzuzufügen, zu verändern oder zu verfälschen“.<sup>117</sup> Man hat deshalb gerne argumentiert, daß das Konzil doch eigentlich bereits mit der 5. Sitzung abgeschlossen gewesen sei, und gerade die Wiederaufnahme einer Sitzung Beweis der besonderen

... κατενωπιόν τε παντός τοῦ ἀρχιερατικοῦ καὶ ἱερατικοῦ πληρώματος δι' οἰκείας ὑπογραφῆς τὰ δόξαντα ... σφραγίσαι καὶ ἐπιβεβαιῶσαι, Mansi XVII 513 B.

<sup>111</sup> A. a. O., 513 D.

<sup>112</sup> Dazu s. weiter unten.

<sup>113</sup> „ὅπως διὰ τῆς οἰκείας αὐτοῦ ὑπογραφῆς ἀποδέξῃται καὶ ἐπισφραγίσῃ πάντα τὰ ἐν τῇ ... συνόδῳ τελεσθέντα. καὶ λαβὼν Βασίλειος ὁ φιλόχριστος βασιλεὺς οἰκεία χειρὶ ὑπεσημήνατο“, Mansi XVII, 517 BC; zum Wortlaut der Unterschrift Basileios' vgl. o. Anm. 60.

<sup>114</sup> Vgl.: Hergenröther II, 535 ff.

<sup>115</sup> „Sonst scheinen aber die Verhandlungen, wenigstens der fünf ersten Sitzungen, als authentisch angenommen werden zu dürfen“: Hergenröther II, 532.

<sup>116</sup> Hefele IV, 479 f.

<sup>117</sup> Mansi XVII, 516 C.

Hinterhältigkeit des Konstantinopeler Patriarchen sei.<sup>118</sup> *Hergenröther* bemerkt dazu lapidar: „Indessen vermochte doch der bereits erfolgte Schluß der Verhandlungen nicht absolut die Wiederaufnahme derselben . . . zu verhindern.“<sup>119</sup> Auch für ihn ist die Tatsache weiterer Sitzungen der Synode letztlich in der Absicht des Photios begründet, den o. g. Horos synodal und damit auch bei den päpstlichen Legaten durchzusetzen. Aber „der Gedanke scheint ihm (sc. Photios) erst nach dem Schluß der Synode gekommen zu sein“.<sup>120</sup> Und die kaiserliche Anwesenheit bei der 6. Sitzung erklärt er allein aus einer gewissen Notwendigkeit, die Parallelität zur Synode von 869/70 zu wahren.<sup>121</sup>

Nach allem zuvor Dargelegten ist hier nun wohl festzustellen, daß solche Reserven letztlich in einem unzulänglichen Bild von der Abschlusssitzung eines ökumenischen Konzils begründet sind. Die Echtheit der Akten ist von hierher deshalb m. E. nicht zu bestreiten.

### 7. Originale und Kopien: Zur Frage des Umfangs der Isotypa

Die Analyse des Protokolls der Schlußsitzung des VI. ökumenischen Konzils hat deutlich gemacht, daß Kaiser Konstantin IV. neben der Subskription des Original-Horos seine Unterschrift weitere fünf Mal in die für die fünf Patriarchate bestimmten Isotypa eintrug. Dieser Befund steht in einer gewissen Spannung zu dem, was zu den Isotypa von Kaiserurkunden ansonsten bekannt ist. Diese waren als Abschriften kaiserlicher Urkunden „nach Inhalt und Form getreue Abschriften der Originalurkunde“. Aber „die kaiserliche Unterschrift fehlte den Kopien natürlich, durch sie wären sie ja zu Originalen geworden“.<sup>122</sup> Hinsichtlich der Isotypa des Synodalbeschlusses von 681 scheint dies nun allerdings nicht zuzutreffen. Sie waren durch kaiserliche Unterschrift offensichtlich zu Originalen geworden.

Wie verhält es sich nun aber mit der Unterschrift der Bischöfe? Gibt es Anhaltspunkte dafür, daß auch die Bischöfe die fünf Kopien je fünf Mal unterzeichneten? Die Formulierung „ἰσοτύπους ἐνυπογράφους ὄρους“ im Jahre 681 ließ uns dies bereits vermuten. So wie der Kaiser fünfmal seine Unterschrift unter die Isotypa gesetzt hatte und sie damit zu Originalen gemacht hatte, so scheinen auch die Bischöfe den Horos in seinen weiteren

<sup>118</sup> Betont wurde „vor Allem, daß die Synode nach dem Wortlaut der fünften Sitzung als völlig beendet erscheint, . . . daß mit den Unterschriften der Versammelten, die sonst stets erst nach dem Schluß der Concilien gesetzt wurden, Alles abgeschlossen ist“: *Hergenröther* II, 535. Genauso *Hefele* (IV, 479): „Hiermit war die Synode eigentlich beendet.“

<sup>119</sup> *Hergenröther* II, 535.

<sup>120</sup> A.a.O., 516.

<sup>121</sup> „Da das Concilium von 869 auch durch die Anwesenheit des Kaisers verherrlicht worden war, so sollte auch diese hier nicht ganz fehlen“: A.a.O., 517.

<sup>122</sup> *Dölger/Karayannopoulos*, Kaiserurkunden, 130f.

5 Ausfertigungen schon zuvor unterschrieben zu haben. Das Protokoll berichtet uns zwar davon nichts, aber es verliert in der 18. Sitzung des VI. Konzils ja überhaupt kein Wort über den Unterschriftsvorgang der Bischöfe! Die andere Deutungsmöglichkeit der Formel wäre nun die, daß auch die Subskriptionen der Bischöfe Bestandteil der Isotypa waren, es sich bei ihnen also ebenfalls um Kopien handelte. Die Formulierung des Protokolls vom Jahre 681 findet übrigens ihre Bestätigung in einer Angabe des Diakons und Chartophylax Agathon, der im Jahre 713 berichtet, daß er vor 32 Jahren als Konzilsnotar beim VI. Konzil dessen Akten von eigener Hand „δι' ἐκκλησιαστικῶν γραμμάτων“ und auch diese Isotypa geschrieben habe.<sup>123</sup>

Wir haben beim VI. Konzil also mit der Möglichkeit von 6 originalen Ausfertigungen des Horos zu rechnen, sechsmal vom Kaiser und den Bischöfen unterzeichnet. Daß dieses – hinsichtlich der Anzahl originaler Subskriptionslisten – gewiß ungewöhnliche Ergebnis Bestand hat, zeigt wiederum ein Blick auf die Schlußsitzung der antiphotianischen Synode vom 28. Februar 870 in der Hagia Sophia. Deren Protokoll hatte bereits bei der Unterschrift des Kaisers bemerkt, daß dieser eigenhändig die fünf Codices (ἰδιοχείρως ἐν τοῖς πέντε βιβλίοις) unterschrieb.<sup>124</sup> Genau dasselbe wird nun aber auch von den Topotereten und allen anderen Bischöfen vermerkt:

„Μετὰ τοῦτο λαβῶν Δονάτος ἐπίσκοπος Ὅστιάς ὑπέγραψεν ἐν τοῖς πέντε βιβλίοις καὶ καθεξῆς οἱ λοιποὶ τοποτηρηταὶ ... εἶτα καθεξῆς ὑπέγραψαν ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι κατὰ ἰδίαν ἄξϊαν ἐν τοῖς πέντε βιβλίοις τῆς συνόδου.“<sup>125</sup>

Die von J. D. Mansi abgedruckte „Additio eorum quae in Romana editione desiderantur“<sup>126</sup> bestätigt diese Angaben.<sup>127</sup> Das leitende Interesse des Protokolls an dieser ausführlichen Schilderung der mehrfachen bischöflichen Subskriptionen im Jahre 870 ist klar; die Gründe sind offensichtlich. Die Unterwerfung der Bischöfe unter die antiphotianische kaiserliche Politik sowie deren Durchsetzung durch die päpstlichen Legaten sollte wohl im Detail dokumentiert werden. Der Tatsächlichkeit des geschilderten Vorgangs tut dies aber keinen Abbruch. Er bestätigt vielmehr in eindrücklicher Weise einen anscheinend keineswegs singulären konziliaren Brauch, auch die Sub-

<sup>123</sup> Ἀλλὰ μὲν καὶ τοὺς ἐκδοθέντας τοῖς πέντε πατριαρχικοῖς θρόνοις ἰσοτύπου ἐνυπογράφους τοῦ αὐτοῦ ὅρου τόμους κατὰ τὸν ὅμοιον τρόπον ἔγραψα: Mansi XII, 189 D–E. Die lateinische Version dieser Stelle kann unberücksichtigt bleiben. Sie stammt aus dem 18. Jh. (Auskunft R. Riedinger, Würzburg). Agathon bezieht sich hier auf die Schreibweise δι' ἐκκλησιαστικῶν γραμμάτων (ebd.), wahrscheinlich der im kirchlichen Bereich übliche Majuskelstil.

<sup>124</sup> S. o. Anm. 58.

<sup>125</sup> Mansi XVI, 408 AB.

<sup>126</sup> A. a. O., 442 ff.

<sup>127</sup> Ἐγράψαν δὲ καὶ πέντε βιβλία τῆς συνοδικῆς πράξεως, ἴσα τὰ ὅλα, καὶ ἀπεστάλησαν εἰς τὰ πέντε πατριαρχεῖα. Ἐν οἷς βιβλίοις ὑπέγραψαν ἐπίσκοποι οἱ παρηγοιάσαντες εἰς τὴν τοιαύτην σύνοδον ὅβ' ... τὴν αὐτὴν ὑπογραφήν ὑπέγραψαν εἰς τὰ πέντε βιβλία καὶ οἱ βασιλεῖς: a. a. O., 444 AB.

skriptionen der Bischöfe unter die Isotypa der Konzilsbeschlüsse im Original zu setzen. Wir haben dies allem Anschein nach deshalb auch beim VI. Konzil anzunehmen.

Als weitere Bestätigung dieses Befundes ist auf eine Notiz des Liber Pontificalis zum Concilium Quinisextum einzugehen. Dieser berichtet nämlich, daß Kaiser Justinian II. nach Abschluß des Konzils sich umgehend um die nachträgliche Einholung der fehlenden päpstlichen Unterschrift bemühte. Die zu diesem Zweck zu Papst Sergius I. (687–701) entsandte Legation führte deshalb in einem besonderen Schrein (in lucello) die Akten des Quinisextums mit sich, und zwar

„in sex tomis conscripta ac . . . subscripta, manuque imperiali confirmata . . . ad confirmandum vel in superiori loco subscribendum.“<sup>128</sup>

Diese Nachricht des Liber Pontificalis darf als historisch zuverlässig gelten, nicht nur weil es in der Tat sechs Exemplare sind, die prinzipiell benötigt werden – nämlich eines für die kaiserliche Kanzlei und je eins der restlichen Exemplare für die fünf Patriarchate –, sondern weil das Verfahren von sechs Ausfertigungen der Konzilsbeschlüsse uns ja bereits beim VI. Konzil vom Protokoll im Detail geschildert worden war. Der Liber Pontificalis redet nun davon, daß Papst Sergius diese sechs tomoi „ad subscribendum“ überreicht wurden. Das Ansinnen bestand demnach darin, in jede der sechs Rollen<sup>129</sup> die päpstliche Unterschrift nachträglich einzufügen, eben in der Art wie alle sechs Exemplare „subscripta, manuque imperiali confirmata“ waren. Die Pluralformen des Liber Pontificalis differenzieren bemerkenswerterweise nicht zwischen einem Original und fünf Kopien, wohl aber ausdrücklich zwischen dem Wortlaut der 102 Kanones des Quinisextums (conscripta) und den Unterschriften (subscripta). Man wird demnach auch beim Quinisextum nicht mit fünf Kopien und nur einem Original mit Originalunterschriften rechnen müssen und bei der Transferierung der Akten nach Rom schon garnicht mit sechs Isotypa, während das Original in Konstantinopel geblieben wäre. Die Überbringung der Akten hatte als alleinigen Zweck die päpstliche Subskription, und hierzu wurden ihm die sechs Ausfertigungen der Konzilsakten überreicht, in deren Subskriptionslisten ihm vom Protokollanten ganz ähnlich wie für die Unterschrift des Kaisers mit einer Notiz der Platz freigehalten wurde.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> Liber Pontificalis I, 373, 2–5.

<sup>129</sup> Bei den tomoi muß es sich noch um Buchrollen aus Papyrus gehandelt haben. Patriarch Tarasios präsentiert dem VII. ökumenischen Konzil auf dessen 4. Sitzung die Originalakten des Quinisextums zur Verlesung von dessen Bilderkanon 82 als „χρότης“, Mansi XIII 41 B9.

<sup>130</sup> Die Handschriften bieten für diese Notiz diverse Varianten. Der Wortlaut war wahrscheinlich: Ἀγιωτάτω Πάππα Ῥώμης. Vgl. in meiner Edition den kritischen Apparat zur Stelle.

8. Die Kaiserunterschrift als Politikum  
in der Entwicklung des Konzilsgedankens

Nach all dem ist nun davon auszugehen, daß Justinian II. die Akten des Quinisextums – obwohl an erster Stelle – nach den Bischöfen unterschrieb. Der Protokollant hatte ihm dazu mit seiner Notiz die Stelle reserviert. Auch im Jahre 692 wird der Subskriptionsvorgang der Synodalen wie bereits 681 und 787 nicht Bestandteil der Schlußsitzung gewesen sein und nicht in Gegenwart des Kaisers vorgenommen worden sein, denn 3 Stunden wird dieser der Prozedur von 220 Bischöfen kaum abwartend zugeschaut haben. Wahrscheinlich war die Subskriptionsliste schon fertig, als man im Schlußakt des Konzils zur kaiserlichen Unterschrift schritt. Und sie lag wohl auch nicht nur einmal vor, sondern sechsmal unter den 6 gleichlautenden Tomoi. In diese setzte Justinian II. seine Unterschrift an die erste Stelle. Der Kaiser hätte also – bis auf die Stellung seiner Subskription – dasselbe Verfahren gewählt wie sein Vater 11 Jahre zuvor. Die Parallele zum Konzil des Jahres 681 scheint deutlich zu sein und war möglicherweise sogar gewollt.<sup>131</sup>

Nun ist die Frage zu beantworten, warum Justinian II. nicht im Stil seines Vaters und aller Kaiser – wie dies Basileios I. im Jahre 870 noch unmittelbar bewußt war – seine Unterschrift an das Ende der Liste setzte, sondern an den Anfang. Für den Sohn Konstantins IV. mag der Gedanke ausschlaggebend gewesen sein, daß man kaum eine ökumenische Synode zum Abschluß bringen konnte, deren Subskriptionsliste mit einem offensichtlichen Mangel, nämlich der fehlenden Unterschrift eines päpstlichen Stellvertreters an der ersten Stelle der bischöflichen Subskriptionen einsetzte.<sup>132</sup> Diesen Mangel schien er wohl mit seiner Unterschrift vor der vom Protokollanten reservierten Stelle neutralisieren zu wollen. Die Provokation aber, die man dadurch in Rom empfinden mochte, scheint eine doppelte gewesen zu sein. Für die römische Optik hatte hier ein Kaiser nicht nur ein sich selbst als ökumenisch bezeichnendes Konzil ratifiziert, ohne die Zustimmung des Bischofs von Rom abzuwarten. Sondern dieser Kaiser hatte sich auch noch an die Spitze der Bischöfe gesetzt, vor die nun nachträglich geforderte sechsmalige Unterschrift des Papstes.

Der in dieser Subskriptionspraxis zum Tragen gekommene *Begriff von „Ökumenizität“* ist m. E. deshalb auch einer der Hauptgründe für die schweren Belastungen des Verhältnisses Konstantinopels zum römischen

<sup>131</sup> Justinian II. verstand sich als Hüter und Beschützer der Akten des VI. Konzils, und nach seinem Verständnis und dem Selbstverständnis des Trullanums war die Synode des Jahres 692 dessen Fortsetzung. Das erste ergibt sich aus der bereits oben erwähnten iussio des Kaisers vom 17. 2. 687 (Anm. 49), das letztere formuliert explizit der Logos Prosphonetikos (Joannou 107).

<sup>132</sup> Rom war auf dem Konzil im Trullo nicht durch eine offizielle Legation vertreten. Zum Problem der römischen Vertretung auf dem Quinisextum vgl.: H. Ohme, Quinisextum, 235–251.

Stuhl, die unmittelbare Folge des Konzils im Trullo waren, und die die meist – meiner Ansicht nach unberechtigterweise – in den Vordergrund gestellten sog. „antirömischen“ Kanones des Konzils<sup>133</sup> an Konfliktpotential bei weitem übersteigen. Dies soll im folgenden noch näher ausgeführt werden.

H. J. Sieben<sup>134</sup> hat deutlich gemacht, daß ein gewisser Konsens über das, was ein ökumenisches Konzil ausmacht, sich erst nach dem Jahr 553 in einem langsamen Prozeß herauskristallisiert hat, eine eindeutige Klärung aber eigentlich erst in der Auseinandersetzung der Väter des Jahres 787 mit der ikonoklastischen Synode von Hieria (754) erfolgt ist. Denn auch jenes Konzil gegen die Bilderverehrung bezeichnete sich als „heiliges, großes und ökumenisches Konzil“.<sup>135</sup> Als Gründe wurden dafür ins Feld geführt, daß die Synodalen sich auf Befehl des Kaisers versammelt hätten, und daß man das Werk der „heiligen sechs ökumenischen Konzilien“, auf die man sich berief, weiterführen wollte. In der Tat hatte Kaiser Konstantin V. bei der Vorbereitung und Durchführung der Synode von Hieria eine entscheidende Rolle gespielt und seinen Einladungsschreiben waren nicht weniger als 338 Bischöfe gefolgt.<sup>136</sup> Obwohl diese Synode ohne Legaten des Papstes und der östlichen Patriarchate durchgeführt wurde und auch der vakante Stuhl des Konstantinopeler Patriarchen erst nach Abschluß der Verhandlungen wieder besetzt wurde, stand dies einer Selbstqualifizierung von Hieria als ökumenischem Konzil offensichtlich nicht im Wege.

Die Väter des VII. Konzils haben sich nun auf ihrer 6. Sitzung am 16. 10. 787 mit diesem Selbstverständnis auseinandergesetzt und dagegen festgelegt, daß Hieria kein ökumenisches Konzil sein könne, weil weder der römische Papst oder seine Mitarbeiter mitwirkten noch die Patriarchate des Ostens zugestimmt hätten.<sup>137</sup> In dieser Auseinandersetzung hatte sich also endgültig das Prinzip der sog. ‚Pentarchie‘ durchgesetzt, wonach zur Konstituierung eines ökumenischen Konzils die Teilnahme und Zustimmung der fünf Patriarchate gehört.

Nun ist es auffällig, daß im Zusammenhang der Bestätigung der sechs ökumenischen Konzilien durch die Synodalen von Hieria bei der Aufzählung dieser vorangegangenen Synoden allein die Kaiser genannt wurden, unter denen sie stattfanden, die Namen der Päpste jedoch ungenannt bleiben.<sup>138</sup> Dies entspricht ganz dem für Hieria geschilderten konziliaren Selbstverständnis, bei dem die Rolle des Kaisers stark im Vordergrund steht. Die dahinterstehende Definition eines ökumenischen Konzils ist freilich älter. Sie gehört in einen ca. zweihundertjährigen Entwicklungsstrang konziliaren

<sup>133</sup> Zu dieser ganzen Frage vgl.: A. a. O., 35–54.

<sup>134</sup> Die Konzilsidee in der alten Kirche, Paderborn 1979, 319 ff.; 357–379 (künftig: Sieben).

<sup>135</sup> Mansi XIII 208 DE; 209 CD.

<sup>136</sup> Vgl. z. B.: Dumeige, 110 f.

<sup>137</sup> Mansi XIII 208 E–209 A; hierzu vgl. Sieben, 319 f.

<sup>138</sup> Mansi XIII 233 B–237 D.

*Denkens* im byzantinischen Reich, dessen frühestes Zeugnis sich in der von V. N. Benešević edierten<sup>139</sup> anonymen Konzilssynopse mit dem Titel „Unterweisung über die heiligen und ökumenischen und lokalen Synoden“ festmachen läßt.<sup>140</sup> Dieses wahrscheinlich kurz nach 553 entstandene Werk gibt als Kriterien ökumenischer Synoden nämlich an, daß durch kaiserliche Anordnung die Bischöfe vom gesamten Territorium des römischen Staates anwesend oder vertreten sein müssen und Entscheidungen in Glaubensangelegenheiten Gegenstand der Verhandlungen sein sollen. „Man hat ... den Eindruck, daß das entscheidende Moment für die Konstituierung einer ökumenischen Synode die ökumenische Berufung als solche und nicht die tatsächliche ökumenische Zusammensetzung darstellt.“<sup>141</sup> Diese Konzilsdefinition bleibt in den folgenden Jahrhunderten durchaus weiter in Geltung. Noch für Patriarch Germanos von Konstantinopel (715–730) läßt sich in seiner Schrift „Περί αἰρέσεων καὶ συνόδων“ feststellen, daß er überhaupt nur bei den ersten vier Konzilien die Anwesenheit päpstlicher Vertreter erwähnt, aber selbst hier die Idee der Pentarchie nicht sicher nachweisbar ist. Die Rolle des Kaisers scheint wichtiger zu sein. Für ihn ist „eine ökumenische Synode eine solche, in der überregionale Probleme verhandelt werden und die vom Kaiser einberufen wird bzw. auf der der Kaiser gegenwärtig ist“.<sup>142</sup>

Zu dieser Ausformung der ‚Konzilsidee‘ einer ökumenischen Synode ist nunmehr als *wichtige Entwicklungsstufe* noch das *Concilium Quinisextum* hinzuzunehmen. Denn auch dieses Konzil bezeichnete sich selbst von vornherein als ökumenisch, ohne daß eine Beteiligung oder Mitwirkung des römischen Stuhls gegeben war. Ganz im Vordergrund stand dagegen die Person des Kaisers, wie der Logos Proshonetikos deutlich macht. Er bestimmte das Zusammenkommen der Bischöfe durch Einladungsschreiben, und er habe – wie der Logos Proshonetikos weiter ausführt<sup>143</sup> – als Geisterfüller und derjenige, dem die göttliche Weisheit auch die Kirche anvertraut habe, jede Möglichkeit zur Rettung des bedrohten Gottesvolkes bedacht und darum diese Synode versammelt. Nach seinem Logos Proshonetikos ist das Trullanum also eine *Veranstaltung Justinians II. unter Mitwirkung der Bischöfe* in der Wahrnehmung der dem Kaiser von Gott anvertrauten Aufgabe für die Kirche. Ganz diesem Verständnis entsprechend hatte die Anrede an den Kaiser gleich eingangs in der Adresse das Konzil im Trullus als „heilige und ökumenische Synode“ bezeichnet und im Nachsatz dazu – als einzige Auslegung gewissermaßen des Epithetons ‚ökumenisch‘ – hinzugefügt: „die sich auf göttlichen Wink und Weisung Euer Allerfrömmsten Majestät versammelt

<sup>139</sup> Kanoničeskij Sbornik XIV. Titulov So Vtoroj Četverti VII. Veka Do 883 G. (Die kanonische Sammlung der XIV Titel vom zweiten Viertel des VII. Jh.'s bis zum Jahr 883), St. Petersburg 1905, 73–79.

<sup>140</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden: Sieben, 357ff.

<sup>141</sup> A.a.O., 361.

<sup>142</sup> Sieben, 369f.

<sup>143</sup> Joannou, 106,14; 109,6ff.

hat.<sup>144</sup> Es paßt ins Bild, daß die Konzilssynopse im c. 1 des Quinisextums – wie dies dann auch in Hieria praktiziert wurde – allein die Kaiser als Veranstalter der sechs ökumenischen Konzilien benennt und von der Mitwirkung des römischen Stuhls nun gar nicht mehr die Rede ist.<sup>145</sup>

Unüberbietbares Indiz dieser Bestimmung des Ökumenischen war die bei keinem Konzil davor und danach je wieder anzutreffende *Vorordnung der kaiserlichen Unterschrift* vor die aller Bischöfe. Es wirft ein helles Licht auf die Bedeutung, die der Klärung dieser Frage auf römischer Seite beigemessen wurde, daß bei aller Kompromißbereitschaft im kanonischen Bereich und der sehr wahrscheinlichen prinzipiellen Anerkennung des kanonischen Werkes des Quinisextums durch Papst Constantin I. kein Papst je bereit war, an diese Stelle seine Unterschrift zu setzen und die damit dort herrschende ‚Konzilsidee‘ zu sanktionieren. Für Rom war hier nur „quasi-synodaliter“<sup>146</sup> gehandelt worden, wie der Liber Pontificalis feststellt.

Eine *geographisch-politische Deutung* der Terminologie „ökumenisch“ im Sinne von ‚zum ganzen römischen Reich gehörig‘ oder ‚zur Reichskirche als ganzer gehörig und sie vertretend‘<sup>147</sup> war für die Bestimmung eines ‚ökumenischen‘ Konzils eben nicht mehr ausreichend. Die Beteiligung von Bischöfen aus der gesamten ‚Ökumene‘, die im übrigen ganz dem politischen Bild der Zeit entspricht und mit anderen allgemein als ökumenisch anerkannten Konzilien durchaus vergleichbar ist, war kein hinreichendes Kriterium mehr – weder im positiven noch im negativen Sinne – für die Bestimmung der Ökumenizität dieses und anderer Konzile.

Selbst die vorliegende Zustimmung von vier Patriarchen reichte nicht aus, ihr mußte auch das Einverständnis des Patriarchen des Westens folgen. Einerseits war dies Justinian II. durchaus bewußt, anders sind die sich über bald 20 Jahre erstreckenden Bemühungen des Kaisers darum gar nicht nachzuvollziehen. Andererseits hatte dieser Herrscher aber den zweiten Schritt vor dem ersten getan, indem er *vor* der Zustimmung *aller* Patriarchate die

<sup>144</sup> ἡ κατὰ θεῖον νεῦμα καὶ θέσπισμα τοῦ εὐσεβεστάτου ἡμῶν κράτους συναθροισθεῖσα: Joannou, 101,18–21.

<sup>145</sup> Joannou, 112,13; 113,12; 114,13; 115,10; 116,15; 117,18. Dies war bereits Sieben (349) aufgefallen, der ansonsten aber bei seiner Untersuchung der Entwicklung der ‚Konzilsidee‘ das Quinisextum ganz außer acht läßt.

Für das VI. Konzil waren ökumenische Konzilien demgegenüber noch „Gemeinschaftsveranstaltungen von Kaiser und Papsttum“ (Sieben, 348). Der Logos Prosphontikos des Jahres 681 erwähnt bezeichnenderweise bei der Aufzählung der vorhergegangenen ökumenischen Konzile immer neben dem Kaiser auch den römischen Papst (Mansi XI 661 A–664 A). Vor allem für das VI. Konzil selbst wird ausdrücklich das gemeinsame Wirken von Kaiser Konstantin IV. und Papst Agatho herausgestellt und die Rolle „unseres allerseligsten Vaters und obersten Papstes“ (a.a.O., 664 AB: Ἀγάθωνος τοῦ μακαριωτάτου πατρὸς ἡμῶν καὶ κορυφαιστάτου πάπα) gewürdigt.

<sup>146</sup> Liber Pontificalis I, 373, 1f.

<sup>147</sup> Vgl.: W. A. Visser't Hooft, Das Wort „ökumenisch“ – seine Geschichte und Verwendung, in: R. Rouse/S. C. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung. 1517–1948, 2 Bde., Göttingen 1958, II 434 ff.

Beschlüsse des Quinisextums bestätigte und ihnen Rechtskraft für die gesamte ‚Ökumene‘ verliehen hatte. Damit war das *konziliare Verfahren* einer ökumenischen Synode aber *grundsätzlich in Frage gestellt*. Denn nun war es nicht mehr nur Aufgabe der weltlichen Macht, eine kirchliche Entscheidung der Bischöfe durch ihre Bestätigung mit der Zusage weltlicher Obhut und Durchsetzung im christlichen Reiche zu versehen, sondern jetzt sollte ausgerechnet der römische Bischof einer kaiserlich bereits sanktionierten konziliaren Entscheidung durch die sechsmalige Einfügung seines Namens den Anschein des Ökumenischen geben. Diese Veränderung des Protokolls war also nicht nur ein formaler Lapsus und ein Bruch konziliarer Tradition, sondern sie bedeutete eine grundlegende Veränderung der Reihenfolge kirchlichen und staatlichen Handelns in kirchlichen Angelegenheiten von gesamtkirchlicher Relevanz. Ein römisches Placet in diesem Fall hätte als eine Billigung der hier herrschenden Idee eines ökumenischen Konzils gedeutet werden können. Als weiterer Schritt wäre dann vorstellbar geworden, daß ein Kaiser ohne Mitwirkung und Beteiligung der Patriarchate ein Konzil einberufen und dessen Beschlüsse von einer noch so großen Anzahl herbeizitiertes Bischöfe unterzeichnen lassen könnte, um dann im nachhinein – mit welchen Mitteln auch immer – die Unterschriften der fünf Stühle beibringen zu lassen. Genau dies sollte schließlich in Hieria der Fall sein!

Das Quinisextum gehört nach all dem hinsichtlich der ihm zugrundeliegenden ‚Konzilsidee‘ und dem entsprechenden konziliaren Verfahren zu einem Entwicklungsstrang konziliaren Denkens im byzantinischen Reich, der seinen Endpunkt in der ikonoklastischen Synode von Hieria findet. Man wird diese Ausprägung der Konzilsidee als *Fehlentwicklung* bezeichnen müssen. In diesem Licht ist der römische Widerstand nach dem Jahre 692 gegen diese ‚Idee‘ und das Vorgehen des Kaisers zu würdigen.

### 9. Zusammenfassung

Als Zusammenfassung und Ergebnis unserer Überlegungen ist nunmehr festzuhalten, daß sich für den Vorgang der kaiserlichen Subskription auf ökumenischen Konzilien im Verlauf von deren wechselvoller Entwicklung anscheinend mit der Zeit ein bestimmtes *Procedere* herauskristallisierte. Dieses trug der Bedeutung der Kaiserunterschrift als Voraussetzung der reichsrechtlichen Durchsetzung der Synodalbeschlüsse formal Rechnung und entsprach ihr. Obwohl die kaiserliche Unterfertigung des Beschlossenen von allen ökumenischen Synoden angestrebt wurde, scheint sie sich als integraler Bestandteil des synodalen Verfahrens und zeremonieller Schlußakkord einer ökumenischen Synode erst im VII. Jahrhundert durchgesetzt zu haben. Beim VI. ökumenischen Konzil vom Jahre 681 begegnet uns jedenfalls erstmals im Protokoll eine eigene konziliare Schlußsitzung, die der kaiserlichen ἐπικύρωσις und βεβαίωσις der Synodalbeschlüsse diente. Diese erfolgte in der

Gestalt schriftlicher Ratifizierung des Horos bzw. der Kanones durch die persönlich vollzogene Unterschrift des Kaisers. Für die ersten fünf ökumenische Konzile läßt sich mit aller Vorsicht feststellen, daß eine besondere Schlußsitzung des Konzils zur kaiserlichen Subskription anscheinend noch nicht als feststehende Größe bestand. Man wird nicht fehlgehen, wenn man in der Herausbildung einer Schlußsitzung im synodalen Verfahren, in deren Mittelpunkt die kaiserliche Ratifizierung stand, die protokollmäßige Institutionalisierung eines wesentlichen Momentes der kaiserlichen Synodalgewalt erblickt. Anscheinend ist dieser Schritt erst in nachjustinianischer Zeit vollzogen worden.

Dieser zeitlichen Einordnung entspräche auch die Tatsache, daß nun – ebenfalls beim VI. Konzil erstmals nachweisbar – die Konzilsakten in sechsfacher Ausfertigung ratifiziert wurden. Ein Exemplar war offensichtlich für das kaiserliche Archiv bestimmt, die anderen fünf für die Patriarchate. Hierin ist eine synodaltechnische Gestaltwerdung der ‚Idee der Pentarchie‘ zu erblicken, deren erster Entwurf bekanntlich in der Gesetzgebung Justinians I. (527–565) vorliegt,<sup>148</sup> und die nun im Jahre 681 sich bereits in einem protokollarischen Normalverfahren durchgesetzt zu haben scheint.

Es darf als ein Ausdruck der Bedeutsamkeit betrachtet werden, die der pentarchischen Idee beigemessen wurde, daß die kaiserliche Unterschrift wie die der Bischöfe in die fünf Isotypa der Synodalbeschlüsse im Original eingetragen wurde, insgesamt also sechsmal gegeben wurde. Wir dürfen zumindest ab dem VI. Konzil demnach mit sechs „Originalfassungen“ der Akten von ökumenischen Konzilen rechnen.

Über den Wortlaut der kaiserlichen Subskription lassen sich Aussagen für das VI. Konzil, das Quinisextum und die Synoden der Jahre 869/70 und 879/80 machen. Während Konstantin IV. im Jahre 681 mit dem üblichen anonymen ‚Legimus‘ zeichnete, unterschrieben Justinian II. und Basileios I. namentlich. Wir haben im Jahre 692 offensichtlich die erste Namensunterschrift eines byzantinischen Kaisers vorliegen.

Auch wenn die kaiserliche Synodalgewalt im konziliaren Schlußzeremoniell gewissermaßen eine institutionalisierte Gestalt annahm, war damit die Reihenfolge kirchlichen und staatlichen Handelns in ‚ecclesiasticis‘ prinzipiell nicht in Frage gestellt. Dies war protokollarisch dadurch sichergestellt, daß das von den Bischöfen beschlossene Ergebnis der Synode auch von diesen zuerst unterzeichnet wurde. Den Kaisern wurde deshalb der Synodalbeschuß als von den Bischöfen getroffene Entscheidung und darum einschließlich deren Subskriptionsliste zur Ratifizierung unterbreitet. Entsprechend unterschrieben die Kaiser zeitlich nach den Bischöfen und auch an einer Stelle unterhalb der Bischofsliste.

<sup>148</sup> In den Novellen CIX, CXXIII und VI; vgl.: F. Dvornik, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966, 85. Zur weiteren Geschichte dieser Idee vgl. ebd., 115–144. Grundlegend ist: I. B. Pheidas, *Ἱστορικοκανονικά προβλήματα περὶ τὴν λειτουργίαν τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν*, Athen 1970.

Die singuläre Entscheidung Justinians II., seine Unterschrift an die erste Stelle der Subskriptionsliste vor die der Bischöfe zu setzen und die Beschlüsse des Konzils im Trullo zu ratifizieren, bevor der Bischof von Rom seine Unterschrift eingetragen hatte, war dementsprechend eine für die Kirche unakzeptable ‚Grenzüberschreitung‘ der weltlichen Macht und zog – berechtigterweise – die Unterschriftsverweigerung des römischen Stuhls nach sich. In dieser Perspektive ist das Concilium Quinisextum als eine Fehlentwicklung in der Geschichte der Idee eines ökumenischen Konzils zu betrachten und als Vorläufer der Synode von Hieria (754) einzuordnen.

Für das Abschlußzeremoniell einer ökumenischen Synode läßt sich ab dem VI. Konzil schließlich in etwa folgender Ablauf annehmen: Eröffnung der Sitzung durch den Kaiser als Vorsitzendem vor den versammelten Synodalen; Verlesung des Synodalbeschlusses (Horos, Kanones); Frage des Kaisers an die Bischöfe, ob sie dem Verlesenen zustimmen; Bestätigung der Bischöfe durch Akklamationen, evtl. Anathematismen; Verlesung des Logos Prophonetikos mit dessen Bitte an den Kaiser um Unterzeichnung; Überreichung der sechs von den Bischöfen bereits sechsmal unterzeichneten Ausfertigungen des Konzilsbeschlusses an den Kaiser; sechsmalige Subskription des Kaisers; nochmalige Akklamation der Bischöfe.

# Leistungsersuchen Alexanders III. aus dem ersten Jahrzehnt seines Pontifikates\*

Von Ludwig Falkenstein

## 4. Heinrich von Frankreich als Vermittler von Spenden und Krediten

### *a) Die Spende eines königlichen Prinzen und die Schulden Alexanders III. bei den Templern und privaten Geldgebern*

Nur zwei Wochen bevor Alexander III. und die Kurie von Montpellier aus wieder nach Italien aufbrachen, fertigte die päpstliche Kanzlei ein Schreiben an Heinrich von Frankreich, Erzbischof von Reims, aus, dessen Inhalt sich ausschließlich mit Finanzgeschäften befaßt: JL 11204, (1165) VI 7.<sup>107</sup> Da zwei Sätze dieses Schreibens von den ersten Herausgebern *Martène* und *Durand* versehentlich mißverstanden wurden, aber so in die Drucke Eingang fanden, und da eine Stelle außerdem einer Textemendation bedarf, sei sein Inhalt hier genau wiedergegeben: Magister Foulques, Domherr aus Reims, auch sonst ein Vertrauter des Erzbischofs und wohl identisch mit dem späteren Domdekan gleichen Namens,<sup>108</sup> hatte dem Papst im Auftrag des Erzbischofs unterbreitet, er wolle ihm für einen ungenannten Bruder des Erzbischofs 150 Pfund erlegen.<sup>109</sup>

---

\* Der erste Teil dieses Beitrags erschien in Heft 1.

<sup>107</sup> Vgl. PL 200, 373BD, Nr. 3481; vgl. dazu Falkenstein, *Appellationen* (wie Anm. 19) 55, Anm. 70.

<sup>108</sup> Zu diesem vgl. John R. Williams, *The Cathedral School of Reims in the Time of Master Alberic, 1118–1136*, Tr. 20 (1964) 93–114, ebd. 111–112; John W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and His Circle* 1–2, Princeton/N. J. 1970, ebd. 1, 154–155; William Mendel Newman, *Les seigneurs de Nesle en Picardie (XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle). Leurs chartes et leur histoire* 1–2 (Bibliothèque de la Société d'histoire du droit des pays flamands, picards et wallons, 27), Paris 1971, 249.

<sup>109</sup> Schneider, *Zur älteren päpstl. Finanzgeschichte* (wie Anm. 2) 13 (163), hat, ohne auf JL 11204 einzugehen, im Hinblick auf JL 11256 angenommen, bei den 150 Pfund habe es sich um ein vom Erzbischof von Reims vermitteltes Darlehen gehandelt (vgl. unten Anm. 126). Jedoch läßt der Wortlaut „quod centum quinquaginta libras nobis pro quodam fratre tuo exsolueres“ eine solche Deutung m. E. nicht zu. Da von einer Verschuldung des ungenannten Bruders beim Papst jedoch auch nicht ausgegangen werden kann, dürfte am ehesten an eine Spende des Ungenannten an den Papst zu denken sein.

Von den Brüdern des Erzbischofs kommen, da Ludwig VII. bei der Formulierung *de quodam fratre tuo* ziemlich sicher ausscheidet, nach dem am 4. September 1161 erfolgten Tod des Philipp von Frankreich<sup>110</sup> nur noch Robert, Graf von Dreux, sowie Peter von Courtenay in Betracht. Vermutlich war am ehesten Robert de Dreux der generöse, aber nicht genannte Spender, denn er, der erst 1152 in dritter Ehe Agnès de Baudement geheiratet hatte,<sup>111</sup> bedurfte, um seine beiden nachgeborenen, für den geistlichen Stand bestimmten Söhne, Henri und Philippe, die späteren Bischöfe von Orléans und Beauvais, mit entsprechend hoch dotierten Pfründen ausstatten zu lassen,<sup>112</sup> für die Zeit von deren Minderjährigkeit sicherlich päpstlicher Dispense und somit zumindest des päpstlichen Wohlwollens. Aber auch Peter von Courtenay war für den Papst kein Unbekannter, hatte er doch nur wenige Wochen nach Alexanders III. Landung in Frankreich ihm am Christihimmelfahrtstag (17. Mai) 1162 in Montpellier seine persönliche Aufwartung gemacht.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> Philipp war u. a. Abt der königlichen Stiftskirchen Notre-Dame in Étampes, Notre-Dame in Mantes, Notre-Dame in Poissy und Saint-Melon in Pontoise, die er von seinem Bruder Heinrich nach dessen Eintritt in die Abtei Clairvaux übernommen hatte; vgl. seine Urkunde für die Regularkanonikerabtei Saint-Victor vor Paris, bei Martène/Durand, *Veterum scriptorum ampl. collectio* (wie Anm. 11) VI, Paris 1724, 228B–229V; dazu Constable, *The Letters of Peter the Venerable* II (wie Anm. 61) 126; Andrew W. Levis, *Le sang royal. La famille capétienne et l'état, France, X<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque des histoires), Paris 1986, 90–94. Als man ihn 1159 als Archidiakon der Diözese zum Bischof von Paris wählte, lehnte er die Wahl ab; vgl. *Chronique de Robert de Torigny*, par Delisle, I (wie Anm. 15) 324, wo er irrtümlich als Domdekan ausgegeben wird. Sein Todesjahr überliefert sein Grabstein; vgl. Jean Adhémar/Gertrude Dordor, *Les tombeaux de la Collection Gaignières. Dessins d'archéologie du XVII<sup>e</sup> siècle* I, GBA 6<sup>e</sup> période 84 (1974) 1–192, ebd. 14, Nr. 24; der Sterbetag war wahrscheinlich der 4. September; vgl. *Obituaires de la province de Sens* I/1, par Auguste Molinier (Recueil des historiens de la France publ. par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Obituaires I), Paris 1902, 174. Über seine Rolle als Thesaurar von Saint-Corneille in Compiègne bei der Umwandlung dieses Kollegiatstiftes in eine Mönchsabtei 1150 vgl. Ludwig Falkenstein, *Die Kirche der hl. Maria zu Aachen und Saint-Corneille zu Compiègne. Ein Vergleich*, in: *Celica Iherusalem. Festschrift für Erich Stephany*, hg. von Clemens Bayer u. a., Köln/Siegburg 1986, 13–70, ebd. 44–45, 49–50.

<sup>111</sup> Vgl. die Urkunde Ludwigs VII. von 1153–1154 bei André du Chesne, *Histoire généalogique de la maison royale de Dreux et de quelques autres familles*, Paris 1631, preuves 234–235; Achille Luchaire, *Études sur les actes de Louis VII*, Paris 1885, 200, Nr. 312; dazu Lewis, *Le sang royal* 95.

<sup>112</sup> Zu den bisher bekannten Pfründen der beiden Brüder und zu den Bemühungen ihres Onkels bei deren Erwerb vgl. Falkenstein, *Pontificalis maturitas* (wie Anm. 17) 56, Anm. 78.

<sup>113</sup> Vgl. JL 10729, (1162) VI 7, an Erzbischof, Archidiakon, Propst, Kanoniker, Konsuln, Klerus und Volk von Genua bei J. von Pflugk-Harttung, *Acta pontificum Romanorum inedita* II, Stuttgart 1884, 366–367, Nr. 416; dazu Somerville, *Pope Alexander III* (wie Anm. 67) 7.

Wohl unmittelbar, nachdem Alexander III. durch Magister Foulques über die ihm in Aussicht gestellte Spende des Prinzen informiert worden war, hatte der Papst in einem heute nicht mehr erhaltenen Schreiben an den Erzbischof von Reims darum ersucht, diese Summe dem Eustache, Magister der Templer, anzuweisen.<sup>114</sup> Nur kurze Zeit danach waren dann aber zwei Gläubiger vor Alexander III. erschienen und hatten ziemlich sicher Tilgung seiner Schulden von ihm verlangt. Ihre abgekürzten Namen werden an zwei Stellen des Schreibens mit Chri. und L. angegeben, sind jedoch von *Martène* und *Durand* für jeweils erneute, freilich verderbte Zahlenangaben über die Höhe der erwähnten Summe gehalten worden.<sup>115</sup> Das Erscheinen der beiden Gläubiger, die auch Überbringer des Schreibens (JL 11204) an den Erzbischof von Reims waren, veranlaßte indes jetzt den Papst, Heinrich von Frankreich dazu aufzufordern, die genannte Summe, falls er sie nicht schon dem Magister der Templer angewiesen habe, nunmehr den besagten Chri. und L. anzuweisen, und zwar für geliehenes Geld, das er von ihnen *pro necessitatibus ecclesie Rom(ane)* erhalten habe. Zusätzlich solle der Erzbischof den beiden Genannten aber auch noch jene acht Pfund anweisen, die er dem C., einem Neffen des Papstes, versprochen habe. Zum Schluß erbittet der Papst eine briefliche Mitteilung des Erzbischofs über das, was er zu tun gedenke.<sup>116</sup>

Das Schreiben ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Zunächst läßt es erkennen, daß sich Alexander III. bereits während seines langen Aufenthaltes in Frankreich bei den Templern hoch verschuldet hatte und bestimmte

<sup>114</sup> Zu diesem vgl. Marie Luise Bulst-Thiele, *Templer in königlichen und päpstlichen Diensten*, in: Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem siebenzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet I, Wiesbaden 1964, 289–308, ebd. 291. Das vorausgegangene, aber verlorene Schreiben Alexanders III. an Heinrich von Frankreich dürfte zu Ende Mai / Anfang Juni 1165 gehören.

<sup>115</sup> Der Name des ersten Gläubigers wird zweimal durch ein X mit darübergestelltem i abgekürzt, der Name des zweiten durch ein L; *Martène* / *Durand*, *Ampl. coll.* II (wie Anm. 11) 715CE, Nr. 88, haben das in „C. L & VIII“ bzw. in „C. & L. et octo“ aufgelöst, weil sie es wohl für eine verderbte Zahlenangabe hielten. Diese Lesart ist in die Drucke übergegangen.

<sup>116</sup> Hier der Text des Schreibens nach der Handschrift Arras 964, f.15vb: „Alexander episcopus s(eruus) s(eruorum) dei. Venerabili fratri .H. Rem(ensi) archiepiscopo salut(em) et apostolicam ben(edictionem). Dilectus filius noster magister Fulc(o) ecclesie tue canonicus nob(is) ex parte tua proposuit, quod centum quinquaginta libras nob(is) pro quodam fratre tuo exsolueres; quas nos dilecto filio nostro Eustachio magistro fratrum militie templi mandauimus assignari. Verum quoniam eadem Chri. et L. latoribus presentium pro mutua pecunia quam [ab] illis pro necessitatibus ecclesie Rom(ane) accepimus, tenemus exsoluere, fraternitati tue per apostolica scripta mandamus, quatinus si ipsas predicto magistro nondum assignasti, prefatis .Chri. et L. et octo libr(as) quas dilecto filio .C. nepoti nostro liberalitas tua promisit, facias assignari, et quid inde feceris, nobis per litteras tuas significes. Dat. apud Clarummo(n)t(em) .VII. Id. Jun.“

finanzielle Transaktionen über den damals schon überaus mächtigen Orden abwickeln ließ.<sup>117</sup> Davon wird ohnehin noch die Rede sein.<sup>118</sup>

Weiterhin gestattet das Schreiben JL 11204 von Juni 1165 den Rückschluß, daß Alexander III. sich schon in den Anfängen des Schismas gezwungen sah, auch bei privaten Financiers Anleihen aufzunehmen, von denen man leider im vorliegenden Fall nicht erfährt, woher sie waren.<sup>119</sup> Vielleicht stammten sie genauso aus dem Kirchenstaat wie jener päpstliche *fidelis* namens *Alagrinus* aus Anagni (*Anagninus civis*), der fast ein Jahrzehnt danach zu einer besonderen List seine Zuflucht nahm, um sich bei Kreditgeschäften abzuschüttern. Er ließ nämlich seine Schuldner, *Paganus et Reinaldus*, offenbar handeltreibende *burgenses* aus Reims, zusammen mit einem Priester namens Galter aus Épernay, die bei ihm in Anagni entlehene Summe von 17 Pfund der Münze von Provins<sup>120</sup> vor Vitellius, Kardinaldiakon von Ss. Sergio e Bacco,<sup>121</sup> kontrahieren und durch einen Eid beschwören. Nachdem die Geschäftsfreunde aus der Champagne jedoch diskret und ohne Rückzahlung ihrer Schulden die Kurie verlassen hatten, konnte er sie über eine Klage wegen Eidbruches vor das kirchliche Gericht ziehen und beim Papst ein Exekutionsmandat an den Erzbischof von Reims impetrieren. Darin erhielt dieser die Weisung, die Beklagten mit geistlichen, notfalls auch mit weltlichen Strafen dazu zu zwingen, nicht nur dem Kläger ihre Schulden in voller Höhe zurückzuzahlen, sondern auch dessen Boten, der dem Erzbischof von Reims das päpstliche Mandat überbrachte, die entstandenen Reisekosten zu ersetzen.<sup>122</sup>

<sup>117</sup> Vgl. Schneider, *Zur älteren päpstl. Finanzgeschichte* (wie Anm. 2) 4 (154), der freilich den Inhalt nicht richtig wiedergibt und ein falsches Datum nennt. Wie die von Erdmann, *Papsturkunden in Portugal* (wie Anm. 53) 380, Nr. 159 (3), veröffentlichte Quittung vom August 1163 aus Bourges zeigt, nahmen ein „magister Todinus“ – er dürfte mit dem schon bekannten Subdiakon Theodin identisch sein – „et Bernardus Templarius, domini pape camerarii“ die Zinszahlung seitens der Regularkanoniker von Santa Cruz de Coimbra entgegen; dazu Jordan, *Zur päpstlichen Finanzgeschichte* (wie Anm. 5) 77 (101); vgl. auch Graboïs, *Les séjours des papes* (wie Anm. 7) 16.

<sup>118</sup> Vgl. unten Anm. 134.

<sup>119</sup> Die von Schneider, *Zur älteren päpstl. Finanzgeschichte* (wie Anm. 2) 7–13 (157–163) Genannten sind alle italienische, mehrheitlich sogar römische Geldgeber.

<sup>120</sup> Zur Bedeutung der Münze von Provins in Rom und zum „denaro provinsio del senato“ vgl. Adolf Schaub, *Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge* (HMANG 3/4), München/Berlin 1906, 115; Eugenio Duprè Theseider, *Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia (1252–1377)* (Storia di Roma, 11), Bologna 1952, 51–52.

<sup>121</sup> Vgl. Brixius, *Die Mitglieder des Kardinalkollegiums* (wie Anm. 41) 66 und 127.

<sup>122</sup> Vgl. JL 12283, (1173–1174) V 18, PL 200, 946C–947A, Nr. 1076. Gleichzeitig wird in dem Schreiben angeordnet, daß die von den Beklagten impetrierten päpstlichen Schreiben bis zur Einlösung der Schulden und zur Erstattung der Reisekosten keine Gültigkeit haben dürften. – Wahrscheinlich gehört das Mandat zu 1173, obwohl ein strikter Beweis dafür nicht geführt werden kann. Der hierin erwähnte „Galterus presbiter infirmorum de Sparnaco“ ist ziemlich sicher identisch mit jenem „presbiter quidam Galterus nomine“, dessen Bestellung die Leprosen von Épernay (Diözese

Schließlich gibt das Schreiben einmal – und dies ist für diesen Pontifikat eine Seltenheit – wenigstens den Anfangsbuchstaben vom Namen eines Mannes preis, der zu den Familienangehörigen Alexanders III. gehörte. Es handelt sich um einen sonst bisher nicht nachgewiesenen Neffen des Papstes, von dem freilich nicht gesagt werden kann, in welchem verwandtschaftlichen Verhältnis er zu den beiden anderen bezeugten Neffen Alexanders III. gestanden hat.<sup>123</sup>

b) *Die Bitte um Vermittlung eines Kredits zu Beginn des Jahres 1166*

Nachdem Alexander III. im November 1165 wieder nach Rom zurückgekehrt war, nahm er die Streitsache einer Klägerin aus Frankreich zum Anlaß, dem Erzbischof von Reims und seinen Suffraganen eine ausführliche Mittei-

---

Reims; Dépt. Marne) mit JL 12355, (1173–1174) IV 14, PL 200, 978D–979B, Nr. 1127, auf Grund einer bereits wiederholten Klage vor dem Papst vom Erzbischof von Reims für sich erzwingen wollten. Das Datum dieses Schreibens, „XVIII. kl. aprilis“, ist jedoch fehlerhaft und muß wegen des Datums von JL 12265, (1173–1174) IV 14, ebd. 936C–937A, Nr. 1060, das dieselben Kläger gegen die Regularkanonikerabtei Saint-Martin in Épernay offensichtlich am selben Tag impetrieren ließen, in „XVIII. kl. maii“ emendiert werden. Da dieselben Kläger bereits mit JL 12076, (1171–1172) VI 7, ebd. 830BD, Nr. 945, einen eigenen „capellanus“ begehrten, den ihnen der Erzbischof von Reims innerhalb von 20 Tagen nach Erhalt dieses Schreibens bewilligen sollte, ist zu vermuten, daß JL 12076 zu 1172, dagegen JL 12355, JL 12265 und JL 12283 zu 1173 gehören dürften. Die beiden Bürger aus Reims und der Priester aus Épernay hatten wohl kurz nach Erhalt des Schreibens JL 12355 und JL 12265 Anagni heimlich verlassen und damit die Klage ihres Gläubigers provoziert. Zum Inhalt von JL 12283 vgl. Schaube, *Handelsgeschichte* (wie Anm. 120) 364, Anm. 4; Ludwig Schmutge, *Ministerialität und Bürgertum in Reims. Untersuchungen zur Geschichte der Stadt im 12. und 13. Jahrhundert*, Francia 2 (1974) 152–212, ebd. 156; Pierre Desportes, *Reims et les rémois aux XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1979, 109.

<sup>123</sup> Es wird eingeführt mit den Worten „dilecto filio .C. nepoti nostro“. Ein anderer Neffe Alexanders III., mit dem Buchstaben B abgekürzt, wird erwähnt in JL –, (1163) VII 26, bei Kehr, *Papsturkunden in Spanien I* (wie Anm. 1) 393–394, Nr. 108: „dilectum filium nostrum nobilem puerum R., sororium dilecti filii B. nepotis nostri“ (mit unzutreffendem Regest). Ein weiterer Neffe namens Gentilis war Kleriker König Heinrichs II. von England; vgl. den Brief des Stephan von Tournai an den König, PL 211, 380AC, Nr. 84; *Lettres d'Étienne de Tournai*, nouv. éd. par Jules Desilve, Valenciennes / Paris 1893, 115–116, Nr. XCVIII; dazu Lohrmann, *Papsturkunden in Frankreich VIII/1* (wie Anm. 29) 118, Nr. 98. Seiner gedenkt das Obituar des 13. Jahrhunderts von Notre-Dame in Paris; vgl. *Obituaires de la province de Sens I/1*, par Molinier (wie Anm. 110) 190; zum 23. Oktober erwähnt ihn das Obituar der Abtei Sainte-Geneviève, ebd. 513: „acolutus sancte Romane ecclesie, nepos bone memorie Alexandri pape tercii“; zum 24. Oktober nennt ihn das Obituar der Abtei Saint-Victor, ebd. 594. – Die Angaben über Neffen Alexanders III. bei Pacaut, *Alexandre III* (wie Anm. 22) 56, sind nahezu unbrauchbar, ja geradezu irreführend, denn die im *Cartulaire général de Paris*, par Robert de Lasteyrie, I (Histoire générale de Paris), Paris 1887, 368, Nr. 424, erwähnten, drei Neffen verdanken ihre Zuschreibung zu Alexander III. allein einer Verwechslung mit einer Littera Alexanders IV.: P 16442, (1256) VI 29, deren Zuweisung zum Pontifikat Alexanders III. durch die Angabe des Pontifikatsjahres in der Datierung kategorisch ausgeschlossen wird (vgl. dazu oben Anm. 20).

lung über seine erfolgreiche Rückkehr in die Ewige Stadt zustellen zu lassen: JL 11240, (1165) XI 24.<sup>124</sup> Nicht ganz zwei Monate danach sah sich jedoch der Papst gezwungen, Heinrich von Frankreich in einem langen Schreiben erneut um Hilfe anzufragen: JL 11256, (1166) I 18.<sup>125</sup> Nachdem er zunächst seinem Adressaten überschwänglich für dessen Eintreten zugunsten der römischen Kirche seit seiner, des Papstes, Amtsübernahme gedankt hatte, schilderte er ihm beredt seine Bedrängnis und ließ ihn wissen, wie sehr er der Hilfe des Erzbischofs und anderer bedürfe. In diesem Zusammenhang ließ er die Mahnung an den Erzbischof folgen, dieser solle ihm von jenem Ungenannten, von dem der Erzbischof ihm, dem Papst, als er noch in Frankreich geweiht habe, 150 Pfund, aber auch seinen Brüdern, den Kardinälen, eine Summe angetragen habe, falls dies irgendwie möglich sei, 100 Mark Silber mit Anstand (*cum honestate tamen*) beschaffen.<sup>126</sup>

Wahrscheinlich ist mit demjenigen, von dem der Erzbischof von Reims dem Papst die Summe von 100 Mark Silber besorgen solle, derselbe Geldgeber gemeint, von dem auch schon in JL 11204, (1165) VI 7, die Rede war.<sup>127</sup> Träfe diese Annahme zu, so dürfte derselbe königliche Prinz, von dessen Spende über 150 Pfund in JL 11204 die Rede war, zu einem früheren

<sup>124</sup> Vgl. PL 200, 400B–401B, Nr. 375. Das Schreiben enthält in seinem zweiten Teil eine Kommissorie, die im Auftrag der Klägerin ihr Bruder G. impetriert hatte. Der Text des ersten Teils war außerdem in leicht veränderter Form Gegenstand eines eigenen Schreibens an den Erzbischof von Reims und seine Suffragane, das gesondert von JL 11240 erging und von dem sich mindestens drei Ausfertigungen nachweisen lassen: JL –, (1165) XI 24, bei Luc D'Achery, *Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis, maxime Benedictinorum latuerant spicilegium* V, Parisiis 1661, 572. Dazu, daß alle die genannten Ausfertigungen jedoch nicht von einem Boten des Papstes, sondern von dem in JL 11240 genannten G. überbracht worden sein dürften, der das Schreiben für seine Schwester impetrierte, vgl. Falkenstein, *Corbie* (wie Anm. 17) 169–170, Anm. 349.

<sup>125</sup> Vgl. PL 200, 405D–406D, Nr. 183.

<sup>126</sup> „Vnde quoniam ad ipsius ecclesie honora et necessitates alleuiandas tuo et aliorum auxilio plurimum indigemus, fraternitatem tuam per apostolica scripta rogamus atque monemus, quatinus ponderis et laboris nostri necessitatem respiciens, ab eo cuius nomine, cum in regno Francorum essemus, nobis centumquingaginta libr(as), fratribus uero nostris aliam summam obtulisti, centum nobis marc(as) argenti, si ulla poterit fieri ratione, cum honestate tamen nostra acquiras.“ Schneider, *Zur älteren päpstl. Finanzgeschichte* (wie Anm. 2) 6 (156) und 13 (163), denkt sowohl bei den 150 Pfund, die gespendet wurden, aber auch bei der Summe in unbekannter Höhe an die Kardinäle an ein Kreditgeschäft. Graboïs, *Les séjours* (wie Anm. 7) 14, interpretiert die Stelle im Banne seiner Theorie von einer damals angeblich neu eingeführten Steuer (vgl. das Zitat oben Anm. 76) als Beweis für seine These, deren Höhe habe durch die Erzbischöfe festgelegt werden müssen; vgl. ebd. Anm. 43: „Ainsi l'archevêque de Reims, Henri de France, paya à la chambre pontificale de 1162 à 1165 la somme de 150 livres, et aussi des sommes substantielles aux cardinaux. Cet argent provenait du diocèse de Reims seulement.“ Wie der Wortlaut zeigt, war die Summe gerade nicht vom Erzbischof gezahlt worden, und daß das Geld aus der Diözese Reims stammte, läßt sich dem Text nicht entnehmen.

<sup>127</sup> Vgl. oben Anm. 109. Schon Dom Brial, *RHGL* XV, 849, Anm. a, hat darin eine Anspielung auf JL 11204 gesehen.

Zeitpunkt auch den Kardinälen – so wird man die *fratres nostri* doch wohl interpretieren dürfen – eine Spende gemacht haben, über deren Höhe jedoch nichts mitgeteilt wird.<sup>128</sup> Die Anfrage Alexanders III. nach 100 Mark Silber in JL 11256 dürfte jedoch im Unterschied zu der vorausgegangenen Spende eher als Bitte um die Vermittlung eines Kredites denn als Aufforderung zu einer Zuwendung verstanden werden, wie der Wortlaut nahelegt.<sup>129</sup>

Leider geht aus keinem der noch erhaltenen Papstschriften in der Folgezeit etwas über den Ausgang der hier erwähnten Kreditvermittlung hervor. Auch findet sich in der Sammlung des Codex Arras 964 kein weiteres päpstliches Schreiben, das die Vermittlung eines Kredites an den Papst durch den Erzbischof von Reims zum Gegenstand gehabt hätte. Jedoch zeigen sowohl JL 11204 als auch JL 11256 zur Genüge, daß Heinrich von Frankreich offenbar in beträchtlichem Ausmaß bei der Vermittlung von Spenden und Krediten an Alexander III. eingeschaltet war. Indes enthält gerade das Schreiben JL 11256 noch eine andere überaus wichtige Information zu einem erneuten Leistungsersuchen des Papstes, von dem im folgenden die Rede sein soll.

## 5. Zwei weitere Aufforderungen zur Leistung von subventiones

### a) Ein Leistungsersuchen Alexanders III. an die Kirchen des Königreiches Frankreich von 1165 und eine Nachforderung an die Diözese Reims vom Beginn des Jahres 1166

Das soeben im Zusammenhang mit der Vermittlung eines Kredites erwähnte Schreiben JL 11256 (1166) I 18,<sup>130</sup> verdient jedoch noch aus einem anderen Grunde Aufmerksamkeit. Der weitaus größte Teil seines Kontextes bezeugt nämlich nicht nur einen Aufruf Alexanders III. zur finanziellen Hilfeleistung an Heinrich von Frankreich, sondern er enthält auch einen Hinweis darauf, daß die Kirchen des Königreiches Frankreich schon aus Anlaß der Rückkehr von Papst und Kurie aus Frankreich nach Italien zu weiteren finanziellen Leistungen herangezogen worden waren.<sup>131</sup> Unmittelbar nachdem Alexan-

<sup>128</sup> Anders Schneider, *Zur älteren päpstl. Finanzgeschichte* (wie Anm. 2) 13 (163), der, ohne auf JL 11204 einzugehen, die vorausgegangenen 150 Pfund und die Summe an die Kardinäle zu Unrecht für ein Kreditgeschäft hielt (vgl. Anm. 109).

<sup>129</sup> Vgl. den Text in Anm. 126.

<sup>130</sup> Vgl. Anm. 124. Zum Inhalt vgl. Reuter, *Geschichte* II (wie Anm. 1) 103; Schneider, *Zur älteren päpstl. Finanzgeschichte* (wie Anm. 2) 7 (157) meint vor allem im Hinblick auf den ersten Teil von JL 11256: „Aus den Tagen, da Barbarossas Nahen im gegnerischen Lager bleichen Schrecken erregte, haben wir einen rührenden Brief des Papstes an den Freund in Rheims!“ Haller, *Papsttum* III (wie Anm. 1) 512, kennzeichnet das Schreiben in dem ihm eigenen Jargon als „Alexanders Bettelbrief an Reims und Klage über die Römer“. Zutreffend dagegen Lunt, *Papal Revenues* I (wie Anm. 6) 78; Ders., *Financial Relations* (wie Anm. 6) 176, Anm. 2.

der III. in JL 11256 die Bitte an Heinrich von Frankreich gerichtet hatte, ihm 100 Mark Silber zu beschaffen, erklärte ihm der Papst zugleich, er habe es für richtig erachtet, ihn, den Erzbischof, darum zu bitten und nachdrücklich zu ermahnen, ihm von den Kirchen seiner Diözese eine ehrenhafte Unterstützung (*honesta subuentio*) aufzutreiben.<sup>132</sup> Und zur Begründung für den Zeitpunkt seines Verlangens ließ der Papst ausdrücklich anführen: Als er bei seiner Abreise die anderen Kirchen des Königreiches Frankreich angemahnt habe, ihm und der Kirche eine Unterstützung (*subuentio*) zu leisten, da habe er es für unwürdig erachtet, eine Persönlichkeit solchen Adels und solcher Würde wie den Erzbischof deswegen anzugehen, und er würde ihn auch neuerlich nicht auf irgendeine Weise behelligen, wenn nicht große Not drohe. Die römische Kirche werde sowohl diesen als auch andere ihr von ihm, dem Erzbischof, geleisteten Dienste an Ergebenheit und erwiesener Unterstützung immerdar vor Augen haben und sie werde sich jederzeit nachdrücklich und glühend für die Ehre und Erhöhung des Erzbischofs und seiner Kirche einsetzen.<sup>133</sup> Was der Freigiebigkeit des Erzbischofs gutdünke, solle er dem Magister und den Brüdern der Templer in Paris anweisen. Was der Erzbischof daraufhin tun wolle, solle er ihm schnellstens durch ein Schreiben mitteilen. Die Lasten der Schulden und das Drängen der Gläubiger seien so groß, daß er, der Papst, falls ihm nicht durch die Freigiebigkeit des Erzbischofs Unterstützung zuteil werde, kaum oder nimmermehr den Zustand der Stadt Rom in dem Frieden, in dem er jetzt sei, erhalten könne.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Aus anderen päpstlichen Schreiben sind mir bisher Hinweise auf diese Leistung nicht bekannt geworden. Ob das Schreiben Alexanders III. an Gilbert Foliot, Bischof von London, über die Leistung des Peterspfennigs, JL 11205, (1165) VI 8 (wie oben Anm. 59), zeitlich in die Nähe des päpstlichen Aufrufes an den französischen Episkopat gehört, dürfte wohl ebenso schwer zu entscheiden sein wie die Frage, ob der Papst über den Episkopat der französischen Krondomäne hinaus auch noch die Bischöfe anderer Länder und Reiche ähnlich wie 1161 zu solchen Leistungen herangezogen hat.

<sup>132</sup> „Nichilominus etiam te, de quo inter alios pontificalis dignitatis uiros plene confidimus, rogandum duximus et attentius commonendum, ut de ecclesiis tui proprii episcopatus nobis honestam subuentionem studeas inuenire.“

<sup>133</sup> „Cum enim in discessu nostro alias ecclesias de regno Francorum commonuerimus super subuentione nobis et ecclesie facienda, tunc indignum existauimus personam tante nobilitatis et dignitatis super his sollicitare, nec modo, nisi multa necessitas immineret, te exinde aliquatenus sollicitaremus. Rom(ana) enim ecclesia tam hoc quam alia tue deuotionis et accepte subuentionis obsequia semper habebit pre oculis, et ad honorem et exaltationem tuam et ecclesie tue omni tempore efficaciter et feruenter intendet.“ Dazu Grabois, *Les séjours* (wie Anm. 7) 16, der jedoch die Rückkehr des Papstes und der Kurie nach Italien um ein Jahr zu spät ansetzt.

<sup>134</sup> „Volumus autem, ut dilectis filiis nostris magistro et fratribus militie templi Parisien(sis), que tue placuerit liberalitati assignes. Quicquid uero inde facere disposueris, quantocius nobis litteris tuis significes. Tanta namque sunt onera debitorum et creditorum instantia, ut nisi ecclesie dei a tua fuerit modo liberalitate subuentu(m), uix aut nunquam nobis statum urbis in ea pace, in qua nunc est poterimus conseruare.“ Der „magister militie templi Parisiensis“ dürfte mit Eustache Canis identisch sein; zu diesem vgl. oben Anm. 114 und unten Anm. 175.

Offensichtlich forderte der Papst hierbei eine Leistung von den Kirchen der Diözese Reims gleichsam nach. Die Begründung dafür offenbart zugleich zwei wichtige Sachverhalte. Zum einen erfährt man aus ihr, daß bei der Rückreise des Papstes aus Frankreich nach Italien die anderen Kirchen des Königreiches dem Papst bereits eine *subuentio* hatten erbringen müssen. Da die Kurie gegen Anfang April 1165 von Sens aus aufbrach, um Anfang Juli desselben Jahres in Montpellier einzutreffen, liegt – analog zum Zeitpunkt für die Forderung nach Leistung der *procuratio canonica* im Juni 1163<sup>135</sup> – die Annahme nahe, daß der Papst wahrscheinlich im Februar oder März 1165 die Kirchen Frankreichs zur Leistung der in JL 11240 erwähnten *subuentio* aufgerufen hatte.<sup>136</sup> Zum anderen bietet die Begründung auch den Beweis dafür, daß offenbar der Erzbischof von Reims und seine Diözese von dieser allgemeinen Leistung ausgenommen worden waren. Damit wird zugleich auch der erstaunliche Umstand erst verständlich, daß schon früher, bei der Forderung nach Leistung der *procuratio canonica* im Juni 1163, der Erzbischof selber nicht zu dieser Leistung aufgefordert worden war.<sup>137</sup> Für eine solche Vorzugsstellung dürften jedoch weniger der Adel und die Würde Heinrichs von Frankreich als vielmehr die *alia tue deuotionis et accepte subuentionis obsequia* den Ausschlag gegeben haben. Wahrscheinlich hatte der Erzbischof von Reims, abgesehen von seiner Vermittlung größerer Spendenbeträge, dem Papst bereits mehrfach aus eigener Initiative Unterstützung zukommen lassen, so wie es das Schreiben JL 10655 an Hugues de Champfleury für den Bischof von Soissons eigens bezeugt.<sup>138</sup>

Anders jedoch als bei den verschiedenen Leistungen im Rahmen der *procuratio canonica* wird die den französischen Kirchen vor dem Aufbruch der Kurie nach Italien abverlangte Leistung in JL 11240 als *subuentio nobis et ecclesie facienda* bezeichnet. Dies erinnert sofort daran, daß auch in den verschiedenen Ausfertigungen des Leistungsersuchens vom Beginn 1161 dessen Zweck mit den Worten *ad subuentionem ecclesie et ad soluenda debita* angegeben worden war.<sup>139</sup> Und da auch in JL 11240 der ausdrückliche Hinweis auf die *onera debitorum et creditorum instantia* unmittelbar der Erwähnung der Templer in Paris folgt, an welche die Anweisung ergehen sollte, ist das Leistungsersuchen vor der Abreise der Kurie aus Frankreich ähnlich einzuschätzen wie das Leistungsersuchen zu Beginn des Jahres 1161, über das spätestens jetzt hinreichende Klarheit bestehen dürfte: Beide waren keine

<sup>135</sup> Zu JL 10880–JL 10881, (1163) VI 5, vgl. oben Anm. 69–70. Die Leistung im Rahmen der *procuratio canonica* sollte bis zum 25. Juli 1163 nach Tours erbracht werden.

<sup>136</sup> Irgendwelche urkundlichen Belege oder Hinweise aus erzählenden Quellen zu dieser „*subuentio*“ sind mir nicht bekannt geworden; vgl. Anm. 131.

<sup>137</sup> Vgl. oben Anm. 74. Dabei verdient festgehalten zu werden, daß Heinrich von Frankreich und die ihm unterstehende Diözese Reims selbst von Leistungen befreit wurden, die anderen Bischöfen und ihren Kirchen zur Pflicht gemacht wurden.

<sup>138</sup> Vgl. oben Anm. 30.

<sup>139</sup> Vgl. oben Anm. 66.

Aufrufe zu Leistungen im Rahmen der *procuratio canonica*, sondern zu jeweils außerordentlichen Leistungen, und die Tatsache, daß der Papst zu ihnen aufforderte, als er sich nicht in Frankreich auf Reisen befand, läßt darauf schließen, daß sowohl der Aufruf vom Beginn des Jahres 1161 als auch der vom Beginn des Jahres 1166 jeweils Aufforderungen zur Leistung von außerordentlichen Subsidien waren.<sup>140</sup>

In einem wichtigen Punkt jedoch beläßt das Schreiben JL 11256 den heutigen Leser im Unklaren, denn sein Text sagt an keiner Stelle, wer es dem Erzbischof von Reims überbringen sollte. Im Hinblick auf das Leistungsersuchen vom Beginn des Jahres 1161,<sup>141</sup> aber auch auf die beiden Gläubiger Alexanders III., die Heinrich von Frankreich das Schreiben JL 11204 überbracht hatten,<sup>142</sup> liegt jedoch gleichfalls bei JL 11256 die Vermutung nahe, daß die päpstliche Kurie ein solch wichtiges Schreiben nicht etwa einem Kläger aus der Diözese Reims, der gerade eines Prozesses wegen in Rom weilte,<sup>143</sup> zur Zustellung übergab, sondern einen eigenen Boten damit betraute. Und da das erbetene Geld den Templern in Paris angewiesen werden sollte, wegen der nur vereinzelt nachgeholt Leistung aber auch, anders als zu Beginn des Jahres 1161, dazu nicht nochmals eigens ein päpstlicher Kollektor entsandt werden mußte, dürfte am ehesten vermutet werden, daß ein aus Rom nach Frankreich reisender Templer als Überbringer in Betracht kommt.

#### b) Eine weitere Forderung nach Subsidienzahlung vom März 1167

Nur 14 Monate nach JL 11256 richtete Alexander III. ein erneutes Leistungsersuchen an Heinrich von Frankreich, das von ausgesuchten Komplimenten an seinen Adressaten begleitet wurde: JL 11342, (1167) III 17.<sup>144</sup> Offenbar

<sup>140</sup> So hat bereits Lunt, *Papal Revenues I* (wie Anm. 6) 78, zutreffend den Inhalt von JL 11256 interpretiert, während ihm die verschiedenen Schreiben vom Beginn des Jahres 1161 (vgl. oben Anm. 21, 30, 32, 44 und 46) sowie JL 11342 (wie unten Anm. 144) wahrscheinlich unbekannt blieben. Erst später bemerkte er die oben besprochenen Schreiben an die Bischöfe von Beauvais und Soissons (wie Anm. 21 und 30); vgl. Ders., *Financial Relations* (wie Anm. 6) 176, Anm. 2; zu Subsidien allgemein ebd. 175–239. Für England ist erst zu 1173 ein Subdiakon der römischen Kirche namens Nicolas im Rahmen von Subsidienleistungen zum Einsammeln von Geldern bei den Mitgliedern des hohen Klerus bezeugt; vgl. *Radulfi de Diceto decani Lundoniensis Opera historica. The Historical Works of Master Ralph de Diceto, Dean of London, by William Stubbs, I* (RBMAS), London 1876, 378–379. Dazu Tillmann, *Legaten* (wie Anm. 41) 73; Lunt, *Papal Revenues II*, 202, Nr. 326 (in englischer Übersetzung); Ders., *Financial Relations* 175–176, freilich mit der irrtümlichen Angabe, Alexander III. habe damals in Frankreich geweiht.

<sup>141</sup> Vgl. oben Anm. 24.

<sup>142</sup> Vgl. oben Anm. 115.

<sup>143</sup> Vgl. oben Anm. 124.

<sup>144</sup> Vgl. PL 200, 441B–442A, Nr. 434. Dazu Pacaut, *Alexandre III* (wie Anm. 22) 130. – Was die Zuweisung dieses Schreibens zu (1167) III 17, aber auch die Einreihung

war das Ersuchen zur Leistung außerordentlicher Subsidien aus dem Vorjahr nicht ohne Wirkung geblieben, denn wie anders ließe sich sonst die Anspielung darauf verstehen, daß der Papst sich noch *magnifice satis* in der Ewigen Stadt aufhalte und trotz vieler Machenschaften, welche die Feinde der Kirche unablässig unternähmen, mit der Hilfe Gottes *honorifice* auch dort bleibe.<sup>145</sup> Da man jedoch täglich, so fährt das Schreiben fort, durch viele und äußerst bedrückende Ausgaben bedrängt und durch maßlose Schuldenlasten beschwert werde, sei er, der Papst, gezwungen, im Augenblick einer solchen Not zu ihm, dem Erzbischof, und anderen Söhnen der Kirche seine Zuflucht zu nehmen und ihre Hilfe nachdrücklich anzufordern, damit er, gestützt auf ihre Hilfeleistungen (*uestris freti subsidiis*), den Feinden der Kirche mannhaft zu widerstehen und die Kirche mit der früheren Freiheit zu beschenken vermöchte.<sup>146</sup> Dies sei nicht geeigneter ins Werk zu setzen als dadurch, daß er die Stadt in der Treue zum seligen Petrus und zu sich erhalten und dort gegen den Willen der Feinde verbleiben könne. Der Erzbischof solle sich darum bemühen, ihm, dem Papst, schnell und wirksam zu Hilfe zu kommen (*subuenire*), damit er sich ihn, den Papst, auf ewig verpflichte und die hl. Kirche sich durch den Erzbischof von ihren Schulden und Lasten beträchtlich erleichtert fühle.<sup>147</sup> Der Papst habe entschieden, seinen geliebten Sohn, *frater Rostran*, zu diesem Zweck an ihn, den Erzbischof, und andere Kirchenprälaten zu entsenden. Ihm solle der Erzbischof nach seinem Belieben entsprechen und ihm, dem Papst, durch ein Schreiben und durch jenen *frater* mitteilen, was er tun werde.<sup>148</sup>

Die Formulierungen des vorliegenden Schreibens lassen wiederum klar erkennen, daß es sich um einen Aufruf zur Leistung von außerordentlichen Subsidien gehandelt haben dürfte. Ebenso legt der letzte Satz des Schreibens,

---

von JL 11256 zu (1166) I 18 (wie Anm. 125) angeht, so hatte bereits Jaffé (J 7513 und J 7584) zutreffend gesehen, daß aus inhaltlichen Gründen beide Schreiben nicht gut im Abstand von nur zwei Monaten einander gefolgt sein können.

<sup>145</sup> Vgl. die Anspielung auf den Zustand in der Stadt Rom am Ende von JL 11256, oben Anm. 134.

<sup>146</sup> „Verum quoniam multis et grauissimis cotidie urgemur expensis et immoderatis honeribus aggrauamur, ad te et alios ecclesie filios in tante necessitatis articulo recurrere cogimur et uestrum auxilium instantius postulare, ut uestris freti subsidiis inimicis ecclesie uiriliter possimus resistere et eandem ecclesiam pristina libertate donare.“

<sup>147</sup> „Quod nulla ratione oportunius effici posse uidemus, quam si urbem in fidelitate beati Petri ac nostra seruare et contra uoluntatem inimicorum ibidem poterimus permanere. Quapropter fraternitatem tuam per apostolica scripta rogamus, monemus et exhortamur in domino, quatinus pro anime tue remedio et ut tue deuotissime sinceritatis indicium in ecclesie oculis possit in futurum clarere, nobis celerius studeas et efficacius subuenire et matri tue manum auxilii filiali porrigas deuocione, ut nos tibi reddas in perpetuum obligatos et eadem mater tua, sancta uidelicet ecclesia, per te ab honeribus et grauaminibus suis se sentiat non modicum alleuari et tu a deo multiplex inde premium ualeas obtinere et coram hominibus laudem et gloriam reportare.“

<sup>148</sup> „Nos enim dilectum filium nostrum fratrem Rostran ad te et alios ecclesiarum prelatos propter hoc duximus destinandum, cui iuxta beneplacitum tuum inde respondeas et quid sibi feceris, nobis per litteras tuas et per eundem significes.“

der kaum zufällig eine Parallele zu den verschiedenen Ausfertigungen der Subsidiendorderung vom Beginn des Jahres 1161 aufweist, den Schluß nahe, daß der hier sogar namentlich erwähnte Kollektor dieselbe Aufgabe zu erfüllen hatte wie jener Ungenannte, der im Jahre 1161 in die Kirchenprovinz Reims entsandt worden war: Er sollte den Episkopat und die Kirchenprälaten zumindest in der gesamten Kirchenprovinz, vielleicht sogar im Königreich Frankreich aufsuchen. Ebenso sollte die päpstliche Aufforderung an den Erzbischof von Reims, dem Papst über die ihm zugedachte Summe eine briefliche Mitteilung zu machen, dieselbe Kontrollfunktion haben wie schon in den Ausfertigungen des Subsidienuufrufes vom Beginn des Jahres 1161.<sup>149</sup> Auf den hier genannten Boten und seinen Namen soll hier vorerst noch nicht eingegangen werden, denn auf ihn wird ohnehin nochmals zurückzukommen sein.<sup>150</sup>

c) *Zur Bewertung der päpstlichen Aufrufe von 1165/66 und 1167*

Mit JL 11342 vom 17. März 1167 ist zugleich auch das zeitlich letzte Schreiben aus der Sammlung des Codex Arras 964 erwähnt, das eindeutige Hinweise auf einen Aufruf Alexanders III. zur Leistung außerordentlicher Subsidiien enthält, der an ein Mitglied des französischen Episkopates gerichtet war. Zu seiner und zur Bewertung der vorausgegangenen Subsidienuufrufe sei an folgendes erinnert:

Sowohl in JL 11256, (1166) I 18, als auch in JL 11342, (1167) III 17, hatte zwar, anders als in den verschiedenen Ausfertigungen aus dem programmatischen Aufruf vom Beginn des Jahres 1161, die für bischöfliche Empfänger bestimmt waren, die wörtliche Aufforderung an den Erzbischof gefehlt, auch die Äbte und Kirchenprälaten seiner Diözese zu Leistungen für den Papst mitheranzuziehen.<sup>151</sup> Aber auch JL 11256 enthielt gleichwohl die ausdrückliche Ermahnung Alexanders III. an Heinrich von Frankreich, ihm von den Kirchen seiner Diözese eine ehrenhafte Unterstützung leisten zu lassen.<sup>152</sup> Und die unmittelbar darauf folgende Bemerkung, der Papst habe die anderen Kirchen aus dem Königreich Frankreich bereits bei seinem Aufbruch (1165) zur Leistung einer Unterstützung für ihn und die Kirche angemahnt,<sup>153</sup> zeigt

<sup>149</sup> Zu den Ausfertigungen des Subsidienuufrufes von 1161 mit ihren brieflichen Kontrollen vgl. das Zitat aus JL 10656, oben Anm. 24. In JL 11204 (wie oben Anm. 116) und in JL 11256 (wie oben Anm. 134) war dagegen die briefliche Rückantwort jeweils zur Kontrolle eingehender Zahlungen an die Gläubiger des Papstes vorgesehen. – Parallelausfertigungen zu JL 11342 für andere Bischöfe, Urkunden oder Hinweise aus anderen Quellen auf diesen Aufruf zur Leistung von Subsidiien sind mir bisher nicht bekannt geworden.

<sup>150</sup> Vgl. unten Anm. 170.

<sup>151</sup> Vgl. das wörtliche Zitat aus JL 10656, oben Anm. 27.

<sup>152</sup> Vgl. oben Anm. 132.

<sup>153</sup> Vgl. oben Anm. 133.

hinreichend deutlich, daß die Forderung Alexanders III. an die Kirchen aus dem Königreich Frankreich von 1165 und die Nachforderung an den Erzbischof von Reims vom 18. Januar 1166 (JL 11256) genau so wie die Forderung an die Bischöfe der gesamten alexandrinischen Obödienz in Westeuropa vom Beginn des Jahres 1161 jeweils programmatische Aufrufe zur Leistung außerordentlicher Subsidien gewesen sind.

Aber auch die Anspielung in JL 11342, (1167) III 17, darauf, daß der Papst, täglich durch zahlreiche und bedrückende Ausgaben bedrängt und von maßlosen Schuldenlasten beschwert, dazu gezwungen sei, im Augenblick einer solchen Not zu ihm, dem Erzbischof von Reims, und anderen Söhnen der Kirche seine Zuflucht zu nehmen und nachdrücklich ihre Hilfe anzufordern,<sup>154</sup> läßt zur Genüge erkennen, daß JL 11342, weit davon entfernt, als ein ganz persönlicher Hilferuf Alexanders III. an Heinrich von Frankreich gedeutet zu werden, allenfalls als eine den Erzbischof von Reims und dessen persönliche Verdienste um den Papst berücksichtigende Version eines erneuten und allgemeinen Aufrufes zur Leistung außerordentlicher Subsidien angesehen werden muß. Ob ein solcher Aufruf außer an den Episkopat des Königreiches Frankreich auch noch an die Bischöfe anderer Reiche, die der alexandrinischen Obödienz angehörten, gerichtet war, wird sich freilich angesichts der überaus ungünstigen Überlieferungschancen für derartige Schreiben vielleicht nie mehr genau klären lassen.<sup>155</sup> Die Tatsache jedoch, daß auch in JL 11342 eigens ein päpstlicher Kollektor zum Einsammeln der erwarteten Geldsummen angekündigt, zugleich aber auch der Erzbischof von Reims um eine briefliche Antwort über die Höhe seiner Zuwendungen ersucht wird, spricht sehr stark für eine solche Vermutung.

Was schließlich die Beurteilung seiner eigenen Lage in Rom angeht, so hatte Alexander III. in seinem Schreiben JL 11342 vom März 1167, anders als noch in JL 11256 vom Januar 1166, gedämpfte Zuversicht erkennen lassen.<sup>156</sup> Denselben Eindruck vermittelt auch noch ein weiteres Schreiben, das nur dreieinhalb Monate nach JL 11342 an Heinrich, Erzbischof von Reims, ausgefertigt wurde: JL 11357, (1167) VII 1.<sup>157</sup> Darin beurteilte der Papst zwar die sich für ihn zuspitzende Situation durchaus realistisch, beeilte sich aber zugleich, das allgemeine Gerede über den Schaden am Zustand der Kirche vor seinem Adressaten der Übertreibung zu zeihen.<sup>158</sup> Zum Beweis dafür berief er sich auf die Anwesenheit zweier Kleriker, die gerade im Auftrag des Josse, Erzbischofs von Tours, und des Guillaume aux Blanches Mains,

<sup>154</sup> Vgl. oben Anm. 146.

<sup>155</sup> Zu den schlechten Chancen für eine solche Überlieferung vgl. oben Anm. 77.

<sup>156</sup> Vgl. oben Anm. 145.

<sup>157</sup> Vgl. PL 200, 459B–460A, Nr. 458.

<sup>158</sup> „Verumtamen multo minus, quam fama feratur, dampnum sustinuit, sicut ex relatione dilectorum filiorum nostrorum .J. et .P. clericorum fratris nostri Turonen(sis) archiepiscopi et dilecti filii Carnot(ensis) electi tua discretio eius rei certitudinem plene cognoscet.“

Elekten von Chartres, bei ihm weilten. Aus ihrem Bericht solle der Erzbischof von Reims hinreichend Sicherheit über den Hergang der Ereignisse gewinnen. In die am Ende des Schreibens vorgetragene Komplimente an die Adresse Heinrichs von Frankreich mischt sich auch jetzt wieder die Ermahnung, so gut, wie der Erzbischof begonnen habe, solle er auch in Zukunft für das Wachsen und die Erhöhung der Kirche beständig und unablässig wirken. Daß diese Ermahnung den nur dreieinhalb Monate zuvor ergangenen Aufruf zur Leistung von Subsidien noch einmal nachdrücklich verstärken sollte, ist schon dem Redaktor der Sammlung des Codex Arras 964 aufgefallen, denn er hat JL 11357 unmittelbar hinter das Schreiben JL 11342 eingereiht, und der Zusammenhang zwischen den beiden Briefen kommt auch in ihren Rubra gut zum Ausdruck.<sup>159</sup>

Nur drei Tage indes, bevor JL 11357 für Heinrich von Frankreich ausgefertigt wurde, impetrierte auch ein Kleriker namens Milon aus Châlons-sur-Marne, der als Prozeßprokurator einer Witwe an die Kurie gekommen war,<sup>160</sup> für sich selbst ein päpstliches Schreiben an den Erzbischof von Reims, in dem er sich nachdrücklich von dem Verdacht der Streitgegner seiner Mandantin reinigen konnte, ein von ihm bereits früher für sie erlangtes Schreiben sei eine Fälschung: JL 11356, (1167) VI 28.<sup>161</sup> Wie sich nur wenige Jahre später zeigen sollte, war Milon ein wohl juristisch ausgebildeter und mit dem Geschäftsgang der päpstlichen Audientia und Kanzlei vertrauter Kleriker, den der Erzbischof von Reims spätestens seit Anfang 1172 zu denselben Zwecken wie die erwähnte Witwe als Prokurator in seine Dienste nahm.<sup>162</sup> Hatte er dem Erzbischof von Reims auch JL 11357 überbracht? Oder war der Überbringer dieses Schreibens eher einer der beiden in ihm erwähnten Kleriker, bei denen sich Heinrich von Frankreich gegebenenfalls auch persönlich über die Lage des Papstes informieren sollte?

Wie dem auch sei, die Ereignisse in Rom sollten sich sehr schnell überschlagen. Nur wenige Wochen nach der Ausfertigung von JL 11357 sah sich Alexander III. zur Flucht aus der Stadt genötigt.<sup>163</sup>

<sup>159</sup> In der Handschrift steht JL 11342 auf f. 7rb–7va als Nr. 23 mit dem Rubrum „De ammonitione prelatorum ecclesiasticorum, ut ei subueniant. Commendatio de perseuerantia dilectionis circa Rom(anam) ecclesiam et exor(ta)tio ad idem.“ Auf f. 7vab folgt unmittelbar dahinter JL 11357 mit dem Rubrum: „Item commendatio et exhortatio de eodem.“

<sup>160</sup> Vgl. JL 11354 (1167) VI 27, PL 200, 457D–458B, Nr. 456.

<sup>161</sup> Vgl. PL 200, 458C–459A, Nr. 457. Dazu Peter Herde, *Römisches und kanonisches Recht bei der Verfolgung des Fälschungsdelikts im Mittelalter*, Tr. 21 (1965) 291–362, ebd. 335, Anm. 269.

<sup>162</sup> Vgl. dazu und zu den Belegen für Milon im Dienste des Erzbischofs von Reims Ludwig Falkenstein, *Étienne de La Chapelle als Vertrauter Ludwigs VII. und Delegat Alexanders III.*, AHP 26 (1988) 375–392, ebd. 375, Anm. 1.

<sup>163</sup> Vgl. dazu Reuter, *Geschichte* II (wie Anm. 1) 258–261; Haller, *Papsttum* V (wie Anm. 1) 197–199; Rousset de Pina, *Du premier concile de Latran* (wie Anm. 12) 130–131.

## 6. Das Bemühen um die Einziehung des Zinses aus den zinspflichtigen Kirchen

Während sich Papst und Kurie in Benevent aufhielten, ließ Alexander III. Heinrich, Erzbischof von Reims, ein Schreiben zugehen, das sich ausschließlich mit dem Zins derjenigen Kirchen befaßte, die der römischen Kirche zinspflichtig waren: JL 11697, (1168–1170) II 11.<sup>164</sup> Wie jedoch schon an anderer Stelle dargelegt wurde, dürfte das Schreiben zum 11. Februar 1168 gehören; denn der in JL 11697 namentlich erwähnte Überbringer, auf den noch einzugehen ist, hatte mit ziemlicher Sicherheit noch ein weiteres Schreiben in seinem Gepäck, das, mit demselben Datum versehen wie JL 11697, gleichfalls an Heinrich von Frankreich, aber auch an Hugues de Champfleury, Bischof von Soissons und Kanzler Ludwigs VII., adressiert war und dessen Inhalt eine Zuweisung zu 1168 gestattet: JL 11380, (1168) II 11.<sup>165</sup>

In JL 11697 schreibt der Papst dem Erzbischof von Reims, in seiner Kirchenprovinz gebe es viele, dem sel. Petrus und ihm selber zinspflichtige Kirchen. Jedoch erinnere er sich nicht, daß er oder seine Vorgänger deren geschuldeten Zins schon seit langer Zeit je erhalten hätten. Er gebiete daher dem Erzbischof, wenn dieser „von unserem geliebten Sohn *frater Rostain*.“ darum ersucht werde, die erwähnten Kirchen durch eigene Schreiben und einen Boten dazu aufzufordern und anzutreiben, dem genannten R. den geschuldeten Zins anzuweisen. Die Namen der Kirchen habe er unten anführen lassen. Es folgt jedoch nur der Name einer einzigen Kirche, nämlich der ca. 20 km östlich von Vitry-le-François in der Diözese Châlons-sur-Marne gelegenen Zisterzienserabtei Cheminon (*Ecclesia Sancti Nicholai de insula de Lourz*) mit dem Vermerk einer Leistungspflicht von 10 Schillingen.<sup>166</sup> Daran

<sup>164</sup> Vgl. PL 200, 630BD, Nr. 666. Dazu Schreiber, *Kurie und Kloster* I (wie Anm. 4) 36–37; Jordan, *Zur päpstlichen Finanzgeschichte* (wie Anm. 5) 74 (98); Lunt, *Papal Revenues* I (wie Anm. 6) 38.

<sup>165</sup> Vgl. PL 200, 630D–631C, Nr. 667. Zur Datierung von JL 11697 vgl. ausführlich Falkenstein, *Corbie* (wie Anm. 17) 144, Anm. 228. Schon Brial, RHGL XV, 858CD, Nr. 214, hatte JL 11697 zu 1168 eingereiht, freilich ohne jede Begründung. In JL 11380 werden die beiden Adressaten aufgefordert, zwischen Ludwig VII. und Heinrich II. einen Frieden zu vermitteln. Diese Aufforderung des Papstes setzt das Scheitern der vorausgegangenen Mission der beiden Kardinallegaten Wilhelm von S. Pietro in Vincoli und Oddo von S. Nicola in Carcere aus dem Jahre 1167 voraus; zu dieser Tillmann, *Legaten* (wie Anm. 41) 57–62; Janssen, *Legaten* (wie Anm. 12) 85, Anm. 3. Da ein solch hochpolitisches Schreiben wohl nicht einem gerade an der Kurie anwesenden Kläger oder Appellanten zur Beförderung anvertraut worden sein dürfte (zu einem solchen Fall vgl. oben Anm. 124), liegt die Annahme auf der Hand, daß es demselben Überbringer anvertraut wurde, der auch JL 11697 beförderte. Zu diesem vgl. unten Anm. 171.

<sup>166</sup> Vgl. *Le Liber censuum*, par Fabre/Duchesne, II (wie Anm. 38) 193 Anm. 2, wo zwar dieselbe Bezeichnung steht, die jedoch von den Herausgebern, da Cheminon, ebd. 194, unmittelbar danach nochmals gesondert aufgeführt wird, irrtümlich mit der vor

schließt sich die Bemerkung an, es gebe viele andere Kirchen, deren Namen nicht ausgeschrieben seien. Bei ihnen allen erlege der Papst dem Erzbischof auf, sie anzumahnen und nachdrücklich dazu anzuhalten, dem besagten R. den Zins, den man dem Papst schulde, ohne Minderung zu entrichten.<sup>167</sup>

Der Inhalt des Schreibens läßt sofort erkennen, daß es zu Beginn des Jahres 1168 dem Papst und der Kurie nicht nur darum ging, längst fällige Zinsbeträge aus den der römischen Kirche zinspflichtigen Kirchen, besonders den Klöstern, sondern vor allem auch zuverlässige Angaben über die genaue Höhe der jeweils bestehenden Zinspflicht zu erhalten. Vielleicht hatten einige zinspflichtige Kirchen wegen der infolge des Schismas in Mittelitalien herrschenden kriegerischen Zustände ihre Zahlungen eingestellt. Vielleicht reichten die gerade damals an der Kurie Alexanders III. in Benevent noch vorhandenen Unterlagen nicht aus, um eine regelmäßige und geordnete Zinsleistung aus den westeuropäischen Kirchen zu gewährleisten.<sup>168</sup> Vielleicht ging es auch nur darum, bei einzelnen Kirchen, deren Unterlagen an der Kurie Anlaß zu Zweifeln boten – und genau das könnte bei der Abtei Cheminon unter ihrem älteren Toponym *ecclesia Sancti Nicholai de insula de Louwz* der Fall gewesen sein –, durch eine Kontrolle vor Ort Klarheit zu

---

den Mauern der Bischofsstadt Châlons-sur-Marne gelegenen Regularkanonikerabtei Toussaints-en-l'Île identifiziert wurde; deren Berufung auf Édouard de Barthélemy, *Diocèse ancien de Châlons-sur-Marne. Histoire et monuments* I, Paris 1861, 182–189, beweist nichts. Vgl. auch Camille Daux, *Le cens pontifical dans l'église de France*, RQH 38 (1904) 1–73, ebd. 30; ferner Pfaff, *Der Liber censuum* III (wie Anm. 38) 238–239, Nr. 513. In Wirklichkeit ist der Name ein älteres Toponym für Cheminon; vgl. Marcel Maillot, *Origine et signification du nom de Cheminon* (Marne), MSADM 97 (1982) 45–66, ebd. 58–59. Somit liegt die Vermutung nahe, daß bei der Redaktion des Liber censuum durch Cencius irrtümlich aus zwei Toponymen für ein und dieselbe Kirche zwei Kirchen geworden sind. Dafür spricht wohl auch, daß die älteren Papsturkunden für die Abtei Toussaints keinerlei Zinspflicht erwähnen, wie sowohl Daux als auch Pfaff bereits sahen. Vielleicht hat zu der späteren Verwechslung zusätzlich beigetragen, daß es bei der Abtei von Toussaints auch eine Kirche Saint-Nicolas-en-l'Île gegeben hat, die 1187 zur Pfarrkirche erhoben wurde; vgl. Louis Grignon, *Topographie historique de la ville de Châlons-sur-Marne. Nouvelle édition complétée* par Jean-Marie Arnoult/Jean-Pierre Ravaux, Châlons-sur-Marne 1976, 127–129 sowie Plan vor 123.

<sup>167</sup> Vgl. Anm. 164. Schreiber, *Kurie und Kloster* I (wie Anm. 4) 36, hat aus dem Umstand, daß in der vorliegenden Überlieferung trotz der angekündigten Liste nur eine einzige Kirche erwähnt wird, den Schluß gezogen: „Der Papst vermochte aber dem Erzbischof nur den Namen und die Zinshöhe einer einzigen zinspflichtigen Kirche mitzuteilen. . .“ Das erscheint angesichts der auffälligen „Formelhaftigkeit“ des päpstlichen Schreibens JL 11697 sehr problematisch. Vielleicht war die genannte Kirche nur deshalb die einzige Kirche, die nach den Unterlagen an der römischen Kurie mit Zahlungen im Rückstand war, weil man nicht bemerkt hatte, daß sie mit Cheminon identisch war; vgl. die irrtümlichen Angaben im Liber censuum des Cencius, wie vorige Anm.

<sup>168</sup> Vgl. dazu Schreiber, *Kurie und Kloster* I (wie Anm. 4) 36–37, der jedoch gerade aus JL 11697 und aus JL 11931, (1170–1171) X 31, PL 200, 744BD, Nr. 812, folgern wollte, „dass die Kurie Alexanders III. damals (1168–1170) kein erschöpfendes Verzeichnis zinspflichtiger Anstalten besaß.“ Ähnlich auch Jordan, *Zur päpstlichen Finanzgeschichte* (wie Anm. 5) 74 (98); vgl. im übrigen oben Anm. 39.

gewinnen. Das Schreiben JL 11697 vermittelt jedenfalls den Eindruck, daß die Kurie Alexanders III. zu Beginn des Jahres 1168, ungeachtet der vergleichsweise geringen Einkünfte aus den Zinsleistungen zinspflichtiger Kirchen, gleichwohl auf solche Beträge angewiesen war und zudem den festen Willen hatte, sich möglichst umfassend über diese Ressourcen zu informieren.

Daß sich die hier erkennbare päpstliche Initiative freilich allein auf den Erzbischof von Reims und seine Kirchenprovinz beschränkt haben soll, ist denkbar unwahrscheinlich. Der Kontext des Schreibens JL 11697 ist ohnehin so formuliert worden, daß man ihn, abgesehen von der Liste mit den jeweils namentlich erwähnten zinspflichtigen Kirchen, auch jedem anderen Metropolit in Westeuropa hätte zugehen lassen können. Vor allem aber der in dem Schreiben eigens angekündigte, mit dem Einsammeln fälliger Zinsleistungen beauftragte Kollektor weist darauf hin, daß, ähnlich wie bei den verschiedenen Aufrufen zur Leistung von außerordentlichen Subsidiën, auch JL 11697 nur eine Ausfertigung eines nahezu gleichlautenden allgemeinen Aufrufes gewesen ist, dessen einzelne Parallelausfertigungen wohl auch anderen Metropolitzen zugegangen sein dürften, und zwar nicht nur solchen, die zum Königreich Frankreich gehörten oder auf deren Erhebung der König von Frankreich Einfluß nehmen konnte, sondern auch denjenigen in anderen Reichen Westeuropas, die zur alexandrinischen Obödienz zählten. Die stereotype Formulierung des Kontextes für einen solch allgemeinen Aufruf erklärt auch sofort, wie es dazu kommen konnte, daß trotz der Ankündigung mehrerer Kirchen gleichwohl nur eine wirklich erwähnt wird. Auch hierbei dürfte sich herausstellen, daß unsere Kenntnisse von diesem päpstlichen Versuch wiederum nur dem Überlieferungszufall der Sammlung des Codex Arras 964 verdankt werden.<sup>169</sup>

Was den in JL 11697 namentlich erwähnten päpstlichen Kollektor und seinen Namen angeht, so dürfte evident sein, daß er mit jenem Boten identisch ist, der bereits im März 1167 als Kollektor für die zu erwartenden Subsidiëngelder (JL 11342) vorgesehen war.<sup>170</sup> Was hingegen die Schreibung seines Namens betrifft, so verdient für sie die abgekürzte Form *Rostain(us)*

<sup>169</sup> Diese Bewertung, aber auch die Datierung des Schreibens JL 11697 zu 1168 werden übrigens noch dadurch gestützt, daß gleichfalls 1168 in Santa Cruz de Coimbra ein „magister Petrus, nuncius domini pape Alexandri III“ den fälligen Zins der letzten fünf Jahre einzog; vgl. Erdmann, *Papsturkunden in Portugal* (wie Anm. 53) 380, Nr. 159 (4); dazu Ders., *Das Papsttum und Portugal* (wie Anm. 53) 43; Lunt, *Papal Revenues I* (wie Anm. 6) 38, Anm. 277. — Eine ähnlich einmalige Schlüsselstellung des Codex Arras 964 in der Überlieferung gilt ebenso für den Aufruf zur Leistung von Subsidiën an die Kirchen im Königreich Frankreich aus dem Jahre 1165, vgl. oben Anm. 136, wie für den Aufruf vom Frühjahr 1167, vgl. oben Anm. 149. Aber auch der Rückschluß auf Leistungen im Rahmen der *procuratio canonica* vor dem Jahre 1163, der sich aus der Formulierung über die „altera de duabus procuracionibus“ in JL 10910, (1163) VII 22 (vgl. das Zitat oben in Anm. 83) ergab, war nur über ein in der Sammlung des Codex Arras 964 überliefertes päpstliches Schreiben möglich.

<sup>170</sup> Vgl. oben Anm. 150.

aus JL 11697 vor der Form *Rostran* in JL 11342 den Vorzug, denn mit ihr wird der durchaus geläufige Name Rostagno für den Kollektor gesichert. Leider machen weder der Text von JL 11342 noch der von JL 11697 nähere Angaben zum Status dieses Mannes. Sie nennen ihn lediglich *frater*, jedoch könnte die Art und Weise, wie ihn die Texte beider Schreiben einführen,<sup>171</sup> am ehesten vermuten lassen, daß er Angehöriger eines Ordens war.<sup>172</sup> Seine Verwendung als Kollektor sowohl von Subsidiengeldern als auch von fälligen Zinsleistungen der zinspflichtigen Kirchen läßt auf Erfahrungen des Mannes mit solchen Geldern schließen; und falls er nicht der päpstlichen Kammer zugeteilt war, so könnte er auch Mitglied des Templerordens gewesen sein, dessen einzelne Angehörige in Frankreich bereits seit längerem in die Finanzgeschäfte Alexanders III. aufs engste verwickelt waren.<sup>173</sup>

### 7. Eine Anweisung Heinrichs von Frankreich aus dem Jahre 1170: Spende oder Subsidiendienstleistung?

Außer den bereits ausführlich besprochenen päpstlichen Schreiben weist die Sammlung des Codex Arras nur noch eine Littera Alexanders III. an Heinrich von Frankreich auf, die sich mit einer Vermögensangelegenheit befaßt: JL 11814, (1170) VI 16.<sup>174</sup> In ihr dankt der Papst dem Erzbischof von Reims dafür, daß er ihm mit zehn Mark Goldes zu Hilfe gekommen sei (*subuenire*) und diese dem Eustache Canis, Magister der Templer zu Paris, habe anweisen lassen.<sup>175</sup> Zugleich bedankt sich der Papst bei seinem Adressaten für die Gunst und das Wohlwollen, die dieser den Templern erweise, und empfiehlt sie seinem Schutz. Obwohl das Schreiben den zeitlichen Rahmen, auf den sich diese Untersuchung beschränken sollte, schon übersteigt, verdient es aus thematischen Gründen Aufmerksamkeit.

<sup>171</sup> In JL 11342 heißt es von ihm: „dilectum filium nostrum fratrem Rostran“. In JL 11697 heißt es: „a dilecto filio nostro fratre Rostain.“

<sup>172</sup> Es bleibt jedoch rätselhaft, warum die Kanzlei eine bestehende Ordenszugehörigkeit nicht vermerkt hat, wie sie das sonst zu tun pflegte; vgl. z. B. in JL 11996 und JL 12009, wie unten Anm. 178. Eine naheliegende, sich geradezu aufrägende Vermutung, bei Rostagno könne es sich am Ende sogar um einen bisher unbekanntem leiblichen Bruder Alexanders III. aus der Familie Bandinelli handeln, wird dadurch kategorisch ausgeschlossen, daß bei beiden Nennungen des Mannes hinter der Bezeichnung „frater“ das sonst obligatorische Possessivpronomen „noster“ fehlt; vgl. dagegen die beiden Formulierungen aus den beiden Papsturkunden, in denen Neffen Alexanders III. genannt werden, oben Anm. 123.

<sup>173</sup> Vgl. oben Anm. 114, 117 und 134. Zu einem weiteren Beleg für die Einschaltung von Templern in Finanz- und Kreditgeschäfte des Papstes vgl. unten Anm. 175.

<sup>174</sup> Vgl. PL 200, 687D–688A, Nr. 748.

<sup>175</sup> „Quod nobis in .x. marcis auri tua liberalitas subuenire curauit, et eas dilecto filio nostro Eust(achio) magistro milicie templi Paris(ius) assignari fecisti, largitati tue uberes gratias agimus.“ Zu Eustache Canis vgl. oben Anm. 114.

Ist mit dem hier erwähnten Betrag eine freiwillige Spende des Erzbischofs an den Papst gemeint oder spiegelt das Schreiben am Ende gar das Echo auf einen neuerlichen Aufruf Alexanders III. an die Kirchen des Königreiches Frankreich zur Leistung außergewöhnlicher Subsidien wider, so wie dies Lunt verstanden wissen wollte?<sup>176</sup>

Zu einer angemessenen Beurteilung dieses Schreibens bedürfen die Umstände, die zu seiner Erlangung führten, genauer Beachtung. Wie an anderer Stelle ausführlich dargelegt wurde, ist das Schreiben nicht etwa einem eigens an die päpstliche Kurie entsandten Boten oder Prokurator des Erzbischofs ausgehändigt worden, sondern man gab es einigen Templern aus Frankreich mit, die damals an der Kurie weilten und mehrere Schreiben für einzelne ihrer Ordensniederlassungen impetrierten.<sup>177</sup> Mit Sicherheit hatten diese Templer, die zu Heinrich von Frankreich gute Beziehungen unter-

<sup>176</sup> Vgl. Lunt, *Financial Relations* (wie Anm. 6) 176, Anm. 2. Wenn es sich bei der angegebenen Menge um gemünztes Gold gehandelt hätte, würde man dann nicht eine Angabe in Byzantiern erwarten dürfen? Immerhin verfügten reiche Kirchen gelegentlich über größere Mengen an solchen Münzen; vgl. Marc Bloch, *Le problème de l'or au Moyen Age*, Annales 5 (1933) 1–34, ebd. 14–15; jetzt auch in Ders., *Mélanges historiques II* (Bibliothèque générale de l'École pratique des Hautes Études, VI<sup>e</sup> section), Paris 1963, 839–867, ebd. 850–851. Viel eher könnte die Angabe auf die Überlassung ungemünzten Goldes hindeuten; vgl. zu dieser Frage Hans van Werveke, *Monnaie, lingots, ou marchandises? Les instruments d'échange aux XI<sup>e</sup> siècles*, Annales 4 (1932) 452–468; jetzt auch in: Ders., *Miscellanea mediaevalia. Verspreide opstellen over economische en sociale geschiedenis van de Middeleeuwen*, Gent 1968, 191–208. Das aber erweckt Zweifel, daß es sich bei dieser Angabe um das Ergebnis einer erneuten päpstlichen Forderung nach Subsidien aus der Diözese Reims gehandelt hat. – Auch wenn sich der Kaufwert einer solchen Zuwendung kaum berechnen läßt, so wäre zumindest ein Vergleich mit den oben erwähnten Leistungen in Silber aufschlußreich. Die Angaben in der Literatur zum Verhältnis von Gold zu Silber im 12. Jahrhundert schwanken zwischen 1:8 und 1:12; vgl. Adolf Soetbeer, *Edelmetall-Produktion und Werthverhältnis zwischen Gold und Silber seit der Entdeckung Amerika's bis zur Gegenwart*, (Petermann's Mittheilungen, Erg.bd. XIII/57), Gotha 1879, 116–119; Arnold Luschin (von Ebengreuth), *Das Werthverhältnis zwischen den Edelmetallen in Deutschland während des Mittelalters*, in: *Congrès international de numismatique organisé à Bruxelles*, Bruxelles 1891, 431–480, ebd. 445–447; A. Blanchet/A. Dieudonné, *Manuel de numismatique française II*, Paris 1916, 90–92; Andrew M. Watson, *Back to Gold – and Silver*, *The Economic History Review*, 2nd Series 20 (1967) 1–34, ebd. 23 (Freundlicher Hinweis von Erich Meuthen, Köln). Bei einem Verhältnis von 1:10 hätten 10 Mark Goldes somit dem Wert von 100 Mark (150 Pfund) Silber entsprochen, also genau der Höhe, um deren Vermittlung Alexander III. am 18. Januar 1166 (JL 11256) Heinrich von Frankreich ersuchte; vgl. oben Anm. 126. Bei einem Verhältnis von 1:12 käme man auf 120 Mark (180 Pfund) Silber.

<sup>177</sup> Vgl. Falkenstein, *Pontificalis maturitas* (wie Anm. 17) 50–51. Zu den Schreiben, die damals von den Templern für einzelne Ordensniederlassungen impetriert wurden, gehören JL 11817–JL 11818 sowie JL 11821, (1170) VI 17–21, an Heinrich, Erzbischof von Reims, PL 200, 690A–691A, Nr. 751–753; ferner JL 11811, (1170) VI 11, und JL –, (1170) VI 20, an die Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte, Prioren und Kirchenprälaten, bei Rudolf Hiestand, *Papsturkunden für Templer und Johanniter* (Vorarbeiten zum Oriens pontificius I) (AAWG.PH 3. F.77), Göttingen 1972, 259–260, Nr. 60.

hielten,<sup>178</sup> dem Papst eine Bitte des Erzbischofs zu übermitteln. Offensichtlich verdroß ihn, der auch sonst eifrig darum bemüht war, seine beiden, dem geistlichen Stand angehörenden Neffen mit immer einträglicheren Dignitäten und Präbenden ausstatten zu lassen,<sup>179</sup> daß das Domkapitel in Chartres seinem Neffen Philippe de Dreux, der zwar Kanoniker war, aber vorwiegend nicht am Ort weilte, als einem abwesenden Mitglied seiner Korporation gemäß einem Kapitelsbeschluß nur einen Teil der Einkünfte aus seiner Präbende anwies.<sup>180</sup> Damit wollte man einem damals schon weit verbreiteten Mißstand vorbeugen, von dem um dieselbe Zeit auch andere Domkapitel in Frankreich insofern betroffen waren, als die zunehmende Anzahl von bloßen Pfründenverzehrern die Effizienz dieser geistlichen Korporationen vor allem bei den Gottesdiensten in der Kathedrale erheblich zu mindern drohte.<sup>181</sup> Das Domkapitel in Chartres, das sich schon früh solcher Mißstände zu erwehren suchte,<sup>182</sup> hatte seinen Kapitelsbeschluß sogar förmlich dem Papst

<sup>178</sup> Heinrich von Frankreich war der Begründer der Templerniederlassung in Reims; vgl. *Obituaire de la commanderie du Temple de Reims*, publ. par Édouard de Barthélemy, in: *Mélanges historiques. Choix de documents IV* (CDHF), Paris 1882, 330 (zum 13. November). Unergiebig G. Lallemand, *La commanderie du Temple à Reims*, *Travaux de l'Académie Nationale de Reims* 155 (1946/47–1953/54) 97–108. Als der Erzbischof die gewaltsame Inbesitznahme der Ortschaft Sampigny und die Erbauung der Festung von Sept-Saulx an der Straße von Reims nach Châlons-sur-Marne nachträglich legalisieren ließ, erhielt der ehemalige Besitzer der Ortschaft, ein Ritter namens Bosen, 300 Pfund vom Erzbischof „per manum cujusdam fratris de templo, Dainberti nomine“; vgl. Pierre Varin, *Archives administratives de la ville de Reims I/1* (CDHF), Paris 1839, 364, Nr. 209; danach PL 196, 1581A–1584A, Nr. 4; dazu Falkenstein, *Pontificalis maturitas* (wie Anm. 17) 59–61. Wahrscheinlich war dieser identisch mit jenem D., „frater milicie templi“, der sowohl in JL 11996, (1171) III 4, PL 200, 785C–786C, Nr. 875, als auch in JL 12009, (1171) III 13, ebd. 793B–794B, Nr. 887, als Bote und Prokurator des Erzbischofs an der päpstlichen Kurie erschien; vgl. dazu Falkenstein, ebd. 41; zu den genauen Daten für die beiden Schreiben vgl. ebd. 51, Anm. 60.

<sup>179</sup> Vgl. dazu Falkenstein, *Pontificalis maturitas* (wie Anm. 17) 56, Anm. 78.

<sup>180</sup> Wie dem Text von JL 11812 (wie unten Anm. 188) zu entnehmen ist, unterschied das Domkapitel genau zwischen den wirklich residierenden Kanonikern, den „intrinsici“, und den meistens Abwesenden, den „forinseci“. Nur den residierenden Domherren standen die vollen Einkünfte aus ihren Präbenden zu. Zu ähnlichen Unterscheidungen bei anderen Domkapiteln vgl. folgende Anm.

<sup>181</sup> Vgl. z. B. JL –, (1164) IV 24, für das Domkapitel in Châlons-sur-Marne, bei Hermann Meinert, *Papsturkunden in Frankreich*, N. F. I: *Champagne und Lothringen* (AGWG.PH 3. F. 3–4), Berlin 1932–1933, 284–286, Nr. 94, zusammen mit der dazu gehörigen Supplik des Domkapitels, ebd. 282–284, Nr. 93; ferner JL 11959, (1170–1172) XII 11, für Barbedor, Domdekan, und das Domkapitel in Paris, PL 200, 760C–761B, Nr. 837; dazu Grabois, *Les séjours* (wie Anm. 7) 17, Anm. 53. Vgl. ferner JL 12311, (1176) VII 16, für Foulques, Domdekan, und das Metropolitankapitel in Reims, Meinert, ebd. 305–306, Nr. 127 (zu 1160–76); zum genauen Datum vgl. Falkenstein, *Corbie* (wie Anm. 17) 163, Anm. 320; JL 12586 (1160, 1173–1174, 1176) VI 15–17, für den Domdekan und das Domkapitel in Laon, Ramackers, *Papsturkunden in Frankreich IV* (wie Anm. 90) 317, Nr. 175, wo die nicht ständig anwesenden Mitglieder des Kapitels nur „prebende forenses“ erhalten sollen, die im Regest zu Unrecht als „Marktpräbenden“ bezeichnet werden.

<sup>182</sup> Vgl. schon Lucius II. JL –, 1144 IV 5, bei Johannes Ramackers, *Papsturkunden*

zur Bestätigung vorlegen lassen, und dieser hatte ihn feierlich bestätigt: JL 11515, (1168–1169) IV 4.<sup>183</sup>

Als Heinrich von Frankreich im Frühjahr 1170 wegen seines Neffen bei Alexander III. durch die Templer intervenieren ließ, verlangte er vom Papst nichts Geringeres, als den einmal von der Kurie eingeschlagenen und von ihm selbst in Reims beschrittenen Weg<sup>184</sup> zur Eindämmung solcher Mißstände nunmehr zu Gunsten seines Neffen zu durchbrechen und eine Ausnahme zu gestatten.<sup>185</sup>

In seiner Antwort auf das fragwürdige Ansinnen des Erzbischofs verhehlte der Papst denn auch nicht, wie schwer es ihm sei, gegen die *institutio Carnotensis ecclesie*, die rechtens und von ihm bestätigt worden sei, nunmehr – was er sonst nicht tun werde – für den Neffen Philippe an den Erzbischof von Sens, der als ehemaliger Elekt auch nach seiner Translation nach Sens gleichwohl das Bistum Chartres immer noch innehatte,<sup>186</sup> und an das Domkapitel von Chartres zu schreiben, um sie im Sinne der Wünsche Heinrichs von Frankreich umzustimmen: JL 11813, (1170) VI 15.<sup>187</sup> Das päpstliche Schreiben an den Domdekan und das Domkapitel in Chartres vom selben

in Frankreich, N.F. VI: *Orléanais* (AAWG.PH 3. F. 41), Göttingen 1958, 108–110, Nr. 51. Dieses Privileg wurde von Alexander III. mit JL 14225, 1168 X 9, bestätigt, vgl. ebd. 181–182, Nr. 112. Zu diesen Bemühungen vgl. Louis Amiet, *Essai sur l'organisation du chapitre cathédrale de Chartres (du XI<sup>e</sup> aus XVII<sup>e</sup> siècle)*, Chartres 1922, 219–220.

<sup>183</sup> Vgl. *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, publ. par E. De Lépinos/Lucien Merlet, I (Société archéologique d'Eure-et-Loir), Chartres 1862, 177, Nr. 77 (fehlerhaft bei PL 200, 538BC, Nr. 559).

<sup>184</sup> Das Schreiben JL 12311 (wie Anm. 181) ging auf eine Regelung zurück, die der Erzbischof selber im selben Jahr 1170 seinem Metropolitankapitel beurkundet hatte; vgl. *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, publiés par Th. Gousset, II, Reims 1843, 307–308. – Wie wenig verbindlich solche Absichtserklärungen jedoch waren, zeigt allein die Tatsache, daß selbst ein für das Beurkundungsgeschäft des Bruders Robert de Dreux zuständiger Kleriker Guillaume als „Remensis canonicus“ die Urkunden des Grafen unterfertigte; vgl. *Cartulaire général de Paris I*, par De Lasteyrie (wie oben Anm. 123) 417–418, Nr. 500 (1171 November–1172 April); dazu Andrew W. Lewis, *Fourteen charters of Robert I of Dreux (1152–1188)*, Tr. 41 (1985) 145–179, ebd. 159, Anm. 52.

<sup>185</sup> Hier kündigt sich bereits das fragwürdige Prinzip an: „Circa sublimes tamen et litteratas personas, quae maioribus sunt beneficiis honorandae, cum ratio postulaverit, per sedem apostolicam poterit dispensari“; vgl. *Concilium Lateranense IV* (1215), c. 29, COD, curantibus Josepho Alberigo et aliis, Bologna <sup>3</sup>1973, 249.

<sup>186</sup> Vgl. dazu Jules Mathorez, *Guillaume aux Blanches-Mains, évêque de Chartres*, Chartres 1911 (= AHDC 20, 1914, 185–340).

<sup>187</sup> Vgl. PL 200, 687AC, Nr. 747: „Inde est, quod licet graue nobis uideatur contra institutionem Carnot(ensis) ecclesie que rationabilis est et quam nos confirmaueramus, rogare, intuitu tamen dilectionis tue, quod alias non essemus facturi, pro dilecto filio nostro .Ph. nepote tuo uenerabili fratri nostro Senon(ensi) archiepiscopo, apostolice sedis legato, et Carnot(ensi) capitulo satis affectuose scripsimus prompti omnimodis et parati tam in hoc quam in aliis tuis fraternitati deferre et petitiones tuas libenti animo exaudire.“ Das Schreiben an den Erzbischof von Sens hat sich nicht erhalten; vgl. Falkenstein, *Decretalia Remensia* (wie Anm. 25) 166, Anm. 43.

Tage fand sogar Aufnahme in die Sammlung des Codex Arras 964: JL 11812.<sup>188</sup> Die Bemühungen des Erzbischofs von Reims, auf dem Wege einer päpstlichen Dispens und einer päpstlichen Intervention seinem Neffen die ansehnlichen Einkünfte aus der Kanonikerpräbende in Chartres zu sichern, waren aber von Erfolg gekrönt, denn das Domkapitel in Chartres ließ einige Zeit danach einen erneuten Kapitelsbeschuß vom Papst feierlich bestätigen, und ein gewandter Ablativus absolutus in der Dispositio dieser Littera cum serico zeigt hinlänglich, daß auch in Chartres das Ersuchen des Papstes vom Juni 1170 seine Wirkung getan hatte: JL 12035, (1171–1172) IV 8.<sup>189</sup>

Nach diesen Vorgängen dürfte es schwer fallen, in dem Dankeschreiben JL 11814 an Heinrich von Frankreich nicht zuletzt auch im Hinblick auf die besondere Art der Leistung das Echo auf einen vorausgegangenen päpstlichen Aufruf zur Leistung außerordentlicher Subsidien zu sehen, auch wenn sich Alexander III. dafür bedankt, daß sein Adressat ihm mit zehn Mark Goldes zu Hilfe gekommen sei (*subuenire*). Ein naheliegender Einwand, dieser Vorgang werde hier ausdrücklich mit jenem Verbum bezeichnet, das bereits mehrfach in früheren päpstlichen Aufrufen zur Leistung außerordentlicher Subsidien vorkam,<sup>190</sup> übersähe jedoch, daß man dieses Kompensationsgeschäft, das hier dank einer sehr günstigen Quellenüberlieferung besonders gut zu verfolgen ist, wohl schwerlich anders als eine Hilfeleistung hätte deklarieren können, ohne es mit dem Beigeschmack der Simonie zu versehen.

Das Schreiben JL 11813 legt jedoch auch eine Vermutung nahe. Der Erzbischof von Reims dürfte genau gewußt haben, daß der Papst immer noch in finanziellen Nöten war. Nicht zufällig hatte er sein Ansinnen dem Papst durch die auch ihm befreundeten Templer übermitteln lassen, von denen hier nicht eigens betont werden muß, wie stark sie durch ihre Anleihen sich den Papst verpflichtet hatten.<sup>191</sup> Der königliche Prinz nutzte diese Schwäche zugunsten seines Neffen Philippe de Dreux. Das aber blieb Alexander III. nicht verborgen. Wie anders läßt sich sonst erklären, daß das Schreiben JL 11813, im Unterschied zu den überschwenglichen Komplimenten in seiner Arenga und im Gegensatz zu den fragwürdigen Beteuerungen in seinem Kontext, plötzlich ganz unvermittelt und geradezu abrupt mit der nachdrücklichen Ermahnung an Heinrich von Frankreich endet, er solle Kirchen und kirchliche Angelegenheiten durch reife, gewissenhafte und ehrenwerte Männer verwalten lassen sowie unter Hintansetzung weltlicher Sorgen auf

<sup>188</sup> Vgl. PL 200, 687AC, Nr. 748.

<sup>189</sup> Vgl. *Cartulaire*, éd. De Lépinos/Merlet, I (wie Anm. 183) 188–189, Nr. 86 (fehlerhaft bei PL 200, 810A–811C, Nr. 911), mit der bezeichnenden Modifikation: „his quos excepistis duntaxat exceptis!“

<sup>190</sup> Vgl. oben Anm. 66, Anm. 132, Anm. 146, Anm. 147. Vgl. dagegen JL 10655 (wie oben Anm. 30), wo sich Alexander III. bei Hugues de Champfleury für eine vorausgegangene Unterstützung mit Geld bedankt („de preterita quidem subuentione“).

<sup>191</sup> Vgl. oben Anm. 114, Anm. 117, Anm. 134.

die Pflege von Tugenden und Ehrbarkeit hinwirken.<sup>192</sup> Der Konflikt, der sich hier mit einer unüberhörbaren Ermahnung abzuzeichnen beginnt, sollte jedoch erst in der Folgezeit zum Ausbruch gelangen.<sup>193</sup>

## 8. Ergebnisse

### a) *Subsidien und procuratio canonica für den Papst*

Allein die fünf Überlieferungszeugen für das päpstliche Schreiben aus dem Anfang des Jahres 1161 haben zur Genüge gezeigt, daß hinter diesem Aufruf keine unverbindlichen Bitten standen, bei denen es noch dazu um „Liebespenden“ gegangen wäre.<sup>194</sup> Und auch die für die Diözese Reims erhobene Forderung vom Januar 1166 wird man schwerlich als „rührenden Brief“ Alexanders III. „an den Freund in Rheims“ oder gar als „Bettelbrief“ abtun können.<sup>195</sup> Beide päpstliche Aufrufe übermittelten vielmehr ihren jeweils verschiedenen Adressaten ganz konkrete Forderungen zur Leistung von außerordentlichen Subsidien.

Die Auswertung der ausführlich besprochenen Schreiben Alexanders III. erbrachte zunächst zwei Ergebnisse. Zum einen konnten für seine ersten Pontifikatsjahre jeweils drei verschiedene Aufrufe zur Leistung von außerordentlichen Subsidien<sup>196</sup> und für die Dauer seines Aufenthaltes in Frankreich mindestens zwei zeitliche Anhaltspunkte und eine Zeitspanne für die Leistung der *procuratio canonica*<sup>197</sup> ermittelt und voneinander unterschieden werden. Zum anderen traten dabei bestimmte Unterschiede, vor allem aber auch deutlich erkennbare Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden Leistungsarten auf.

Deutlich unterschieden sich zunächst insbesondere die päpstlichen Schreiben, die zur Leistung von außerordentlichen Subsidien aufriefen, von jenen Schreiben, welche die *procuratio canonica* für den Papst forderten.

<sup>192</sup> „Monemus autem prudentiam tuam et hortamur attentius, quatinus ecclesias et ecclesiastica negotia per maturas et discretas atque honestas personas procures et postpositis secularibus curis cultui uirtutum et honestatis intendas, ut si magnus es sanguine, uirtutibus maior et moribus comproberis.“ Dazu Falkenstein, *Decretalia* (wie Anm. 25) 167.

<sup>193</sup> Vgl. dazu Falkenstein, *Pontificalis maturitas* (wie Anm. 17) 73–77.

<sup>194</sup> Vgl. oben Anm. 26 (Reuter).

<sup>195</sup> Vgl. oben Anm. 130 (Schneider, Haller).

<sup>196</sup> Zum Aufruf vom Beginn des Jahres 1161 vgl. oben Anm. 21, Anm. 30, Anm. 32, Anm. 44 und Anm. 46. Zu dem nachgeholten Aufruf für die Diözese Reims und einem indirekt bezeugten, bereits zuvor erfolgten Aufruf an die anderen Kirchen des Königreiches Frankreich vgl. oben Anm. 132 und 133. Zu dem Aufruf vom März 1167 vgl. oben Anm. 144.

<sup>197</sup> Zu der Leistung vom Juni/Juli 1163 vgl. oben Anm. 69 und 70. Zu der Leistung von wahrscheinlich Anfang 1164 vgl. oben Anm. 106. Zu einer erschließbaren früheren Leistung von 1162/1163 vgl. oben Anm. 83.

Was die päpstlichen Aufrufe zur Leistung von außergewöhnlichen Subsidien besonders auszeichnet, ist der Umstand, daß ihre einzelnen Ausfertigungen ihren jeweiligen Empfängern von päpstlichen Boten zugestellt wurden, die, eigens in solchen Schreiben angekündigt, zugleich auch als Kollektoren für die erwarteten Subsidiengelder dienten.<sup>198</sup> Zudem sollten die Empfänger solcher Ausfertigungen zur besseren Kontrolle der eingehenden Summen, wahrscheinlich aber auch zum Zwecke verstärkten moralischen Druckes auf die Bischöfe dem Papst jeweils eine briefliche Mitteilung über die wirkliche Höhe ihrer Leistungen zukommen lassen.<sup>199</sup>

Gerade die fünf bisher bekannt gewordenen Ausfertigungen für den päpstlichen Aufruf zur Leistung von außerordentlichen Subsidien zu Beginn des Jahres 1161 gewähren aber auch Einblicke in die Modalitäten bei der Erhebung solcher Leistungen. Die Subsidiengelder wurden zwar, wie die Schreiben JL 10655/JL 10656 an die Bischöfe von Soissons und Beauvais<sup>200</sup> sowie das Schreiben an den Bischof von Sigüenza<sup>201</sup> nahelegen, nach Diözesen erhoben, aber das Schreiben an den Erzbischof von Santiago de Compostela<sup>202</sup> läßt durchaus die Vermutung zu, daß den Metropolitanebenen der Kirchenprovinzen zumindest beim Geleite der päpstlichen Boten und Kollektoren sowie bei der Durchsetzung von Leistungsansprüchen eine koordinierende Funktion zugekommen sein könnte.<sup>203</sup> Innerhalb ihrer Diözesen zogen die Bischöfe wohl alle kirchlichen Institutionen zu derartigen Leistungen heran, die ihrer Jurisdiktionsgewalt unterstanden: Neben der Kathedrale mit ihrem Domkapitel waren dies die Kollegiatstiftskirchen und die Klöster, sowohl Abteien als auch Priorate.<sup>204</sup> Wie das Beispiel der Regularkanonikerabtei Saint-Sernin in Toulouse besonders gut erkennen ließ, bildeten die exemten kirchlichen Anstalten davon eine Ausnahme: Sie hatten, vom Papst dazu in eigenen Schreiben aufgerufen, unabhängig von der Diözese, in der sie lagen, ihre Leistungen unmittelbar an ihn zu erbringen.<sup>205</sup>

<sup>198</sup> Vgl. oben Anm. 24 und Anm. 148. Eine gewisse Ausnahme bildet die in JL 11256 bezeugte nachgeholtete Subsidienforderung für die Diözese Reims, bei der das erwartete Geld unmittelbar den Templern in Paris angewiesen werden sollte. Dort wird auch kein Bote bzw. Kollektor genannt, obwohl das Schreiben dem Erzbischof von Reims sicherlich durch einen Boten (Templer?) zugestellt worden ist.

<sup>199</sup> Vgl. oben Anm. 24, Anm. 134, Anm. 148. In JL 11256 (wie Anm. 134) hatte die briefliche Mitteilung zugleich noch die Funktion einer Kontrolle eingegangener Zahlungen an die Gläubiger des Papstes. Diese Funktion hatte die erbetene briefliche Rückantwort gleichfalls in JL 11204 (wie oben Anm. 116).

<sup>200</sup> Vgl. oben Anm. 21 (JL 10656) und Anm. 30 (JL 10655).

<sup>201</sup> Vgl. oben Anm. 44.

<sup>202</sup> Vgl. oben Anm. 46.

<sup>203</sup> Vgl. oben Anm. 48.

<sup>204</sup> In den Ausfertigungen für Bischöfe, die sich von dem Aufruf zur Leistung außerordentlicher Subsidien von Anfang 1161 erhalten haben, findet sich sogar eine förmliche Anweisung dazu; vgl. ihren Wortlaut oben Anm. 27.

<sup>205</sup> Vgl. oben Anm. 32 und 38.

Genau darin aber weisen die Leistungen zu den außerordentlichen Subsidienforderungen des Papstes Analogien, ja Parallelen zu jenen Leistungen auf, die dem Papst auf seinen Reisen im Rahmen der *procuratio canonica* nach dem kirchlichen Gewohnheitsrecht zustanden. Auch dabei wurden die Zahlungen nach Kirchenprovinzen und Diözesen eingefordert.<sup>206</sup> Sowohl die beiden Schreiben JL 10880/JL 10881<sup>207</sup> als auch die Mitteilungen des Guimann aus Saint-Vaast in Arras über eine Synode in Reims<sup>208</sup> deuten jedoch darauf hin, daß auch hierbei die Metropolitane nicht nur die eingeleiteten Maßnahmen zu koordinieren, sondern auch die Leistungsverpflichtungen der einzelnen Kirchen zu überwachen hatten: Der Erzbischof von Reims sollte 1163 gegebenenfalls über säumige oder gar unwillige Zahler kirchliche Strafsentenzen verhängen,<sup>209</sup> und er, nicht der Bischof von Thérouanne, wurde vom Papst förmlich darum ersucht, der Abtei Saint-Bertin die zweite der Leistungen im Rahmen der *procuratio canonica* zu erlassen.<sup>210</sup> Die Pflicht zur Leistung der *procuratio canonica* an den reisenden Papst erstreckte sich innerhalb der einzelnen Diözesen wohl ebenso auf das Domkapitel wie auf die Kollegiatstiftskirchen<sup>211</sup> und die Klöster, Abteien wie Priorate.<sup>212</sup> Selbst die auf dem Lande gelegenen kleineren monastischen Niederlassungen wurden bei der Leistung der *procuratio canonica* von der Leistungspflicht der Diözese, in der sie lagen, miterfaßt.<sup>213</sup> Dies galt auch für die *obedientie* exemter kirchlicher Anstalten, wie das Beispiel der Abtei Saint-Benoît-sur-Loire dartut.<sup>214</sup> Nur da, wo es einmal einem Mutterkloster wie in dem seltenen Fall der Abtei Corbie gelungen war, seinen exemten Rechtsstatus sogar auf eine seiner *celle*, die noch dazu in einer anderen Diözese lag, konsequent auszuweiten, dürfte das Mutterkloster auch für seine exemte Dependenz leistungspflichtig gewesen sein.<sup>215</sup> Umgekehrt erwies sich gerade die unmittelbare Heranziehung einer Kirche zu Leistungen an den Papst im Rahmen der *procuratio canonica* als ein sicheres Indiz für die Beantwortung der Frage, ob diese Kirche wirklich exempt war oder nicht.<sup>216</sup>

Während jedoch bei den Leistungen im Rahmen der *procuratio canonica* für den Papst mehrere Belege darauf hinweisen, daß dabei von festen Quo-

<sup>206</sup> Vgl. den Brief des Wibald von Stablo, oben Anm. 64. Zu JL 10880–JL 10881 vgl. oben Anm. 69 und 70.

<sup>207</sup> Vgl. die wörtlichen Zitate aus ihnen, oben Anm. 72 und 73.

<sup>208</sup> Vgl. oben Anm. 98.

<sup>209</sup> Vgl. oben Anm. 75.

<sup>210</sup> Vgl. oben Anm. 83.

<sup>211</sup> Vgl. die Übereinkunft zwischen dem Stiftspropst und den Stiftskanönikern von Saint-Omer, oben Anm. 65.

<sup>212</sup> Das Schreiben JL 10881 ist außer an den Erzbischof und seine Suffragane auch an die Äbte und Prioren der Kirchenprovinz adressiert; vgl. oben Anm. 70 und 75.

<sup>213</sup> Dies lassen besonders gut die päpstlichen Schreiben in Sachen der Abtei Saint-Benoît-sur-Loire (wie folgende Anm.) und Corbie (wie Anm. 215) erkennen.

<sup>214</sup> Vgl. oben Anm. 89.

<sup>215</sup> Vgl. oben Anm. 93.

<sup>216</sup> Vgl. das Beispiel der Abtei Saint-Bertin, oben Anm. 86.

tierungen für die einzelnen Kirchen ausgegangen wurde,<sup>217</sup> läßt sich Ähnliches für Leistungen zu außerordentlichen Subsidien an den Papst für den Pontifikat Alexanders III. so nicht nachweisen. Vielleicht bestand die Bemessungsgrundlage für solche Quotierungen bei der *procuratio canonica* in der Ermittlung der *altaria*, die den einzelnen kirchlichen Institutionen gehörten.<sup>218</sup>

Was schließlich die Ursprünge und das Alter der beiden Leistungsarten angeht, so dürfte es verfrüht sein, schon heute dazu Abschließendes zu sagen. *Carlrichard Brühl* hat zwar gemeint, es sei zumindest wahrscheinlich, daß schon Urban II. auf seinen Reisen Prokurationen gefordert habe.<sup>219</sup> Sicher aber ist für Urban II. ein Aufruf zur Leistung von Subsidien nachzuweisen. Als zu Beginn des Monats November 1093 Renaud, Abt von Saint-Cyprien in Poitiers, bei ihm in Alatri weilte, beauftragte der Papst ihn zusammen mit Gervais, Abt von Saint-Savin-sur-Gartempe, unter Hinweis auf ein Wort des Apostels Paulus aus dem Römerbrief (15,31) bei den geistlichen und weltlichen Großen Aquitaniens, Gasconiens und Niederburgunds um finanzielle Hilfen nachzusuchen. Gleichzeitig sollten die beiden Äbte auch den Zins aus den zinspflichtigen Kirchen einziehen: JL 5494 / JL 5495, (1093) XI 2.<sup>220</sup> Eine Kontrolle der eingehenden Summen sollte dadurch gewährleistet werden, daß sowohl die Höhe der gespendeten Summen als auch der Name des Spenders schriftlich aufgezeichnet wurden.<sup>221</sup> Prinzipiell

<sup>217</sup> Vgl. für die Reise Eugens III. bereits das *Chronicon Mauriacense* III, 7, *La Chronique de Morigny (1095–1152)*, publ. par Léon Mirot (CTEH), Paris 1912, 87; dazu Grabois, *Les séjours* (wie Anm. 7) 12; ferner den Brief des Wibald von Stablo, oben Anm. 64. Vgl. ferner Alexanders III. JL 11132 an den Bischof von Tournai, oben Anm. 90.

<sup>218</sup> Das hat Grabois, *Les séjours* (wie Anm. 7) 14, aus JL 11132 (wie vorige Anm.) folgern wollen. Diese Ansicht klingt sehr plausibel. Es bedürfte aber gesicherter Belege, um sie über eine Hypothese hinausführen zu können.

<sup>219</sup> Vgl. Brühl, *Zur Geschichte* (wie Anm. 64) 426 (331); zu diesen Reisen vgl. René Crozet, *Le voyage d'Urban II et ses négociations avec le clergé de France (1095–1096)*, RH 197 (1937) 271–310; Alfons Becker, *Papst Urban II. (1088–1099) II: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug* (SMGH 19/2), Stuttgart 1988, 435–457.

<sup>220</sup> Vgl. PL 151, 368C–370A, Nr. 89–90; dazu Lunt, *Papal Revenues I* (wie Anm. 6) 77–78; II, 201–202 (mit englischer Übersetzung von JL 5494). Zur Einziehung des Zinses dabei vgl. Daux, *Le cens* (wie Anm. 166) 67; Jordan, *Zur päpstlichen Finanzgeschichte* (wie Anm. 5) 76 (100). Daneben dürfte sich Urban II. während seines Pontifikates auch an einzelne Adressaten mit der Bitte um finanzielle Hilfe gewandt haben; vgl. seinen Brief an Abt Hugo von Cluny bei Johannes Ramackers, *Analekten zur Geschichte des Reformpapsttums und der Cluniazenser*, QFIAB 23 (1931–1932) 22–52, ebd. 29–30 sowie den Text 42–44, Nr. 11.

<sup>221</sup> Vgl. JL 5494: „Studeat ergo unusquisque uestrum presentibus eius (sc. Romane ecclesie) laboribus pro data sibi diuinitus facultate succurrere, et quod aspirante deo corde hilari destinauerit, per fidelem ministrum latorem presentium dirigere non cunctetur, ita tamen ut quod quisque contulerit, adscripto sui nominis titulo nostre notitie representet.“ Auch die schon für das Ersuchen um außerordentliche Subsidien vom Beginn des Jahres 1161 so exemplarische Gleichsetzung der Freiheit der römischen Kirche mit der Freiheit aller anderen Kirchen (vgl. oben Anm. 28) findet sich leicht

war eine solche Geldgabe in das Ermessen des jeweiligen Spenders gesetzt, allein bei den der römischen Kirche zinspflichtigen Klöstern stellte Urban II. den Äbten, die eine Zinszahlung verweigerten, dafür sogar Zwangsmittel der Bischöfe in Aussicht.<sup>222</sup>

Das Beispiel zeigt vortrefflich, daß bis auf die zahlreichen einzelnen Ausfertigungen eines solchen Aufrufes und bis auf die förmliche Aufforderung an jeden Bischof, dem Papst über die Höhe der von seiner Kirche erbrachten Leistung eine briefliche Rückantwort zukommen zu lassen, in dem Aufruf zur Leistung von außerordentlichen Subsidiën Urbans II. von 1093 schon nahezu alle die charakteristischen Elemente bis hin zur Entsendung von Kollektoren anzutreffen sind, die auch in den verschiedenen Aufrufen zur Leistung solcher Subsidiën aus dem ersten Jahrzehnt im Pontifikat Alexanders III. begegneten.

Das Beispiel gestattet jedoch auch eine Vermutung über die Art der Leistung. Daß es sich bei Zahlungen zu außerordentlichen Subsidiën um eine Leistungspflicht für die einzelnen Kirchen gehandelt hat, zu deren Erfüllung die Vorsteher dieser Kirchen, die Bischöfe, mit nicht gerade geringem Aufwand an moralischen Druckmitteln aufgerufen wurden, dürfte schon die Erörterung der verschiedenen Schreiben Alexanders III. gut gezeigt haben. Aber einen im kirchlichen Gewohnheitsrecht verankerten Zwang zu einer solchen Leistung, noch dazu mit genau festgelegten Quotierungen für die einzelnen Kirchen, wie er für Leistungen im Rahmen der *procuratio canonica* an den reisenden Papst gut bezeugt ist, gab es nicht: Auch drohte säumigen Zahlern oder gar Zahlungsunwilligen keine kirchliche Strafsentenz, wie dies für die Leistung der *procuratio canonica* von 1163 ausdrücklich überliefert wird.<sup>223</sup>

Leider liegen die Anfänge und die Entwicklung der *procuratio canonica* noch weitgehend im Dunkeln.<sup>224</sup> Aus diesem Grund lassen sich aus den oben erörterten Papstschreiben teilweise auch nur Vermutungen ableiten.

Zumindest aber in älterer Zeit war die Leistung der *procuratio canonica* auf das engste mit dem Recht auf Visitation verknüpft, das der Diözesanbischof kraft seiner Jurisdiktion und seiner geistlichen Hoheit über die Kirchen

---

abgewandelt bereits hier: „De omnipotentis siquidem dei miserationibus per sanctorum apostolorum merita orationesque confidimus, quod in proximo apostolice sedis libertas restituatur et per eam ceteris per orbem ecclesiis diu optata tranquillitas reparabitur.“

<sup>222</sup> Vgl. JL 5494: „Quod si forte caritatis uestre uiscera circa sedem apostolicam effundere debita deuotione neglexeritis, id saltem quod ex censu annuo Lateranensi palatio uos debere cognoscitis, latori presentium reddere et per eum nobis transmittere nullo modo detrectetis. Si qui uero abbatum suam beato Petro iustitiam restituere aliqua occasione renuerint, confratres episcopi hoc sibi hac nostra nouerint auctoritate iniunctum, ut per ipsos quod reddendum est, reddere compellantur ...“

<sup>223</sup> Vgl. eine solche Androhung in JL 10881, wie oben Anm. 75.

<sup>224</sup> Brühl, *Zur Geschichte* (wie Anm. 64) 431, Anm. 100 (335, Anm. 100), hat sich vorbehalten, die Geschichte der *procuratio canonica* im Zusammenhang zu behandeln.

seiner Diözese beanspruchte.<sup>225</sup> Sie bestand demnach in der Leistung des Unterhaltes, den die visitierten Kirchen dem Bischof während seiner Visitation schuldeten. Der Anspruch des Papstes auf Leistungen im Rahmen der *procuratio canonica* geht somit, wie Brühl betont hat, wohl darauf zurück, daß man den älteren bischöflichen Prokurationsanspruch während der Visitationsreisen ganz bewußt „auf den Papst als den Visitor der Gesamtkirche“ während seiner Reisen übertrug.<sup>226</sup>

Es wäre freilich verfehlt, einen allzu engen Zusammenhang zwischen einer tatsächlich stattgefundenen Visitation und der Leistungspflicht zur *procuratio canonica* an den reisenden Papst herstellen zu wollen. Bereits der besprochene Brief des Wibald von Stablo hatte gezeigt, daß in der Diözese Lüttich diese Leistung fällig wurde, ohne daß Eugen III. die Diözese oder die Kirchenprovinz Köln, zu der Lüttich gehörte, auch nur berührt hätte.<sup>227</sup> Ähnliches gilt genau so für die Kirchenprovinz Reims mit ihren zwölf Diözesen, von denen Alexander III. während seines erzwungenen Aufenthaltes in Frankreich nicht eine einzige aufgesucht hat.<sup>228</sup>

Gerade solche Überlegungen führen jedoch zu einer begründeten Vermutung. Die beispielsweise während des langen Aufenthaltes Alexanders III. und seiner Kurie in Sens anfallenden Kosten ließen sich, weil wahrscheinlich unangemessen und unzumutbar hoch für die Diözese und die Kirchenprovinz Sens, schon aus Gründen der Billigkeit nicht über Einnahmen aus der *procuratio canonica* allein dieser Kirchenprovinz abdecken.<sup>229</sup> So lag es denn

<sup>225</sup> Vgl. z. B. die Formulierung in Innocenz III. Dekretale P 2146, (1204) II 26, an den Prior von Santo Stefano in Palude, PL 215, 308B–309C, Nr. 27 (X 3. 39. 21): „Quia uero uisitationi annexa est procuratio, cum nemo suis stipendiis debeat militare, nec os boui alligandum sit trituranți, et episcopus ratione spiritualis iurisdictionis, quam habet in ea, teneatur causa correctionis predictam ecclesiam uisitare ... decreuimus, quod idem episcopus, cum ad ipsam ecclesiam causa correctionis accesserit, moderatam ab ea procuracionem percipiat bis in anno ...“ Zu bestehenden Mißbräuchen vgl. die Dekretale desselben Papstes an Bischof Nikolaus von Schleswig, P 4722, (1213) IV 29, PL 216, 815A–816A, Nr. 26 (Ende, das aber nicht in die Dekretalenüberlieferung einging) sowie *Concilium Lateranense IV* (1215), c. 33, COD (wie oben Anm. 185) 250 (X 3. 19. 23).

<sup>226</sup> Vgl. Brühl, *Zur Geschichte* (wie Anm. 64) 426–427 (331).

<sup>227</sup> Vgl. oben Anm. 64.

<sup>228</sup> Alexander III. berührte allein die Kirchenprovinzen Tours, Sens und Bourges, und die Diözesen Sens und Paris waren die am weitesten im Norden gelegenen, die der Papst dabei aufsuchte.

<sup>229</sup> Den *Gesta pontificum Autissiodorensium* LVII, zufolge soll zwar Guillaume de Touci, Bruder des Erzbischofs Hugues de Touci, in seiner Eigenschaft als Archidiacon und Dompropst in Sens sich gegen den Papst und die Kurie während ihres Aufenthaltes vorbildlich und sehr zuvorkommend verhalten haben; vgl. RHGL XII, 304A; *Bibliothèque historique de l'Yonne*, I, par L.-M. Duru, Auxerre – Paris 1850, 421: „Hujus (sc. Wuillermi) consilio et providentia, universali ecclesia fere fluctuante et schismate sevente, prenominaus archiepiscopus frater ejus, immo ipse recepit et Senonis addixit beate recordationis Alexandrum papam tercium, nondum plene confirmatum, quod etiam reges et principes facere formidabant; in qua receptione, et quamdiu

nahe, auch den übrigen Kirchenprovinzen des Königreiches anteilig solche Kosten aufzubürden und zu diesem Zweck die Leistungspflicht zur *procuratio canonica* auch auf sie auszudehnen, selbst wenn der reisende Papst diese Kirchenprovinzen gar nicht betreten hatte und somit ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen tatsächlicher Visitation und eingetretener Leistungspflicht dabei gar nicht erst zustande gekommen war.

Und da der lange Aufenthalt des Papstes und seiner Kurie in Sens weniger durch die erklärte Absicht zu einer wirklichen Visitationsreise als durch die politischen Realitäten in Italien während des Schismas bestimmt wurde, ist es auch zu erklären, daß man sich in dieser Ausnahmesituation veranlaßt sah, zu wiederholten Malen und in bestimmten Abständen auf die Leistungspflicht im Rahmen der *procuratio canonica* zurückzugreifen, selbst wenn dabei von einem Reisen des Papstes schwerlich mehr gesprochen werden kann. Ein Rückgriff auf diese Art von Einnahmen empfahl sich wahrscheinlich allein deshalb, weil angesichts der festen Quotierungen für die einzelnen Kirchen dabei auch mit annähernd gleichbleibenden Einnahmen gerechnet werden konnte.

#### *b) Zur Beurteilung Alexanders III. in den ersten Jahren seines Pontifikates*

Als Friedrich I. im Frühjahr 1162 davon erfuhr, daß sein Widersacher Alexander III. „sich zusammen mit seinen Pseudoanhängern den Gefahren des Meeres anheimgegeben hatte, um das Land der Franzosen zu betreten und es wie ein offenkundiger Feind Gottes, der Kirche und des Reiches mit dem Irrtum schismatischer Schlechtigkeit zu beschmutzen“, ließ er einen haßerfüllten Brief an Hugues de Champfleury, Bischof von Soissons und Kanzler Ludwigs VII., ergehen. Noch ehe er darin dem Kanzler empfahl, er solle seinem König den Rat geben, weder „Roland, den ehemaligen Kanzler“, noch irgendeinen seiner „Pseudokardinäle“ oder Boten zu empfangen, weil dies einen kaum noch zu beseitigenden Haß zwischen dem Reich und dem Königreich Frankreich erzeugen könne, mochte der Kaiser nicht auf die Bemerkung verzichten, daß Roland nach Frankreich komme, um das Land „auszurauben und um auf irgendeine Weise 20 000 Pfund und mehr zusammenzukratzen, damit er, der mit Schulden seine große Not habe, diese seinen Gläubigern bezahle“.<sup>230</sup>

apud eos morata est curia, quam laudabiliter se utrinque habuit non est facile dictu.“ Aber selbst Grabois, *Les séjours* (wie Anm. 7) 15, Anm. 48, der die Stelle überbewertet, meinte dazu: „Cependant nous ne croyons pas qu'il faut attribuer à l'archidiacre de Sens toutes les dépenses causées par le séjour du pape dans la métropole de la seconde Lyonnaise. Il nous semble que ses efforts furent concentrés dans le domaine du logement et de l'installation de la cour pontificale, ce qui appartenait à sa dignité archidiaconale.“(?)

<sup>230</sup> Vgl. RHGL XVI, 202CD, Nr. X: „In ueritate audiuius, quod Roll(andus) quondam cancellarius . . . periculis maris se ipsum cum suis pseudosequacibus commi-

Schon ein halbes Jahr zuvor, im November 1161, war die große Schuldenlast der Alexandriner eines der wichtigsten Argumente in jenem Schreiben Victors IV. gewesen, mit dem er aus seiner Sicht der Dinge den Grafen Raimund der Provence zu unterrichten suchte.<sup>231</sup> Im Schreiben des Kaisers aus dem Frühjahr des Jahres 1162 waren die Schulden Alexanders III. geradezu zum hauptsächlichen Motiv geworden, um dem verhaßten Papst die Aufnahme in Frankreich zu verwehren, machten sie doch neben den herablassenden Verunglimpfungen allgemeinerer Art den einzigen konkreten Vorwurf aus.

Wie *Paul Kehr* bereits eingehend dargelegt hat, war das Schreiben Victors IV. auf weite Strecken hin von optimistischem Wunschdenken beherrscht, dem die politische Wirklichkeit schon längst nicht mehr entsprach.<sup>232</sup> Aber auch der Brief Friedrichs I. an Hugues de Champfleury, wenn er denn jemals mehr als eine plumpe Drohung sein sollte, ging in seinem konkreten Bemühen, den nichtkaiserlichen Papst mit dem Odium des unsoliden Schuldenmachers zu behaften, gänzlich an der Wirklichkeit vorbei. Als der Kanzler des Königs von Frankreich das kaiserliche Schreiben erhielt, dürfte er wahrscheinlich genauer über die finanzielle Misere Alexanders III. informiert gewesen sein, als sein Absender ahnen mochte. Schon 1161, also im Jahr zuvor, hatte der Bischof eine der noch erhaltenen Ausfertigungen jenes allgemeinen Aufrufes erhalten, in dem Alexander III. um die Leistung außerordentlicher Subsidien nachsuchte.<sup>233</sup> Und genau diesem, sonst so völlig nach festem Konzept formulierten und ganz allgemein gehaltenen Schreiben war in einer leicht abgewandelten, offensichtlich mit Rücksicht auf ihren Adressaten abgestimmten Wendung zu entnehmen, daß Hugues de Champfleury, längst ehe ihn der allgemeine Aufruf des Papstes erreicht hatte, diesen wohl schon 1160 von sich aus mit einer Summe Geldes unterstützt hatte.<sup>234</sup>

serit, ut terram Francigenarum intret eamque scismaticae prauitatis errore utpote manifestus dei et ecclesie ac imperii inimicus commaculet et spoliēt, ut etiam quomodocumque corradat uiginti mille libras et amplius, unde creditoribus suis debita persoluat, quia sub alieno ere ualde grauius ipse laborat.“ Dazu Reuter, *Geschichte I* (wie Anm. 1) 201; Ferdinand Güterbock, *Le lettere del notaio imperiale Burcardo intorno alla politica del Barbarossa nello scisma ed alla distruzione di Milano*, BISI 61 (1949) 1–65, ebd. 33–34; Rainer Maria Herkenrath, *Reinald von Dassel als Verfasser und Schreiber von Kaiserurkunden*, MIOG 72 (1964) 34–62, ebd. 55, hat das Schreiben zwar nicht erwähnt, denkt aber bei den fast gleichzeitigen Schreiben an Yves de Nesle, Grafen von Soissons, und an Ludwig VII. an Beteiligung Rainalds von Dassel am Diktat dieser Briefe. Vgl. ferner Franz-Josef Schmale, *Friedrich I. und Ludwig VII. im Sommer des Jahres 1162*, ZBLG 31 (1968) 315–368, ebd. 329; Walther Kienast, *Deutschland und Frankreich in der Kaiserzeit (900–1270)*. *Weltkaiser und Einzelkönige I* (MGMA 9/1), Stuttgart 1974, 203–204; Wolfgang Georgi, *Friedrich Barbarossa und die auswärtigen Mächte. Studien zur Außenpolitik 1159–1180* (Europäische Hochschulschriften III/442), Frankfurt/M. / Bern 1990, 64–66.

<sup>231</sup> Vgl. JL –, (1161) XI 17, wie oben Anm. 1.

<sup>232</sup> Vgl. Kehr, *Zur Geschichte Victors IV.* (wie oben Anm. 1) 70–73.

<sup>233</sup> Vgl. JL 10655, (1181) II 17, wie oben Anm. 30.

<sup>234</sup> Vgl. ebd.: „de preterita quidem subuentione tibi gratias exsoluentes.“

Der Hinweis des Kaisers dürfte damit vollends sein Ziel verfehlt haben und ins Leere gegangen sein, denn offensichtlich waren führende Männer der *ecclesia Gallicana* durchaus bereit, den ohnehin schon seit langem von ihnen als rechtmäßig anerkannten Alexander III., auch ungeachtet seiner Schuldenlast, bei sich aufzunehmen,<sup>235</sup> nachdem sie ihm schon früher, sei es durch freiwillige Geldzuwendungen, sei es im Rahmen außerordentlicher Subsidienforderungen ihre Unterstützung gewährt hatten. Wenn Friedrich I. und seine Berater im Frühjahr 1162 wirklich der Meinung waren, diffamierende Äußerungen solcher Art würden bei dem Adressaten ihren Eindruck nicht verfehlen, so wären sie damals die Opfer jener Realitätsferne gewesen, die im August desselben Jahres nach vorausgegangenem ebenso unvorsichtigen wie überheblichen Äußerungen<sup>236</sup> geradewegs zum Scheitern des Treffens zwischen dem Kaiser und dem König von Frankreich bei Saint-Jean-de-Losne führen sollte.<sup>237</sup>

Die Analyse der oben erörterten päpstlichen Schreiben hat die Vermutung nahegelegt, daß Alexander III. zumindest im ersten Jahrzehnt seines Pontifikates zur Bestreitung der Kosten für sich und seine Kurie nicht bloß auf gelegentliche Einnahmen angewiesen war.<sup>238</sup> Seine wiederholten Aufrufe zur

<sup>235</sup> Zur Anerkennung Alexanders III. durch den französischen Episkopat auf der Synode zu Beauvais im Juli 1160 vgl. oben Anm. 15.

<sup>236</sup> Die erhaltenen kaiserlichen Ladungsschreiben, in denen zum Teil die allgemeine Anerkennung Victors IV. bereits vorausgesetzt wurde, jetzt MGH.DR X/2, 214–218, Nr. 363–365. Vielleicht war über den alexandrinisch gesinnten Erzbischof Eberhard von Salzburg ein solches Ladungsschreiben in die Hände Heinrichs von Frankreich gelangt. Immerhin enthält dessen Brief an Heinrich von Frankreich gleich zu Beginn eine wörtliche Anspielung auf den Anfang der kaiserlichen Ladung. Zur Anfrage Eberhards in Reims nach der Haltung Frankreichs im Schisma und zur Antwort Heinrichs von Frankreich vgl. *Die Admonter Briefsammlungen nebst ergänzenden Briefen*, hg. von Günther Hödl/Peter Classen, MGH.B 6, München 1983, 139–140, Nr. 81–82. Der Erzbischof von Reims informierte daraufhin sowohl seinen königlichen Bruder, PL 196, 1568A–1569B, Nr. 5b, als auch die Erzbischöfe von Tours und Sens; vgl. das Schreiben bei Marvin L. Colker, *Anecdota mediaevalia*, Tr. 17 (1962) 469–482, ebd. 477–478.

<sup>237</sup> Vgl. dazu Schmale, *Friedrich I. und Ludwig VII.* (wie Anm. 230) 348–365; Kienast, *Deutschland und Frankreich I* (wie Anm. 230) 203–209.

<sup>238</sup> Zu solch gelegentlichen Einnahmen gehören z. B. auch die Pallientaxen, die beim Einholen des Palliums für Erzbischofelekten an der Kurie fällig wurden; dazu allgemein Curt-Bogislav von Hacke, *Die Palliumverleihungen bis 1143. Eine diplomatisch-historische Untersuchung*, Phil. Diss. Göttingen, ebd. 1898, 135–137; Jordan, *Zur päpstlichen Finanzgeschichte* (wie Anm. 5) 80–81 (104–105). – Obwohl das Datum für die Palliumverleihung an Heinrich von Frankreich bekannt ist, weiß man leider über die Höhe der dabei erlegten Pallientaxe nichts; vgl. JL 10710, (1162) IV 30, PL 200, 136D–137C, Nr. 56. Bis zum Empfang des Palliums blieb jeder Erzbischof bloßer Elekt; vgl. Robert L. Benson, *The Bishop-elect. A Study in medieval ecclesiastical office*, Princeton/N. J. 1968, 177–179. Zu den respektablen Summen, die im ausgehenden 14. Jahrhundert bei Empfang des Palliums zu erlegen waren und sich nach der Höhe des jährlichen Aufkommens der Diözese richteten, vgl. z. B. *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance, par Marc Dykmans, III: Les textes avignonnais jusqu'à la fin du Grand Schisme d'Occident* (BiHBR 26), Bruxelles-Roma 1983, 345, Nr. 26.

Leistung außerordentlicher Subsidien ließen vielmehr erkennen, daß der Papst vor allem das finanzielle Aufkommen der westeuropäischen Kirchen, die sich zuvor für ihn entschieden hatten, für sich und seine Kardinäle mit in Anspruch nahm. Daß dies angesichts seiner politischen Bedrängnis in Mittelitalien, deren Verursacher in den verschiedenen Ausfertigungen des Aufrufes vom Beginn des Jahres 1161 namentlich erwähnt wurde,<sup>239</sup> ein durchaus realistischer, ja erfolgreicher Weg für Alexander III. war, zeigt die Wiederholung solcher Maßnahmen vor allem auch nach der Rückkehr von Papst und Kurie aus Frankreich im Jahre 1165.<sup>240</sup> Auch wenn solche Forderungen des Papstes wahrscheinlich nicht überall, selbst in den Reihen seiner eigenen Anhänger, auf ungetrübten Beifall stießen,<sup>241</sup> so trugen sie zumindest vorübergehend zur Bestreitung der dringenden Kosten und Ausgaben bei oder halfen bei der gebotenen Tilgung von päpstlichen Schulden, zu deren Aufnahme vor allem die in Paris ansässigen Mitglieder des Templerordens weitgehend die Mittel bereitstellten.<sup>242</sup>

Es verdient Beachtung, daß Alexander III. in seinem zweiten Pontifikatsjahr, bedingt durch seine finanzielle Bedrängnis, auf die schon in früheren Zeiten praktizierte Form des Leistungersuchens zur Forderung außerordentlicher Subsidien zurückgegriffen hat. Daß er dabei keinen neuen Weg beschritt, hat besonders das Beispiel Urbans II. von 1093 gezeigt.<sup>243</sup> In den verschiedenen Ausfertigungen des päpstlichen Leistungersuchens vom Beginn des Jahres 1161, die an die Bischöfe gerichtet waren, fand sich ausnahmslos die Aufforderung, auch die Äbte und Kirchenprälaten ihrer Diözesen mit zur Leistung der außerordentlichen Subsidien heranzuziehen.<sup>244</sup> Da eine solch formelle Aufforderung in den späteren Aufrufen des Papstes zur Zahlung von außerordentlichen Subsidien nicht mehr vorkommt, könnte dies darauf hindeuten, daß Alexander III. bei seinem allerersten Rückgriff auf diese zwar schon früher, dann aber seit langem nicht mehr praktizierte Form des Leistungersuchens den Bischöfen vorsorglich die Modalitäten einer solchen, ihnen wahrscheinlich inzwischen weitgehend unbekanntem Subsidienleistung erst einmal ins Gedächtnis rufen wollte.

Besondere Aufmerksamkeit darf indes noch einmal die Tatsache beanspruchen, daß Alexander III. während seines erzwungenen Aufenthaltes in Frankreich in den Jahren von 1162 bis 1165 auf die Leistung der *procuratio canonica* zurückgegriffen hat. Wie erinnerlich, hatte *Grabois* die Forderungen Alexanders III. in JL 10880–JL 10881 nach der Leistung von *hone-*

<sup>239</sup> Vgl. oben Anm. 57.

<sup>240</sup> Vgl. oben Anm. 133 und 146.

<sup>241</sup> Vgl. die Bemerkung des Dichters über die Indignation des Erzbischofs von Rouen, oben Anm. 80, von der freilich nicht gesichert ist, ob sie sich auf die Leistung der *procuratio canonica* oder auf eine Subsidienzahlung bezieht.

<sup>242</sup> Vgl. oben Anm. 114, Anm. 117, Anm. 134, Anm. 175.

<sup>243</sup> Vgl. oben Anm. 220.

<sup>244</sup> Vgl. oben Anm. 27; vgl. auch Anm. 47.

*stae procurationes* nicht nur für eine Neuerung der päpstlichen Kammer dieses Papstes, sondern auch für eine ganz neue Art von Besteuerung gehalten,<sup>245</sup> neben der die älteren Gewohnheiten zur Gastung des reisenden Papstes und seines Hofes durch die Bischöfe der Diözesen, die der Papst tatsächlich auf seiner Reise besuchte, fortbestanden hätten.<sup>246</sup> In Wirklichkeit hatte besonders treffend der Brief des Wibald von Stablo gezeigt, daß die oben aufgezeigte Ausweitung der Leistungspflicht zur *procuratio canonica* auch auf Kirchenprovinzen und Diözesen, die der Papst und seine Kurie auf einer solchen Reise überhaupt nicht berührten, viel älteren Datums ist. Weit davon entfernt, eine Neuerung Alexanders III. und seiner Kammer zu sein, war dieser Modus längst während des Pontifikates Eugens III. als *servitium enim procurationis domni pape* praktiziert worden,<sup>247</sup> ohne daß er damit schon als Neuerung dieses Papstes nachgewiesen werden könnte.

*Grabois* hat gleichfalls nach dem Anteil des kapetingischen Königtums bei der Beschaffung der Mittel für den Aufenthalt Alexanders III. in Frankreich gefragt. Er sah zumindest die Möglichkeit zu der Annahme gegeben, daß der lange Aufenthalt des Papstes in Sens wenigstens teilweise auf Kosten des königlichen Schatzes bestritten worden sei.<sup>248</sup> Gerade in einer Bemerkung des Kardinals Boso, derzufolge Alexander III. nach Beendigung des Konzils von Tours sowohl von Ludwig VII. als auch von Heinrich II. das Angebot erhalten habe, in einer Stadt seiner Wahl in ihren Reichen für längere Zeit beständig zu verweilen,<sup>249</sup> fand *Grabois* einen Anhaltspunkt für seine Vermutung, daß der König von Frankreich möglicherweise vorübergehend dem Papst königliche Einkünfte überlassen haben könnte.<sup>250</sup>

<sup>245</sup> Vgl. das Zitat, oben Anm. 76.

<sup>246</sup> Vgl. *Grabois*, *Les séjours* (wie Anm. 7) 15: „Toutes ces nouvelles dispositions n'avaient pas annulé les anciennes coutumes concernant le gîte du souverain pontife. Les prélats qui devaient héberger le pape durent faire des efforts complémentaires.“

<sup>247</sup> Vgl. oben Anm. 64, wo der Satz aus dem Brief Wibalds an den Kardinalpriester Jordan lautet: „De servitio enim procurationis domni pape, quod in Leodiensi episcopatu ordinatum est, non solum solliciti set etiam studiosi fuimus, ut plus quam portionem, quę Stabulense monasterium contingere estimata est, primi exhiberemus, nec murmurantium numerum ullo modo augeremus.“

<sup>248</sup> Vgl. *Grabois*, *Les séjours* (wie Anm. 7) 15: „Quelle fut la part de la royauté capétienne dans l'organisation matérielle du séjour d'Alexandre III? Le roi se contenta-t-il d'accorder un refuge au pape et laissa-t-il tous les soucis financiers aux établissements ecclésiastiques du royaume? Il est évident que, même dans ce cas, les charges nouvelles qui grevèrent les fidèles durent avoir des répercussions sur l'ampleur des revenus du Capétien“(?) . . . „Il y a pourtant une possibilité de supposer que le séjour d'Alexandre III à Sens a dû être mis en partie au compte du trésor royal“ (es folgt der Hinweis auf die Stelle des Boso – wie folgende Anm.).

<sup>249</sup> Vgl. Boso, *Vita Alexandri III*, *Le Liber Pontificalis*, par Duchesne, II (wie oben Anm. 67) 410: „Celebrato itaque concilio dompnus Alexander papa responsum a predictis regibus tale recepit, ut si moram in aliquo loco regnorum suorum assiduum facere vellet, iuxta beneplacitum suum eligeret villam seu civitatem que sibi magis placere deberet.“

<sup>250</sup> Vgl. *Grabois*, *Les séjours* (wie Anm. 7) 15–16.

Mangels einschlägiger Quellen läßt sich eine solche Vermutung weder bestätigen noch verneinen. Die Tatsache jedoch, daß Alexander III. bei seinem Aufenthalt in Frankreich zu wiederholten Malen, gerade auch von Sens aus,<sup>251</sup> Leistungen im Rahmen der *procuratio canonica* für sich gefordert hat, spricht nicht gerade für eine solche Inanspruchnahme königlicher Einkünfte durch den Papst. Sie hätte zudem, wie *Brühl* zu Recht hervorgehoben hat, die Handlungsfreiheit Alexanders III. in seinen Verhandlungen mit Ludwig VII. erheblich einengen können.<sup>252</sup> Die hier eingehend erörterten Quellenzeugnisse weisen vielmehr ausnahmslos daraufhin, daß der erzwungene lange Aufenthalt des Papstes in Frankreich von 1162 bis 1165 über Leistungen der *ecclesia Gallicana* bestritten worden ist, die mehrheitlich gewiß aus den festen Quotierungen der *procuratio canonica* herrührten. Dabei war es durchaus üblich, daß die kirchlichen Grundherren die Kosten ihrer Leistungen zur *procuratio* des Papstes auf ihre abhängigen Leute abwälzten.<sup>253</sup> Damit wird zugleich auch die Meinung des Guimann aus Saint-Vaast in Arras bestätigt, der angesichts des finanziellen Aufkommens für diesen unfreiwilligen Aufenthalt des Papstes in Frankreich zu der verklärenden Allegorie griff und von der Francia sprach, die „den Herrn Papst Alexander wie eine Tochter den Vater im Schoße ihres Zuspruches pflegte“.<sup>254</sup>

Die Auswertung der hier ausführlich erörterten Zeugnisse dürfte im übrigen aufs neue gezeigt haben, welch überragende Stellung der Sammlung des Codex Arras 964 und ihrer Überlieferung für die Bewertung des alexandrinischen Schismas zukommt.<sup>255</sup>

<sup>251</sup> Vgl. oben Anm. 98.

<sup>252</sup> Vgl. *Brühl*, *Zur Geschichte* (wie Anm. 64) 427 (331).

<sup>253</sup> Vgl. die Urkunde Ludwigs VII. über die Beilegung von Streitigkeiten zwischen dem Abt und dem Konvent der Abtei Saint-Philibert und den Bürgern von Tournus (Diözese Chalon-sur-Saône; Dépt. Saône-et-Loire) von 1171, bei [Pierre Juénin], *Nouvelle histoire de l'abbaye royale et collégiale de Saint-Filibert et de la ville de Tournus*, Dijon 1733, preuves 169; Achille Luchaire, *Études sur les actes de Louis VII.*, Paris 1885, 292, Nr. 610: „Abbas super burgenses nullam deinceps faciet talliam, nisi pro auxilio aut procuratione nostra aut procuratione domini papae aut alicuius cardinalium. Si abbas submonitus fuerit ad concilium vel ad curiam domini papae aut pro incremento ecclesiae suae aut diminutione deffendenda dominum papam adierit, vel ad nos venerit pro expeditione aut pro regali nostro recipiendo aut pro alio negotio nostro vel ecclesiae quod fuerit grande, tunc rationabile secundum qualitatem et quantitatem negotii quaeret auxilium, et capiet ab hominibus suis. Si vero pro privato aut quolibet alio negotio suo aut pro discordia inter ipsum et monachos exorta expensam fecerit et ad nos vel ad dominum papam iverit, nullam pro hoc faciet questam.“ Die Interpretation bei Françoise Braconi, *La seigneurie de l'abbaye Saint-Philibert sur la ville de Tournus*, Publications de la Société des Amis des arts et des sciences de Tournus 76 (1977) 27–103, ebd. 79, ist leider zu mager und unpräzise. Vgl. im übrigen zu dieser Urkunde Graboïs, *Les séjours* (wie Anm. 7) 10, und Carlrichard Brühl, *Fodrum, Gistum, Servitium regis. Studien zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Königtums im Frankenreich und in den fränkischen Nachfolgestaaten Deutschland, Frankreich und Italien vom 6. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* I (KHAAb 14/1), Köln/Graz 1968, 285–286.

<sup>254</sup> Vgl. oben Anm. 98.

<sup>255</sup> Vgl. dazu oben Anm. 169.

# „Hie ist das recht Osterlamm“

## Christuslamm und Lammsymbolik bei Martin Luther und Lucas Cranach<sup>1</sup>

Von Christoph Markschieß

### 1. Einleitung

Bekanntlich hat Martin Luther an das Ende des zweiten Teiles seiner Übersetzung des Alten Testaments 1524 ein Zeichen setzen lassen. Es sollte dem Käufer bezeugen,

„das solche bucher durch meine Hand gangen sind / den des falsche druckes vnd bucher verderbens / vleyssigen sich ytzt viel“.

Nebeneinander stehen über diesem Satz die Lutherrose und ein Emblem, das dem Leser aus der mittelalterlichen Bildwelt wohl vertraut ist: ein Lamm, das ein Fähnlein trägt und aus dessen Seite Blut in einen Abendmahlskelch strömt.<sup>2</sup>

Obwohl Hans Volz dieser Schutzmarke einen ausführlichen Aufsatz widmete,<sup>3</sup> in dem er die Funktion der Zeichen als lutherisches ‚Imprimatur‘ erläuterte und ihre Verwendung dokumentierte, hat bis heute niemand gefragt, *warum* Luther neben der Lutherrose das Gotteslamm mit der Kreuzesfahne zum Schutzzeichen seiner Buchdrucke machte. Luther verstand die Rose, sein Petschaft, ja als ‚Merkzeichen‘ seiner Theologie.<sup>4</sup> Nun liegt die These nahe, auch das Lammzeichen sei ein ‚*Compendium Theologiae*‘, ein Sinnbild seiner Theologie gewesen, und diese These soll im folgenden be-

<sup>1</sup> Umgearbeitete Fassung eines Aufsatzes, der meiner Lehrerin Frau Professor Dr. Luise Abramowski zum 60. Geburtstag gewidmet ist.

<sup>2</sup> WA.DB 2, 272–275 (\*11); 9/II, XXII f. mit Abbildung S. 392; WA 60, 345 f. zu \*11.

<sup>3</sup> H. Volz, Das Lutherwappen als „Schutzmarke“, *Libri* 4, 1954, 216–225; erweitert in: *Zwei Jahrzehnte deutscher Reformationsgeschichte. Humanismus und Reformation* 5, Katalog Antiquariat G. Rosen, Berlin 1962, LXXVIII–LXXXIV.

<sup>4</sup> WA.B 5 Nr. 1628, 445 (Veste Coburg, 8. 7. 1530). Nach O. Clemen (a.a.O., 444) war der Empfänger des Briefes, L. Spengler in Nürnberg, mit der Anfertigung eines kostbaren Siegelringes befaßt, der die Rose abbildete und den Kurprinz Johann Friedrich angeregt hatte; vgl. auch WA.B 5 Nr. 1602, 393 (25. 6. 1530) und J. Luther, *Das Luthersche Familienwappen*, Berlin 1954, 5.

gründet werden. Sie liegt vor allem dann nahe, wenn man nicht nur ‚kontroverstheologische‘ Schriften des Reformators liest, sondern seine eigene Frömmigkeit und deren literarischen Ausdruck in Predigten studiert.

Die auffällige Beobachtung, daß das Lammotiv aus Luthers Schutzzeichen auch in reformatorischen Programmbildern bei *Cranach* auftaucht, ist bisher dazu nicht in Beziehung gesetzt worden. In Wahrheit aber wird an der herausgehobenen Bedeutung des Gotteslammes bei Luther *und* Cranach deutlich, daß dieses Emblem bei beiden nicht isoliert betrachtet werden darf. Es handelt sich um einen typischen Ausdruck dessen, was gern „reformatorische Bildpropaganda“ genannt wird.<sup>5</sup> Präziser kann man von einer Verkündigung mittels allgemeinverständlicher Symbole reden und das Lammzeichen als reformatorische Form einer „Symboldidaktik“<sup>6</sup> ansprechen. Luther und Cranach haben sich vertraute Ikonographie zu Zwecken reformatorischer Verkündigung zunutze gemacht und kannten längst eine „theologisch begründete Bilddidaktik“.<sup>7</sup> Es läßt sich zeigen, daß der Reformator über eine genaue Vorstellung verfügt, was er mit dem Lammsymbol aussagen und beim Betrachter auslösen will, und gegen andere Konzepte der Bilddidaktik (als solche kann man viele Elemente spätmittelalterlicher Frömmigkeitsformen interpretieren)<sup>8</sup> abgrenzt. Diese These haben wir nun an Texten Luthers und Bildern Cranachs ausführlicher darzustellen und zu begründen.

<sup>5</sup> E. Ullmann (L. Cranach der Ältere – Bürger und Hofmaler, in: Kunst und Reformation, hg. v. E. U., Leipzig 1982, 41–52) spricht sogar von Mitteln reformatorischer Agitation, die zur Verbreitung der neuen Lehre dienen sollen (48f.). Am Beispiel der Lutherbilder Cranachs hat M. Warnke dargestellt, wie selbst das Portrait des Reformators im reformatorischen Kampf der Interessen als ‚Image‘ gestaltet wird (Cranachs Luther. Entwürfe für ein Image, Fischer Kunststück, Frankfurt/M. 1984, 61).

<sup>6</sup> Zur Symboldidaktik in der Religionspädagogik der Gegenwart etwa: P. Biehl, Zugänge zu christlichen Grunderfahrungen mit Hilfe elementarer Symbole, EvErz 35, 1983, 255–272 und ders., Symbol und Metapher. Auf dem Wege zu einer religionspädagogischen Theorie religiöser Sprache, JRP 1, 1984, 29–64.

<sup>7</sup> P. Biehl, Zugänge zu christlichen Grunderfahrungen, 256.

<sup>8</sup> J. Huizinga hat die bildliche Intensität dieser Frömmigkeit am Beispiel des Genter Altars von J. van Eyck plastisch beschrieben, dessen Mittelbild ja die mystische Anbetung des Gotteslammes zeigt (dazu N. Schneider, J. van Eyck, Der Genter Altar. Vorschläge für eine Reform der Kirche, Fischer Kunststück, Frankfurt/M. 1986, 57–61 mit Abb. 44). Für Huizinga ist diese Szene ‚zentrale Vorstellung‘ und ‚Hauptgegenstand des Kunstwerkes‘ (Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden, KTA 204, Stuttgart 11 1975, 411 [= Großausgabe Stuttgart 1987, 340]); vgl. auch H. Belting, Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion, Berlin 1981. P. Goldberg (Die Darstellung der Erlösung durch Christus und sein Blut und der hl. Eucharistie in der protestantischen Kunst des Reformationszeitalters, Diss. phil., masch. Marburg 1925, 17) insistiert auf einer starken Herzensfrömmigkeit als Hintergrund solcher Lammdarstellungen, die man sich „glutvoll und stark vorzustellen“ hat (vgl. auch M. Elze, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, ZThK 62, 1965, 381–402).

## 2. Das Gotteslamm in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, Liturgie und Exegese

Martin Luther und Lucas Cranach verwendeten in Bild und Predigt ein traditionelles Symbol. Daher ist es sinnvoll, sich zuerst einen Überblick darüber zu verschaffen, in welchen Zusammenhängen es im Spätmittelalter auftrat, ehe man fragt, was der Maler und der Theologe nun mit ihm ausdrücken wollen. Besonders ein Blick auf die kirchliche Kunst im Spätmittelalter zeigt nämlich, wie verbreitet das Symbol war.

Da das Lamm bekanntlich als Attribut zur Darstellung Johannes des Täufers gehörte, traf man zu jener Zeit fast bei jeder bildlichen Täuferdarstellung auf das Gotteslamm. Aber man begegnete auch separaten Darstellungen des Motivs häufig.<sup>9</sup> Bei dem Emblem aus Luthers Schutzmarke handelt es sich ja nicht um dessen Erfindung, sondern ebenfalls um ein traditionelles Element mittelalterlicher Ikonographie: Die Darstellung des Tieres mit zurückgelegtem Kopf, Kreuzesfähnlein und dem Kelch verweist auf das Abendmahl;<sup>10</sup> das Symbol war eindeutig verstehbar. Man kann sich dies alles relativ einfach klarmachen, indem man einmal einige Lamm Darstellungen an und in Erfurter und Wittenberger Kirchen zusammenstellt:

Wenn Luther etwa den Erfurter Dom, in dem er nacheinander zum Subdiakon, Diakon und Priester geweiht wurde,<sup>11</sup> durch das Westportal des sogenannten „Triangels“ betrat, fiel sein Blick auf eine Johannesdarstellung im Türbogen. In einer Fürbittegruppe des 14. Jahrhunderts sind nebeneinander Maria, Christus und Johannes dargestellt; der Täufer hält in seiner linken Hand die Scheibe mit dem fähnleintragenden Gotteslamm<sup>12</sup> und deutet mit der anderen Hand auf das Symbol.<sup>13</sup> In der benachbarten Severikirche finden sich gleich zwei Darstellungen des Johannes. Auf der späteren Darstellung vom Anfang des 15. Jahrhunderts trägt Johannes ein Kreuz, von dem ein Spruchband herabhängt, das mit den Worten „*Ecce, agnus Dei*“ aus Joh 1,29 beschriftet ist.<sup>14</sup> Selbst in Wittenberg, dessen Reste an spätmittelalterlicher Ausstattung und Kunst

<sup>9</sup> Vgl. Joh 1,29 und 1 Kor 5,7 und die 28 Belege des Wortfeldes in der Offenbarung (etwa 5,6.13; 6,1; 14,1.4; 19,7.9); Art. Johannes der Täufer, in: H. Sachs/E. Badstübner/H. Neumann, *Christliche Ikonographie in Stichworten*, Leipzig 1980, 197; Art. Lamm, Lamm Gottes, LCI III, Rom u. a. 1971, 7–14; H. Leclercq, Art. Agneau, DACL I/1, 877–905; F. Gerke, *Der Ursprung der Lammallegorien in der altchristlichen Plastik*, ZNW 33, 1934, 160–196 und J. Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Berlin <sup>3</sup>1988, 367.

<sup>10</sup> Art. Lamm in Sachs/Badstübner/Neumann, *Christliche Ikonographie*, 233.

<sup>11</sup> Durch Weihbischof Johann von Laasphe; zu den Daten s. M. Brecht, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart <sup>2</sup>1983, 78.

<sup>12</sup> Die Scheibe, die wohl den Nimbus des Lammes darstellt, wird seit dem späten 14. Jahrhundert durch die Darstellung eines vollplastischen Tieres in der Hand des Heiligen abgelöst (J. Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen*, 367).

<sup>13</sup> E. Lehmann/E. Schubert, *Dom und Severikirche zu Erfurt*, Leipzig 1988, 149 mit Abb. 15. Der Bezug auf das Johannesevangelium wurde durch die Türen des Portals selbst unterstützt, auf denen der Besucher liest: „*Ego sum ostium / per me si quis introierit salvabitur*“ (Joh 10,9).

<sup>14</sup> Die jetzige Beschriftung stammt freilich aus späterer Zeit, s. E. Lehmann/

im Vergleich zu Erfurt nur spärlich zu nennen sind, findet man noch Spuren der weiten Verbreitung des Motivs: Im östlichen Joch des südlichen Chorschiffes der Stadtpfarrkirche St. Marien sieht man einen Schlußstein vom Ende des 13. Jahrhunderts mit dem fähnleintragenden Lamm und der Umschrift „AGNUS D(EI)“.<sup>15</sup> Ein ähnlicher Schlußstein fand sich Ende des letzten Jahrhunderts bei Schachtarbeiten in der Halbruine der Schloßkirche Allerheiligen.<sup>16</sup> Das Wittenberger Heiltum, das dort ehemals aufbewahrt wurde, enthielt ein Statuettenreliquiar des Täufers, dessen Aussehen das Wittenberger Heilighumbuch überliefert: Johannes weist mit dem ausgestreckten Zeigefinger auf ein kleines Lamm, das auf einem Buche sitzt.<sup>17</sup>

Man muß natürlich auch nach der Rolle des Bildes in Liturgie, Kirchenmusik und Predigt fragen. Vor allem in den gottesdienstlichen Hymnen tauchte das Motiv vom Gotteslamm auf. In der Fronleichnamsequenz „*Lauda, Sion, Salvatorem*“ des Thomas von Aquin<sup>18</sup> heißt es:

„In hac mensa novi regis  
novum pascha novae legis  
phase<sup>19</sup> vetus terminat  
vetustatem novitas  
umbram fugat veritas  
noctem lux eliminat.“

Vor allem gehört das Motiv natürlich in den Osterfestkreis. Im Hymnus zur Vesper des Weißen Sonntags „*Ad regias Agni dapes*“, der eng mit einem alten Osterhymnus „*Ad cenam Agni providi*“ verwandt ist, wird in der 4. Strophe der theologische Hintergrund der Lammsymbolik aus 1 Kor 5,7 aufgegriffen: „*Etenim pascha nostrum immolatus est Christus*“. Mit Paulus deuten die beiden Hymnen das Passamahl des Alten Bundes als Typos des einen, überbietenden Sühnopfers in Golgatha.<sup>20</sup>

E. Schubert, Dom und Severikirche zu Erfurt, 254, Abb. 177, dazu die frühere Darstellung des Motivs (um 1363) ebd., Abb. 140.

<sup>15</sup> Die Denkmale der Lutherstadt Wittenberg, bearb. v. F. Bellmann/M.-L. Harksen und R. Werner, Weimar 1979, 161, Abbildung bei H. Junghans, Wittenberg als Lutherstadt, Berlin 1979, Abb. 8; vgl. Text S. 38.

<sup>16</sup> Heute in der ‚Gipskammer‘ dieser Kirche; Denkmale der Lutherstadt Wittenberg, 97 Abb. 81.

<sup>17</sup> Denkmale der Lutherstadt Wittenberg, Abb. 110; im Register des Heiltums a.a.O., 263 Nr. 143; in der Faksimileausgabe der Beschreibung von 1509 (München 1884) „Der Sybent gang Dis heilighums“.

<sup>18</sup> AHMA, hg. v. C. Blume u. G. M. Dreves, Bd. 50, Frankfurt/M. 1961 (= Leipzig 1907), 584 Nr. 385 bzw. Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae (...), Paris u. a. 1961, 315–319; vgl. auch A. Schulte, Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missale übersetzt und kurz erklärt, WH.T 17, Paderborn 1916, 229–234. Der Hymnus findet sich auch teilweise in einem Chorbuch, das ehemals in der Wittenberger Schloßkirche benutzt wurde (Chorbuch 35, fol. 102–109; s. K. E. Roediger, Die geistlichen Musikhandschriften der Universitätsbibliothek Jena, Hildesheim 1985 [= Jena 1935], Nr. 524, S. 161\*).

<sup>19</sup> Dazu A. Schulte, Die Hymnen des Breviers, 230; zur Bedeutung bei Luther O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Darmstadt 21989, 221 Anm. 120.

<sup>20</sup> Im Hymnus „*Ad cenam Agni*“ lautet die Strophe:

„Iam Pascha nostrum Christus est,  
paschalis idem victima  
et pura puris mentibus  
sinceritatis azyma.“

Und schließlich ist die Ostersequenz des Wipo von Burgund zu nennen, die bekanntlich beginnt:<sup>21</sup>

„Victime paschali laudes  
immolent christiani.  
Agnus redemit oves  
Christus innocens patri  
reconciliavit peccatores.“

Auch an anderen Stellen der Osterliturgie wurde an das Passa des Alten Bundes als Typos der Ereignisse von Gründonnerstag und Karfreitag erinnert.<sup>22</sup> Schließlich muß man dann noch das in jeder Meßfeier gesungene „*Agnus Dei*“ nennen, über das sich Luther so äußerte:

Es nutzt „über allen gesungen aus der massen wol zum Sacrament, Denn es klerlich daher singet und lobet Christum, das er unser sunde getragen habe, und mit schonen kurtzen worten das Gedechnis Christi gewaltiglich und lieblich treibt.“<sup>23</sup>

Auch in der Liturgie war das Gotteslammsymbol also stark verwurzelt und seine Bedeutung den Gläubigen klar.

Genau dasselbe kann nun noch ansatzweise für die Exegese und Theologie der Zeit gezeigt werden. Der einflußreiche Franziskaner Nikolaus von Lyra, „der (...) ohne Zweifel die wichtigste exegetische Quelle Luthers ist“,<sup>24</sup> hat

---

„*Iam pascha nostrum Christus est  
qui immolatus Agnus est;  
sinceritatis azyma  
caro eius oblata est.*“

(AHMA Bd. 51, New York/London 1961 [= Leipzig 1908], 87, Nr. 83); zum Hymnus „*Ad regias Agni dapes*“ vgl. A. Schulte, Die Hymnen des Breviers, 191–195. Im zweiten Königsberger Gesangbuch von 1527 findet sich eine deutsche Übertragung eines unbekanntem Autors, der vielleicht mit Herzog Albrecht zu identifizieren ist: „Unser lamb Christus selbert ist/ yn des mund ny gespurt eyn lyst/ das am Creütz fur uns ward geschlacht/ damit uns zu seym vatter bracht“ (Die zwei ältesten Königsberger Gesangbücher, eingel. u. hg. v. J. Müller-Blattau, Kassel 1933, Faksimile Bl. 18).

<sup>21</sup> AHMA Bd. 54, New York/London 1961 (= Leipzig 1915) 12f., Nr. 7; auch sie ist im ehemaligen Wittenberger Chorbuch (35 fol. 30f., s. K. E. Roediger, Nr. 490, S. 152\*) enthalten; vgl. H. P. Rüger, Eine Kontrafaktur der Ostersequenz ‚Victimae paschali laudes‘ aus der Reformationszeit, ZKG 95, 1984, 95–97.

<sup>22</sup> Etwa im Exsultet des Karsamstages, dem seit der Liturgiereform des zweiten Vaticanums das Osterlob der Osternachtfeier entspricht: „*Haec sunt enim festa paschalia, in quibus verus ille Agnus occiditur, cuius sanguine postes fidelium consecrantur*“ (A. Schott, Das Meßbuch der Hl. Kirche (...), Freiburg <sup>52</sup>1952, 347).

<sup>23</sup> Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi (1530), WA 30/II, 615,3–6.

<sup>24</sup> G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, FGLP 10. Ser. 1, Darmstadt 1962 (= München 1942), 154.

in seinen Werken zur Biblexegese<sup>25</sup> diese typologische Beziehung vor allem in der Auslegung von Joh 1,29 „*Ecce agnus Dei qui tollit peccatum mundi*“ in den Vordergrund gestellt: Christus kann in einem eigentlicheren Sinne als die Opfertiere des Alten Bundes Opferlamm genannt werden, weil das Passalamm die figürliche Abbildung (*figura / τύπος*)<sup>26</sup> der Passion Christi ist.<sup>27</sup> Wie die Israeliten durch das Blut des Passalammes an ihrer Tür vom Würgeengel verschont wurden, so sind die Christen befreit von des Teufels Gewalt.<sup>28</sup> Nikolaus von Lyra schreibt in diesen Punkten aber auch nur die *Glossa ordinaria*, den Standardkommentar des Mittelalters, aus,<sup>29</sup> und dieser wiederum bezieht sein Material aus traditioneller Kirchenväterexegese.<sup>30</sup> Der Bericht von der Einsetzung des Passalammes in Ex 12 kann vor allem nach zwei Sinnen gelesen werden, die auch beide für Luther Bedeutung haben:

<sup>25</sup> Zur Hermeneutik N. v. Lyras s. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 130–136; jetzt auch K. Bornkamm, *Umstrittener „Spiegel eines Christlichen Lebens“*. Luthers Auslegung der Bergpredigt in seinen Wochenpredigten von 1530 bis 1532, *ZThK* 85, 1988, 409–454; bes. 412–414, 418f.

<sup>26</sup> Vgl. dazu die lateinische Übersetzung von 1 Kor 10,6.

<sup>27</sup> „*Ecce agnus Dei. Id est a deo missus, immolandum ut hostia acceptissima. Circa quod considerandum quod licet alia animalia immolarentur in lege: ut bos vitulus capra et huiusmodi, tamen Christus magis vocatur agnus quam cetera immolatio: Duplici de causa. Prima est: Quia inter omnes figuras veteris testamenti agnus paschalis expressius figurabat passionem Christi. Quia ille agnus erat sine macula. Et per eius immolationem filii Israel liberati sunt a servitute aegyptiaca: Sicut per passionem Christi qui peccatum non fecit, sumus liberati a servitute diaboli. Secunda causa est: quia iuge sacrificium quod figurabat perpetuitatem beatitudinis, fiebat de agno: sicut et Christus est nostra beatitudo.*“ (Nikolaus von Lyra, zitiert nach: *Textus Biblicae cum glossa ordinaria Nicolai de Lyra postilla, moralitatibus eiusdem, Pauli Burgensis additionibus, Matthie Thoring replicis*, Basel 1506–1508, Bd. 5, fol. 189v). Augustin erklärte die „*figuram locutionem*“ als „*translatam locutionem*“; *De doctr. Chr.* III,33 (G. Green, *CSEL* 80, 88, 10f.).

<sup>28</sup> Nikolaus von Lyra zu 1 Kor 5,7 (a. a. O., Bd. 6, fol. 40v): „*agnus enim paschalis, de quo habetur Exodus XIIa, figura fuit immolationis Christi, per quem liberati sumus a demonis potestate, sicut filii israeli per sanguinem agni paschalis ab angelo devastante.*“

<sup>29</sup> Zu 1 Kor 5,7 nach der Basler Ausgabe von 1506 (Bd. 6, fol. 40v): „*Nunc prima figura illa prophetica completa est: Cum sicut ovis ad immolandum ductus est Christus, cuius sanguine illinitur postibus nostris, id est frontibus crucis signo signatis, a perditione huius saeculi tamquam a captivitate aegyptiaca liberamur et saluberrimum transitum agimus, cum a diabolo transimus ad Christum.*“ (Vgl. dazu MPL 114, 527 B/C und aus der *Magna Glossatura* MPL 191, 1573D–1574B). Zu dem Werk s. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 143–145.

<sup>30</sup> Nämlich aus Augustin, *Tract. in Evang. Joh.* 55,1: „*Nunc ergo figura illa prophetica in veritate completa est, cum sicut ovis ad immolandum ducitur Christus, cuius sanguine illitis postibus nostris, id est cuius signo crucis signatis frontibus nostris a perditione huius saeculi tamquam a captivitate vel interemptione Aegyptia liberamur; et agimus saluberrimum transitum, cum a diabolo transimus ad Christum, et ab isto instabili saeculo ad eius fundatissimum regnum*“ (R. Willems, *CChr. SL* 36, 463, 14–464, 21); vgl. auch ebd. 4,10 (36, 19–21); H.-U. Delius, Augustin als Quelle Luthers, Berlin 1984, 10–12, 94–112 und W. Rordorf, *Art. Pasqua 1. Il contenuto teologico della festa*, *Dizionario patristico e di antichità cristiane* Bd. 2, 1983, 2691–2695, mit dem allegorischen Index MPL 219 s. v. 130.

„Et ideo in immolatione agni paschalis duplex est sensus: Unus est status populi exeuntis de egipto. Et est literalis et primus et hunc intendo primo prosequi.<sup>31</sup> Alius est praefiguratio Christi passuri per hunc.“

„Secundum est figuratio agni qui designabat passionem Christi (...) Apostolus dixit 1 Kor 10(6), Omnia in figura contingebant illis (...) Et ideo cum Moyses fuerit maximus propheta totum quicquid scripsit, ordinatur ad Christum.“<sup>32</sup>

Der naheliegende Hinweis von Exodus 12 auf Jesaja 53 (V. 7 „quasi agnus“) steht etwa in den *Additiones* des Paulus von Burgos, die Luther gleichfalls häufig heranzog.<sup>33</sup> Entsprechendes findet man natürlich auch bei Thomas von Aquin. Wenn es beispielsweise um die Bedeutung der Feste und Zeremonien des Alten Bundes geht, kann er auf die typologische Beziehung zwischen Passafest und Passion Christi aufmerksam machen.<sup>34</sup>

Man wird also nicht fehlgehen, wenn man Luthers Schutzmarke als Zitation eines zentralen, weitverbreiteten und den Glaubenden gut bekannten Symbols interpretiert und besonders fragt, welche theologischen Modifikationen Luther, welche ikonographischen Korrekturen Cranach vornimmt.

### 3. Motivkreise des Lammsymbols bei Martin Luther

Luther verwendete die Begriffe Lamm und Gotteslamm schon wegen der zentralen Rolle der biblischen Texte, in denen das Wort vorkommt, häufig.<sup>35</sup> Es kann gezeigt werden, daß aber nicht nur die liturgische, exegetische und ikonographische Konvention diese Häufung erklären: Die „Predigt vom Gottes-

<sup>31</sup> Zu der Bevorzugung des Literalsinnes bei Lyra vgl. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 130.

<sup>32</sup> Zitiert nach Nicolaus de Lyra, *Glossae in Vetus Testamentum*, Straßburg um 1473 (Signatur UB Tübingen: Gb 596<sup>aa</sup> Gr. Fol.); mit geringfügigen Abweichungen auch im 1. Band der Basler Bibelausgabe zu Exodus 12, fol. 145<sup>v</sup>.

<sup>33</sup> „Nam Christus in sua passione per agnum significat (...) tam apud prophetas ut *Esaie LIII*“ (Additio II, fol. 150<sup>v</sup>). Zu Paulus s. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 155 (mit Belegen 154 Anm. 164).

<sup>34</sup> „Figuralis autem ratio horum festorum est, quia per iuge sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundum illud *Hebr. ult. 8*: Jesus Christus heri et hodie, ipse in saecula“ (*Hebr. 13,8*), (STh III<sup>ae</sup> q. 102 a. 4 ad 10<sup>um</sup>); ebenso „Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundum illud *I Corinth. V,7*“ (III<sup>ae</sup> q. 102 a. 5 ad 2<sup>um</sup>); „Unde festo Phase succedit festum Passionis Christi et Resurrectionis“ (III<sup>ae</sup> q. 103 a. 3 ad 4<sup>um</sup>); vgl. oben Anm. 27 und unten Anm. 55 sowie den Index zu G. Biels, *Canonis Missae Expositio* v. W. Werbeck, VIEG 79, Wiesbaden 1976 s.v. (393).

<sup>35</sup> Das Tübinger Register zur Weimaraner zählt 282 Belege für ‚agnus‘; 142 für ‚Lamm‘; ‚Lämmchen‘ 83; ‚Osterlamm‘ 156 sowie einige weitere für ‚Gotteslamm‘, ‚Lämmchen‘ und ‚Osterlammlein‘. Auch wenn natürlich einige Stellen aus verschiedenen Überlieferungen ein- und derselben Predigt entstammen, bleibt die erstaunliche Häufigkeit, die es durchaus erlaubt, von einer ‚Zentralvokabel‘ Luthers zu sprechen (so auch P. Goldberg, Die Darstellung der Erlösung durch Christus und sein Blut, 68). Ca. zwei Drittel aller Belege stammen aus Predigten, auch das ist auffällig. Zum Gesamtkomplex „Gotteslamm“ und Passatypologie jetzt auch U. Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1988, 107–111.

lamm“ versteht Luther als einen Synonymbegriff zur Predigt des Evangeliums; das hinweisende Deuten des Johannes auf den, der die Sünde der Welt trägt, bezeichnet die Aufgabe eines jeden rechten Predigers.

Man kann bei Luthers Predigten *drei* Motivkreise unterscheiden, in denen das Lammsymbol auftritt: Er stellt einerseits das alte Passalamm und das neue Gotteslamm gegenüber, dann schildert er das am Kreuz ‚gebratene‘ Lamm in seinen Wirkungen für die Gemeinde und verwendet schließlich das Bild des Täufers als Gleichnis für den rechten evangelischen Prediger.<sup>36</sup> Die spezielle Mischung von *doctrina et exhortatio*, mit der U. Nembach formal zutreffend Luthers Predigten charakterisiert,<sup>37</sup> zeigt sich in der Anwendung des traditionellen Lammbildes gegen spätmittelalterliche Frömmigkeit und die Theologie Zwinglis.

### 3.1. Passalamm und Gotteslamm

1524–1527 predigte Luther im Rahmen seiner sonntagnachmittäglichen Continuapredigten,<sup>38</sup> in denen er das Alte Testament auslegte, über das Buch Exodus.<sup>39</sup> Dabei stellt er, wie es der Konvention seiner Zeit entspricht, das Passalamm der Juden und das Gotteslamm der Christen antitypisch gegenüber. Im Vergleich zur konventionellen Auslegung verstärkt Luther die antitypische Note, die in der Typologie enthalten ist. Er will seine Hörer zu rechtem Unterscheiden anleiten,<sup>40</sup> damit sie zwischen Vorausbild des Heils und Heil wählen können. Diesen Aspekt kann Luther verstärken, weil das

<sup>36</sup> Dazu kommen Äußerungen, in denen Luther über den Charakter des Gotteslammsymbols als ‚Figur/Typos‘ näher reflektiert und kritisch gegen einen ungenauen und diffusen „Symbolbegriff“ absetzt – diese Klärungen datieren in die Zeit der Auseinandersetzung mit Zwingli.

<sup>37</sup> U. Nembach, Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor, Neukirchen-Vluyn 1972, 56f. Nembach sieht freilich nicht, daß er lediglich eine formale Definition gibt (Predigt des Evangeliums, 60 Anm. 2); so auch E. Winkler, Luther als Seelsorger und Prediger, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung hg. v. H. Junghans, Bd. 1, Berlin <sup>2</sup>1985, 225–239, hier 233 mit Anm. 102f.). Auf unser Thema bezogen, könnte man Nembach Stellen entgegenhalten wie: „Denn das Lamb prediget uns selber, (...) Da solt ich sagen: das wil ich gleuben“ (WA 46, 682,20f.26 Predigt vom 3. 11. 1537 Aurifaber).

<sup>38</sup> Zu den verschiedenen Textreihen vgl. G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung, 28f.

<sup>39</sup> Wegen des Quellenproblems der Predigten Luthers (dazu G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung, 16–21 oder U. Nembach, Predigt des Evangeliums, 14–16) gebe ich am Ende des Zitates jeweils den Autor der Nachschrift oder Herausgeber der Sammlung an.

<sup>40</sup> G. Ebeling, Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, ZThK 85, 1988, 219–258. K. Holl hat bereits 1920 auf die Bedeutung dieser Applikation auf die Hörer aufmerksam gemacht (Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst, GA zur Kirchengeschichte I, Tübingen 1932, 544–582, hier 546, 549).

Passafest des Alten Bundes für ihn nicht nur ein historisches Ereignis ist, sondern ein Fest, in welchem Versöhnung zwischen Gott und Mensch geschehen will. Es ist aber der Heilsweg des Alten Bundes, während das Gotteslamm für das Heil des Neuen Bundes steht; der eine Weg führt in Verzweiflung und Unheil, der andere in den getrosteten Frieden und zur Seligkeit. Luther ist nicht am Passafest seiner zeitgenössischen jüdischen Gemeinden interessiert, es geht Christen nicht einmal über diese Antitypik hinaus an, wie die Juden das Passamahl feierten, solange der Tempel stand.<sup>41</sup> Das Mosegesetz geht Christen nur insofern an, als in ihm von Christus die Rede ist.<sup>42</sup>

Trotzdem deutet Luther noch einzelne Elemente der Erzählung in Exodus 12 über das Passalamm allegorisch und traditionell.<sup>43</sup> Die Bitterkräuter, mit denen das Lamm gegessen werden soll (Ex 12,8), bringt er mit der Betrübnis der Jünger beim letzten Passamahl Jesu zusammen; sie sind ihm Bild dafür, daß allein die, die über ihre Sünde betrübt sind, würdige Gäste am Tisch des Herrn sind.<sup>44</sup> So wie das Lamm mit bitteren Salzen zu essen ist, soll man in ‚*angustia cordis*‘ zum Tisch des Herrn treten.<sup>45</sup> Diese Auslegung ist traditionell, man kann sie etwa auch bei Thomas von Aquin nachweisen,<sup>46</sup> gleichfalls folgende andere Typologie, die uns bereits aus Nikolaus von Lyras Erklärung zu 1 Kor 5,7 vertraut ist:<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Predigt vom 8. 1. 1525 WA 16, 169,9 Rörer/28–30 Aurifaber. Der Quellenwert der Exoduspredigten kann relativ hoch angesetzt werden, da nach P. Pietsch (WA 16, V) die Nachschrift von G. Rörer und die Veröffentlichung Johann Aurifabers (Eisleben 1564) voneinander unabhängig sind. G. Rörer wird allgemein eine sorgfältige und sachkundige Betreuung der Predigten Luthers bescheinigt (B. Klaus, Georg Rörer, ein bayrischer Mitarbeiter D. Martin Luthers, ZBKG 26, 1957, 113–145, hier bes. 123 f. und 135–137: „Über den geradezu einzigartigen Wert der Rölerschen Nachschriften für die Lutherüberlieferung vertritt die gesamte Lutherforschung eine einhellige Auffassung“ [137], vgl. auch H. G. Leder, Luthers Beziehungen zu seinen Wittenberger Freunden, in: Leben und Werk Martin Luthers, 419–440, hier 439).

<sup>42</sup> Predigt vom 8. 1. 1525 WA 16, 167, 1 Rörer/11 f. Aurifaber.

<sup>43</sup> Das muß vor dem Hintergrund der schrittweisen Preisgabe dieser Auslegungsmethode seit 1522 gesehen werden, die G. Ebeling (Evangelische Evangelienauslegung, 48–89) nachgezeichnet hat. Die Passaerzählung wird durchgängig auf Christus hin gedeutet. Ebeling fragt, ob man diese „notwendige geistliche Übertragung noch Allegorese nennen soll“ (Evangelische Evangelienauslegung, 447), was sie, rein technisch gesehen, natürlich ist.

<sup>44</sup> Eyn Sermon vo(n) dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi. Vnd von den Bruderscafften (1519), WA 2, 746, 32–34. „Man kann die Passion Christi nicht fruchtbar betrachten, wenn man sich nicht selber als Sünder erkennt“ (G. Heintze, Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium; FGLP 10.Ser 9, München 1958, 223).

<sup>45</sup> So Luther in den Exoduspredigten des Sonntags Cantate 14. 5. 1525, WA 16, 232, 8 f. Rörer/25 f. Aurifaber.

<sup>46</sup> „*Lactucae autem agrestes addebantur in signum poenitentiae peccatorum, quae necessaria est sumentibus corpus Christi*“ (STh III<sup>ae</sup> q. 102 a. 5 ad 2<sup>um</sup>); die Glossa ordinaria deutet dagegen auf die Unfaßbarkeit der Eucharistie durch die menschliche Weisheit, vgl. auch MPL 113, 218 B/C).

<sup>47</sup> S. o. Anm. 28 bzw. 29.

„Denn dort in Egipten halff das blüt des Lemleins, damit sie die Pfosten bestrichen, nur dazu, das der Engel, der verderber, dem leib nicht schaden thet unnd die erst-gebornen frucht nicht tödet, Da dagegen unsers Osterlemlains Christi Jesu blüt dazu dienet, das wir auß dem rechten Egipten, Nemlich auß des Teuffels tyranney, von der Sünd unnd dem ewigen tod erlöset werden.“<sup>48</sup>

Von einer Typologie kann man sinnvollerweise eben nur sprechen, wenn *Gott* dieses Verhältnis konstituiert. Daher kann auch allegorisch ausgelegt werden. Weil „Gott vor zeiten den Herrn Christum abgemalet mit dem Osterlemlin“,<sup>49</sup> muß der Ausleger das Passalamme von Christus her deuten.

Es ist „Figur, Fürbilde und Schatten gewesen des zukünftigen Osterlams. Aber Christus am Creutz ist das rechte wesentliche Osterlamb, Wie S. Paulus auch saget 1 Corinth. 5“.<sup>50</sup>

Weil Gott diese typologische Beziehung selbst angelegt hat, „triffts alles (*sc. die Analogien zwischen Passa- und Gotteslamm*) so lustig uberein, das es wunder ist“.<sup>51</sup>

Unter aller traditionellen Typologie und ihren genauso traditionellen Einzelallegoresen spürt man in den Texten an den Epitheta, mit denen Luther das Lamm benennt, dessen intensive Frömmigkeitsbeziehung zum ‚wahren, rechtschaffenen, liebeichen und gnadenreichen Osterlämmlein, unserem HERRN JESUS CHRISTUS‘.<sup>52</sup> Georg Rörer überliefert einen Bucheintrag, der das sehr deutlich macht:<sup>53</sup>

„Da behüte fur, lieber HErr Jhesu Christe, du unschuldiges und unbeflecktes Lamb Gottes, dein kleine Herde und stercke uns den glauben, Amen.“

Man kann versuchen, aus der Adventspostille von 1522 einige Beweggründe für die intensive Tiefe dieser Aussagen zusammenzutragen. Ich vermute, daß sie mit der Intensität zusammenhängen könnte, in der Luther über die Folgen

<sup>48</sup> V. Dietrich, Hauspostille 1544, Predigt am Pfingstag, WA 52, 314, 12–17. Zum Quellenwert dieser Sammlung vgl. G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung, 35–37: „Trotzdem hat er wohl den Sinn von Luthers Auslegung richtig wiedergegeben“ (35f.). Auch an einer anderen Stelle, nämlich in der Predigt am Sonntag Jubilate 30. 4. 1525 WA 16, 223, 32–35 (Aurifaber), deutet Luther den apotropäischen Blutzauber des Passafestes als Typos für Erlösung durch das Blut Christi.

<sup>49</sup> Predigt vom 30. 4. 1525 WA 16, 219, 34f. Aurifaber.

<sup>50</sup> Von A. Poach 1557 zu den Wochenpredigten von 1529 geordnet, WA 28, 416, 22–25; vgl. aber auch Luthers Sermon vom Neuen Testament, das ist von der Messe (1520), WA 6, 357, 34: Das Osterlamm stirbt ‚an statt vnd figur Christi‘ oder häufiger auch in der Schrift Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (WA 26, 394, 27f. [Gleichnis]; 395, 23 [Figur oder Gleichnis]; 468, 6 [Figur oder Zeichen]).

<sup>51</sup> WA 16, 169, 6f. Rörer/28f. Aurifaber.

<sup>52</sup> Predigt 8. 1. 1525, WA 16, 169, 17f. Aurifaber; vgl. die Predigt am Sonntag Jubilate 30. 4. 1525, WA 16, 215, 11 und im Sermon vom Neuen Testament, WA 6, 358, 6 „Christus das rechte osterlamb, ist eyn ewige, gotliche person, die do stirbt, das neue testament zu bestetigen“.

<sup>53</sup> Eintrag 178 WA 48, 133, 70–72; vgl. Einleitung des Herausgebers O. Albrecht, a.a.O., 131.

seiner Sünde, über die Gottesferne erschrak. Diese Tiefe spiegelt sich noch im getrosteten Gewissen als außerordentliche Dankbarkeit. Der Blick auf das Lamm, das mit den Sünden der Welt auch die Martin Luthers trägt, hat den Reformator aus der Verzweiflung gerissen.<sup>54</sup>

Wir hatten gesehen, daß Luther im Vergleich zur konventionellen Auslegung die antitypische Note, die in der Typologie enthalten ist, verstärkt. Während Thomas von Aquin und Nikolaus von Lyra<sup>55</sup> das jährliche Essen des Passalammes als Typos der ewigen Gültigkeit der heilsamen Wirkungen des Gotteslammes interpretieren, deutet Luther antitypisch: Das christliche Osterlamm ‚währt für und für‘, das jüdische Passalamm muß jährlich erneuert werden.<sup>56</sup> Aus der Interpretation als Antitypik folgt dann, daß „ein ende haben (soll) agnus paschalis Mosi und hinfurt gelten das rechte Osterlamb“.<sup>57</sup>

Diese Betonung der Antitypik hängt mit dem starken Einwirken der Thematik von Gesetz und Evangelium zusammen, die Luthers Verwendung des Gotteslammsymbols gleichfalls von der Tradition unterscheidet. Das Passafest ist durch Gebot und Gesetz des Mose geboten.<sup>58</sup> Luther schildert das Passafest als Paradigma einer Selbstrechtfertigung, die dem Verdikt verfallen muß. An der rechten Zubereitung des Festes durch die, die es feiern, hängt die versöhnende Wirkung des Passafestes. Das Passalamm steht – so interpretiert – als Antityp neben dem Gotteslamm, das bereits ein für allemal genug für uns getan hat.<sup>59</sup> Obwohl man doch täglich das ‚agnus dei‘ in der Messe sänge, meinte man ‚im Papsttum‘, durch gute Werke selbst die eigenen Sünden tragen (oder präziser: mit Ablässen abtragen) zu können. Von Joh 1,29 kann Luther nur die Alternative formulieren: Entweder trägt Christus die Sünden des Menschen oder der Mensch hält sich (so) selbst für Christus,<sup>60</sup> wenn er meint, sich selbst rechtfertigen zu können.

<sup>54</sup> Predigt zum 4. Advent (Adventspostille 1522) über Joh 1,19–28, WA 10/I,2, 207,14–16 „da muß deyn gewissen fro werden und dem tzartten lamb gottis auß hertzen hold werden, und den hymlichen vatter, uber solchem abgruntlichem reychtum seyner barmhertzickeit“; dazu jetzt A. Beutel, In dem Anfang war das Wort. Eine Untersuchung zu Luthers Sprachverständnis im Anschluß an seine Auslegung des Johannes-Prologes von 1522, Diss. Theol., masch. Tübingen 1989, 278–88.

<sup>55</sup> S. o. Anm. 27 und 34.

<sup>56</sup> Vgl. im Großen Katechismus WA 30/I, 228,21 (= BSLK 717,17–22) sowie aus C. Crucigers Sommerpostille zum 1. Ostertag: „Und haben nu ein enig, stettig und ewig Osterfest, darin der Glaube sich nehret, satt und frölich wird (das ist, vergebung der Sünde, trost und stercke empfehert) von diesem Osterlamb Christo“ (WA 21, 211,12–14).

<sup>57</sup> Predigt am Mittwoch in der Karwoche 24.3. 1540 WA 49, 67,2f. Rörer; vgl. auch: Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis WA 26, 474,11f. Wer das Passalamm dessen ungeachtet weiter feiert, läßt es „zur lügen“ werden (Predigt am Psalmsonntag 14. 4. 1538 WA 46, 248,26f. J. Stoltz).

<sup>58</sup> WA 16, 160, 8 Rörer/17f.22f. Aurifaber.

<sup>59</sup> Vgl. EKG 79,1. Luther hat M. Weiße, den Dichter dieses Liedes, als guten Poeten bezeichnet (WA 35, 477,23f.).

<sup>60</sup> WA 30/II, 666,20–25; zum Opfer Christi auch O. Bayer, Promissio, 223.

### 3.2. „Am Kreuzesstamm gebraten“

Nun wird interessanterweise die Gotteslammsymbolik nicht nur, wie es in der spätmittelalterlichen Exegese üblich ist und naheliegt, auf die Eucharistie angewendet. An Luthers Rede vom Gotteslamm ist vor allem die Deutung auf eine *rechte Predigt* neu. Auch der heute in seiner Künstlichkeit kaum mehr verständliche Vergleich von Braten des Passalammes und Kreuzestod Jesu, der auch in Luthers Osterlied ‚Christ lag in Todesbanden‘ ausgedrückt ist („Das ist an des Creützes stamm/ ynn heysser Lieb gebrotten“),<sup>61</sup> wird von ihm auf die Predigt hin interpretiert. Das ist möglich, weil auch der heilige Geist und der Glaube in die Typologie einbezogen werden. Durch das Essen des Passalammes kommt der Israelit in den Genuß seiner versöhnenden Wirkung, durch den Glauben der Christ in den Genuß der versöhnenden Wirkung des Gotteslammes.<sup>62</sup> Wie der israelitische Hausvater das Passalamm am Feuer brät (Ex 12,9), so „brät“ der heilige Geist das Lamm und ermöglicht so den Glauben.<sup>63</sup> Er richtet es gleichsam zu, damit der Glaube es zu Stärkung und besserer Erkenntnis geistlich „essen“ und verdauen kann.<sup>64</sup>

Luther zielt mit seiner typologischen Auslegung dahin, daß die Lamm-symbolik auf die Predigt des Evangeliums appliziert wird: Die Prediger tragen in der großen Abendmahlszeit, also im Gottesdienst in dieser letzten Zeit,<sup>65</sup> das wahre Osterlamm ihren Gemeinden in der Predigt auf:

„noch ynn dißem leben, wilchs eyn abendessen ist, das ist: am end der welt, darynn das Osterlamp und das Euangelium die seelen speyßet, ym glawben und durch die predigt angericht, furtragen und geessen wirt.“<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Inzwischen lautet die Zeile wohl daher auch: „Das ist an des Kreuzes Stamm / in heißer Lieb gegeben“ (etwa: EKG. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg, Stuttgart <sup>33</sup>1984, Nr. 76,5).

<sup>62</sup> Glaube ist geistliches Essen und Verdauen des Lammes, Predigt am Sonntag Cantate 14. 5. 1525, WA 16, 227,21 f. Aurifaber: „Denn wenn man an Gott gleubet, so isset man das Osterlemlin“ (WA 16, 237,32): „So setzet sich die liebe braud Christi an ires HERRN tisch, isset vom Osterlamb (...)“ WA 51, 291,16 f. bzw. Predigt am Sonntag Jubilate 30. 4. 1525 WA 16, 214,38/215,11–13 Aurifaber.

<sup>63</sup> Predigt vom 14. 5. 1522 WA 16, 234,5 f. Rörer / 20 f. Aurifaber; vgl. Predigt vom 22. 7. 1526 WA 16, 581,16–18 Rörer.

<sup>64</sup> Das kann z. T. auch in der Sprache der deutschen Mystik ausgedrückt werden: „Darnach so gibt das essen auch eine krafft und stercke, so da lebendig machet und Christum in uns und hinwider uns in Christo erhelt. Moses deutets in einander, das wir in Christum und Christus in uns verwandelt werde, das heisset essen, ...“ WA 16, 227,26–29 Aurifaber. Nach G. Rörsers Nachschrift ist die Stärke, die das Essen verleiht, der Glaube (227,6).

<sup>65</sup> Hier wird H. A. Obermans „Schatten der Endzeit“ (Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1981, 17–21) sichtbar.

<sup>66</sup> Kirchenpostille 1522, über das Evangelium des Johannistages (Joh 21,19–24) WA 10/I,1, 320,8–11. Nach der Cantatepredigt 1525 ist die Welt einem Christen „lauter Nacht und finsternis, welches der glawe macht, welcher alleine an dem Blut Jhesu Christi hanget und sonst nichts ansihet noch achtet“ (WA 16, 230,22–24 Aurifaber, so etwa auch Rörer 230,5 f.).

Das neue Osterlamm ist der Inhalt der Predigt des Evangeliums, die nach Luther verkündet, daß die Sünde nicht mehr erschrecken, verdammen, töten soll. Sie liegt auf dem Lamm, das die Sünde der Welt trägt.<sup>67</sup> Luther verwendet diese Zuspitzung der Typologie auf die Predigt in einer Reihe eigener Predigten, so beispielsweise am Osterdienstag 1524:

*„Hae sunt oster fladen et agnus, quae edenda sunt in his feriis. Das heubtstück huius Evangelii: Christum oportuit pati et resurgere, ut in nomine eius predicaretur remissio peccatorum et poenitentia.“<sup>68</sup>*

Der Wittenberger Prediger formuliert diesen ganzen typologischen Zusammenhang noch einmal sehr knapp in seiner Bearbeitung der deutschen Osterleise „Christ ist erstanden“. Luther hat dieses Lied sehr gemocht:

„Es habe den gesang gemacht, wer da wölle, so muß er ein hohen und Christlichen verstand gehabt haben, das er diß bild so artlich und fein abgemalet.“<sup>69</sup>

Er fügt in dieses Lied, das seit dem 12. Jahrhundert in Verbindung mit der erwähnten Ostersequenz „Victimae paschali laudes“ auftritt,<sup>70</sup> eine neue Strophe ein, die bekanntlich lautet:

„Hie ist das recht Osterlamm,  
dauon Gott hatt gepotten  
Das ist an des Creützes stamm  
ynn heysser lieb gebrotten.  
Des blutt zeichet unser thür  
das hellt der glaub dem tod für.  
Der wurger kan uns nicht ruren.“<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Predigt vom 24. 6. 1532, WA 36, 197,9–11 Rörer.

<sup>68</sup> WA 15, 530,2–4 Rörer.

<sup>69</sup> Hauspostille 1544, WA 52, 248,31–33: „Aller lieder singet man sich mit der tzeit müde, aber das ‚Christ ist erstanden‘ must alle jar erfur, wollte kein ende haben“ (18. 5. 1541 WA.TR 4, 517,16 f.; vgl. auch WA 35, 156,25 f.). Vielleicht ist es deswegen auch mit in das Wittenberger Gesangbuch von 1529 *zusammen* mit Luthers Neubearbeitung aufgenommen worden (G. Hahn, „Christ ist erstanden gebessert“. Zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen Gemeindeliedes, in: *Werk-Typ-Situation. Studien zu poetologischen Bedingungen in der älteren deutschen Literatur*, hg. v. I. Glier u. a., Stuttgart 1969, 326–345, Zitat 342, dort auch weitere Belege von Äußerungen Luthers über die Osterleise, 338 Anm. 46).

<sup>70</sup> W. Liphardt, „Christ ist erstanden“, *JLH* 5, 1960, 96–114; Text bei G. Hahn, „Christ ist erstanden gebessert“, 344 f.

<sup>71</sup> Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge, vollständige Neuedition in Ergänzung zu Bd. 35 der WA, bearb. v. M. Jenny, AWA 4, Köln, Wien 194–197; vgl. auch G. Hahn, „Christ ist erstanden gebessert“, 343 f. Einen sprachlichen Kommentar findet man bei O. Schlißke, *Handbuch der Lutherlieder*, Göttingen 1948, 44; vgl. auch das *Handbuch zum EKG* hg. v. Ch. Mahrenholz u. O. Söhngen unter Mitarb. v. O. Schlißke, Göttingen 1969, 325–330 und P. Veit, *Gottes Bild und Bild des Menschen in den Liedern Luthers. Untersuchungen zur religiösen Sensibilität*, in: *Das protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert. Text-, musik- und theologiegeschichtliche Probleme*, hg. v. A. Dürr u. W. Killy, *Wolfenbütteler Forschungen* 31, Wiesbaden 1986, 9–24.

Wer die Exoduspredigten Martin Luthers in Wittenberg gehört hatte, war mit jeder Zeile der Strophe, die ebenfalls 1524 im Druck erschien<sup>72</sup> und wahrscheinlich doch auch in den Gottesdiensten gesungen wurde, wohlvertraut. Die Typologien, die Luther in seinen Exoduspredigten ausführte, werden hier im Lied zusammengedrängt und somit von der Gemeinde wiederholt.<sup>73</sup>

Und so kann es auch kein Zufall sein, daß genau zu der Zeit, in der Luther ein solches zusammenhängendes „*Metaphernsystem*“ um das Gotteslamm entwickelt hatte, indem er *traditionelle Typologien auf seine grundlegenden reformatorischen Einsichten applizierte*, er auch das Gotteslamm als sein Schutzzeichen bei Cranach schneiden ließ. Vor dem Hintergrund dieser Zusammenhänge scheint es mir durchaus gerechtfertigt, in dem traditionellen ikonographischen Symbol trotzdem ein „Kompendium“, ein „Merkzeichen“ der spezifischen theologischen Anliegen Luthers zu sehen, ganz analog zur Lutherrose.<sup>74</sup>

### 3.3. Die Finger des Johannes

Die zentrale Bedeutung des neuen Gotteslammes für die Predigt des Evangeliums drückt Luther noch mit einem weiteren Bild aus, das mit dem Sprecher der Worte in Joh 1,29, mit Johannes dem Täufer, zusammenhängt. Natürlich liegt auch die Verbindung des Täufers mit dem Gotteslamm, wie wir sahen, nahe und findet sich in zeitgenössischer Exegese und kirchlicher Kunst längst. Die Applikation auf die Predigt ist dagegen nicht traditionell. Johannes wird zum Typos des evangelischen Predigers, weil er auf das Lamm zeigt.

In der mittelalterlichen Kunst ist diese Verweiserfunktion des Johannes meist durch seinen ausgestreckten Zeigefinger kenntlich gemacht.<sup>75</sup> Aber auch etwa die *Legenda aurea* des Jakobus de Voragine berichtet von Johannes, daß er „auf Christum mit dem Finger wies“.<sup>76</sup> Luther hat auf diese Traditionen ausdrücklich angespielt:

<sup>72</sup> Und wohl im selben Jahr entstanden ist; G. Hahn, „Christ ist erstanden gebesert“, 327; W. Lucke, WA 35, 155–160; M. Jenny, AWA 4, 71.

<sup>73</sup> G. Hahn („Christ ist erstanden gebesert“, 336) vermutet, daß Wipos Sequenz Luther anregte, in die deutsche Osterleise das Osterlammssymbol einzufügen.

<sup>74</sup> Da es keine unmittelbare Äußerung zum Schutzzeichen gibt, kann man das mit letzter Sicherheit natürlich nicht beweisen. Aber die Zusammenhänge sprechen für sich. Im Rahmen unserer Untersuchung ist es nicht möglich, auch die 12 Belegstellen in den Disputationen gegen die Antinomer (1. Disputation 18. 12. 1537 WA 39/I, 366,6f.11f.; 367,15f.; 383,24f.; 396,11; 397,1; 2. Disputation 12. 1. 1538, 434,7f.; 455,5; 456,6; 3. Disputation 6. 9. 1538, 500,6; 537,12 bzw. 25) zu kommentieren.

<sup>75</sup> 1524 predigte Luther in Neustadt a. d. Orla. Auf den Flügeln des Hauptaltars der Kirche, die Cranach 1511 gemalt hatte, sieht man eine solche Darstellung des Johannes (Zum Neustädter Altar s. Der Cranach-Altar in Neustadt an der Orla, fotografiert v. R. Dressler, erl. durch H. v. Hintzenstern, Berlin 1986, Farbtafel S. 18 und Gesamtansicht S. 30).

<sup>76</sup> 86. *De nativitate S. Job. Baptistae* (Th. Graesse, Jacobi a Voragine, L. a., vulgo

„Das (*sc. Joh 1,29*) sind helle, klare Text und starke wort und sind durch das schöne, herrliche Gemelde bestetigt worden, das man S.Joan mit dem Lemlin gemalt hat, wie er mit den fingern auff das Lamb weise, und ich hab solch gemelde gerne gesehen, jtem, das man das Osterlemlin auch mit einem fenlin gemalt hat, auch das Bild, wie man Christum gecreutziget hat, aber wir habens im Bapsthum nicht verstanden, was damit sey gemeint worden.“<sup>77</sup>

Die Wichtigkeit des Johannes, der eine Lieblingsgestalt des Wittenberger Professors war,<sup>78</sup> liegt vor allem in dieser Deutehaltung; am Johannisfest soll man sich vor allem über den Satz Joh 1,29 freuen:<sup>79</sup> „Mit den worten hat er aller menschen hertz durch zuckert.“<sup>80</sup> Luther verkündigt Johannes, der von sich weg auf das Lamm weist, als einen Typos für das rechte Tun des Predigers. Durch seinen Fingerzeig macht Johannes deutlich, daß die Passionsgeschichten keine bloße Historie sind, „die man wol inn alle weg predigen und wissen soll“,<sup>81</sup> sondern daß der Hörer *selbst* gemeint ist. *Seine* eigene Sünde trägt das Gotteslamm.<sup>82</sup> Daher

„gehet des lieben Johannis des Tauffers stymm noch heuttiges tages, das er von der Junckfrawen Marien Sone, dem Herren Jesu, zeuget, er sey das Lemblin Gottes.“<sup>83</sup>

Obwohl man ihn „im Bapsthum (...) an alle Wende gemalet und sein Bilde und das Lemlin in Holtz und Stein, in Silber und Golt gehawen und davon Bilder gemacht, jm auch dazu des jars einmal gefeiert, seine finger gemalet, wie er auff das Lamb weiset“,<sup>84</sup> befürchtet Luther, daß im Heiligengedächtnis diese Deutungsfunktion des Täufers auf das Gotteslamm unterge-

---

Historia Lombardica dicta (...), Osnabrück 1969 [= 1890], 362 bzw. Die L. a. des Jacobus de Voragine, aus dem Lateinischen übersetzt von R. Benz, Köln, Olten 1969, 417). Über den Finger existieren eigene Überlieferungen, vgl. ebd. 125. *De decollatione S. J. B.* (Graesse, 574/Benz, 664); vgl. Predigt vom 21. 6. 1539, WA 47, 139, 24 f. Aurifaber und Hauspostille 1544 zum St. Johannistag: „Solche finger hat nie kein Mensch gehabt noch gesehen, wie Johannes finger sind, damit er das Lemlein Gottes zeyget. Darumb, wen die sünde druckt, wen der Teuffel und der todt schrecket, der sehe nur disem Prediger auff seinen mund und finger, der wirdt in recht leren unnd weysen, das er zu vergebung der sünden kumme“ (WA 52, 647,9–13). Es gibt keine andere Hilfe, als auf diese Finger zu sehen (WA 52, 653,26 f.); am Johannistag ist man fröhlich und dankt Gott für „die lieben finger et den mund“ (24. 6. 1532 WA 36, 200,9 f. Rörer). So auch N. Hermans Lied zum Johannis-Tag (EKG 114,4): „Er zeigt' ihn mit dem Finger an, sprach: ‚Siehe, das ist Gottes Lamm (...)‘“.

<sup>77</sup> Predigt an Allerheiligen 1537; 3. 11. 1537 WA 46, 683,35–684,1 Aurifaber.

<sup>78</sup> O. Thulin, Cranach-Altäre der Reformation, Berlin 1955, 24.

<sup>79</sup> Predigt zum Johannistag 1532 WA 36, 196–200 Rörer.

<sup>80</sup> WA 36, 197,6 Rörer.

<sup>81</sup> Hauspostille 1544, WA 52, 229,34.

<sup>82</sup> Dagegen deutet die Glossa ordinaria zu Joh 1,29 „*peccatum mundi*“ einschränkend auf die Erbsünde.

<sup>83</sup> Hauspostille 1544, An Sant Andreas Tag, WA 52, 565,33–35; vgl. Predigt am 24. 6. 1534, WA 37, 465,15–17 Rörer: „*Igitur Iohannes semper vivit et numquam moritur, quia eius verba, quae loquitur de agno, audio et sequor illum digitum.* Das ist unser finger et caput de Iohanne“.

<sup>84</sup> Predigt vom 3. 11. 1537, WA 46, 678,33–36 Aurifaber.

gangen ist. Die Johannesdarstellung darf aber nicht zum Selbstzweck werden, weil sie dann dem Hörer und Betrachter nicht mehr Christi Person und Werk vor Augen stellt oder malt.<sup>85</sup>

#### 4. Die Funktion der Rede vom Gotteslamm

Wollte man Luthers Gebrauch der traditionellen Lamm-Metaphorik, um Spezifika seiner eigenen theologischen Ansichten auszudrücken, einfach nur als „Symboldidaktik“ kennzeichnen, hätte man seine Rede vom Christuslamm noch nicht in ganzer Tiefe erfaßt. 1528, in seiner Schrift ‚Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis‘, setzt sich Luther mit der Deutung des Lammes als Symbol auseinander. Ein solches Verständnis interpretiert er als Folge der Zwinglischen Abendmahlstheologie und schließt es daher aus: „Christus ist das lamb Gottes, kan nicht also verstanden werden: Christus bedeut das lamb Gottes.“<sup>86</sup> Luther begründet seine Auffassung mit einer einsichtigen logischen Argumentation: Wenn Christus Lamm „bedeutet“ (ein spezielles Lamm, nämlich das Lamm des Gottes im Sinne von Zwingli „*significat*“ bedeutet), ist Christus ‚geringer‘ als das Lamm oder präziser ein Unterfall des Oberbegriffes ‚Lamm‘. Diese Deutung führt aber zu einem absurden Sinn der Rede vom Gotteslamm. Aber auch die andere Möglichkeit, daß das Gotteslamm Christus „bedeutet“, lehnt Luther ab. Schließlich wird von ihm die Interpretation des Ausdrucks „Lamm“ als verschlüsselte Aussage über die Bedeutung Christi ebenfalls ausgeschlossen. Das Gottesepitheton in diesem Ausdruck zwingt notwendig anzunehmen, daß das Lamm hier ein „ander new wort ist, heist auch ein ander, new und das recht lamb, welchs Christus wahrhaftig ist“.<sup>87</sup> Ein Symbolbegriff, der das Lamm als „Bedeutungsträger“ tieferer Einsichten über Werk und Person Christi versteht, ist für Luther ausgeschlossen: Christus *ist* Gottes Lamm. Natürlich differenziert auch Luther zwischen Bildern vom Gotteslamm, dem Wort vom Gotteslamm und dem Gotteslamm selbst. Ein künstlerisches Bild ist nur „Zeichen“ des einen Lammes:<sup>88</sup>

„das die aller beste weise zu leren sey, wenn man zu dem wort Exempel oder Beyspiel gibt, Denn die selben machen, das man die rede klerlicher verstehet.“<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Die enge Beziehung von Lamm und Evangelium belegt auch eine Predigt vom 2. 2. 1538 „*Sic et nos mori per legem et tamen per Euangelium et agnum vivificari*“ (WA 46, 159,6 Rörer).

<sup>86</sup> WA 26, 276,25f.

<sup>87</sup> WA 26, 276,32f.; dazu auch Thesen 23/24 der Disputation ‚De Divinitate et Humanitate Christi‘ (1540; WA 39/II, 94,23–26 und R. Schwarz, Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther, ZThK 63, 1966, 289–351, hier 334f. mit Anm. 148).

<sup>88</sup> Luther macht in seiner vierten Predigt am Mittwoch nach Invocavit 1522 deutlich, daß etwa ein Kreuzifix nur ein „zeychen“ des Gottes im Himmel ist, es aber Leute gibt, die solche Bilder ‚brauchen‘ (WA 10/III, 31f.).

<sup>89</sup> Vorrede M. L. auf die Historie Galeatii Capellae vom Hertzog zu Meiland 1538, WA 50, 383–385, hier 383,2–5.

Die künstlerische Darstellung hat aber nicht die Funktion eines Sakramentes.<sup>90</sup> Die Bilder vom Lamm unterstützen die Verkündigung des Wortes vom Lamm im begrenzten Rahmen menschlicher Bemühungen.<sup>91</sup> Ob das Wort vom Lamm die Herzen trifft und somit der Hörer die Wirkungen des Lammes selbst erlebt, ist unverfügbar.

Luther betreibt zwar tatsächlich mit Hilfe elementarer und traditioneller Symbole Symboldidaktik. Aber über die traditionelle Verwendung des Symbols und über einen reinen Symbolbegriff führt sein Gebrauch weit hinaus. Das liegt vor allem an seinem Verständnis des Predigtamtes und der zielstrebigsten Wendung und Applikation alles Traditionellen auf diese Amtsthematik: Wenn Predigt das Lamm vor Augen stellt, *geschieht* Sündenvergebung. Unter dem Hinweis kann der Vollzug geschehen.

Lucas Cranach d. J. hat diesen Zusammenhang auf dem bekannten Predellbild des Altars der Wittenberger Stadtpfarrkirche St. Marien, der 1547 aufgestellt wurde, gleichsam illustriert.<sup>92</sup> Luther steht im Professorenaltar auf einer Kanzel,<sup>93</sup> hat die Finger der linken Hand auf dem Bibeltext und deutet mit Fingern der rechten Hand auf den Gekreuzigten. Der steht zwischen ihm und der Gemeinde, in der auch Käthe von Bora porträtiert sein soll.<sup>94</sup> Die Ikonographie könnte uns über die deutliche Analogie zwischen Luthers Geste und den Darstellungen des Täufers belehren, selbst wenn wir nichts aus den Predigten des Reformators wüßten. Die Geste, mit der er auf den Gekreuzigten weist, ist, wie wir weiter unten sehen werden, genau die, mit der in anderen Cranachdarstellungen Johannes auf das Gotteslamm zeigt: Luther ist hier in Analogie zu Johannes dem Täufer dargestellt.<sup>95</sup> Nun gehört die Predella des Wittenberger Altars in ein Gesamtprogramm: Auf den Flügeln und dem Mittelbild des Altars sind *„nota ecclesiae“* im Sinne von CA VII abgebildet: Es wird dort vorgeführt, wie Taufe, Beichte und Abendmahl durch die Reformatoren recht verwaltet werden, so wie

<sup>90</sup> Und auch nicht die Funktion einer Predigt (P. Goldberg, Darstellung der Erlösung, 33).

<sup>91</sup> Daß Luther den pädagogischen Nutzen von Bildern gekannt und geschätzt hat, kann man sich einfach klarmachen, wenn man eine illustrierte Cranachbibel zur Hand nimmt; vgl. aber auch E. Starke, Luthers Beziehungen zu Kunst und Künstlern, in: Leben und Werk Martin Luthers, 532f.

<sup>92</sup> Denkmale der Lutherstadt Wittenberg, 177. Dort ist die kontroverse Zuschreibung des Altars an Vater und Sohn referiert. Aber es besteht offenbar Einigkeit, daß die Predella dem jüngeren Cranach zu verdanken ist. So auch I. Schulze, Die Stadtpfarrkirche St. Marien zu Wittenberg, Das christliche Denkmal, H. 70, Berlin <sup>3</sup>1981, 24, die sich mit der genannten Zuschreibung W. Schade anschließt.

<sup>93</sup> Sie hat gewisse Ähnlichkeiten zur Kanzel der Torgauer Schloßkirche. Ob man daraus eine Anspielung auf Luthers Einweihungspredigt und die paradigmatische Bedeutung dieses Raumes ableiten darf, ist mir fraglich. Zum Predellbild existiert im Dresdner Kupferstichkabinett (Abb. 5) ein verwandter Holzschnitt, der nach E. Blume ein verlorengangenes Bild der Wittenberger Schloßkirche wiedergibt (Kunst der Reformationszeit. Staatliche Museen zu Berlin, Hauptstadt der DDR, Ausstellung im Alten Museum 26. 8. bis 13. 11. 1983, Berlin 1983, 420).

<sup>94</sup> Abbildungen etwa in: Denkmale der Lutherstadt Wittenberg, Abb. 167 oder bei H. v. Hintzenstern, Lucas Cranach d. Ä., Altarbilder aus der Reformationszeit, Berlin <sup>2</sup>1975, 103, oder: Leben und Werk Martin Luthers, 995 Abb. 37.

<sup>95</sup> O. Thulin, Cranach-Altäre der Reformation, 24. Auch der Dresdner Holzschnitt bestätigt die These, da das Lamm unter dem Gekreuzigten auf dem Altar steht und somit den Bezug auf Joh 1,29 direkt ausdrückt.

auf der Predella die reine Verkündigung zu sehen ist. Die Mitteltafel wird durch Christi letztes Abendmahl ausgefüllt. In der Runde sitzt Luther (in der äußeren Erscheinung der Wartburgzeit); ein Mundschenk, den man als Cranach deuten kann, reicht ihm den Becher. Auf dem Tisch liegt, wie es traditioneller Ikonographie entspricht,<sup>96</sup> ein Passalam. Auch diese Darstellung darf vor dem Hintergrund der Exoduspredigten verstanden werden.

Das Predellabild des Wittenberger Altars illustriert Luthers Predigttheorie, das Lammschutzzeichen den Inhalt seiner Predigt. Beide Male drückt Cranach mit Mitteln traditioneller Ikonographie ein für Luther konstitutives und so bisher in den Darstellungen nicht angelegtes Element seiner Theologie aus.<sup>97</sup> In beiden Fällen malen die Cranachs, was Luther predigt, und helfen Luther, „Kompendien“ seiner Theologie im Bereich der bildenden Kunst zu erstellen.

### 5. Lucas Cranach d. Ä. und sein Sohn als „lutherische Symboldidaktiker“

Die Cranachs malen, was Luther predigt. Diese Beobachtung bestätigt sich, wenn man ihr Oeuvre nach weiteren Lammdarstellungen durchsieht. Sie rückt sicherlich zunächst zutreffende Thesen des Cranachforschers W. Schade zurecht, wonach die enge Zusammenarbeit Luthers in der Motivauswahl, etwa der Bibelillustrationen, kaum im strengen Sinne, also durch direkte textliche Belege, zu verfolgen wäre.<sup>98</sup> Schade weist auch auf die auf dem Höhepunkt der reformatorischen Auseinandersetzung entstandenen Portraits des „Abgottes zu Halle“,<sup>99</sup> des Kardinals Albrecht von Brandenburg, hin. In der Tat besitzen wir keine schriftlichen Quellen, aber die künstlerischen Ergebnisse zeigen, wieviel die Cranachs vom Anliegen Luthers gewußt haben müssen.<sup>100</sup> Zudem stand Lucas d. Ä. mit seinem Freund Luther, dem er ja als Trauzeuge gedient hatte, in engem Kontakt.<sup>101</sup>

Die bekannte Folge von Darstellungen, die traditionell mit „Sündenfall und Erlösung“ überschrieben werden, ist ein vorzügliches Beispiel dieser

<sup>96</sup> E. Lucchesi Palli/L. Hoffscholte, Art. Abendmahl, LCII, Rom u. a. 1968, 10–18, hier 14.

<sup>97</sup> Für ein anderes Motiv hat dies G. Seebass gezeigt: Die Himmelsleiter des hl. Bonaventura von Lucas Cranach d. Ä. Zur Reformation eines Holzschnitts, SHAW.PH 4, 1985, Heidelberg 1985 oder jetzt auch M. Bachmann, Die apokalyptischen Reiter. Dürers Holzschnitt und die Auslegungsgeschichte von Apk 6,1–8, ZThK 86, 1989, 33–58, bes. 53–56.

<sup>98</sup> W. Schade, Die Malerfamilie Cranach, Dresden 1974, 74; M. Bachmann, Die apokalyptischen Reiter, 53.

<sup>99</sup> W. Schade, Die Malerfamilie Cranach, 64. Sch. nennt auch Arbeiten, die in Zusammenarbeit mit Karlstadt entstanden sind (a. a. O. 72 f.).

<sup>100</sup> Am Detail wird dies auch von G. Seebass, Die Himmelsleiter des hl. Bonaventura, 57 und M. Bachmann, Die apokalyptischen Reiter, 53 gezeigt.

<sup>101</sup> E. Starke (Luthers Beziehungen zu Kunst und Künstlern, in: Leben und Werk Martin Luthers, 531–548, bes. 534 f.) hat diese Beziehung nachgezeichnet. Demgegen-

Umsetzung der Theologie Martin Luthers in ein „umfassend biblisch-katechetisches Lehrbild“. <sup>102</sup> Die Bedeutung des Bildes kann man auch an der Tatsache ablesen, daß es außerordentlich häufig verbreitet war. <sup>103</sup> Das Motiv taucht auch auf Buchdeckeln, Epitaphien, Altargemälden und sogar auf Ofenplatten auf – eine vollständige Sammlung existiert bisher nicht. <sup>104</sup>

Die Deutung des Bildes wird auch dadurch erleichtert, daß den meisten Fassungen Bibelstellen beigegeben sind. Sie vergegenwärtigen mit der künstlerischen Darstellung dem Betrachter die zentralen Schriftargumente reformatorischer Theologie. Dazu zählt natürlich auch Joh 1,29. Die Bibelstelle ist auf das bekannte Ensemble in der rechten Hälfte der Tafel, der Evangeliumsseite, bezogen, sowohl auf das Lamm mit dem Siegesfahnlein wie auf Johannes den Täufer, der auf das Lamm deutet. <sup>105</sup> In der Schriftko-

---

über meint D. Koeplin, wenn Cranach „auf Anweisung Luthers gewisse religiöse Themen neu dargestellt hat, (...) dies mehr die Konsequenz aus seiner Hofmaler-Stellung als aus seiner eigentlich tiefergehenden privaten Verbindung mit Luther“ war (D. K. / T. Falk, Lukas Cranach: Gemälde, Zeichnungen, Druckgraphik. [Zur Ausstellung im Kunstmuseum Basel, 15. 6. bis 8. 9. 1974], Basel, Stuttgart 1976, 81). Aber darf man diese Alternative eröffnen?

<sup>102</sup> G. Seebass, Die Himmelsleiter des hl. Bonaventura, 57. D. Koeplin betitelt die Tafeln „Rechtfertigung des Sünders vor dem Gesetz durch die Gnade Gottes und den Glauben“ (D. Koeplin/T. Falk, Lucas Cranach, 505, zustimmend E. Starke, Luthers Beziehungen zu Kunst und Künstlern, 539). Für die Bezeichnung „Gesetz und Evangelium“ haben sich E. Badstübner und O. Thulin ausgesprochen (Kunst der Reformation, 358).

<sup>103</sup> Die Chronologie dieser verschiedenen Fassungen der Lehrtafel ist schwierig. Neben der eigenhändigen Version in *Gotha* (M. J. Friedländer/J. Rosenberg, Die Gemälde von Lucas Cranach, hg. v. G. Schwartz, Basel, Boston, Stuttgart 1979, Nr. 221 [1529]) existieren Werkstattkopien in *Prag* (Friedländer/Rosenberg, Nr. 221C) in *Weimar* (Nr. 221A), *Nürnberg* (O. Thulin, Cranach-Altäre der Reformation, 137 Abb. 172/173 bzw. im Katalog Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag M. Luthers, veranstaltet vom Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Reformationsgeschichte, Frankfurt/M. 1983, 87 Abb. 474), *Braunschweig* (D. Koeplin/T. Falk, 510 bzw. O. Thulin, Cranach-Altäre der Reformation, 131 f.; Abb. 44 f.) und *London* (D. Koeplin/T. Falk, 510 Abb. 275), ferner ehemals in *Königsberg* (O. Thulin, 137 Abb. 171). Seit 1529 wurde das Motiv zusätzlich als Holzschnitt verbreitet; hier sind freilich nur zwei Exemplare in *London* und *Weimar* bekannt (D. Koeplin/T. Falk, 505–509 mit Abb. 275 a bzw. Martin Luther und die Reformation, 398–400 Abb. 538).

<sup>104</sup> Chr. Schuchardt, Lucas Cranach des Aelteren Leben und Werke, nach urkundlichen Quellen bearbeitet III, Leipzig 1871, 39, 45 nennt einige Darstellungen, ebenso P. Goldberg, Darstellung der Erlösung, 216–218, O. Thulin, Cranach-Altäre der Reformation, 138 Abb. 174–176 (Schmuckblätter zu Bibeln 1537, 1538/39 und 1541), K. E. Meier, Fortleben der religiös-dogmatischen Kompositionen Cranachs in der Kunst des Protestantismus, RKW 32, 1909, 415–435 und A. v. Troschke, Studien zu Cranachscher Kunst im Herzogtum Preußen, Diss. phil. Königsberg, Borna, Leipzig 1938, 11–13. Vgl. jetzt auch J. Drees, Jahrbuch des Schleswig-Holsteinischen Landesmuseums Schloß Gottorf NF. 2, 1988/89, 94–96 zu einer neu erworbenen „Allegorie auf den Naumburger Vertrag von 1554“.

<sup>105</sup> Dabei erscheint die Anordnung von Kreuz und Lamm in der *Nürnberger/Weimarer/ Londoner* Fassung in sich am stimmigsten. Dort befinden sich Kreuz und Lamm in der Bildmitte und dadurch direkt über dem Zitat von Joh 1,29. Dagegen steht bei den *Holzschnitten* Kreuz und Lamm, das auf die rechte Seite gerückt wurde, auf der Gra-

lumne ist neben diesem Text auch 1 Petr 1,2 zitiert („In der heyligung des geystes/ zum gehorsam/ und besprengung des blutts Jhesu Christi“), was sich auf den Blutstrahl aus der Seitenwunde Christi bezieht, der die neben Johannes stehende Gestalt des Adam betrifft und besprengt. Auf dem Strahl sitzt die Geiststaube, weil der Geist die Wirkungen von Christi Blut wie in einem Strahl dem Menschen, der ihn trifft, zueignet.<sup>106</sup>

Natürlich „läßt sich nicht belegen, ob diese Darstellung von Luther oder Melanchthon angeregt wurde, denn bei dem täglich möglichem Kontakt gibt es verständlicherweise keine Schriftquellen“.<sup>107</sup> Aber die kaum lösbare Alternative, ob die Vorlage dieses Bildes auf Luther oder Melanchthon zurückgehe,<sup>108</sup> verdeckt auch nur, daß auf jeden Fall solche „allegorischen Darstellungen von den Wünschen Luthers begleitet wurden und seine Gemälde in weitem Maße dem entsprachen, was der Reformator (..) vom evangelischen Altarbild verlangte“.<sup>109</sup> Obwohl das Bild formal in der Tradition spätmittelalterlicher Glaubensbilder<sup>110</sup> steht und von einem einfachen Christen wie eine Bilderbibel lesbar war,<sup>111</sup> ist es doch ein *reformatorisches* Glaubensbild. Die traditionelle Ikonographie wird von der reformatorischen Theologie her neu gefaßt.<sup>112</sup> Die ganze Szenenfolge, die „eine zusammenhängende Predigt

---

beshöle erhöht, so daß Johannes der Täufer in die Bildmitte und somit über das Zitat rückt. In dem *Gothaer* Exemplar ist das Kreuz mit dem Lamm ebenfalls rechts vom Zitat aufgestellt, aber vor der Grabeshöhle, über der der Auferstandene schwebt.

<sup>106</sup> Nach D. Koepplin hängt die Betonung des Blutstrahls mit dem Abendmahlsstreit zusammen (D. K./T. Falk, Lucas Cranach, 507).

<sup>107</sup> P. Poscharsky, Lucas Cranach, in: M. Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Die Reformationszeit I*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981, 77–88, hier 85. Freilich kann man hier zumindest auf einen Melanchthonbrief an Johann Stigel hinweisen, in dem er Vorzeichnungen für Cranach erwähnt: „*Venit mihi in mentem pictoris Lucae, cui interdum praeformatas imagines tradere solebam in Bibliis*“ (CR V, Halle 1838, 557, Nr. 3099). Der Brief, den Bretschneider noch auf den 20. 9. 1544 datierte, wird in Bd. 9 der Regestenausgabe unter der Nr. 3331 A erscheinen und wurde vermutlich am 3./4. 10. 1543 abgefaßt [Freundliche Mitteilung von Herrn Prof. Dr. H. Scheible]. Eine Übersetzung findet sich bei Lucas Cranach d. Ä. im Spiegel seiner Zeit. Aus Urkunden, Chroniken, Briefen (...) hg. u. erl. v. H. Lüdecke, Berlin 1953, 77). Daraus kann man natürlich nicht (wie etwa M. J. Friedländer/J. Rosenberg, *Die Gemälde von Lucas Cranach*, 64) schließen, Melanchthon habe auch dieses Bild vorgezeichnet.

<sup>108</sup> Koepplin behauptet, Luther sei ein Ratgeber bei der Komposition gewesen (D. K./T. Falk, Lucas Cranach, 506, ähnlich E. Badstübner, *Kunst der Reformationszeit*, 358 f.); anders W. Schade, *Die Malerfamilie Cranach*, 74: „Für die Entstehung des Bildpaares von Sündenfall und Erlösung kommt der systematisch ordnende Melanchthon am ehesten in Frage.“

<sup>109</sup> U. Gertz, *Die Bedeutung der Malerei für die Evangeliumsverkündigung in der evangelischen Kirche des XVI. Jahrhunderts*, Diss. phil. Heidelberg, Berlin 1936, 28.

<sup>110</sup> Vgl. die gleichnamige Abteilung im Nürnberger Katalog Martin Luther und die Reformation, 334–351.

<sup>111</sup> Zur „Lesbarkeit“ des Cranachschen Glaubensbildes vgl. E. Badstübner, in: *Kunst der Reformationszeit*, 358 und P. Goldberg, *Darstellung der Erlösung*, 79.

<sup>112</sup> Cranach hat auch eine Reihe ganz traditioneller Johannesdarstellungen gemalt: 1534 eine Darstellung von Jesus und Johannes (*New York*, Friedländer/Rosenberg, Nr. 222), ein ähnliches Motiv 1538 (*Köln*, Nr. 367; eine Werkstattarbeit in *Hannover*,

dar(stell)“,<sup>113</sup> wirkt wie eine Illustration zu Luthers Exoduspredigten. Es überrascht nicht, daß Joh 1,29 und die Darstellung des Gotteslammes samt Johannes eine zentrale Rolle im Bild spielen.

Die Cranachs haben diese neue Ikonographie bekanntlich noch mindestens zweimal auf großen Altarbildern angewendet. Zuerst auf dem Schneeberger Altar, der 1539 aufgestellt wurde, schließlich auf dem Altar der Weimarer Stadtkirche St. Peter und Paul, der seit 1555 den Chorraum der späteren Predigtstätte J. G. Herders schmückt.

Beim Schneeberger Altar<sup>114</sup> findet sich auf dem rechten Teil des Mittelbildes im 1. Öffnungszustand die Anordnung, die uns von den Glaubensbildern her vertraut ist: links Johannes, der auf Christus deutet, aus dessen Seitenwunde der Blutstrahl auf den neben Johannes stehenden Adam trifft. Unter dem Kreuzesstamm befindet sich das Lamm,<sup>115</sup> selbst die Schriftstellen entsprechen den Glaubensbildern. Als Predella dient eine traditionelle Abendmahlsdarstellung.<sup>116</sup> Wenn O. Thulin nun meint, es gehe in den Bildern dieses Altars um die „Entscheidung des Christenmenschen“,<sup>117</sup> so ist damit nur die Hälfte gesagt: Es geht auch und zunächst um die Darstellung der Entscheidung Gottes. Der nackte Adam, den der Blutstrahl trifft, stellt einerseits einen Adam dar und lädt doch auch zugleich jeden Menschen ein, an dessen Stelle zu treten. Das hat Thulin richtig gesehen.

Der Altar in Weimar<sup>118</sup> ist als Epitaph von Lucas Cranach interpretiert worden.<sup>119</sup> Cranach, der 1553 hier starb, wird ja auch in zentraler Stelle des Mittelbildes dargestellt. Lucas Cranach nimmt die Stelle Adams auf den Glaubensbildern ein. Luther ist eine Art Assistenzfigur des Johannes. Er weist auf die Bibelstellen 1 Joh 1,7; Hebr 4,16 und Joh 3,4–15, deutet also wie Johannes dem Freund Lucas Cranach das Kreuzigungsgeschehen und die Lammfigur. Deutlicher kann Cranach nicht machen, daß er Luthers Interpretation der Johannesgestalt kennt und seine Ausdeutung mit seinem eigenen Glauben bejaht und nicht einfach nur als Hofmaler unbeteiligt einen Auftrag erfüllt.

Der Weimarer Altar bezeugt am eindrücklichsten, daß Lucas Cranach d. Ä. Seite an Seite mit Martin Luther geglaubt hat, daß allein das Gottes-

Nr. 222 A; dazu D. Koepplin, in: Martin Luther und die Reformation, 361) ebenso 1535 eine Madonna mit Christuskind und Johannesknaben, der ein Lamm als Attribut bei sich hat (*Stuttgart*, Nr. 227).

<sup>113</sup> K. E. Meier, Fortleben der religiös-dogmatischen Kompositionen Cranachs, *RKW* 32, 419.

<sup>114</sup> H. v. Hintzenstern, Lucas Cranach d. Ä., Altarbilder, 94–98; Abbildung der Tafel bei O. Thulin, *Cranach-Altäre der Reformation*, Abb. 40 nach S. 34.

<sup>115</sup> „Ich grüße dich am Kreuzesstamm, du hochgelobtes Gotteslamm“ dichtet noch V. E. Löscher (*EKG* 70,1).

<sup>116</sup> H. v. Hintzenstern, Lucas Cranach d. Ä., Altarbilder, 95.

<sup>117</sup> Zitiert nach H. v. Hintzenstern, Lucas Cranach d. Ä., Altarbilder, 98.

<sup>118</sup> (Friedländer/Rosenberg, Nr. 434); E. Schmidt, *Die Stadtkirche St. Peter und Paul zu Weimar*, Das christliche Denkmal H. 86, Berlin <sup>2</sup>1983, 20; H. v. Hintzenstern, Lucas Cranach d. Ä., Altarbilder, 99, und O. Thulin, *Cranach-Altäre der Reformation*, 55f.

<sup>119</sup> O. Thulin, *Cranach-Altäre der Reformation*, 55. Welche Teile des Altars dem Vater, welche dem Sohn zuzuschreiben sind, ist umstritten (E. Schmidt, *Stadtkirche St. Peter und Paul*, 20). Das Cranachportrait ist eine gegenseitige Kopie des Selbstbildnisses in Florenz (Friedländer/Rosenberg, Nr. 425).

lamm die Sünde der Welt trägt und durch sein blutiges Opfer am Kreuz die Vergebung der Sünde erwirkt hat.<sup>120</sup> Ein letztes Mal Luther:

„Also lebet und fleusst das Blut unseres lieben Herrn Christi noch immerdar, ist nicht gestockt noch erkaltet, es fleusst und springt, nachdem er todt ist, und alle, die damit besprengt werden, haben Vergebung der Sünden und sind Kinder des ewigen Lebens. Das Lerne.“<sup>121</sup>

P. Goldberg notierte 1925 fast erschreckt, wie ‚massiv‘ und ‚traditionell‘ diese Vorstellungen sind,<sup>122</sup> in denen Luther und Cranach lebten. Wie gern möchte man sich bei der Betrachtung des Weimarer Altars vom blutbesprengten Cranachkopf zum abgeklärten Haupt Luthers im Gelehrtenrock wenden. Aber es gehört zur historischen Redlichkeit, zuerst Luthers Fremdheit wahrzunehmen. Erst dann können wir ihn so deuten, daß wir heute systematische Anregungen von ihm gewinnen können (und da hilft die Vorstellung des blutbespritzten Adam zunächst kaum weiter). Denn im Umgang von Luther und Cranach mit dem Gotteslamm begegnet uns beides: ganz traditionelle Frömmigkeit, Theologie und Ikonographie, die seit der Alten Kirche zur Identität christlicher Kirche gehörte, aber gleichzeitig auch die bewußte Korrektur an all dem von der reformatorischen Entdeckung Martin Luthers her.<sup>123</sup> Der sich das Gotteslamm als Merkzeichen und Kompendium seines Glaubens und seiner Theologie in Bücher drucken ließ, hat von der versöhnenden Wirkung des Blutes, das da in den Kelch strömt, gelebt. Aber er hat gerade deswegen in einigen Punkten nicht wie seine Zeitgenossen geglaubt. L. Cranach ist ihm darin als Maler gefolgt.<sup>124</sup>

<sup>120</sup> So schon Chr. Schuchardt, *Lucas Cranach des Aelteren Leben und Werke I*, 211; vgl. auch P. Poscharsky, *Cranach*, 87.

<sup>121</sup> Zitiert nach P. Goldberg, *Darstellung der Erlösung*, 89. In *EA* 3,164 ff. ist der Beleg nicht auffindbar.

<sup>122</sup> P. Goldberg, *Darstellung der Erlösung*, 90.

<sup>123</sup> „Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet“ (C. F. Meyer, *Huttens letzte Tage*, XXXII. Luther, *SW. Historisch-kritische Ausgabe*, bes. v. H. Zeller u. A. Zäch, Bd. 8, Bern 1970, 67).

<sup>124</sup> Johann Stigel schreibt 1536 in einem Gedicht auf den Tod von Johann Lucas Cranach über den Sohn, was auch vom Vater gilt:

*„Pinxisti quoties Patres, sanctosque Prophetas:  
Credibile est pingi se voluisse Deum:  
Pinxisti Christum quoties in carne potentem  
per quem mortales turba redempta sumus;  
Hic duxisse ipsum certo tibi numine dextram,  
Testatum ingenii nobile fecit opus.“*

(zitiert nach Chr. Schuchardt, *Lucas Cranach des Aelteren Leben und Werke I*, 104 f.).

# KRITISCHE MISZELLE

## Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella – historisches Faktum oder theologische Konstruktion?

Kritische Bemerkungen zu einem neuen Buch\*

Von Jürgen Wehnert

Zu den Grunddaten der palästinischen Kirchengeschichte des 1. Jh.s zählt traditionell die von Euseb (HE 3,5,3) und Epiphanius (Haer. 29,7,8; 30,2,7; Mens. 15) überlieferte Nachricht, die Jerusalemer Christen seien vor dem Jüdischen Krieg in das transjordanische Pella ausgewandert und auf diese Weise der römischen Belagerung und Eroberung Jerusalems samt deren grauenvollen Begleitumständen im Jahr 70 entkommen. Bis zum Ende des 19. Jh.s für bare Münze genommen (als erster trug Manuel Joël 1883 Gründe gegen die Geschichtlichkeit des Pella-Auszuges vor), hat sich eine kritische Beurteilung der Pella-Notizen bei Euseb und Epiphanius auch im 20. Jh. nur allmählich herausgebildet (bes. durch die Einwände von Eduard Schwartz, Samuel G. F. Brandon und Johannes Munck). Das Problem wird heute durchaus kontrovers diskutiert, wobei die Alternative ‚Historizität‘ vs. ‚Ahistorizität‘ der Pella-Wanderung um eine dritte Möglichkeit erweitert worden ist, wonach es sich bei der Pella-Notiz zwar um eine echte Tradition pellen-sischen Ursprungs handele, die aber auf eine unhistorische ätiologische Legende (Georg Strecker)<sup>1</sup> bzw. einen fiktiven Apostolizitätsanspruch der Pellerser Christen (Gerd Lüdemann)<sup>2</sup> zurückgehe. Angesichts dieser For-

---

\* Die folgenden Ausführungen setzen sich auseinander mit Jozef Verheyden: *De vlucht van de Christenen naar Pella. Onderzoek van het getuigenis van Eusebius en Epiphanius* (= Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Jg. 50, 1988, Nr. 127). Brüssel (Paleis der Academiën) 1988. 285 S.

<sup>1</sup> Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, TU 70, Berlin, DDR <sup>2</sup>1981, S. 231.

<sup>2</sup> Paulus, der Heidenapostel. Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum, FRLANT 130, Göttingen 1983, S. 284.

schungslage<sup>3</sup> ist es zu begrüßen, daß das Thema nun erstmals in monographischer Form behandelt worden ist: In seiner 1987 vorgelegten, von der Belgischen Akademie für Wissenschaften, Literatur und Schöne Künste preisgekrönt und dort 1988 publizierten Dissertation „De vlucht van de christenen naar Pella“ geht Jozef Verheyden den meisten Haupt- und Nebenaspekten des Pella-Themas in großer Ausführlichkeit nach und entwirft in vier umfangreichen Kapiteln unter steter Berücksichtigung der Forschungsliteratur einen eigenen Lösungsansatz, der darauf hinausläuft, daß Euseb die Pella-Notiz aus geschichtstheologischen Gründen selbst entworfen habe.<sup>4</sup>

In Teil 1 („Die Problematik der Pella-Flucht“, S. 9–49) stellt Verf. sowohl die expliziten Pella-Zeugnisse zusammen als auch die in der Literatur ergänzend genannten impliziten Belege (vor allem AscJes 4,13; pseudoklementinische Rekognitionen [= Rek] I 37,2 syr. Version, 39,3 lat. und syr. Version; Apk 12,6.14; Mk 13 parr. Mt 24, Lk 21); der behauptete historische Wert der letzteren sei in allen Fällen fraglich, da sich nirgends ein zweifelsfreier Zusammenhang mit der Pella-Episode nachweisen lasse. Abschließende Erwägungen zur geschichtlichen Situation der Jahre 66–70 (S. 43–49) führen den Verf. zu einer skeptischen Bewertung der Möglichkeit einer Wanderung der Jerusalemer Gemeinde in das im Jahr 66 von jüdischen Aufständischen zerstörte Pella.

Teil 2 („Die Quelle Eusebs“, S. 51–66) wendet sich der Pella-Notiz HE 3,5,3a zu und überprüft die in der Literatur diskutierten Quellen, von denen Euseb an dieser Stelle abhängig sein soll: Ariston von Pella, Hegesipp oder Julius Africanus. Da Verf. keine dieser Lösungen für tragfähig hält, postuliert er, daß die Notiz von Euseb selbst formuliert worden sei.

Kapitel 3 („Vergleich zwischen Euseb und Epiphanius“, S. 67–152) spitzt diesen Gedanken durch den Nachweis zu, daß Epiphanius keine selbständige Kenntnis von der Pella-Wanderung besessen habe (etwa durch Hegesipp), sondern sein ‚Wissen‘ ausschließlich der Euseb-Notiz verdanke (S. 111–124). Die Abhängigkeit Epiphanius‘ von Euseb gehe ferner aus der Übernahme von anderem geographischen Material Eusebs in Haer. 29 f. (aus Onomastikon und HE) sowie weiteren sachlichen Übereinstimmungen zwischen beiden Autoren in diesem Teil von Haer. hervor. Aus den in Kapitel 1–3 gesammelten Beobachtungen folgt daher für den Verf., daß Euseb sehr wahrscheinlich die einzige Quelle für die Pella-Wanderung darstelle, von der alle späteren Autoren abhängig seien (vgl. S. 239).

Auf dieser Basis unternimmt V. in Teil 4 („Die Pella-Flucht und der

<sup>3</sup> Charakteristisch für die gegenwärtige Situation ist, daß fast zeitgleich mit der kritischen Studie Verheydens ein Aufsatz Craig Koesters: *The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition* (CBQ 51, 1989, S. 90–106), erschien, der die Historizität der Pella-Wanderung auch unter Berücksichtigung der dagegen erhobenen Einwände bekräftigt.

<sup>4</sup> Zitate aus Verheydens Buch werden nachfolgend in deutscher Übersetzung gegeben.

Untergang der Juden in Eusebs Kirchengeschichte“, S. 153–240) den positiven Nachweis, daß die Notiz HE 3,5,3 nicht auf Tradition zurückgehe, sondern lediglich ein theologisches Interesse des Euseb reflektiere: Im Rahmen des eusebianischen Geschichtsentwurfs, in der der Untergang der Juden ein negatives Hauptthema darstelle, habe die Pella-Flucht der christlichen Gemeinde die Funktion, den Weg für die von Gott – als Strafe für die Tötung Jesu und die Verfolgung der Apostel – verhängte Vernichtung der Stadt freizumachen, „weil damit gleichsam die heiligen Männer (ἀγίῳ ἀνδρῶν) die königliche Hauptstadt der Juden und ganz Judäa völlig geräumt hatten“ (HE 3,5,3b; Übersetzung von Haeuser/Gärtner). Da sich das Pella-Orakel zudem durch Unbestimmtheit (konkret seien lediglich die Nennung der Jerusalemer Gemeinde und der Name des Fluchtortes) sowie sprachlich durch eusebianische Stilisierung auszeichne (S. 172–177), lege sich auch formal sein redaktioneller Ursprung nahe. Wichtigste „Inspirationsquelle“ (S. 236) Eusebs für die Erfindung dieser Notiz seien die HE 3,7 zitierten ntl. Texte (u. a. Lk 21,23b–24; 21,20), wobei auffalle, daß Euseb dort ausgerechnet den Fluchtaufruf Lk 21,21 ausspare – offenbar deshalb, weil er ihn bereits in 3,5,3 präzise zum Ausdruck gebracht habe (S. 237): Die „Pella-Wanderung“ der Jerusalemer Urgemeinde sei folglich nichts anderes als eine theologische Verarbeitung von Lk 21,21, aus welcher Notiz Euseb auf die Rettung der jüdischen Christenheit geschlossen habe (S. 239). Der konkrete Name Pella, der allein der Notiz „den Anschein von Glaubwürdigkeit“ verleihe (ebd.), sei von Euseb gewählt worden, weil Transjordanien ein traditioneller Zufluchtsort gewesen sei oder weil auch hier sein „Konfrontationsmodell Juden gegen Christen“ eine Rolle spiele: Da Josephus von der verhängnisvollen Flucht einer Jüdin aus Peräa nach Jerusalem berichtet (Zitat in HE 3,6,21–28), habe Euseb die Christen den entgegengesetzten Weg einschlagen lassen (ebd.). – Eine englische Zusammenfassung (S. 241–244), Bibliographie, Addenda und ausführliche Indizes runden V.s Arbeit ab.

Der wesentliche Ertrag dieser umfassenden Studie scheint mir in folgenden drei Punkten zu liegen:

a) Verf. wendet die in der Exegese biblischer Texte längst etablierte redaktionsgeschichtliche Fragestellung konsequent auf seine Hauptquellen Euseb und Epiphanius an und vermag ihnen auf diesem Wege durchaus neue und originelle Aspekte abzugewinnen (s. etwa seine These, daß die den Zusammenhang sprengenden Erwähnungen des Pella-Auszuges in Haer. 29 und 30 auf eine spätere Textredaktion zurückgingen, durch die Epiphanius den engen Entstehungszusammenhang von nazoräischer und ebionistischer Häresie herausarbeiten wollte; S. 89–107). Allerdings führen diese Detailuntersuchungen (ähnlich wie die zur redaktionellen Konzeption von HE 3,5–10) nicht selten über den eigentlichen Untersuchungsgegenstand hinaus, so daß sie hier nicht weiterverfolgt werden sollen. Festzuhalten bleibt jedoch, daß für künftige Untersuchungen zum Häresienkatalog bei Epiphanius sowie zur Darstellung des Jüdischen Krieges bei Euseb in V.s Arbeit reiche Beobachtungen zur Verfügung stehen.

Diese Feststellung gilt ungeachtet der Tatsache, daß die redaktionsgeschichtliche Betrachtungsweise selbstverständlich eine klare Identifizierung und Ausgrenzung der verarbeiteten Traditionen voraussetzt, ein Arbeitsgang, der im Fall des Epiphanius mit seinen vielfach fehlenden Quellenangaben nur sehr eingeschränkt durchzuführen ist. Solche Methodenprobleme werden vom Verf. leider weitgehend ausgeblendet – in Hinblick auf Haer. 29f. etwa erweckt seine Darstellung sogar ungewollt den Eindruck, als schöpfe Epiphanius sein Faktenmaterial ausschließlich aus Euseb, und auch der singuläre gegenteilige Hinweis, Epiphanius sei „in Haer. 30 von verschiedenen Quellen abhängig“, die freilich, abgesehen von Euseb, nicht mehr zu erkennen seien (S. 146), kann das methodische Grundproblem nur illustrieren.

b) Zu den bleibenden Erträgen V.s gehört zweifellos sein umfassender Nachweis, daß die Pella-Notizen des Epiphanius von Euseb abhängig sind (s. besonders die vergleichende Textübersicht S. 112f., in der alle sprachlichen Übereinstimmungen kenntlich gemacht werden). Die These der Euseb-Abhängigkeit des Epiphanius ist zwar schon vor V. aufgestellt worden (s. z. B. G. Strecker, G. Lüdemann),<sup>5</sup> hat aber durch V.s detaillierte Begründung eine neue Qualität gewonnen, so daß hieran nicht mehr vorbeigegangen werden kann. Als Problem bleibt freilich bestehen, daß Epiphanius in allen drei Pella-Belegen die ungenaue geographische Auskunft des Euseb korrigiert, Pella sei eine Stadt in Peräa – Epiphanius bemerkt jeweils zu Recht, daß Pella zur Dekapolis gehört, ein Wissen, das nicht aus Euseb abzuleiten ist<sup>6</sup> und sich folglich in diesem Detail einer redaktionsgeschichtlichen Erklärung entzieht, um so mehr, als die Dekapolis schon z.Zt. des Euseb keine aktuelle politische Größe mehr war (vgl. unten).

c) Neben seinen anregenden Textanalysen von Euseb und Epiphanius verdient V.s Arbeit als profunde Sammlung und Darstellung der zum Pella-Problem erschienenen Literatur Beachtung: Auch wer die Hauptthese des Verf. nicht teilt, muß der erreichten Vollständigkeit und Präzision bei der Verarbeitung der Forschungsliteratur (die vor allem in den nicht weniger als 1032 z. T. ausführlichen Fußnoten vorgestellt wird) Hochachtung zollen: In dieser Beziehung stellt V.s Arbeit ein für die künftige Forschung unverzichtbares Handbuch dar.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Nachweise bei Verheyden, S. 85 Anm. 370f.

<sup>6</sup> Daß die dreimalige Erwähnung der Dekapolis bei Epiphanius auf die singuläre, abgelegene Notiz bei Euseb, Onomastikon (ed. E. Klostermann, GCS 11.1, Leipzig 1904 [= Hildesheim 1966], S. 80), die Pella gar nicht erwähnt, zurückgehen soll (Verheyden S. 120; vgl. Strecker [wie Anm. 1], S. 229) oder gar auf Ortskenntnisse des Epiphanius (Verheyden ebd.), die schon der frühere, ebenfalls landeskundige Euseb nicht mehr besessen hat, sind unbefriedigende Auskünfte.

<sup>7</sup> Ich verweise daher im folgenden nur auf solche Literatur, die von Verheyden nicht bzw. nicht in ihren m. E. wesentlichen Aussagen zitiert wird.

Eine detaillierte Stellungnahme verdient naturgemäß V.s radikale Lösung des Pella-Problems, wonach der Auszug der Jerusalemer Gemeinde im wesentlichen ein Produkt eusebianischer Geschichtstheologie sei, das weder historische Vorgänge reflektiere noch auf eine (legendarische) judenchristliche Tradition aus dem Raum Pella zurückgreife. Diese These entspricht V.s redaktionsgeschichtlichem Ansatz und berührt daher das oben angedeutete Methodenproblem insofern, als von Redaktion nur dann gesprochen werden kann, wenn eine klare Trennung von der verarbeiteten Tradition möglich ist bzw. plausibel gemacht werden kann, daß der Autor an der betreffenden Stelle ohne Anhalt an einer Tradition formuliert. Unzulässig ist es jedenfalls, vom guten redaktionellen Sinn einer Aussage automatisch auf ihren fehlenden Traditionscharakter zu schließen, da die Redaktion eines Autors natürlich auch darin bestehen kann, für seine Darstellung passende (nämlich ihre Tendenz stützende) Traditionen auszuwählen und sie stilistisch seinem eigenen Duktus anzupassen. Bezogen auf den für den Pella-Auszug zentralen Text HE 3,5,3a bedeutet das: Da Euseb praktisch sein gesamtes Einleitungsreferat zur Geschichte und Vorgeschichte des Jüdischen Krieges 3,5,1–6 aus redaktionell bearbeitetem Traditionsstoff (Josephus, NT, Hegesipp) zusammenstellt (für 5,1f.4–6 steht das auch für V. außer Frage), ist dieselbe Möglichkeit für die Pella-Notiz 3,5,3a nicht nur nicht von der Hand zu weisen, sondern im Grunde die nächstliegende Annahme. V.s Postulat, daß HE 3,5,3a dennoch von Euseb aufgrund von Lk 21,21 selbst konzipiert worden sei, bedarf daher einer unbedingt zwingenden Begründung, die dem Verf. m. E. nicht gelungen ist:

a) V.s Hauptargument, erst durch den Auszug der Gemeinde nach Pella schaffe Euseb die (un)heilsgeschichtliche Voraussetzung für die als Strafakt verstehende Zerstörung Jerusalems, der nunmehr allein die Juden und keine Christen zum Opfer fallen,<sup>8</sup> mißt der Notiz „eine essentielle Rolle in Eusebs Darstellung des Jüdischen Krieges“ (S. 234) zu, die sie in diesem überzogenen Ausmaß nicht besitzt. Wenngleich unbestritten ist, daß Euseb die Pella-Notiz in den Dienst seiner makaberen antijüdischen Tendenz stellt,<sup>9</sup> deutet doch nichts darauf hin, daß er sie – aus Skrupel um das Schicksal der Jerusalemer Christen – als kriegsermöglichendes Faktum selber erfunden habe.

<sup>8</sup> Ganz ähnlich hatte übrigens bereits E. Schwartz die Funktion der Pella-Tradition für die Argumentation Eusebs beschrieben: „(...) nachdem die christliche Gemeinde von Jerusalem nach Pella übersiedelt ist, wird das göttliche Strafgericht durch nichts mehr aufgehalten“ (in: Ders. [Hg.]: Euseb, Die Kirchengeschichte III, GCS 9.3, Leipzig 1909, S. 18); vgl. ferner M. Joël: Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts mit Berücksichtigung der angränzenden Zeiten. II. Abtheilung: Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthume in seinen Folgen für das Judenthum, Breslau 1883 (= Amsterdam 1971), S. 84f.

<sup>9</sup> Dabei ist selbstverständlich zu beachten, daß die antijüdische Interpretation des Jüdischen Krieges kein Proprium Eusebs ist, sondern ein Gemeinplatz der altchristlichen Literatur. Reiches Material hierzu ist gesammelt bei E. Fascher: Jerusalems Untergang in der urchristlichen und altkirchlichen Überlieferung, ThLZ 89, 1964, Sp. 81–98.

Der von V. zur Stützung seiner Auffassung zitierte Nachsatz Eusebs „weil damit die heiligen Männer die königliche Hauptstadt der Juden selbst und das ganze jüdische Land vollständig verlassen hatten, da erteilte sie zuletzt die Strafe von Gott usw.“ (3,5,3b; eigene Übersetzung), ist nicht auf die soeben genannte christliche Gemeinde Jerusalems zu beziehen, sondern sinnvollerweise nur auf die 3,5,2b geschilderte Auswanderung der Apostel aus dem jüdischen Land hin zu den Heiden: An keiner Stelle seines Gesamtwerks bezeichnet Euseb eine Gemeinde als „heilige Männer“ (V.s eher beiläufige Identifizierung von ἅγιοι ἄνδρες mit dem ntl. Gemeindebegriff οἱ ἅγιοι [S. 174] ist unzutreffend), sondern er behält den Terminus ἅγιοι bzw. ἱεροὶ ἄνδρες<sup>10</sup> (o. ä.) ausschließlich herausragenden Repräsentanten der christlichen Gemeinde bzw. Kirche vor (ἅγιοι ἄνδρες s. HE 7,19: Jakobus und seine Nachfolger im Jerusalemer Bischofsamt; 7,25,7: Johannes, der Verfasser der Apk; τὰ ἱερὰ καὶ ὄντως ἅγια σώματα s. De mart. Pal. 11,28: die Leiber der christlichen Märtyrer; ἱεροὶ ἄνδρες s. HE 5,20,3: Irenäus und andere Kirchenväter; vgl. ferner im Kontext HE 3,1,1: „die heiligen Apostel und Jünger“<sup>11</sup> Jesu „hatten sich über die ganze Erde verstreut“ [dies die unmittelbare Bezugspassage von 3,5,2f.]; 3,32,8: „der heilige Chor der Apostel“; 3,39,2.10: „die heiligen Apostel“). Hieraus folgt, daß Eusebs entscheidende ‚Bedingung‘ für die Zerstörung Jerusalems nicht die Auswanderung der Gemeinde nach Pella, sondern der Auszug der heiligen Apostel in die Heidenwelt ist. Die Pella-Notiz verstärkt in diesem Zusammenhang zwar das Auszugsmotiv (bes. durch die Doppelung: μεταναστήναι . . . καὶ . . . οἰκεῖν, τῶν πεπιστευκότων . . . μετῳκισμένων), gewinnt aber kein Eigengewicht; tatsächlich könnte HE 3,5,3b (ὡς ἂν παντελῶς κτλ.) unmittelbar an 3,5,2 anschließen, ohne daß eine Lücke in Eusebs Bericht oder eine Abschwächung seiner theologischen Tendenz entstehen würde.

Die Richtigkeit dieser Deutung geht aus der Parallele HE 3,7,8f. klar hervor: Solange sich „die Apostel und Jünger“ sowie Jakobus, der Herrenbruder, in Jerusalem aufhielten, bildeten sie „gleichsam die festeste Schutzwehr für diesen Ort“ – erst danach war die Zeit für die Reue der Juden abgelaufen (und die Katastrophe konnte ihren Lauf nehmen). An dieser Stelle ist (wie auch sonst) von einer analogen Funktion der christlichen Gemeinde für die Stadt bzw. von ihrem Schicksal im Krieg keine Rede mehr<sup>12</sup> – sie spielt also im (un)heilsgeschichtlichen Entwurf höchstens eine Nebenrolle. Derselbe Befund ergibt sich aus HE 3,11: Euseb referiert hier unter Hinweis

<sup>10</sup> Euseb scheint beide Adjektive synonym zu verwenden; vgl. etwa HE 10,4,54: τὴν ἱερὰν καὶ ἁγίαν ἐκκλησίαν.

<sup>11</sup> Unter „Apostel und Jünger“ versteht Euseb offenbar exklusiv den von Jesus selbst berufenen Personenkreis (HE 3,1,1f. nennt namentlich Thomas, Andreas, Johannes und Petrus; ob auch der in 3,1,3 genannte Paulus dazuzählt, wird nicht deutlich).

<sup>12</sup> Um seine Deutung von HE 5,3,5 aufrechtzuerhalten, muß Verheyden Eusebs Terminus „Apostel und Jünger“ (s. Anm. 11) in 3,7,8 bewußt unscharf mit „Christen“ paraphrasieren, um die gesamte Jerusalemer Gemeinde im Sinne seiner These darunter fassen zu können (S. 198).

auf eine Tradition (λόγος κατέχει), daß nach der Einnahme Jerusalems „die Apostel und Jünger des Herrn von allen Seiten an einem Ort“ zusammenkamen (nämlich in Jerusalem selbst – in Pella oder andernorts hätte man nicht bis nach der Eroberung der Hauptstadt warten müssen; richtig V. S. 60), um den Nachfolger des Jakobus zu wählen – ein Akt, der den Fortbestand einer Jerusalemer Gemeinde voraussetzt, ohne daß Euseb von ihrer Rückkehr berichtet (vgl. noch HE 3,32,1). Da die Wahl eines Jerusalemer „Bischofs“ ohne vorhandene Gemeinde sinnlos wäre, ergibt sich aus dieser Passage ebenso wie aus der HE 4,5,3 mitgeteilten Jerusalemer Bischofsliste,<sup>13</sup> daß für das eusebianische Geschichtsbild – wohl im Anschluß an Hegesipp – die Vorstellung einer kontinuierlichen Anwesenheit der christlichen Gemeinde in Jerusalem leitend war und nicht deren Auswanderung vor dem Jüdischen Krieg. M. a. W.: Die Pella-Notiz 3,5,3a entspricht *nicht* Eusebs Vorstellung von der Kontinuität der Jerusalemer Gemeinde, sondern steht vielmehr in Spannung zu ihr. Genau dies dürfte der Grund dafür sein, warum er die Pella-Notiz nur ein einziges Mal (nämlich zur Unterstreichung des Apostelauszuges) verwendet hat.

Daß die Pella-Notiz folglich keine Eigenschöpfung Eusebs ist, sondern auf Tradition zurückführt, geht ferner daraus hervor, daß er im redaktionell gestalteten Referat 3,11 darauf verzichtet, 3,5,3a durch eine Mitteilung über die Rückkehr der Jerusalemer Gemeinde zu revidieren (die an 3,1,1 f.; 3,5,2 f. anknüpfende Nachricht von der Zusammenkunft der „Apostel und Jünger“ hat die Pella-Flucht nicht im Blick; richtig V. S. 61) – wäre Euseb für den Inhalt von 3,5,3a selbst verantwortlich, hätte er diese Korrektur im Sinne der Stimmigkeit seiner Darstellung jedoch spätestens in 3,11 vornehmen müssen. Daß er den Widerspruch zwischen 3,5,3a und 3,11 usw. nicht ausgeglichen hat, läßt sich daher am zwanglosesten so deuten, daß er auf unterschiedliche Traditionen zurückgegriffen hat, die ihm mitteilenswert erschienen, ohne daß sie sich in Einklang bringen ließen. Für den Inhalt der in der 3,5,3a verwendeten Notiz bedeutet das: Sie enthielt vermutlich nur eine Nachricht über die Pella-Wanderung der Jerusalemer Gemeinde, aber keinen Hinweis auf deren spätere Rückkehr.

b) Den redaktionellen Charakter von HE 3,5,3a will V. des weiteren durch die Annahme begründen, Euseb habe hierin den in der HE sonst ausgesparten Vers Lk 21,21 verwertet, „worin die Jünger von Jesus aufgerufen werden, die bedrohte Stadt zu verlassen“ (S. 195; vgl. S. 236). Daher gelte abschließend: „Die Pellaflucht ist Eusebius' Verarbeitung eines Motivs, das seinen Ursprung in Lk 21,21 (par.) hatte“ (S. 239). Die Überzeugungskraft

<sup>13</sup> Zur Interpretation und Überlieferungsgeschichte dieser Liste vgl. E. Casper: Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse 2. Jg., Heft 4, Berlin 1926 (= Hildesheim 1975), S. 334–346 (= S. 120–132).

dieses Arguments ist gering: Außer der allgemeinen Flucht-Thematik besteht kein inhaltlicher Zusammenhang zwischen 3,5,3a und Lk 21,21, das Vokabular beider Verse weist keinerlei Übereinstimmungen auf (entscheidend ist, daß die lukanischen Verben *φευγέτωσαν*, *ἐκχωρείτωσαν* und *εἰσερχέσθωσαν* in HE 3,5,3a fehlen). Im übrigen bleibt unverständlich, wieso V. ausgerechnet in Lk 21,21 einen Fluchtaufruf an die Jünger hineinlesen will, obwohl er diese Deutung für den Parallelvers Mk 13,14 zurückweist (S. 34 und im Nachtrag S. 257 [unter Bezug auf D. Lührmann: Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, S. 223.280]: Objekt des Fluchtaufrufs sind „die in Judäa“ und nicht mehr die Jesusjünger [„ihr“]). Dieselbe Struktur liegt aber auch in Lk 21,20f. vor: „Wenn *ibr* Jerusalem . . . umzingelt seht, . . . Dann sollen *die in Judäa* in die Berge fliehen . . .“, so daß hier analog kein Fluchtaufruf an die Jerusalemer Christen postuliert werden kann.

Selbstverständlich muß diese (richtige) exegetische Einsicht nicht für Euseb zutreffen, der von einer (falsch historisierenden) Auslegungstradition von Lk 21,21 abhängig sein kann, doch besteht, wie gesagt, kein terminologischer Zusammenhang zwischen diesem Vers und HE 3,5,3a, der eine solche Annahme rechtfertigen könnte. Es sei daher die Vermutung angeschlossen, daß V.s These bezüglich Lk 21,21 auf einer Verwechslung beruht: Tatsächlich hat nicht Euseb, sondern Epiphanius, Haer. 29,7,8, die Pella-Überlieferung mit Zügen von Lk 21,21 ausgestattet: In diesen beiden Texten ist jeweils Christus das Subjekt des Fluchtaufrufs, der Grund für den Aufruf besteht in der (drohenden) Belagerung der Stadt, sein Inhalt in der Aufforderung zum ‚Weggehen‘ (vgl. Lk 21,21b [o. par.]: *ἐκχωρείτωσαν* mit Haer. 29,7,8: *ἀναχωρήσαι*). Natürlich ist es unstatthaft, die nach Lk korrigierte Pella-Version des Epiphanius in den älteren Euseb-Text hineinlesen zu wollen; statt dessen ist mit V. S. 43 (und gegen seine spätere Interpretation S. 236–239) festzuhalten, daß Euseb in Lk 21 keine „Information über eine Flucht der Christen nach Pella gefunden hat“.

c) Auch die von V. mehrfach betonte „Vagheit“ der Pella-Notiz (so allein dreimal auf S. 172f.) sowie ihre eusebianische Sprachfärbung können nicht als hinreichendes Indiz für ihre redaktionelle Bildung gelten. Schon oben wurde angedeutet, daß der gesamte Kontext HE 3,5,1f.4–6 eine summarische *Paraphrase* von Traditionsstoffen darstellt, die Euseb auf einige für den vorliegenden Zusammenhang wichtige Tatsachen (V.s „well-known and attested facts“, S. 242) reduziert hat – eine von diesem Verfahren abweichende (also den ursprünglichen Umfang und Wortlaut konservierende) Behandlung der Pella-Tradition steht somit nicht zu erwarten. Angesichts dieser redaktionellen Prägung des Stückes verdient um so größere Beachtung, daß einzelne Elemente der Pella-Notiz nicht auf Formulierungen Eusebs zurückzugehen scheinen, sondern – als Hapaxlegomena – traditionellen Charakter tragen: Hierzu zählen der Begriff *οἱ δόκιμοι* („die Angesehenen“ – offenbar ein Würdenamen für die Leiter der Jerusalemer Gemeinde; vgl. den von Paulus für die angesehenen Jerusalemer verwendeten Terminus *οἱ δοκοῦντες* Gal 2,2.6.9) sowie die synonymen Verben *μετανίσταμαι* und

μετοικίζω (wegziehen, auswandern), für die V. keine weiteren Belege bei Euseb nachweisen kann (S. 172.174).<sup>14</sup> Hieraus folgt, daß mindestens zwei wesentliche Elemente der Pella-Notiz – die Empfänger der Offenbarung sowie die Auswanderungsthematik – sprachlich auf voreusebianische Wurzeln verweisen.

d) Der Traditionscharakter von HE 3,5,3a geht schließlich auch aus den von V. vernachlässigten geographischen Angaben von HE 3,5,2f. hervor: Die ‚Rettung‘ der Apostel geschieht laut Euseb dadurch, daß sie, in Folge der Repressionen der Juden und entsprechend dem Missionsbefehl (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη), „das jüdische Land“ (τῆς μὲν Ἰουδαίας γῆς) verlassen und zu allen Heidenvölkern (εἰς σύμπαντα τὰ ἔθνη) hinausziehen (3,5,2); erst nachdem sie „die königliche Hauptstadt der Juden und das ganze jüdische Land“ (τὴν Ἰουδαίων βασιλικὴν μητρόπολιν καὶ σύμπασαν τὴν Ἰουδαίαν γῆν)<sup>15</sup> verlassen haben, bricht das Strafgericht über die Juden herein (3,5,3b). Nach Euseb geschieht die Rettung der Apostel also dadurch, daß sie das jüdische Land verlassen und zu den Heiden gehen. Die Negativfolge dieser Auswanderung ist: Die Heiligen haben die Stadt verlassen, also wird die Vernichtung der Stadt durch nichts mehr aufgehalten. Bezeichnend für die Pella-Notiz ist hingegen, daß das – redaktionell herausgearbeitete – Schema ‚aus dem jüdischen Land – hin zu den Heiden‘ hier gar keine Rolle spielt, im Gegenteil: Die Jerusalemer Gemeinde wandert aus der jüdischen Hauptstadt in „eine Stadt Peräas . . . , Pella genannt“ (3,5,3a), d. h. in eine Stadt, die – nach allem, was Euseb aus Josephus darüber entnehmen konnte – zu einem der vier jüdischen Landesteile Palästinas gehörte (s. Bell. 3,44–47); seine fehlerhafte Lokalisierung Pellas in Peräa mag sogar unmittelbar auf die Beschreibung in Bell. 3,47 (Peräa erstreckte sich „von Machairus bis Pella“) zurückgehen, die Euseb im inklusiven Sinne („bis einschließlich Pella“) verstanden haben kann. Daraus folgt unmittelbar:

1. Die oben zu HE 3,5,2 gezogene Bemerkung über das Verlassen des ganzen jüdischen Landes in 3,5,3b kann sich sachlich gar nicht auf 3,5,3a beziehen, weil Euseb die Jerusalemer Christen auch nach ihrem Auszug innerhalb des jüdischen Landes wähnt.

2. Während Euseb die Apostel dadurch ‚rettet‘, daß er von ihrem Zug zu den Heiden berichtet, beläßt er die Jerusalemer Gemeinde innerhalb des jüdischen Raumes. Eine ‚redaktionelle Rettung‘ der Gemeinde vor den Gefahren des Jüdischen Krieges findet also bei Euseb gar nicht statt.<sup>16</sup> Aus Josephus

<sup>14</sup> Leider steht keine vollständige Konkordanz zu den Werken Eusebs zur Verfügung, mit deren Hilfe sich diese und andere Punkte definitiv klären ließen.

<sup>15</sup> τὴν Ἰουδαίαν γῆν ist unmöglich mit „Judäa“ zu übersetzen (so Haeuser/Gärtner, S. 154), sondern genauso wie beim ersten Vorkommen in 3,5,2.

<sup>16</sup> Verheydens Satz: „Dadurch, daß sie aus Palästina entflohen, werden die Christen vor dem sicheren Untergang bewahrt“ (S. 178), entspricht Eusebs geographischem Verständnis nicht; Euseb hält Pella explizit für eine palästinische Stadt: S. Onomastikon (ed. Klostermann, S. 14): . . . Πέλλης πόλεως Παλαιστίνης.

hätte Euseb zudem nicht nur wissen können, daß Peräa vom Jüdischen Krieg unmittelbar betroffen war (Bell. 4,410–439), sondern er zitiert sogar wörtlich den Fall der peräischen Jüdin Maria, die infolge der Kriegsereignisse Peräa verlassen und in Jerusalem Schutz suchen mußte (Bell. 6,201–213 = HE 3,6,21–28). V.s Überlegungen, warum Euseb ausgerechnet Pella als Zufluchtsort der Jerusalemer Christen erdacht haben soll (S. 239f.), sind daher nicht nachvollziehbar: Tatsächlich würde alles *gegen* die Wahl einer peräischen Stadt gesprochen haben, wenn Euseb die Jerusalemer Gemeinde redaktionell aus Palästina hätte evakuieren wollen. Wenn er sie trotz allem in diese gefährdete Landschaft ziehen ließ, dann unbedingt deshalb, weil ihm der Zielort durch eine Tradition vorgegeben war, deren Pointe er freilich weder aus der politischen Geographie seiner Zeit noch aus seiner Hauptquelle für den Jüdischen Krieg, Josephus, erfassen konnte: Tatsächlich gehörte Pella nicht zum jüdischen Peräa, sondern zur ausländischen Dekapolis und blieb von den Kriegsereignissen – von einem jüdischen Rachezug im Jahr 66 (Bell. 2,458) abgesehen – verschont. Eine Wanderung nach Pella verhiess also den Jerusalemer Christen erheblich größere Sicherheit, als es Eusebs Darstellung erahnen läßt. Offenbar war Euseb die Existenz dieses (wohl im 2. Jh. aufgelösten) hellenistischen Städtebundes nicht mehr geläufig; auch in seiner einzigen Erwähnung der Dekapolis, im Onomastikon, kann Euseb dieses Gebiet nur ungenau unter Zuhilfenahme des ihm vertrauten Peräa-Begriffs beschreiben: ἡ ἐπὶ τῇ Περαίᾳ κειμένη ἀμφὶ τὴν Ἰππον καὶ Πέλλαν καὶ Γαδάραν (ed. Klostermann, S. 80); eine genauere Vorstellung von diesem Gebiet (und schon gar nicht von seinem politischen Sonderstatus) hat Euseb nicht besessen: Für ihn war der gesamte transjordanische Raum mit „Peräa“ identisch.

Aus diesen Bemerkungen sind folgende Rückschlüsse zu ziehen: Da Euseb die Jerusalemer Gemeinde durch deren Wanderung ins „peräische“ Pella nicht vor dem Jüdischen Krieg ‚rettet‘, sondern sie, seiner eigenen Vorstellung nach, vom Regen in die Traufe schickt, ist endgültig evident, daß der Zielort Pella nicht auf eine Erfindung Eusebs zurückgehen kann, sondern auf Tradition beruht. Die anachronistische Lokalisierung Pellas in „Peräa“ ist auf das Konto Eusebs zu setzen, der von der Zugehörigkeit dieser Stadt zur außerjüdischen Dekapolis nichts mehr wußte und daher den ursprünglichen Skopus der Tradition (Rettung der Jerusalemer Gemeinde ins Ausland) nicht mehr verstand. Aus der unzutreffenden Lokalisierung mag weiter zu schließen sein, daß die Tradition nur den Ortsnamen Pella ohne erläuternde Landesbezeichnung enthielt – ein Befund, der bei der Herkunftsbestimmung der Tradition zu berücksichtigen ist.

Die Summe der in Punkt 1.–4. genannten Beobachtungen schließt V.s Hypothese des redaktionellen Ursprungs der Pella-Notiz Eusebs aus. Vielmehr deutet alles darauf hin, daß in HE 3,5,3a ein – analog dem Kontext – redaktionell bearbeitetes und komprimiertes Traditionsstück zugrunde liegt, das zumindest folgende Elemente umfaßt: einen Bericht über die göttliche Weissagung (χρησμός bzw. ἀποκάλυψις; beides möglicherweise eusebiani-

sche Vokabeln)<sup>17</sup> an die „Vornehmen“ der Jerusalemer Gemeinde, aus der Stadt wegzuziehen; eine Notiz über die Ausführung dieser Anweisung (Wanderung nach und Niederlassung in Pella); vermutlich auch eine – formgemäße – chronologische Bestimmung dieser Vorgänge, die in der Wendung *πρὸ τοῦ πολέμου*<sup>18</sup> enthalten ist und daher ebenfalls zur Tradition gehören mag. Über diese Umrissse hinaus lassen sich keine weiteren Einzelheiten der Tradition erschließen – ganz offen bleibt m. E. etwa der vorausgesetzte Wortlaut der göttlichen Weissagung, da Eusebs Referat den Eindruck erweckt, als habe er den Auswanderungsbefehl und dessen schließliches Resultat, die Niederlassung der Christen in Pella, kurzerhand zusammengezogen, so daß die Pella-Wanderung nunmehr als Teil der göttlichen Offenbarung erscheint (vgl. die in diesem Punkt abweichende Darstellung des Epiphanius). Daß auch die Datierung (*πρὸ τοῦ πολέμου*; dazu unten) nicht Teil des ursprünglichen Orakeltextes gewesen sein kann, sollte unmittelbar einleuchten, da diese Formulierung erst in einem retrospektiven Bericht aus der Zeit nach dem Jüdischen Krieg sinnvoll und verständlich ist.

Trotz der engen Grenzen, die einer Rekonstruktion des in HE 3,5,3a verarbeiteten Pella-Berichtes gesetzt sind, steht damit fest, daß die Bestreitung seines grundsätzlich traditionellen Charakters kein gangbarer Weg zur Lösung des damit verbundenen historischen Problems ist. V. scheint mir in seiner Arbeit mehrfach dem Mißverständnis erlegen zu sein, daß Textpassagen, die einen guten redaktionellen bzw. theologischen Sinn ergeben, schon *deshalb* nicht zugleich auch einen Traditionswert besitzen können (vgl. dazu S. 22 f. [zu AscJes]. 27 [zu Rek]. 29 [zur Apk]. 165.177 [zu Euseb] u. ö.). Bezogen auf HE 3,5,1–5 bedeutet das: So richtig es ist, daß Euseb den Jüdischen Krieg nicht unter historischem Aspekt darstellen will (S. 233 u. ö.), sondern ihn im Interesse seiner (un)heilsgeschichtlichen Perspektive auswertet, so sehr ist in Rechnung zu stellen, daß Euseb die Stimmigkeit seines geschichtstheologischen Entwurfs nur deshalb postulieren kann, weil sie sich s. E. an den überlieferten, allgemein bekannten Vorgängen ablesen läßt. Daß Euseb Teile dieses Faktenmaterials selber erfunden hätte, um dessen Stimmigkeit zu ‚verbessern‘, ist eine These, die bis zur Beibringung analoger Belege aus Eusebs Werk nicht überzeugen kann. V.s einseitige redaktionsgeschichtliche Erledigung des Pella-Problems ist daher gescheitert. Daraus ergibt sich als weiteres Negativresultat, daß V.s Arbeit für die historische Frage nach dem Geschichtswert der Pella-Tradition im Grunde nichts

<sup>17</sup> Vgl. Verheyden S. 172f. zu weiteren Belegen bei Euseb; die Stellenangaben dürften allerdings nicht vollständig sein (bei *χρησμός* ist zumindest der Hinweis auf HE 3,8,10 zu ergänzen).

<sup>18</sup> In der syrischen Übersetzung bezieht sich diese Datierung auf das Ergehen der Offenbarung und nicht auf den Zeitpunkt der Auswanderung (s. E. Nestle: Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt, TU 21.2, Leipzig 1901, S. 76). Sollte diese auch im griechischen Text mögliche Deutung (der syntaktische Bezug von *πρὸ τοῦ πολέμου* bleibt offen) zutreffen, wäre auch unter grammatischem Aspekt klar, daß die Datierung kein Teil des Orakels, sondern eine Rahmennotiz ist.

abwirft; mit Bedauern liest man im Schlußabsatz (S. 240), daß es Verf. ausdrücklich ablehnt, sich „in großen Hypothesen über die Geschichte des 1. Jh.s zu verlaufen“, und sich statt dessen mit dem kargen Fazit begnügt, daß unbekannt sei, was mit den Jerusalemer Christen „in den Kriegsjahren geschehen ist“. Viel skeptischer läßt sich hierüber wohl kaum noch urteilen.

Entzieht aber der zweifelsfreie Traditionscharakter der Pella-Notiz Eusebs solchem historischem Skeptizismus die Grundlage, erscheint es notwendig, einige Überlegungen zur Geschichte der Pella-Tradition anzuschließen, um aus der von V. gewiesenen Sackgasse sogleich auf einen konstruktiven Weg zurückzulenken. Folgende Fragen drängen sich auf: a) Existieren neben der Euseb-Notiz andere (indirekte) Zeugnisse für die Pella-Wanderung? b) Welcher historische Wert kommt diesen Zeugnissen zu? c) Wo ist die Pella-Tradition entstanden und überliefert worden?

a) *Indirekte Zeugnisse für die Auswanderung der Jerusalemer Gemeinde:* Zwar behandelt V. S. 21–43 alle wesentlichen in der Forschungsliteratur erörterten indirekten Pella-Belege, doch liegt die Vermutung auf der Hand, daß seine dort durchgängig formulierten Negativ-Urteile durch die Hauptthese seiner Arbeit präjudiziert sind: Wenn die Pella-Notiz auf Euseb zurückgeht, ist es naturgemäß ausgeschlossen, daß es vor ihm Hinweise auf diesen Vorgang gegeben haben kann. Daß sich V. bei der Interpretation der Quellen tatsächlich von diesem Endresultat leiten läßt, mag aus seiner kuriosen Behandlung der Forschungsgeschichte abzulesen sein: Während die modernen Verfechter der Pella-Auswanderung unter der seltsamen Überschrift „Spätere Zeugnisse“ im Rahmen des Kapitels „Die expliziten Zeugnisse“ zusammen mit Euseb und Epiphanius angeführt werden (S. 15–21), kommen die Kritiker in einem selbständigen Abschnitt („Diskussion über die Historizität“, S. 43–49) zu Wort, dessen Pella-kritische Tendenz die Quellenanalyse beschließt und den weiteren Argumentationsgang vorzeichnet (bezeichnend ist, daß V. die Frage der Historizität anschnidet, bevor er die Hauptzeugen Euseb und Epiphanius auch nur ansatzweise untersucht hat).

Wenngleich V. darin zuzustimmen ist, daß die Mehrzahl der angeblichen indirekten Pella-Belege zu unspezifisch ist, um mit hinreichender Sicherheit dafür in Anspruch genommen zu werden (s. etwa die jüngst von Friedrich Heyer erneut herangezogene Passage AscJes 4,13<sup>19</sup>), existieren doch zwei Texte, die größerer Aufmerksamkeit bedürfen: pseudoklementinische Rek I 37.39 und Lk 21.

Rek I 37.39<sup>20</sup> sind Teil einer in Retrospektive entworfenen prophetischen Geschichtsschau, die die Ablösung des von Mose begründeten Opferkultes

<sup>19</sup> F. Heyer: Kirchengeschichte des Heiligen Landes, UB 357, Stuttgart usw. 1984, S. 16.

<sup>20</sup> Zu den Einleitungsfragen – Rek I 37.39 sind Teil einer in Rek 33–71 verarbeiteten jüdenchristlichen Quellenschrift des 2. Jh.s aus dem transjordanischen Raum (Pella?) – s. Strecker (wie Anm. 1), S. 251–254 („Anabathmoi Jakobou II-Quelle“), und Lüdemann (wie Anm. 2), S. 241–245 („R I-Quelle“). Von methodischer Bedeu-

durch die vom „wahren Propheten“ (= Jesus) gestiftete Wassertaufe sowie die von ihm geforderte ethische Lebensführung einschärfen will: Während das Tempelopfer nur etwas Vorläufiges sei (wie bereits die häufigen kriegerischen Angriffe auf den Tempel in der Geschichte Israels andeuten: 37,3f.), offenbare sich im wahren Propheten die endgültige Weisheit Gottes. Entsprechend entscheide sich das Schicksal des einzelnen im Glauben an den wahren Propheten: Die Ungläubigen werden im Krieg zugrundegehen, der sich nach dem Auftreten des Propheten ereignen und den Tempelkult beenden wird, während die Gläubigen „vor dem Krieg gerettet“ (39,3 lat., syr.) bzw. „zu [ihrer] Rettung an einen sicheren Ort des Landes (εἰς ἰσχυρὸν τῆς χώρας τόπον) geführt und vor dem Krieg bewahrt werden“ (37,2 syr.). Obwohl mit Händen zu greifen ist, daß Rek I 37.39 vor dem Hintergrund des Jüdischen Krieges entworfen sind und aus den historischen Ereignissen theologische Schlußfolgerungen zu ziehen versuchen, will V. jeden geschichtlichen Hintergrund der Kapitel in Abrede stellen und ihnen lediglich eine symbolisch-theologische Qualität zubilligen: „Der Krieg und der Untergang des Tempels ist ein Bild für (...) den Untergang der jüdischen Religion, die auf einem vorläufigen Opferkult gründete“ (S. 27); desgleichen sei die Rettung der Gläubigen nicht als „materielle Rettung“ zu verstehen, „etwa durch eine Flucht, sondern als Aufruf zur Bekehrung“ (ebd.).<sup>21</sup> Diese figurative Deutung der Texte beruht einmal mehr auf V.s falscher Denkvoraussetzung, daß theologische und historische Textinhalte einander ausschließen, während tatsächlich kein Zweifel daran bestehen kann, daß in Rek I 37.39 historische Erfahrung und theologische Deutung Hand in Hand gehen. V.s Mißverständnis mag freilich dadurch genährt worden sein, daß in der lateinischen Übersetzung von Rek I 37 das symbolische Element stärker hervortritt als in der syrischen Version. Um so bedauerlicher ist es, daß sich V. nicht um eine genauere Verhältnisbestimmung der beiden Übersetzungen bemüht hat, die die sachliche Priorität des Syrers unter Beweis gestellt hätte.<sup>22</sup> So bleibt gegen V. festzuhalten, daß in Rek I 37,2 syr. eine Tradition reflektiert wird, die von der Bewahrung der Christen vor den Folgen des Jüdischen Krieges und ihre vorherige Exilierung an einen „sicheren Ort des

tion ist, daß die im griechischen Original verlorengegangenen Rekognitionen nur durch einen Vergleich der lateinischen Version Rufins mit der syrischen Überlieferung einigermaßen sicher rekonstruierbar sind; eine vorzüglich synoptische Übersetzung von Rek I 37.39 bietet neuerdings Koester (wie Anm. 3), S. 98–101.

<sup>21</sup> Daß die Wendung εἰς ἰσχυρὸν τῆς χώρας τόπον nicht auf einen geographischen Zusammenhang, sondern sakramental auf die christliche Taufe verweisen soll (Verheyden S. 27), ist völlig aus der Luft gegriffen. Diese angebliche Taufterminologie entbehrt jedes weiteren Beleges und führt die Argumentation des Verf. ad absurdum.

<sup>22</sup> Vgl. H. J. Schoeps: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, S. 47: Rufin hat in Rek I 37 „den Sinn völlig entstellt“; eine ausführliche Begründung gibt Koester (wie Anm. 3), S. 102 f. Besonders bezeichnend ist das figurative Verständnis des τόπος-Begriffs bei Rufin, der den ursprünglichen Bezug auf die reale Rettung der Gläubigen an einen „sicheren Ort“ offenbar nicht mehr verstanden hat.

Landes“ weiß. Da Rek I 37 ff. aus der Perspektive Jerusalems (dem τόπος des jüdischen Opferkultes) entworfen ist, muß bei den geretteten Gläubigen in erster Linie an die Jerusalemer Gemeinde gedacht werden. Dies entspricht ebenso der bei Euseb aufbewahrten Tradition wie die (der prophetischen Form des Stückes entsprechend)<sup>23</sup> verhüllte Zielangabe „sicherer Ort“, die durchaus mit dem außerjüdischen Pella in Verbindung gebracht werden kann. Auch wenn Rek I 37.39 inhaltlich nirgends über den Bericht des Euseb hinausgehen, stellen sie doch die Pella-Tradition auf eine breitere Grundlage und eröffnen daher einige überlieferungsgeschichtliche Rückschlüsse. Vorher ist allerdings zu fragen, ob sich die Tradition von der Rettung der Jerusalemer Christen vor dem Jüdischen Krieg noch hinter die in HE 3,5,3a und Rek I 33–71 verarbeiteten Quellen zurückverfolgen läßt.

Wenngleich V. gegen Marxsen, Pesch u. a. darin Recht zu geben ist, daß in der synoptischen Apokalypse Mk 13 (parr. Mt 24, Lk 21) bzw. in dem angeblich darin verarbeiteten „Flugblatt“ nicht der Wortlaut des Orakels zu erblicken ist, der die Jerusalemer Christen zur Auswanderung veranlaßt hat (S. 32–39), so verdient doch die lukanische Bearbeitung der in Mk 13 zusammengestellten apokalyptischen Stimmen und Stimmungen genauere Beachtung: Angesichts seiner „Tendenz, die Markusüberlieferung den historischen Ereignisse der Jahre 66–70 anzugleichen“,<sup>24</sup> müßte die Redaktion des Lukas erkennen lassen, welche allgemeine Vorstellung vom Geschick der Jerusalemer Gemeinde Ende des 1. Jh.s existierte:

Nach einleitender Skizzierung der Endzeitereignisse (21,7–11), die im wesentlichen Mk 13,3–8 parallel geht, setzt Lukas in 21,12 eine redaktionelle Zäsur („vor allen diesen Dingen“) und beschreibt anschließend (bis V. 28) in chronologisch anmutender Folge die noch ausstehenden Endereignisse bis zur Parusie des Menschensohnes. Unübersehbar ist dabei, daß Lukas die Mk-Vorlage im Sinne der nachösterlichen Geschichte präzisiert (man vgl. etwa die lukanischen Korrekturen an Mk 13,9: Alle in Lk 21,12 neu erscheinenden Stichwörter – ἐπιβαλοῦσιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας, διώξουσιν, εἰς . . . φυλακὰς – finden sich zahlreich in der Apg wieder und dienen dort insbesondere zur Beschreibung der Jerusalemer Kirchengeschichte). Weiter fällt auf, daß Lk 21 in der Adressierung des Textes viel konsequenter verfährt als Mk 13: Während dort die die Christen betreffenden Aussagen in 2. wie in 3. Person formuliert werden, sind bei Lukas die christlichen Adressaten durchgehend in 2. Person Plural angesprochen (vgl. Mk 13,12 mit Lk 21,16; 13,13b mit 21,19; 13,27 mit 21,28; ferner die lukanische Streichung der Mk-Verse 13,20.22, in denen, wie in 13,27, unpersönlich von den ἐκλεκτοί die

<sup>23</sup> Gemäß der fiktiven Chronologie von Rek I 33–71 (das Stück schließt mit dem Mordanschlag auf den Herrenbruder Jakobus) stehen die hier interessierenden Ereignisse (Jüdischer Krieg, Auswanderung der Christen) jenseits der erzählten Zeit und können folglich nur in der Form von vaticinia ex eventu behandelt werden, die sich durch futurische Form und stilgerechte Vagheit auszeichnen.

<sup>24</sup> Strecker (wie Anm. 1), S. 284.

Rede ist), d. h. bei Lukas ist bereits an der Adressierung abzulesen, ob vom endzeitlichen Geschick der Christen oder Nichtchristen die Rede ist. Betrachtet man die Verteilung der „ihr“-Anreden im Abschnitt Lk 21,12–28, ergibt sich, daß die Christen durchgängig in V. 12–20 sowie in V. 28 angesprochen werden, in V. 21–27 hingegen nicht. Dieser Befund ist für den hier interessierenden Abschnitt 21,20–27 (Belagerung und Zerstörung Jerusalems, endzeitliche Katastrophe) zugrunde zu legen: die „ihr“-Anreden schließen mit einem Blick auf die Belagerung Jerusalems, die die Christen als Zeichen seiner bevorstehenden Verwüstung auffassen sollen (V. 20) – in der Schilderung der eigentlichen Kriegseignisse spielen die christlichen Adressaten dann keine Rolle mehr: Weder der Fluchtaufruf (V. 21; vgl. oben S. 237f.) noch der Weheruf über die Schwangeren (V. 22; die in Mk 13,18 folgende Gebetsaufforderung *προσεύχεσθε κτλ.* wird von Lukas ebenso gestrichen wie die Anrede 13,23: *ὑμεῖς δὲ βλέπετε*) noch die Schilderung der Vernichtung bzw. Gefangennahme des Volkes sowie der Zerstörung Jerusalems und der anschließenden Notzeit wendet sich an die Christen, die erst bei der Parusie des Menschensohnes wieder in den Blick kommen (V. 28).

Nimmt man diese von Lukas ex eventu vorgenommenen Korrekturen an Mk 13 (dessen Jerusalemer Perspektive – Mk 13,1f. ≈ Lk 21,5f. – beibehalten wird) historisch ernst, legt sich der Schluß nahe, daß Lk 21 keine Verwicklung der Jerusalemer Christen in die Ereignisse des Jüdischen Krieges voraussetzt. Diese – nur aufgrund der Adressatenanalyse gewonnene – Deutung wird durch den Kontext bestätigt: V. 18f. (unmittelbar vor der Schilderung der Kriegseignisse) betonen in klarer Antithese zu V. 20–24.25f., daß die (standhaften) Christen ungeschoren bleiben werden. Dasselbe schärft der von Lukas neu konzipierte Abschluß der synoptischen Apokalypse (V. 34–36 diff. Mk 13,33–37) ein: Die in ihrer Lebensführung und im Gebet aushaltenden Christen vermögen „allen diesen Dingen, die geschehen sollen, zu entrinnen (*ἐκφυγεῖν*)“ (V. 36). Daß in diesen Versen eine dem aktuellen Interesse des Lukas dienende paränetische Tendenz zum Ausdruck kommt, darf nicht zu einer ahistorischen Exegese verleiten, die das lukanische Bemühen um die geschichtliche Korrektur von Mk 13 aus dem Auge verliert: Als Teil der Gesamtsequenz 21,5–36 enthalten V. 18f. 34–36 offenbar die Lehre, die Lukas aus den V. 12–17.20–24 reflektierten historischen Ereignissen zieht: Die Jerusalemer Christen vermochten solchen Gefahren zu entgehen und sind darin Vorbild für die gegenwärtige angefochtene Gemeinde. Da Lukas zugleich in der Apg voraussetzt, daß Jerusalem bis in die Zeit vor dem Jüdischen Krieg eine starke christliche Gemeinde besessen hat (Apg 21,20), ist wohl die Folgerung unausweichlich, daß der Lk 21,36 verwendete Terminus *ἐκφυγεῖν* einen konkreten geschichtlichen Hintergrund besitzt: Wenn überhaupt in Lk 21 die Auswanderung der Jerusalemer Gemeinde explizit reflektiert wird, dann dort und nicht in V. 21 (parr. Mk 13,14; Mt 24,16), dessen fehlerhafte Verbindung mit der Pella-Tradition die historische Analyse bisher erschwert hat.

Sollte diese Deutung von Lk 21 richtig sein, wäre Lukas in der Tat der erste Zeuge für ein allgemeines Wissen um die Bewahrung der Jerusalemer Christen vor den Ereignissen des Jüdischen Krieges.<sup>25</sup> Daß er lediglich die Verschonung der Christen andeutet, ohne auf Einzelheiten der in Rek I und bei Euseb sichtbaren Pella-Tradition zu rekurrieren, erklärt sich wiederum aus der Apg: Jerusalem ist für Lukas Ausgangspunkt der Weltmission, die sich geographisch nach Norden und Westen erstreckt – ein darüber hinausgehendes Interesse an der Jerusalemer Gemeinde (die Berichterstattung endet mit dem Kollektenbesuch des Paulus Apg 21) sowie an der Missionierung des Ostjordanlandes ist nicht zu erkennen.<sup>26</sup> Ob Lukas Kenntnis von der weiteren Geschichte der Jerusalemer sowie der ostjordanischen Christenheit besessen hat, muß offenbleiben – jedenfalls schweigt er sich darüber aus.

b) *Der historische Wert der Pella-Tradition:* Aufgrund des Befundes im luk. Doppelwerk ist m. E. ernsthaft damit zu rechnen, daß die von Euseb mitgeteilte Nachricht, die Jerusalemer Gemeinde habe die Stadt vor dem Jüdischen Krieg verlassen, eine historische Grundlage besitzt. Nähere Auskünfte über Art und Zeitpunkt dieses Auszuges sind freilich allein aus der Euseb-Notiz zu gewinnen, da nur dort die Form eines (wenngleich komprimierten) Geschichtsberichtes zugrunde liegt, während die mutmaßlichen indirekten Zeugnisse jeweils Teil (pseudo-)prophetischer bzw. apokalyptischen Texte sind. Diese (von V. nirgends beachtete) formkritische Disparatheit der Quellen nötigt in der Tat zu der von V. (S. 43) zu Unrecht als „zweifelhaft“ kritisierten „Methodologie“, die älteren (und – ihrer Form entsprechend – vageren) Texte im Lichte der jüngeren Notiz bei Euseb zu interpretieren. Die historische Analyse hat daher bei der in HE 3,5,3a enthaltenen voreusebianischen Tradition einzusetzen, die (vgl. oben S. 238 f.) folgende Elemente enthalten haben dürfte: das Ergehen einer göttlichen Offenbarung an die „Vornehmen“ (ὀνόμιμοι) der Jerusalemer Gemeinde mit der Aufforderung, aus der Stadt wegzuziehen (μεταναστῆναι, μετακίσειν); die Ausfüh-

<sup>25</sup> Daß Mt 22,1–14 ein ähnliches Hintergrundwissen voraussetzt (V. 7 reflektiert die Vernichtung Jerusalems durch die Römer, ohne daß die „Auserwählten“ [V. 14] davon betroffen sind), ist möglich. Näher liegt jedoch der Verdacht, daß V. 7 nur der antijüdischen Polemik des Mt entspringt, ohne daß das Schicksal der Jerusalemer Christen bedacht wird.

<sup>26</sup> Der von E. Schwartz (Zur Chronologie des Paulus, in: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 5: Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum, Berlin 1963, S. 150 Anm. 1) vorgetragene Einwand: „Hätte Pella wirklich in jener Zeit als Asyl der Christen gedient, so wäre die Stadt irgendwie in die Evangelien gekommen, so gut wie die Zerstörung Jerusalems auch: Was über diese in den Evangelien gesagt wird, schließt die Fortdauer der dortigen Gemeinde aus“, wird durch die vorstehenden Beobachtungen an Lk/Apg relativiert. Die Forderung, daß der konkrete Ortsname Pella „irgendwie in die Evangelien gekommen“ sein müsse, erscheint zudem formgeschichtlich fragwürdig: Da die Pella-Auswanderung außerhalb der erzählten Zeit der Evangelien (und der Apg) steht, kann sie allenfalls in einem vaticinium ex eventu reflektiert werden, bei dem derart konkrete Angaben nicht zu erwarten stehen; unter diesem Gesichtspunkt bieten Rek I 37.39 eine gute Parallele zu Lk 21.

rung des Befehls durch die Wanderung der Gemeinde nach Pella; die (rückblickende) Datierung der Ereignisse in die Zeit „vor dem (Jüdischen) Krieg“. Diese Informationen lassen weitere Rückschlüsse zu:

Die Tradition berichtet von einer *Auswanderung* der Jerusalemer Gemeinde, nicht von ihrer *Flucht*; dieser grundsätzliche Befund gilt übereinstimmend auch für die Belege bei Epiphanius sowie in Rek I 37.39.<sup>27</sup> Der in der Literatur häufig verwendete Flucht-Begriff (vgl. nur V.s Titel: „Die Flucht der Christen nach Pella“) hat daher in der ältesten Überlieferung keinen Anhalt; er ist vielmehr das Resultat einer unzutreffenden Identifizierung des Auswanderungsorakels bei Euseb mit dem Fluchtaufruf der synoptischen Apokalypse (Mk 13,14 parr.). Fehlt aber die Berechtigung, von einer Pella-*Flucht* zu sprechen, fällt gleichzeitig die damit konnotierte Vorstellung, es habe sich um eine Flucht während des bereits tobenden Krieges gehandelt, samt den zahlreich damit verknüpften Erwägungen, in welcher Kriegsphase eine solche Flucht noch möglich oder schon unmöglich gewesen sei.<sup>28</sup> Dagegen läßt HE 3,5,3 keinen Zweifel, daß die Auswanderung in die Zeit *vor* dem Krieg (πρὸ τοῦ πολέμου) zu datieren ist. Die Alternative – eine räumliche Interpretation des Ausdrucks (πρό = angesichts) – scheidet sowohl auf der Ebene der Redaktion aus (Euseb arbeitet in 3,5,2–3a.3b–4 mit dem zeitlichen Gegensatz ‚Rettung der Christen *vor* dem Krieg – Vernichtung der Juden *im* Krieg‘) als auch auf der der Tradition (als Grund für den Auszug wird eine Offenbarung angegeben, nicht der Krieg, beides darf nicht a priori in Zusammenhang gebracht werden).<sup>29</sup>

Kann aber ein späteres Ereignis kaum die Ursache eines explizit früheren sein,<sup>30</sup> folgt aus diesen Textbeobachtungen, daß eine historische Pella-Wan-

<sup>27</sup> Es ist daher kurios, wenn Verheyden S. 26f. einen Zusammenhang von Rek I 37.39 mit der Pella-Wanderung u. a. mit der in Rek fehlenden Flucht-Terminologie begründen will. – Daß das Lk 21,36 verwendete Verb ἐκφεύγειν nicht direkt der Pella-Tradition entstammt, sondern redaktionelles Element der unter dem Eindruck der historischen Ereignisse formulierten Paränese ist, liegt auf der Hand (zu ἐκφεύγω bei Lukas vgl. noch Apg 16,27; 19,16; bei den anderen Evangelisten fehlt dieses Wort).

<sup>28</sup> Als Beispiel für solch müßige Diskussionen seien M. Noth (Geschichte Israels, Göttingen 1959, S. 393) und A. H. J. Gunneweg (Geschichte Israels bis Bar Kochba, ThW 2, Stuttgart usw. 1972, S. 177) angeführt, die die Pella-Flucht übereinstimmend in die Zeit verlegen wollen, da die Zeloten in Jerusalem die Herrschaft an sich gerissen hatten; vgl. weiter den Literaturüberblick bei Verheyden S. 16f.

<sup>29</sup> Gleichermaßen unberechtigt ist es, den Ausdruck „vor dem Krieg“ auf die Bedeutung „kurz vor dem Krieg“ festlegen zu wollen, da sich diese Deutung nur auf das redaktionelle Nacheinander von HE 3,5,3a und b stützen kann, das keine historischen Rückschlüsse erlaubt. Mit welcher Zurückhaltung solchen redaktionellen Kombinationen zu begegnen ist, illustriert sehr gut HE 3,11 (vgl. 2,23,18), wonach die Einnahme Jerusalems „sofort“ (αὐτῆκα) nach dem Jakobusmartyrium erfolgt sei – tatsächlich liegen ca. acht Jahre zwischen beiden Ereignissen.

<sup>30</sup> So kann nur rückblickend aus heilsgeschichtlicher Perspektive gedacht werden, (‚die Offenbarung fand statt, um die Christen vor dem Krieg zu retten‘); eine historische Analyse kann sich dieser Argumentation natürlich nicht anschließen, sondern muß die Gründe für den Auszug in dessen Vorgeschichte suchen. Richtig hierzu: M. Simon:

derung chronologisch anders eingeordnet werden muß, als es üblicherweise geschieht. Glücklicherweise läßt sich die dafür in Frage kommende Zeitspanne klar umreißen: Hat als *Terminus ante quem* der Ausbruch des Jüdischen Krieges im Jahr 66 zu gelten, so als *Terminus post quem* die bei Josephus, Ant. 20,200, überlieferte Nachricht von der Hinrichtung des Jakobus und einiger anderer (Christen?), die die Existenz einer Jerusalemer Gemeinde bis in das Jahr 62 sicherstellt. In Ermangelung weiterer Daten aus der Jerusalemer Kirchengeschichte der Jahre 62–66 bleibt daher als historische Möglichkeit zu erwägen, den Pella-Auszug mit dem gewaltsamen Tod des Herrenbruders in Zusammenhang zu bringen. Dieser Hypothese, die zuerst von Eduard Meyer angeregt und – unabhängig davon – von Marcel Simon begründet worden ist, besitzt zweifellos eine große Plausibilität: Mit der Ermordung ihres (offenbar auch in pharisäischen Kreisen geschätzten) Oberhauptes war nicht nur „die Stellung der Christen in Jerusalem (...) aufschwerste erschüttert“,<sup>31</sup> sie beschwor zugleich die Gefahr weiterer Übergriffe seitens der jüdischen Behörden hervor, die sich fraglos in einer Exodusstimmung der Gemeinde, namentlich unter ihren exponierten Mitgliedern, niedergeschlagen haben mag.<sup>32</sup> Daß in dieser Situation ein als göttliche Offenbarung verstandener Aufruf, die Stadt zu verlassen, auf fruchtbaren Boden gefallen sein kann, bedarf eingedenk der angeheizten apokalyptischen Grundstimmung in der Zeit vor dem Jüdischen Krieg keiner ausführlichen Begründung: Man vergleiche zur emotionalen Situation nur den von Josephus (Bell. 6,300–309) berichteten mehrjährigen Auftritt des Unheilsprometen Jesus ben Hananja in Jerusalem, der die Stadt wohl seit dem Laubhüttenfest 62 n. Chr. durch unablässige Weherufe in Aufregung versetzte, oder die von Josephus (Bell. 6,299) und Tacitus (Hist. V 13,1) mitgeteilte nächtliche Himmelsstimme über dem Tempel (*μεταβαίνομεν ἐντεύθειν* bzw. *excedere deos*),<sup>33</sup> eine priesterliche Tradition, die aufgrund des Auszugsmotivs in auffälliger Nähe zum Pella-Orakel steht.

La Migration à Pella, RSR 60, 1972, S. 37–54 (= in: *Le Christianisme antique et son contexte religieux*. Scripta varia II, WUNT 23, Tübingen 1981, S. 477–494), S. 44.

<sup>31</sup> E. Meyer: *Ursprung und Anfänge des Christentums III: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums*. Stuttgart, Berlin 1923 (= Essen 1983 u. d. T.: *Urschichte des Christentums. Ursprünge und Anfänge II*), S. 584.

<sup>32</sup> Vgl. M. Simon (wie Anm. 30), S. 44 f. – Der von Strecker (wie Anm. 1, S. 285) gegen Simon erhobene Einwand, die Auswanderung der Gemeinde sei „kaum mit dem Hinweis auf das ‚Klima der Unsicherheit‘ nach dem Tod des Jakobus „wirklich zu begründen“ (wörtlich wiederholt von Verheyden S. 47 Anm. 162), steht im Widerspruch zu jeder (kirchen-)historischen Erfahrung: Vgl. nur die in Apg 7,58–8,3; 12,1–17 reflektierten Ereignisse, die analoge Problemlösungen erzwangen.

<sup>33</sup> Josephus datiert dieses Ereignis, das von ihm wie von Tacitus als Vorzeichen der Tempelzerstörung gedeutet wird, auf das Pfingstfest des Jahres 66 n. Chr. Allerdings dürfte diese Zeitbestimmung der redaktionellen Absicht entspringen, die Zahl göttlicher Vorzeichen – Bell. 6,288–309 werden insgesamt sieben geschildert – in einem kurzen Zeitraum vor Ausbruch des Krieges zu kumulieren (s. O. Michel/O. Bauernfeind [Hgg.]: *Flavius Josephus, De Bello Judaico/Der Jüdische Krieg*, Band II, 2. München 1969, S. 180 Anm. 136); Tacitus (der wahrscheinlich von Josephus abhängig ist; vgl.

Schwerer als solche allgemeinen Erwägungen wiegt jedoch die Tatsache, daß die Auswanderung der Jerusalemer Gemeinde nach dem Tod des Jakobus durch einen konkreten Textbeleg bestätigt wird: Die bereits oben behandelte judenchristliche Quelle in Rek I 33–71 schließt mit dem Bericht, daß die Jerusalemer Christen am Morgen nach dem Mordanschlag auf Jakobus wegen der Pogromstimmung die Stadt verließen und, „etwa 5000 Mann stark“, nach Jericho zogen (I 71,1 f.), wo sie die nächsten 30 Tage blieben (71,5). Ohne auf die verwickelten überlieferungsgeschichtlichen Probleme des Jakobusmartyriums einzugehen,<sup>34</sup> ist festzuhalten, daß Rek I 71 im Gegensatz zur Überlieferung bei Josephus, Hegesipp, Clemens Alexandrinus und in der II. Apokalypse des Jakobus (NHC V) darin einen wesentlichen Überschuß bietet, daß auch die Reaktion der Gemeinde auf den Tod<sup>35</sup> des Jakobus reflektiert wird. Darin lediglich eine epigonale Reminiscenz an Apg 4,4; 7,58–8,3 sehen zu wollen (so V.s. einzelziger Kommentar zu diesem Text S. 23 Anm. 51<sup>36</sup>), greift jedenfalls zu kurz und wird weder Rek I 71 noch Apg 8,1–3 gerecht. V.s. oberflächliche Auskunft zieht weder in Betracht, daß zwischen beiden Texten erhebliche Unterschiede bestehen (Apg 8,1 spricht von einer Verfolgung der Gemeinde nach dem Stephanusmartyrium, woraufhin sich „alle“, „außer den Aposteln“, „in die Länder Judäas und Samarias zerstreuten“, Rek I 71 von einem geschlossenen Rückzug der Gemeinde, einschließlich der Apostel, in das – in der Apg nirgends erwähnte – Jericho nach dem Mordanschlag auf Jakobus), noch finden die Probleme des Acta-Textes Berücksichtigung: Eine besondere Schwierigkeit bereitet dort die Angabe, „alle“ (Apg 8,1) Jerusalemer Christen hätten nach dem Martyrium die Stadt verlassen, obwohl Apg 9,26–31; 11,22.27.29f. usw. den Fortbestand der Jerusalemer Gemeinde voraussetzen. Der übliche Versuch, den Begriff πάντες auf das Konto inkonsequenter lukanischer Redaktion zu setzen, scheint mir zu simpel – mindestens ebenso plausibel ist die Auskunft, daß Elemente des Stephanus- und Jakobusmartyriums im Überlieferungsprozeß vermischt worden sind<sup>37</sup> (für

---

Verheyden S. 207–213) verzichtet auf chronologische Einzelheiten und faßt alle Vorzeichen in wenigen Sätzen zusammen. Zur Interpretation der Himmelsstimme s. O. Michel/O. Bauernfeind, a.a.O., S. 185 Anm. 142: „Das Heer der Engel als Verkörperung der Schechina zieht aus dem Tempel aus.“ Euseb exzerpiert den Josephus-Bericht über die Vorzeichen des Krieges abgekürzt in HE 3,8,1–9 (= Bell. 6,288–304).

<sup>34</sup> Vgl. den Überblick bei Lüdemann (wie Anm. 2), S. 230–236.

<sup>35</sup> Lt. Rek I 70,8 war Jakobus nur scheinot, doch gehört dieses Motiv zur Bearbeitung des Rekognitionisten, bei dem Jakobus auch im folgenden eine Rolle zu spielen hat (I 72,1 u. ö.).

<sup>36</sup> Die Angabe „ca. 5000 Mann“ (Rek I 71,2) stammt aus Apg 4,4, das Motiv des Christenverfolgers Saulus, das in Rek I 70f. anachronistisch eingetragen ist, aus Apg 8,1.3.

<sup>37</sup> Die hiermit zusammenhängenden Probleme sind bis in die jüngere Literatur hinein intensiv diskutiert worden; vgl. etwa Schoeps (wie Anm. 22), S. 447f. u. ö., der Rek I 70f. einen höheren Geschichtswert zubilligt als Apg 8,1–3. Der bisher letzte (wenngleich recht apokryph anmutende) Versuch, das überlieferungsgeschichtliche

den Bericht Rek I 70f. steht das außer Frage), die lukanische Angabe, „alle“ Christen hätten Jerusalem verlassen, folglich auch als Anachronismus verstanden werden kann, der historisch auf das in der Apg ausgesparte Jakobusmartyrium zurückgeht. Auch wenn letzteres natürlich offenbleiben muß, widersprechen solche überlieferungsgeschichtlichen Optionen dem einseitigen Versuch, die in Rek I 70f. reflektierte Tradition gegenüber Apg 8 abzuwerten – die Möglichkeit, daß der Auszugsbericht Rek I 71 einen historischen Kern besitzt, bleibt daher durchaus zu erwägen. Um so bedauerlicher ist es, daß die in Rek I 33–71 verarbeitete Quelle mit dem Jericho-Aufenthalt der Jerusalemer Gemeinde abbricht, ohne daß über ihren weiteren Weg berichtet wird. Daß sich die in Rek I 71 enthaltene Tradition mühelos mit einer nach dem Tod des Jakobus anzusetzenden Pella-Wanderung verbinden läßt (der jüdische Grenzort Jericho war ein antiker Straßenknoten, von dem aus das ebenfalls am Rande des Jordangrabens gelegene Pella ohne Umweg zu erreichen war), versteht sich ohne weitere Begründung von selbst.

Daß die Jerusalemer Gemeinde nach der Hinrichtung des Jakobus nicht einfach zur Tagesordnung zurückgekehrt ist, reflektiert ferner die auf eine Tradition (λόγος κατέχει)<sup>38</sup> zurückgeführte Bemerkung Eusebs in HE 3,11, daß der Nachfolger des Jakobus, Symeon, erst nach der Einnahme Jerusalems im Jahr 70 gewählt worden ist. Da es m. E. keinen plausiblen Grund gibt, diese Nachricht zu bezweifeln,<sup>39</sup> ist auch hieraus ein Bruch in der Kon-

---

Verhältnis der frühchristlichen Martyriumsberichte zu rekonstruieren, stammt von K. Beyschlag: *Das Jakobusmartyrium und seine Verwandten in der frühchristlichen Literatur*, ZNW 56, 1965, S. 149–178.

<sup>38</sup> Meist wird HE 3,11 als eusebianische Paraphrase des Hegesipp-Berichts über die Symeon-Wahl in HE 4,22,4 verstanden; vgl. z. B. Lüdemann (wie Anm. 2), S. 218f.222 u. ö. M. E. steht jedoch die für Hegesipp charakteristische Vorstellung einer „Kontinuität der Urgemeinde in Jerusalem“ (Lüdemann ebd., S. 279) in nicht behebbarer Spannung zu dem in 3,11a implizierten Gedanken einer ca. achtjährigen Vakanz in der Jerusalemer Gemeindeleitung, der sich weder aus Hegesipp noch aus einem eusebianischen Interesse (vgl. oben S. 237) ableiten läßt. Einen Beweis dafür liefert Eusebs Chronik (ed. R. Helm, GCS 47, Berlin, DDR 1956, S. 182f.), die – wahrscheinlich aufgrund der Hegesipp-Angabe (in HE 4,22,4), Symeon sei „nach“ (μετά) dem Jakobusmartyrium „zum Bischof ernannt“ worden – die Auskunft gibt, der Tod des Jakobus und die Wahl des Symeon hätten im selben Jahr stattgefunden (nämlich im siebten Jahr Neros = 61 n. Chr.); dieselbe Hegesipp-Lektüre kann Euseb später nicht zur Annahme eines mehrjährigen Interregnums geführt haben. Die Interpretation von HE 3,11 sollte daher besser zwischen den auf Hegesipp zurückgeführten Nachrichten über Symeon (11b: Ἡγήσιππος ἱστορεῖ) und den in 11a mitgeteilten Umständen seiner Wahl (λόγος κατέχει) literarkritisch unterscheiden. Da Euseb in 3,11a seinen Informanten nicht nennt, muß naturgemäß offenbleiben, woher er diese (seine Hegesipp-Lektüre korrigierende) Nachricht bezogen hat. Sicher scheint nur, daß Euseb die in 3,11a benutzte Quelle z. Zt. der Abfassung seiner Chronik noch nicht gekannt bzw. ausgewertet hat (da dasselbe auch für die in 3,5,3a verwendete Pella-Tradition gilt, könnte sich hier ein Zusammenhang andeuten, doch bleibt das aufgrund der Quellenlage völlig offen).

<sup>39</sup> Schoeps (wie Anm. 22), S. 282, vermutet freilich, daß der „Auszug ins Ostjordanland“ bereits unter dem „zweiten Bischof Simon bar Klopas vor sich gegangen“ sei. Diese Hypothese (weitere Vertreter bei Verheyden S. 18 mit Anm. 32) wird ebd.,

tinuität der Jerusalemer Gemeinde zu erschließen, der sich mit der Auswanderung nach Pella plausibel begründen läßt. Hätte diese Auswanderung erst im Jüdischen Krieg (oder gar nicht) stattgefunden, bliebe eine langjährige Vakanz in der Gemeindeleitung Jerusalems nach 62 n. Chr. unbegreiflich.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß die Flucht jüdischer Bürger im Vorfeld des Krieges keineswegs ein Einzelfall gewesen ist: Josephus berichtet von der Ausbeutung der Provinz Judäa unter der Herrschaft des Prokurators Gessius Florus (64–66 n. Chr.), wodurch die Juden gezwungen worden seien, „sämtlich ihre Wohnsitze zu verlassen, weil sie überall bei den Heiden besser wohnen konnten“ (Ant. 20,256); vgl. den Parallelbericht in Bell. 2,279: „viele verließen die väterlichen Wohnsitze, um in die heidnischen Provinzen zu fliehen.“<sup>40</sup> Diese Josephus-Berichte sind für die Beurteilung der Pella-Tradition aus mehreren Gründen von Bedeutung: Sie stellen sicher, daß es in den sechziger Jahren des 1. Jh.s Auswanderungen aus Judäa infolge von Repressionen gegeben hat (die Josephus-Notizen bieten ein Beispiel für wirtschaftliche, die mit dem Jakobusmartyrium verknüpfte Pella-Notiz einen Beleg für religiöse Unterdrückung), und sie geben eine Interpretationshilfe für die in solchen Emigrationsnotizen verwendeten Zahlenangaben: Da die „sämtlichen“ Juden von Ant. 20 mit den „vielen“ von Bell. 2 identisch sind, ist klar, daß die Extremangabe πάντες nur ein Stilmittel ist, um Gewicht und Wirkung der Nachricht zu steigern. Analog wird man die Pella-Tradition interpretieren müssen: So wie unter Gessius Florus nur solche Judäer geflüchtet sein werden, die finanziell noch etwas zu verlieren hatten, werden nach der Hinrichtung des Jakobus in erster Linie solche Christen die Stadt verlassen haben, die aufgrund einer exponierten Stellung in der Gemeinde ähnliche Sanktionen befürchten mußten. Bedeutsam ist schließlich, daß die jüdischen Emigranten bei Josephus – ebenso wie die Jerusalemer Christen – ihr Heil „bei den Heiden“ suchten: Nicht eine Binnenwanderung in der judäischen Provinz verhiess Sicherheit, sondern nur das Verlassen des Hoheitsbereichs der lokalen römischen bzw. jüdischen Autoritäten. Daß sich die Christen nach der Dekapolis wandten, paßt daher ebenso ins historische Gesamtbild, wie es möglicherweise die Eile und Ökonomie des Aufbruchs illustriert: „In der Tat war ja für die Christen auf dem Gebirge Juda, die sich (...) retten wollten, das Gebiet von Pella das nächstliegende neutrale Gebiet.“<sup>41</sup>

Anm. 1, mit dem Zusammenrücken von Jakobusmartyrium und Ausbruch des Jüdischen Krieges bei Hegesipp begründet, das Euseb zur Verlegung der Neuwahl in die Zeit nach der Eroberung Jerusalems veranlaßt habe. Dieses wenig zwingende Argument läßt sich leicht durch das Faktum erschüttern, daß sich Euseb des zeitlichen Abstandes zwischen der Hinrichtung des Jakobus und dem Fall Jerusalems völlig bewußt war; s. die Chronik (ed. Helm, S. 182f.187), die diese Ereignisse in das Jahr 61 bzw. 70 datiert.

<sup>40</sup> Daß diese Texte Analogien zur Pella-Tradition darstellen, meint zu Recht J. Klausner: Von Jesus zu Paulus, Jerusalem 1950 (= Königstein/Ts. 1980), S. 551 Anm. 19.

<sup>41</sup> Th. Schlatter: Im Gebiet der Zehnstädte, Palästinajahrbuch 14, 1918, S. 90–110,

Der Ertrag der vorstehenden Überlegungen zum Geschichtswert der Pella-Tradition läßt sich kurz und bündig zusammenfassen: Die durch die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus (und anderer Christen?) während des Prokuratoreninterregnums im Jahr 62 entstandene Gefährdung und tiefe Verunsicherung der Jerusalemer Gemeinde, namentlich ihrer „angesehenen“ Mitglieder, nährte den (durch eine göttliche Offenbarung an eben jene δόκμοι sanktionierten) Entschluß, der Stadt den Rücken zu kehren und ins nächstgelegene Ausland, die Dekapolis, zu emigrieren. Möglicherweise noch im Jahr 62 verließ daher eine größere Anzahl Jerusalemer (und anderer jüdischer?) Christen den jüdischen Herrschaftsbereich und erreichte – womöglich auf dem Weg über Jericho und das Jordantal – die zur Dekapolis gehörende Stadt Pella, wo sie sich (in ihrer Mehrheit?) niederließ.

Diese der Quellenlage entsprechende Rekonstruktion der Ereignisse entzieht zugleich allen wesentlichen Einwänden den Boden, die gegen eine Pella-Wanderung der Jerusalemer Christen erhoben worden sind: Fand der Pella-Auszug bereits einige Jahre vor dem Jüdischen Krieg statt, erübrigen sich alle Erwägungen, ob ein Verlassen Jerusalems während des Krieges möglich war. Ebensovienig wird eine Auswanderung zu jenem Zeitpunkt durch die Josephus-Notiz tangiert, jüdische Aufrührer hätten Pella und andere Städte bei einem Vergeltungsakt im Jahr 66 „verheert“ (ἐπόρθουν; Bell. 2,458). Tatsächlich würde dieser Bericht die Pella-Tradition nur dann in Frage stellen, wenn jener Rachefeldzug zu einer weitgehenden Vernichtung der Stadt und ihrer Bewohner (einschließlich der christlichen Immigranten) geführt hätte, so daß einer historisch glaubwürdigen Auswanderungs-Überlieferung der Boden entzogen wäre. Gegen die Annahme einer vollständigen (oder auch nur weitgehenden) Zerstörung Pellas erheben sich jedoch gewichtige Bedenken: 1. Das im Josephus-Bericht verwendete Verb πορθέω ist auslegungsbedürftig (sein Bedeutungsspektrum reicht vom Plündern bis zum völligen Verwüsten). 2. Die Darstellung des Josephus erweckt den Eindruck literarischer Übertreibung.<sup>42</sup> 3. Der archäologische Befund gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß im Jahr 66 eine Unterbrechung in der Besiedlung Pellas eingetreten wäre.<sup>43</sup> Diese Einwände lassen m. E. ohne weiteres die

S. 104. Vgl. ähnlich Schoeps (wie Anm. 22), S. 272, und H. Bietenhard: Die syrische Dekapolis von Pompeius bis Traian, ANRW II.8, 1977, S. 220–261, S. 242 (unkorrekt zitiert bei Verheyden S. 239 mit Anm. 1028).

<sup>42</sup> S. M. Avi-Yonah: Art. Palaestina, PW.S 13, 1974, Sp. 321–454, Sp. 387; vgl. ferner die bei Lüdemann (wie Anm. 2), S. 282 Anm. 64, genannten Autoren.

<sup>43</sup> S. R. W. Funk/H. N. Richardson: The 1958 Sounding at Pella, BA 21, 1958, S. 82–96, S. 88; L. T. Geraty/L. A. Willis: Archaeological Research in Transjordan, in: L. T. Geraty/L. G. Harr (Hgg.): The Archaeology of Jordan and Other Studies (Festschrift S. H. Horn), Berrien Springs, MI 1986, S. 3–72, S. 47–49, und vgl. neuerdings die ausführlichen Berichte in A. McNicoll/R. H. Smith/J. B. Hennessy: Pella in Jordan 1. An Interim Report on the Joint University of Sydney and The College of Wooster Excavations at Pella, 1979–1981, Canberra 1982, S. 77 u. ö. Die Bedeutung der archäologischen Befunde für die Beurteilung der Pella-Tradition hebt zu Recht

Annahme zu, daß auch nach 66 ein Teil der Jerusalemer Emigranten in Pella ansässig war. Daß ein anderer Teil bei dem Überfall umgekommen bzw. aus Pella in andere Gebiete vertrieben worden sein mag, muß natürlich in Rechnung gestellt werden – bei der Beurteilung dieser und ähnlicher Fragen widerspräche jedes apodiktische Entweder-Oder allgemeiner historischer Erfahrung.<sup>44</sup>

c) *Zur Überlieferung der Pella-Tradition:* Die vorstehenden Erwägungen zur Historizität der Pella-Wanderung legen es nahe, den Ursprungs- und Überlieferungsort der Auswanderungstradition in Pella selbst zu suchen. Obgleich wegen der schmalen Textbasis jede genauere formkritische Einordnung des Stoffes problematisch bleiben muß, lassen sich aus der bei Euseb bewahrten Form der Tradition doch einige behutsame Hypothesen entwickeln:

1. Oben (S. 238f.) wurde angedeutet, daß das in HE 3,5,3a verwendete Vokabular z. T. voreusebianisch, also direkt aus der Quelle geschöpft zu sein scheint. Hierzu gehören vermutlich auch die den Auszug bezeichnenden Verben μετανιστάναι und μετακίζειν. Nicht ausgeschlossen ist, daß mit dieser Terminologie auf einen atl. Hintergrund angespielt wird. Sollte dies der Fall sein, käme als Bezugspassage insbesondere 2. Sam (LXX: 2. Kön) 15 in Betracht, da sich der einzige LXX-Beleg von μετανιστάναι (neben Ps 108 [109], 10) in 2. Sam 15,20 findet; verstärkt wird dieser Eindruck dadurch, daß in 2. Sam 15,19 die Verben μετακίζειν (Nebenform zu μετακίζειν) und οίκεῖν (letzteres ebenfalls in HE 3,5,3a) begegnen. Da 2. Sam 15 die Vorbereitungen Davids zur Flucht vor Absalom aus Jerusalem thematisiert (Kap. 16f. behandeln seine Emigration ins transjordanische Mahanajim), deutet sich hierin die Möglichkeit an, daß der Pella-Bericht im Sinne jener davidischen Überlieferung stilisiert worden ist, um die Parallelität beider Vorgänge zu betonen. Dies könnte Rückschlüsse auf die Urheber der Auswanderungstradition (Herrenverwandte, die sich ihrer davidischen Abstammung bewußt waren?) oder auf das Selbstverständnis der Pellenser Gemeinde zulassen (Wahrerin einer durch die Jerusalemer Emigranten vermittelten davidischen Tradition?). Daß mehr als die Formulierung solcher – für die Geschichte des transjordanischen Christentums womöglich bedeutsamer – Fragen nicht möglich ist, versteht sich von selbst.

---

hervor W. H. Harter: *The Causes and the Course of the Jewish Revolt against Rome, 66–74 C. E.*, in *Recent Scholarship*, Ph. D. Union Theological Seminary (New York) 1982, S. 162–165.229.

<sup>44</sup> Desgleichen ist als Möglichkeit offenzuhalten, daß einige der Ausgewanderten nach dem Jüdischen Krieg in ihre Heimatstadt zurückkehrten und sich den überlebenden Resten der dort verbliebenen Christen wieder anschlossen. Sollte Eusebs Notiz in HE 3,11 so zu deuten sein, daß der zu den Herrenverwandten zählende Symeon erst kurz vor seiner Wahl zum Nachfolger des Jakobus nach Jerusalem kam, ließe sich vermuten, daß Symeon einer dieser Rückkehrer war: Als Verwandter des Jakobus hätte er zweifellos zu den „Angesehenen“ gehört, die nach der Hinrichtung des Herrenbruders in besonderer Weise um ihr Leben fürchten mußten.

2. Der Kontext, in dem die Auszugstradition sowohl bei Euseb als auch in Rek I 37.39 Verwendung findet, mag auf eine zweite, fortgeschrittene Stufe der Pella-Überlieferung hindeuten: Die Tatsache, daß Jerusalemer Christen der Belagerung und Zerstörung Jerusalems durch eine göttliche Weissagung entkommen waren, während ihr viele andere Bewohner zum Opfer fielen, mußte in einer Phase sich zuspitzender christlich-jüdischer Auseinandersetzung als ein brauchbares Argument erscheinen, das sich zu apologetischen wie zu polemischen Zwecken verwenden ließ. Es ist daher durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Euseb und der Verfasser der in Rek I 33–71 verarbeiteten Quelle die Pella-Tradition im Zusammenhang einer antijüdischen Argumentation vorfanden, die sie ihrer eigenen Darstellung nur noch anzupassen brauchten. Sollte dies zutreffen, wäre ein plausibler Grund für die seit Karl Reinhold Köstlin häufig vertretene Auffassung<sup>45</sup> gelegt, Euseb (und die Rek I-Quelle?) habe die Auszugstradition aus dem apologetischen Dialog zwischen Jason und Papiskos des Ariston von Pella (Mitte des 2. Jh.s) bezogen. Eine (vage) äußere Bestätigung für diese These mag in dem oben (S. 240) vermuteten Umstand zu finden sein, daß der Ortsname Pella in der voreusebianischen Tradition ohne erläuternde Landesbezeichnung verwendet wurde, was einen pellensischen Standpunkt des Verfassers nahelegt. Wichtiger ist jedoch ein inhaltliches Indiz: Aus dem in Euseb HE 4,6,3 bewahrten Fragment des Dialogs geht zweifelsfrei hervor, daß Ariston Verlauf und Nachgeschichte des Bar-Kochba-Aufstandes im Sinne seiner antijüdischen Argumentation ausgewertet hat. Die Möglichkeit, daß er auch die Ereignisse des Jüdischen Krieges theologisiert und den Auszug der Jerusalemer Christen wirkungsvoll mit der späteren Vernichtung der Stadt und ihrer Bewohner kontrastiert hat, liegt daher auf der Hand und ist ebenso wenig vorschnell abzuweisen wie die Vermutung, daß das später in Häresieverdacht geratene Pellenser Christentum (s. Epiphanius!) einer breiteren Rezeption des dort tradierten Auswanderungsberichtes im Wege stand. Verheydens Urteil (S. 54), daß Ariston mit der Pella-Tradition nur den Ortsnamen gemeinsam habe, ist daher sicher weniger, als sich bei einer aufgeschlosseneren Würdigung der Überlieferungszusammenhänge sagen läßt.

So kann das Fazit gezogen werden, daß V.s redaktionsgeschichtliche Eliminierung der Pella-Tradition einer Nachprüfung nicht standhält: Es existieren sowohl zwingende Gründe, daß Euseb in HE 3,5,3a auf eine Überlieferung zurückgreift, als auch gewichtige Indizien dafür, daß diese Überlieferung, die auch in Rek I durchschimmert, eine historische Grundlage besitzt (vgl. den Befund bei Lukas): Eine Auswanderung Jerusalemer Christen im Vorfeld des Jüdischen Krieges läßt sich den bekannten Geschichtsdaten plausibel zuordnen und wirft ihrerseits Licht auf die historischen Verhältnisse. Daß dieser Vorgang später zum Zwecke antijüdischer Propaganda ausgewertet worden ist, darf den Blick für das historisch Mögliche und Wahr-

<sup>45</sup> S. den Überblick bei Verheyden S. 51–54.

scheinliche nicht trüben. Vor diesem Hintergrund ist es um so bedauerlicher, daß V. s. breit angelegte Pella-Studie trotz ihrer sonstigen Qualitäten zur Aufhellung der urchristlichen Geschichte und deren späterer Überlieferung praktisch nichts beizutragen vermag.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Reformation

G. Bedouelle / B. Roussel (Hrsg.): *Le temps des Réformes et la Bible*. Paris, Beauchesne 1989 (= *Bible de tous les temps*, Bd. 5), 811 S.

Die Geschichte der Bibel im 16. Jahrhundert zurückzuverfolgen – schon auf den ersten Blick wird man gewahr, was für ein uferlos scheinendes Unterfangen das ist. Man braucht sich nur die Vielfalt der dabei zu berücksichtigenden Aspekte vor Augen zu halten: Da ist die Bibel als Objekt des Buchmarkts – gedruckt, verkauft, erworben und gelesen –, dann die Bibel als Text – übersetzt, glossiert, paraphrasiert und kommentiert –, sodann die Bibel als Autorität – umstritten, absolutgesetzt, dogmatisch vereinbart, gepredigt –, schließlich die Bibel als Kulturgut – illustriert, gesungen, bedichtet und gemalt; und all dies in breitester Dimension, in Hinsicht auf geographische ebenso wie auf konfessionelle Divergenzen.

Gleichwohl: die Herausgeber dieses ausgezeichneten Werks lassen kaum den Eindruck aufkommen, als seien sie von der Vielschichtigkeit ihrer Aufgabe überfordert. Das Buch ist weder eine trockene Aufzählung von Namen, Daten und Editionen noch eine unübersichtliche Zusammenstellung diffuser Einzelinvestigationen. Vorgelegt wurde vielmehr eine stringent komponierte Arbeit, die auf vielfältige Fragen treffende Antworten bietet.

*Le Temps des Réformes et la Bible*, erwachsen aus der Zusammenarbeit von Fachleuten unterschiedlicher Disziplinen, konstituiert sich aus zwei Teilen: Der erste, chronologisch-problemorientierte, ist größtenteils von G. Bedouelle und B. Roussel verfaßt und verbindet die Geschichte der Exegese mit jener der Textkritik und der Theologie. Geboten wird da ein weitgespanntes Panorama, eine Untersuchung des Wegs der Heiligen Schrift im Zeichen des humanistischen Rückgriffs „ad fontes“ in der Zeit, als sich die verschiedenen bereits herausgebildeten und aufgegriffenen Richtungen des Reformationsprozesses in einer bestimmter konturierten Form konsolidierten. Überall auf diesem ebenso spannenden wie spannungsreichen Weg hat die Bibel im Mittelpunkt der Kontroversen gestanden: ausgetragen zwischen Humanisten und Gelehrten der Sorbonne, zwischen Katholiken und Protestanten, zwischen Lutheranern und Wiedertäufern, auch Christen und Juden . . . : die Geschichte der Heiligen Schrift ist also aufs engste verbunden mit den Erschütterungen der pluralistisch gewordenen Christenheit. Dabei hatte diese Geschichte in der „Zeit der Hoffnungen und Träume“, am Ende des 15. Jahrhunderts, als das neue Medium des Buchdrucks umstürzende Veränderungen mit sich brachte, noch viel weniger dramatisch begonnen. Da hatten Valla, Erasmus und Faber Stapulensis den Wunsch nach einer Rückkehr zu den Quellen rege gemacht, für eine verbreiterte Lektüre der Bibel, die jedem zugänglich werden sollte. Mit dieser Intention durchackerten sie den Bibeltext, indem sie die Manuskriptüberlieferung kollationierten, die Originale mit den griechischen und lateinischen Übersetzungen verglichen und zuverlässigere Versionen anboten, als sie in der Vulgata vorlagen. Dank der unermüdlichen Arbeit dieser ersten „sarcleurs“ (also „Ausjäter“, wie sie Pierre-Daniel Huet 1722 genannt hat) und ihrer Nachfolger verfügte man am Ende des 16. Jahrhunderts über einen befriedigenden hebräischen Text des Alten Testaments, über eine kritische Fassung der Septuaginta und der sixto-clementinischen Vulgata sowie über zuverlässige Ausgaben des Neuen Testaments. Die Verfasser zeigen aber auch, wohldokumentiert und in scharfsinniger Analyse, wie die Textkritik schon von Anfang an verbunden war mit jenem hermeneutischen Bemühen, das damals die Diskussion um die

Bibel grundlegend fermentiert hat: das war die Suche nach dem *sensus germanus* der Heiligen Schrift. Er hat ebenso sehr die Humanisten und die Reformatoren, die Katholiken und die Anglikaner beschäftigt, ein offenbares Zeugnis für die Komplexität jener Schrift, die zugleich historisches Dokument ist und geöffnetes Gotteswort. Sehr deutlich stellen die Verfasser heraus, wie sich im forschenden Streben nach dem wahren Sinn der Bibel exegetisches Bemühen und theologische Vorentscheidungen überkreuzten. Geschickt wird damit ein Anachronismus vermieden, dem die Historiker in dieser Hinsicht sonst allzu leicht verfallen.

Diese abbreviative, keineswegs vollständige Übersicht über den ersten Teil darf nicht abgeschlossen werden ohne einen Hinweis auf die Beiträge von A. Argyriou und G. Dahan über die entsprechenden Bemühungen in der orthodoxen und in der jüdischen Welt. Sie gestatten einen Überblick über vielleicht minder bekannte, aber nicht minder bedeutsame Aspekte zur Bibel in der Reformationsepoche.

Jedoch, wie schon gesagt, die Bibel ist nicht allein als Text und im Kontext der Kirchen zu diskutieren – schon gar nicht in einer Phase, die noch so grundlegend von religiöser Erfahrung geprägt war wie das 16. Jahrhundert.

Diesem Sachverhalt trägt der zweite, in weitere Problemhorizonte ausgreifende Teil des Bandes Rechnung, der den Zusammenhängen zwischen „Bibel, Kultur und Gesellschaft“ nachgeht.

Acht Spezialforscher untersuchen hier die Rolle der Heiligen Schrift: für die Vorstellung von Raum und Zeit (M. Venard); für die pastorale Praxis im protestantischen und im katholischen Bereich (P. Denis); für die Politik (M. Soulié) und die „christliche Philosophie“ (A. Godin); sodann für die Sphäre der katholischen (männlichen und weiblichen) Mystik (M. Huot de Longchamp); für die französische Literatur (M. Screech) und das Theater (M. Soulié); für das Liedgut (P. Veit) und schließlich die Ikonographie (M. Stirm).

Diese nuancierten und anschaulichen Abrisse des Einflusses der biblischen Kultur auf dergestalt unterschiedliche Bereiche kann man selbstverständlich nicht als erschöpfend ansehen. Eher liest man sie als Vorstudien für den Umriss eines Zusammenhangs denn bereits als Synthese – und so wäre es ein etwas ungerechtes Verfahren, die verbleibenden Lücken aufzuzählen (deren es freilich einige recht auffällige gibt, wie etwa die Rolle der biblischen Modellbildung für die Wissenschaften der Zeit).

Zwei kritische Ausstellungen seien aber zum Abschluß erlaubt. Die erste betrifft die antitrinitarische Bewegung, die praktisch unerwähnt bleibt, jedenfalls kaum in die Analyse einbezogen ist. Dies ist umso bedauerlicher, als die Bedeutsamkeit der sozinianischen Hermeneutik im 16. und 17. Jahrhundert ebenso bekannt ist wie die Verkürzungen, denen dieser Bereich auch sonst gewöhnlich anheimfällt. Neben der lutherischen, reformierten, katholischen, wiedertäuferischen, orthodoxen, englischen und jüdischen Bibel wäre auch die sozinianische wohl zu bedenken gewesen. Zum zweiten aber hätte man sich entschieden ein Sachregister gewünscht, mit dessen Hilfe man sich in der beeindruckenden Masse an Wissen und Information leichter orientiert hätte. Diese Beanstandungen aber können durchaus nicht das Verdienst dieses bemerkenswerten Werks verkleinern, das der künftigen Forschung unbedingt ein wertvolles Arbeitsinstrument bereitstellt.

[Für freundliche Hilfestellung beim Übersetzen danke ich Elisabeth Hartmann und Hans-Jürgen Schrader.]

Genève

Maria-Cristina Pitassi

The collected works of Thomas Müntzer, ed. and tr. by Peter Matheson. Edinburgh, Clark 1988. XIII, 490 S., 1 Kt.

Diese Übersetzung ist nicht nur geeignet, Müntzer im englischsprachigen Raum bekannt zu machen, sondern sie ist zugleich ein wertvoller Beitrag zum Müntzerjubiläum 1989, der das Verstehen der Müntzertexte zu vertiefen vermag.

Peter Matheson hat nicht als erster Müntzertexte ins Englische übersetzt, das haben vor ihm schon James M. Stayer, George H. Williams, Hans Hillerbrand, Gordon Rupp, Lowell H. Zuck, Robert Fowkes und Michael G. Baylor getan, auf die er zurückgreifen konnte, aber er hat das Verdienst, als erster Müntzers Gesamtwerk – abgesehen von den liturgischen Texten, aus denen er allerdings die Einleitungen und ausgewählte Kollektengebete aufgenommen hat – übersetzt zu haben.

Er hat zwar seiner Übersetzung „Thomas Müntzer: Schriften und Briefe, kritische Gesamtausgabe, unter Mitarbeit von Paul Kirn hrsg. von Günther Franz, Gütersloh 1968“ (MSB) zugrunde gelegt, aber auch andere Ausgaben herangezogen, neue Forschungsergebnisse und eigene Gesichtspunkte eingebracht. So hat er den Briefwechsel, der die frühesten Stücke enthält, den Druckschriften vorangestellt und damit die Anordnung von MSB umgekehrt. Den von Müntzer selbst veröffentlichten Brief an die Stolberger vom 18. Juli 1524 hat er in den Briefwechsel eingeordnet. Er ist aber bei der Aufteilung nach Literaturgattungen geblieben, während andere Ausgaben – z. B. die Osianderausgabe – sich nur nach dem chronologischen Prinzip richten. Innerhalb der Drucke ist die chronologische Reihenfolge gegenüber MSB verbessert worden, indem nun „Ordnung und Berechnung des Deutschen Amtes zu Allstedt“ vor der Agende „Deutsch-evangelische Messe“ und „Protestation oder Erbietung“ vor „Von dem gedichteten Glauben“ stehen. Sachgemäß ist gegen MSB die „Vorrede zum Buch der Lobgesänge“ dem Kirchenamt und nicht mehr der Messe zugeordnet (166–168). Dagegen hat der Hrsg. an der Überzeugung von MSB festgehalten, daß das „Gezeugnis des erstenn Capitels des Euangelion Luce“ eine Kurzfassung der Schrift „Ausgedrückte Entblößung“ darstelle, obgleich sich die Forschung nach dem Erscheinen von MSB mehrfach für die umgekehrte Reihenfolge entschieden hat. Durch seine Anordnung festigt der Hrsg. die Annahme, daß Müntzer mittels einer retuschierten Fassung den Weimarer Hof über seine wahren Absichten täuschen wollte. Auch bei den unterschiedlichen Fassungen des Prager Manifests beläßt der Hrsg. die Anordnung von MSB und schließt sich nicht der von ihm mitgeteilten Überzeugung von Friedrich de Boor an, daß Müntzer sich zunächst mit einer lateinischen Fassung an die Gebildeten, danach – weil diese ihn zurückgewiesen hatten – an das deutschsprachige Volk gewandt habe. Der Hrsg. hat für seine Entscheidung vor allem auf die Verschärfung des Tones in den verschiedenen Fassungen, weniger auf die Adressaten geachtet.

Einige Texte hat der Hrsg. gegenüber MSB neu aufgenommen, so einen Brief von dem Frater Langius Rumherius, der vielleicht ein Pasquill ist (450–452), einen Brief der Mutter von Ambrosius Emmen an ihren Sohn (453 f.), die „Mühlhäuser Artikel“ vom September 1524, bei deren Ausarbeitung Müntzer wahrscheinlich Heinrich Pfeiffer unterstützt hat (455–459) und den Brief der Otilie von Gersen, Müntzers Frau, an den Herzog Georg von Sachsen vom 19. August 1525 (459 f.). Müntzers Randbemerkungen zu Werken des Cyprianus und des Tertullianus sind zahlreicher als in MSB berücksichtigt (408–430). Manche Texte gehören zwar besser in einen Quellenband zu Müntzer, aber die „Mühlhäuser Artikel“ und die größere Anzahl an Randbemerkungen stellen eine willkommene Bereicherung dar. Das in MSB als Auszüge aus Werken des Plinius und des Diogenes Laertios bestimmte (MSB, 167), aber nicht abgedruckte Fragment, das Ulrich Bubenheimer als eine Nachschrift Müntzers aus einer Vorlesung des Johann Rhagius Aesticampianus über Hieronymusbriefe bestimmen konnte, nahm der Hrsg. nicht mit auf, obgleich er von dieser Entdeckung wußte (XII<sup>2</sup>; veröffentlicht ZKG 99 [1988], 214–237).

Im allgemeinen hat der Hrsg. für die Einleitungen zu einzelnen Stücken, die Textgestaltung und die Kommentierung die Müntzerforschung herangezogen. Darüber hinaus haben Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch, die an der Neuausgabe des Briefwechsels von Müntzer arbeiten, dem Hrsg. selbstlos Ergebnisse ihrer Forschung zur Verfügung gestellt, wie Neudatierungen (so daß z. B. ein Brief Müntzers an Christoph Meinhard nicht mehr das Datum 11., sondern 13. Dezember 1523 trägt und der Brief des Hans Böttger auf den Sommer 1524 angesetzt ist), Textkorrekturen (z. B. 10<sup>27</sup>, 82<sup>631</sup>, 95<sup>740</sup>, 97<sup>50</sup>, wo MSB, 423,18 eine Verneinung fehlt), Personenidentifikationen (104<sup>812</sup>; Jeori ist Georg Amandus), Angaben zu Personen (120<sup>956</sup>, 132<sup>1016</sup>) oder Adressaten (406<sup>1</sup> wird

als Empfänger des Fragments MSB, 537,13–19 der Landtag Böhmens genannt). Diese Ausgabe hat also an vielen Stellen Ergebnisse der Forschung – an einigen sogar bisher unveröffentlichte – eingebracht, so daß sie zuverlässiger als die zwanzig Jahre ältere, als Vorlage benutzte Ausgabe des Originaltextes informiert.

Die Übersetzung müht sich um die Wiedergabe des Inhaltes und um einen guten sprachlichen Ausdruck, ohne an den einzelnen Wörtern zu kleben. Eric W. Gritsch hat sie daher bereits sehr gelobt. An vielen Stellen bietet sie eine Interpretation des Wortlautes, so daß sie nicht nur für den englischsprachigen Raum von Interesse ist. In einigen Fällen hat der Übers. Ausdrücke und Redewendungen, ja Satzteile seiner Vorlage in Anmerkungen mitgeteilt, so daß der Leser die Übertragung einzelner Begriffe Müntzers oder auch mehrdeutiger Stellen kontrollieren kann. Manchmal ist in einer Anmerkung auch eine weitere Übersetzungsmöglichkeit unterbreitet; 19<sup>90</sup> scheint mir die bessere im Apparat zu stehen. Es haben sich – wohl unvermeidlich – auch Fehler eingeschlichen. So hat der Übers. MSB, 391,17 das Adverb „Paulo“ für einen Ablativ von Paulus angesehen (58) und dadurch den Hinweis auf Spr. 34,6 nicht wahrnehmen können. Das frühneuhochdeutsche „Dieweil“ MSB, 221,9 kann besser temporal – solange als – verstanden als mit „because“ übersetzt werden (218).

Die Einleitungen in die einzelnen Schriften zeichnen sich dadurch aus, daß sie nicht nur die zum Verstehen der Texte erforderlichen geschichtlichen Fakten liefern, sondern auch den Inhalt der jeweiligen Schriften angeben, ihre Gedankenführung aufzeigen und sogar ihren Stil charakterisieren. Es bleibt für künftige Editoren nachahmenswert, die rhetorischen Eigentümlichkeiten der von ihnen herauszugebenden Schriften zu skizzieren. Als Ergebnis der Analyse von Müntzers Sprache kann die Warnung des Hrsg. davor angesehen werden, Müntzers assoziatives Denken zu übersehen und seine Schriften als Ausdruck logischen und argumentativen Überlegens zu interpretieren (XII).

Die Erläuterungen zu den Texten sind knapp gehalten und konzentrieren sich auf Quellenangaben und Informationen zur Übersetzung. 142<sup>1094</sup> wünscht man sich als Hinweis auf Müntzers Verständnis von R 13,4 nicht nur die Erwähnung von Brief 44, sondern auch die von Texten in der Fürstenpredigt (MSB, 258,4–7; 259,13–19; 261,13–16 entspricht bei Matheson 246. 248. 250). Zur besonderen Schwierigkeit jeder Textausgabe gehört das Auffinden der Herkunft verborgener Zitate. Auch hierin ist Matheson weitergekommen als seine Vorgänger. So hat er z. B. zu MSB, 497,26 „das sein potzmenner in den schotten“ Jr 10,5 ergänzt (364<sup>38</sup>). Merkwürdigerweise fehlt auch bei ihm noch zu „Thomas Muntzer mit dem Schwerthe Gydeonis“ (MSB, 464,17; 469,6; 470,14) der Hinweis auf Jdc 7, 14 (vgl. 151. 156f.).

Die vorliegende Übersetzung des Werkes von Müntzer liefert erstmals ein Bibelstellenregister zu seinem Gesamtwerk. Das ist ein außerordentlicher Vorzug. Es listet über 2000 Bibelstellen auf, die Müntzer ein- oder mehrmals zitierte (475–490). Es fällt auf, daß ein wenig mehr als die Hälfte der Zitate dem Neuen Testament entnommen ist und keine Bibelstelle durch allzu häufige Verwendung herausragt. Die genaue Bestimmung der Bibelstellen gehört zu den schwierigsten Aufgaben jeder Müntzerausgabe bzw. Interpretation von Müntzertexten, da Müntzer mangels einer Verszählung in den Bibeln seiner Zeit nur Kapitel anzugeben vermochte. Der Hrsg. hat sich unter Verwendung von Vorarbeiten zu einzelnen Abschnitten der Mühe unterzogen – die MSB scheute –, auch die auf den Rand gedruckten Bibelstellen zu verifizieren. Zunächst verteilte er diese Bibelstellen entsprechend den Originaldrucken auf beide Ränder. Wenn auch die Setzer des 16. Jahrhunderts schon manches verwirrt haben, läßt sich doch so in der Regel leichter erkennen, welche Bibelstellen Müntzer zusammendachte. Künftige Müntzerausgaben sollten darauf verzichten, MSB zu folgen und die Anordnung dieser Bibelstellenangaben eigenmächtig zu verändern. Der Hrsg. hat geschickt hinter der Textstelle, auf die sich nach seiner Meinung die jeweilige Bibelstellenangaben auf dem Rand beziehen, eine Anmerkungsnummer gesetzt und in der dazugehörigen Fußnote seine Auflösungen mitgeteilt. Das ist eine vorzügliche Gestaltung, auch wenn mancher Leser hin und wieder eine Bibelstelle zu einer anderen Textaussage ziehen oder andere Verse auswählen möchte. Der Hrsg. hat zwar die von einigen Forschern bereits vorgenom-

menen Versangaben eingearbeitet, ist ihnen aber nicht immer gefolgt (vgl. z. B. 214<sup>6</sup>, 230<sup>9</sup>).

Trotz des unbestrittenen Fortschrittes bleibt noch manches zu tun. Einmal ist eine Stelle unerläutert geblieben, weil das Original einen Druckfehler enthielt: Mathei 35 (219). Aus dem Zusammenhang ist aber leicht zu erschließen, daß Müntzer auf Mt 15,15–20 zielte. Ein andermal unterbleibt eine Auflösung, weil der Hrsg. Randstellen falsch zuordnet und annimmt, daß der Hinweis auf J 9 auf dem Rand und im Text jedesmal dieselbe Stelle betreffe. Bei dem Satz „If our eyes to be opened, my most beloved brothers, we have first to recognise our blindness“ (vgl. MSB, 231,7f.) zieht der Hrsg. drei Randstellen zu „blindness“ und übernimmt noch aus MSB den Hinweis auf Is 35,5 (195<sup>11</sup>; Matthew 9<sup>27ff.12</sup>; cf. Isaiah 35<sup>5</sup>; Isaiah 6<sup>10</sup>; Luke 8<sup>9f.</sup>). Weiter unten zitiert Müntzer dann den Wortlaut von J 9, 29. Es erscheint sachgemäßer, zu „If our eyes are to be opened“ die ersten beiden Angaben auf dem Rand – Math. 9, Joan. 9 – zu ziehen und mit Mt 9, 30 und J 9, 14 näher zu bestimmen und zu „blindness“ die beiden nächsten Stellenangaben „Esaie 6“ und „Luce 8“ zuzuordnen.

Oft ist es für einen Hrsg. schwer, die Fehler älterer Arbeiten zu erkennen und die tatsächlichen Assoziationen Müntzers zu erfassen. Nachdem Reinhard Schwarz entdeckt hatte, daß Müntzer sich bei seiner Methode der Vergleichung auf 1 K 2, 13 berief, konnte er den assoziativen Zusammenhang MSB, 219,14 sowie 236,5–7 als Kombination von 1 K 2, 13; L 2, 19 bzw. 51; Ps 1, 2 erkennen. Dementsprechend ist bei Matheson 202<sup>196</sup>, wo der Hrsg. die Aufteilung auf die beiden Ränder unberücksichtigt ließ, und 216<sup>39f.</sup> zu korrigieren. So ist auch 192<sup>58</sup> 1 K 2, 13 für 1 Corinthians 2<sup>6–12</sup> zu setzen.

Manchmal hat sich der Hrsg. mit „ff.“ begnügt. Diese für einen Bearbeiter bequeme Angabe, die jedem Benutzer zumutet, Betrachtungen darüber anzustellen, über wieviele Verse sich der Bezug erstrecken könnte, sollte jede Arbeit mit wissenschaftlichem Anspruch als unter ihrem Niveau ansehen und nicht verwenden. Zu manchen dieser „ff.-Stellen“ hat die Müntzerforschung schon exakte Angaben gemacht, so z. B. Rolf Dismer zu MSB, 528,15 Ex 6, 8 (vgl. dagegen 398<sup>22</sup>: Exodus 6<sup>2ff.</sup>). An anderen Stellen entsteht wiederum die Frage, ob nicht mehr Verse anzugeben wären. So kommt 189<sup>23</sup> (zu MSB, 226,32) L 12,1–3 statt 12,2f. in Betracht, da Müntzers Assoziationswort wohl „Sauerteig“ war.

Manche aus MSB übernommene Bibelstellenangaben sind verbessert worden, so 364<sup>28</sup>, wo mit Anführung des Vulgatatextes richtig Tit 1, 16 für 1, 7 (MSB, 467<sup>40</sup>) steht. Wo MSB im Gefolge der Überzeugung von Paul Kirn annahm, Müntzer meine das gesamte Kapitel, und daher darauf verzichtete, Verse zu benennen, finden sich bei Matheson manchmal genauere Bestimmungen, so zu zwei von Müntzer genannten Kapiteln (MSB, 497<sup>25</sup>) Is 24,5 f.; Hos 11, 17 (364<sup>37</sup>). Manchmal empfehlen sich andere Stellenangaben, so zu MSB, 498,8 f. Ap 18, 23 für Ct 5,2 (vgl. 365<sup>43</sup>). Der Hrsg. hat eine ganze Anzahl von Druckfehlern in MSB erkannt und in seiner Ausgabe korrigiert, was aber nicht in jedem Fall gelungen ist, so wurde 333<sup>92</sup> Ps 69,14 zu 68,13 statt 68,14 „verbessert“.

Diese Beispiele zeigen, daß die genaue Bestimmung der von Müntzer ins Auge gefaßten Bibelstellen noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Matheson hat aber mit seiner Verifizierung von Versen über MSB hinaus und besonders der auf dem Rand gedruckten Stellenangaben einen wichtigen Schritt getan. Es muß als gelungen angesehen werden, daß er Bibelstellenangaben zu Gruppen zusammenfaßte und bestimmten Aussagen im Text zuteilte. Es wird aber auch deutlich, daß an manchen Stellen nicht gleich oder vielleicht auch nie eine eindeutige Feststellung getroffen werden kann. Daran erinnern nicht nur die unterschiedlichen Auflösungen bei mehreren Autoren, sondern auch die Fragezeichen, die der Hrsg. hinter mancher seiner Vorschläge gesetzt hat. In solchen Fällen sollten sich künftige Hrsg. nicht zu einer Entscheidung für eine einzige Lösung genötigt fühlen, sondern mehrere Möglichkeiten nebeneinanderstellen und zum Verständnis ihres Vorschlages das Wort, die Redewendung, das Bild, das Ereignis oder das biblische Thema benennen, die nach ihrer Meinung Müntzers Assoziationen miteinander verbunden haben könnten. Sie könnten gegebenenfalls auch die

Quelle in der Müntzerforschung angeben, aus der sie ihren Vorschlag geschöpft haben. Nur so kann der Benutzer das bisher Geleistete übersehen und für einen Nachvollzug von Müntzers Überlegungen nutzen, deren Aufhellung erst am Anfang steht. Die bisherige Befragung der Müntzertexte geht zu häufig von ihm fremden Denkvoraussetzungen aus.

Die Übersetzungen der „Nachgelassenen Schriften und Aufzeichnungen“ und „Nachrichten zu Müntzers Leben“ hätten sich benutzerfreundlicher und gründlicher erläutern lassen. Die Einleitungen zu den einzelnen Stücken sind sehr knapp ausgefallen oder fehlen ganz. Bei der Wiedergabe von Müntzers Randbemerkungen zu den Werken des Cyprianus und des Tertullianus sind zwar die Bücher und die Kapitel angegeben sowie Aussagen daraus zitiert, auf die sich die jeweilige Randbemerkung bezieht, aber es wäre effektiver gewesen, auch die Seiten und Zeilen in kritischen Ausgaben der Werke dieser Kirchenväter anzugeben, an denen sich die jeweiligen Bezugstexte befinden. Nicht jeder wird auf Anhieb eine englische Redewendung, die ihm der Hrsg. mitteilt, in einem lateinischen Text von ein bis zwei Seiten wiederfinden. Ohne Heranziehung des Kontextes ist es aber schwierig und gefährvoll, Müntzers Randbemerkungen zu interpretieren.

Bei dem Bestellzettel und der Bücherliste (442–447) vermißt der Leser in den Anmerkungen die genaue bibliographische Beschreibung der aufgeführten Titel. Die Verweise und mageren Angaben aus MSB, 554–560 genügen nicht. Die Nachforschung in den bibliographischen Standardwerken zu Drucken bis 1520 und in Bibliothekskatalogen hätten den Hrsg. auch erkennen lassen, daß „De moribus et vita philosophorum“ von Diogenes Laertios keinesfalls erst seit 1524 als gedruckt bekannt ist (443<sup>3</sup>), wie Heinrich Boehmer behauptet hatte, sondern bereits vor 1475 erstmals in Rom aus der Presse kam und vielfach nachgedruckt wurde. Aus Bernhard Dappens Bericht „Articuli contra Lutheranos“ ist wie in MSB nur das Referat der Predigten Müntzers wiedergegeben (447–450), das aber ohne den Zusammenhang der ganzen Schrift nur eingeschränkt interpretiert werden kann.

Bedauerlicherweise ist die Übersetzung von Müntzers Werk weder mit einer Zeilenzählung ausgestattet noch mit der Seitenzählung von MSB versehen. Beides mindert den Gebrauchswert dieser Müntzerausgabe.

Verdienstvollerweise enthält der Band ein Personen- und Ortsregister, aber ohne die biblischen Personen. Es ist keine Neuerung, in Registern zu theologischen Veröffentlichungen auf die biblischen Personen zu verzichten, was nicht nur im allgemeinen eine Wertminderung des Registers bedeutet, sondern in einer Ausgabe der Werke Müntzers, für den einzelne biblische Gestalten die Funktion von Symbolfiguren hatten, ein spürbarer Mangel.

Corrigenda: 116<sup>924</sup> Ps 77,21 statt 77,20; 206<sup>253</sup> Ps 22,14 statt 22,13; 218<sup>68</sup> J 9, 39–41 statt J 10, 29 ff.; 333<sup>92</sup> Ps 68,14 statt 68,13; 439<sup>1</sup> 160 f. statt 000.

Leipzig

Helmar Junghans

Frank Pauli: Müntzer: Stationen einer Empörung. Berlin, Wichern 1989. 173 S., Ill.

Es handelt sich nicht um die Untersuchung eines Forschers, die nach der Stichhaltigkeit ihrer Ergebnisse zu befragen ist, sondern um den Reisebericht eines Kirchenfunkredakteurs, Feuilletonisten und Kritikers zu den Müntzerstätten. Der Vf. versucht, Müntzer in den jeweiligen Ort oder die entsprechende Landschaft hineinzuprojizieren (130). Er schildert, was der heute Anreisende vorfindet, was er für Eindrücke empfängt, und fragt nach den historischen Zeugen von Müntzers Aufenthalt. Ihre Geschichte skizziert er von ihrer Entstehung an bis zur Gegenwart. Dies schließt z. B. den Bericht sowohl über die Nutzung der Quedlinburger Stiftskirche durch den SS-Chef Heinrich Himmler als auch die Sprengung der Leipziger Universitätskirche 1968 ein (18. 23). Die Zeugen der heutigen Müntzerverehrung werden einbezogen. Dazu gehören Gespräche mit den in Müntzerorten Ansässigen, einfache Tafeln, Denkmäler, aber auch das „Rie-

sentrum“ auf dem sog. Schlachtberg bei Bad Frankenhausen mitsamt dem darin befindlichen Panoramagemälde (123 x 14,5 m). Betrachtungen über Müntzers Persönlichkeit und Vorstellungen, über seine Feinde und Verehrer sowie über heute noch lebendige Legenden durchziehen den Text und machen ihn interessant. Sie führen aber auch – bei der Beschreibung von Fulda, wo Müntzer 1525 kurz gefangen war – zu der Feststellung: „Spätestens hier gilt es einzugestehen: In der Bundesrepublik ist ein lebendiges Interesse für den frommen Rebell und gescheiterten Reformator kaum irgendwo anzutreffen“ (144).

Für die Illustration sind zeitgenössische Holzschnitte und Merianstiche aus dem 17. Jahrhundert verwendet worden. Der Holzschnitt von 1527 mit der Erläuterung „Dieser Prophet sieht dem Müntzer gleich“ ist allerdings verwechselt, denn das Original zeigt einen Prediger auf der Kanzel, nicht eine freistehende Person (vgl. 139).

Die Informationen sind in der Regel zutreffend. Der Vf. hat sich offensichtlich über den neuesten Forschungsstand kundig gemacht. Mißverständlich ist die Mitteilung, die Nikolaikirche in Leipzig sei nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges so wiederhergestellt worden, wie sie am Ende des 18. Jahrhunderts ausgestattet wurde (19). Mancher Leser wird vermuten, daß nicht nur Häuser um diese Kirche, sondern die Nikolaikirche selbst zerstört wurden. Das war aber nicht der Fall. Es handelte sich einfach um eine Renovierung des Innenraumes, die die unscheinbar gewordene Ausmalung vom Anfang des 20. Jahrhunderts durch eine Nachahmung der klassizistischen Gestaltung ersetzte. Einige Fehler haben sich auch eingeschlichen. Luther übernahm in Wittenberg nicht schon 1508 ein Professorenamt (121), sondern erst 1512. Seine Studierstube befand sich nicht in einem „erkerförmigen Anbau“ (124), sondern in einem Turm der Stadtmauer, an den das Kloster gebaut worden war. Die Erneuerung des Gottesdienstes in Mitteldeutschland begann nicht mit Müntzer (vgl. 94), sondern mit Luthers Forderungen für einen neuen Gottesdienst und einer ganzen Anzahl von Experimenten durch verschiedene Theologen. Diese Einordnung soll allerdings nicht Müntzers Verdienst schmälern, 1523/24 die umfangreichste Liturgiereform erarbeitet und zum Druck gebracht zu haben. Die Behauptung, die Gedenkstätte bei Bad Frankenhausen erinnere „an das größte Blutvergießen der Bauernkriege“ (149), übergeht die traurige Tatsache, daß ebenfalls im Mai 1525 bei Böblingen gleichfalls um 6000 und bei Zabern etwa 8000 Angehörigen der Bauernheere ihr Leben verloren.

Einige neue Forschungsergebnisse fehlen, so die Entdeckung von Ulrich Bubeneimer, daß Müntzer im Herbstsemester 1517 in Wittenberg Vorlesung hörte (vgl. 123 f. 170). Das eben erst veröffentlichte Forschungsergebnis von Ernst Müller konnte der Vf. noch nicht einbringen: Die Wittenberger Reliquiensammlung ließ nicht erst Kurfürst Johann Friedrich einschmelzen (123), sondern schon sein Vater Johann um 1530.

Dieser sachkundige Reisebericht, der den Leser darüber unterrichtet, was als gesichert gelten kann und was als Vermutung angesehen werden muß, ist eine anregende Lektüre für jeden, der sich für Müntzers Schicksal interessiert und entweder mit seinen Gedanken oder mit seinen Sinnen sich auf eine Reise an die Müntzerstätten begeben will.

*Leipzig*

*Helmar Junghans*

Eugène Honée: Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530. Untersuchung und Texte zur katholischen Concordia-Politik (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 125). Münster, Aschendorff 1988. XXVIII, 362 S., Kart.

Auf eine Edition der Religionsakten des Augsburger Reichstages des Jahres 1530 wartet die Reformationsgeschichtsforschung seit mehr als 100 Jahren. Seitdem ist die Herausgabe der Reichstagsakten von 1530 mehrfach angekündigt, auch in Angriff genommen worden. Ein erfolgreicher Abschluß scheiterte jedoch noch stets an widrigen Zeitumständen und an der Masse des überlieferten Aktenmaterials. Kein anderer

Reichstag der frühen Neuzeit war nämlich mit so vielen verschiedenartigen Verhandlungsgegenständen überfrachtet; kein anderer war ähnlich gut besucht. Und kein anderer hat im Bewußtsein der Teilnehmer die gleiche – weltgeschichtliche – Bedeutung erlangt. Die behandelten Themen betrafen ja nicht nur Religionsfrage und Türkengefahr, sondern auch die Monopolgesetzgebung, die Münzordnung, das Strafrecht und die Strafprozeßordnung, das Reichsregiment und das Reichskammergericht, die Polizei- und Landfriedensordnung und natürlich die Gravamina der deutschen Nation wider den römischen Stuhl. Entsprechend vielschichtig und umfangreich sind die Akten dieses Reichstages. Nach den Erfahrungen der letzten fünf Jahrzehnte kann mit einer Edition der Reichstagsakten von 1530 vor Ende dieses Jahrtausends kaum gerechnet werden.

Daher ist eine Vorauspublikation wenigstens der Religionsakten dieses Reichstages umso willkommener, da sie von einem Bearbeiter vorgelegt werden, der seit vielen Jahren mit der Materie bestens vertraut und bereits als Editor einzelner, von ihm wiederentdeckter Dokumente des Reichstages ausgewiesen ist. Die sogenannten Vehus-Akten wurden zwei Jahre nach dem Augsburger Reichstag von dem markgräfllich-badischen Kanzler Dr. Hieronymus Vehus ausgewählt, damit sie zur Grundlage für weitere Religionsverhandlungen auf dem Reichstag in Regensburg zur Verfügung stehen konnten. Sie sind von einem Augenzeugen des Augsburger Reichstages 1530, einem Teilnehmer sowohl der offiziellen Religionsverhandlungen im August als auch der Sonderverhandlungen im September, zusammengestellt worden und gelten in der jüngeren Forschung als umfassendste Sammlung der Augsburger Religionsakten. Sie waren mit Ausnahme einzelner Fragmente bis jetzt ungedruckt.

Vereinzelte ist in der Forschung allerdings behauptet worden, daß es sich bei dem Begriff der Vehus-Akten im Grunde um eine Fiktion handle und nicht um einen wirklich selbständigen und als selbständiges Corpus edierbaren Aktenbestand. Dem ist entgegenzuhalten: Die Vehus-Akten sind 1532 auf Betreiben König Ferdinands von Vehus selbst aus dem Fundus der markgräfllich-badischen Kanzlei, der er vorstand, zusammengestellt worden. Das heißt doch soviel, daß Vehus zwei Jahre nach den Ereignissen diese 14 Dokumente als über den Reichstag hinausweisende Akten und als wichtigste Grundlage für eine Fortsetzung der Religionsgespräche im Reich erachtet hat. Dabei stammen die Dokumente sowohl aus den offiziellen Reichstagsverhandlungen als auch aus den privaten Verhandlungen im September. Nun ist allerdings unbestreitbar, daß es darüberhinaus weitere Religionsakten des Reichstages gegeben hat, vor allem auf protestantischer Seite, wie sie etwa in den Ansbacher Religionsakten (heute im Staatsarchiv Nürnberg) gesammelt sind. Man wird aber außerhalb der Vehus-Akten schwerlich ein einziges Dokument namhaft machen können, das zu den Verhandlungen zwischen Altgläubigen und Protestanten wesentlich Neues beiträgt. Das allein rechtfertigt meines Erachtens die kritische Herausgabe dieses seit dem 16. Jahrhundert gesondert von den übrigen Dokumenten des Reichstages überlieferten Aktenbestandes.

Eugène Honée zieht zur Edition der Texte nicht nur die Karlsruher und Wiener Überlieferung heran – vor allem die Karlsruher Akten sind an vielen Stellen bis zur Unkenntlichkeit zerstört –, sondern für jedes einzelne der 14 Dokumente wurden alle erreichbaren Fundstellen in deutschen, englischen, österreichischen und italienischen Archiven und Bibliotheken verglichen. Alle Textvarianten, auch zeitgenössische Korrekturen und Marginalien, sind mit großer Akribie im textkritischen Apparat verzeichnet. So vermag der Bearbeiter an mehreren bedeutsamen Stellen auch die Textgeschichte eines Dokumentes zu erhellen (vgl. z. B. Dokument 11a und 11b). Für den heutigen Leser wird der Inhalt der Dokumente durch zahlreiche Querverweise, durch sorgfältige Verifizierung aller Orts- und Personennamen sowie durch Erklärungen vieler im Text als bekannt vorausgesetzten Sachverhalte erschlossen. Diese Arbeit des Editors ist als vorbildlich zu bezeichnen. Die Reformationsgeschichtsforschung wird es ihm danken.

Der Textedition sind eine knappe Darlegung der Entstehungsgeschichte der Vehus-Akten (S. 1–24), ein Bericht über ihre Verwendung in Regensburg 1532 und in Hagenau 1540 (S. 25–48) sowie eine sorgfältige Beschreibung der herangezogenen

Handschriften und ihrer Abhängigkeiten voneinander (S. 170–197) sowie die Editionsgrundsätze (S. 198–201) beigegeben. Darüber hinaus nimmt den größten Raum der ausführlichen Einleitung eine aufgrund der Vehus-Akten neu erarbeitete Geschichte der Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages ein (S. 49–169). Hier setzt sich E. Honée auch kritisch mit der vorliegenden Literatur auseinander und kommt im Gegensatz zu früheren Bearbeitern einzelner Teilaspekte des Reichstages (Gerhard Müller, Heinrich Lutz, Vinzenz Pfnür, Winfried Becker, Wolfgang Reinhard, Alfred Kohler, Herbert Immenkötter u. a.) zu neuen differenzierten Beobachtungen und Deutungen. Hier wird der neueste Forschungsstand geboten. – Beigefügt sind der Religionsabschied vom 22. September 1530 mit den vom Kaiser gebilligten Korrekturvorschlägen der katholischen Stände und ein Personen- und Orts- und Sachregister.

Die Edition der Vehus-Akten bedeutet eine fühlbare Entlastung der künftigen Reichstagsakten. Der oder die Bearbeiter der Augsburger Reichstagsakten von 1530 finden hier ein solides Fundament, auf das sie bauen können. Aber auch wenn die Reichstagsakten einmal vollständig vorliegen, wird man für die Glaubensfrage weiterhin auf die Vehus-Akten zurückgreifen, weil sie umfassender dargeboten sind, als das die Publikation der Reichstagsakten zu leisten vermag. Insofern wird die vorliegende Edition eine willkommene Ergänzung bleiben.

*Augsburg*

*Herbert Immenkötter*

Sergio M. Pagano-Concetta Ranieri: *Nuovi Documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole*. Città del Vaticano 1989, 179 Seiten.

Vittoria Colonna und Kardinal Reginald Pole, die zu italienischen Reformkreisen des 16. Jahrhunderts gehörten, haben immer wieder das Interesse der Forschung geweckt. 1947 veröffentlichte Hubert Jedin in italienischer Sprache seinen Aufsatz: Kardinal Pole und Vittoria Colonna, der 1966 in deutscher Sprache in „Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte“ nachgedruckt wurde. Pole kam 1521 zum Studium nach Padua, wo er sich dem Humanistenkreis um Pietro Bembo und dem Reformkreis um Contarini anschloß. In seiner Schrift: *De unitate ecclesiae* (1536) wandte er sich gegen die Suprematsakte, durch die Heinrich VIII. England von der römischen Kirche trennte. Die Folge war, daß sein Studienaufenthalt in Italien zu einem Zwangsaufenthalt wurde. Pole war beteiligt an der Abfassung des Concilium de emendanda ecclesia, der bedeutendsten Reformdenkschrift der vortridentinischen Zeit. 1536 hatte ihn Paul III. zum Kardinal erhoben, 1537 wurde er päpstlicher Legat für England, konnte aber England nicht besuchen. Auch eine zweite Legation Poles nach England scheiterte. 1541 ließ Heinrich VIII. Poles Mutter ermorden. Damals schrieb Vittoria Colonna dem Kardinal einen Trostbrief. Pole bedankte sich für ihre Worte und versicherte, auch weiterhin nicht an seine eigene Person, sondern an die Sache Christi zu denken. Seit dieser Zeit entwickelte sich zwischen beiden eine tiefe religiöse Freundschaft, die bis zum Tode von Vittoria Colonna 1547 andauerte.

Heinrich Lutz, der u. a. Poles Nuntiaturberichte aus den Jahren 1553–1556 edierte, hat sich ebenfalls verschiedentlich mit Kardinal Pole und Vittoria Colonna beschäftigt. Er würdigte Pole als eine große Gestalt des 16. Jahrhunderts, der sich u. a. mit Vittoria Colonna um eine tiefgreifende Erneuerung der Kirche bemühte. Neuestens hat H. J. Sieben Poles Konzilsverständnis dargelegt. Er betont, daß Pole mit V. Colonna und Contarini eine Frömmigkeits- und Geisteshaltung von unvergleichlichem Gepräge verkörperte.

Jetzt legen S. M. Pagano und C. Ranieri neue Dokumente über Vittoria Colonna und Reginald Pole vor. In einem Vorwort würdigt Terzo Natalini, Vizepräsident des Vatikanischen Geheimarchivs, Colonna und Pole als zwei zentrale Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts. Einleitend informiert S. M. Pagano über V. Colonna und die Inquisition und veröffentlicht darüber neues Quellenmaterial aus dem Archiv des Hl. Offiziums. C. Ranieri berichtet über die Briefe von V. Colonna und über den Evangelismus in Italien. Sie bietet anschließend eine kritische Edition der Briefe, die zwischen V.

Colonna und R. Pole gewechselt wurden. Es handelt sich um sieben Briefe, von denen sechs unbekannt waren, aus den Jahren 1541–1546. Noch 1966 hatte Hubert Jedin gemeint, daß sich von dem Briefwechsel zwischen V. Colonna und Pole nur ein einziger Brief erhalten habe, den V. Colonna am 15. Juli 1543 geschrieben habe. Ranieri legt weitere Briefe von V. Colonna an Giovanni Morone vor. Sie stammen aus den Jahren 1542–1546. Die neuen Quellen liefern wichtiges Material über die religiöse, menschliche und geistige Haltung der Reformkreise in Italien. Eine kleine Korrektur: Die Arbeit von Hubert Jedin über Seripando erschien in Würzburg, nicht in Tübingen. Hingewiesen sei auch auf das umfangreiche Literaturverzeichnis. Ein sorgfältiges Personen- und Ortsregister schlüsselt den reichen Inhalt des Bandes auf, der uns neue Einblicke in die Reformationsgeschichte Italiens und den italienischen Evangelismus aus dem Archiv des Hl. Offiziums liefert.

*Freiburg*

*Remigius Bäumler*

Index des Livres Interdits VII: Index D'Anvers 1569, 1570, 1571. Ed. J. M. De Bujanda. Verlag Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Librairie Droz (Genf 1988).

Die Edition „Index des Livres Interdits“ schreitet zügig voran. Jetzt kann der Herausgeber die Indices von Antwerpen aus den Jahren 1569, 1570 und 1571 vorlegen. Nach einem Vorwort über die Geschichte der Bücherzensur im 16. Jahrhundert und anschließenden Hinweisen auf die Grundsätze und Normen der Edition gibt L.-E. Halkin eine historische Einführung. Er würdigt die Rolle Karls V. bei der Bekämpfung häretischer Bücher und berichtet über die Reaktionen aus Rom. Am 15. Juni 1520 unterschrieb Papst Leo X. die Bulle „Exsurge Domine“. Karl V. veröffentlichte im März 1521 eine Verordnung gegen verdächtige Bücher. Der Kaiser hat sich bis zum Ende seiner Regierungszeit als entschiedener Verteidiger des alten Glaubens erwiesen. Sein Nachfolger Philipp II. beauftragte die Theologische Fakultät von Löwen mit der Erstellung eines neuen Index, der 1558 erschien.

J. M. de Bujanda berichtet eingehend über die Vorgeschichte und die Veröffentlichung der Indices der verbotenen Bücher Lüttich 1568, Lüttich und Antwerpen 1569, Antwerpen 1570 und Antwerpen 1571. Er macht auf die Charakteristika der Drucke von Lüttich und Antwerpen aus dem Jahre 1569 aufmerksam und vergleicht sie mit dem römischen Index von 1564. Interessant ist, daß der Name Bischof Friedrich Nausea sich in dem Index findet. Beanstandet wurde bei seiner Briefsammlung das Vorwort, ferner drei Briefe Melanchthons, vier Briefe Butzers, ein Brief von Rütpert von Mosham, in dem er seine Irrtümer über die Trinität wiederholte und ein Brief von Beatus Rhenanus über das Verhältnis von Papst und Konzil. Von dem bekannten katholischen Kontroverstheologen Hieronymus Emser wurde angeblich die Schrift „Colloquium Lipsense“ indiziert. Es handelt sich aber wohl nicht um Emser, De disputatione Lipsicensi von 1519, sondern um ein späteres Religionsgespräch. Die Schrift Emsers wurde 1921 in der Reihe „Corpus Catholicorum“ kritisch von Franz Xaver Thurnhofer ediert. Über Emser vgl. neuestens H. Smolinsky: Katholische Theologen der Reformationszeit, hrsg. von E. Iserloh I (Münster 1984) 37–46.

Bei den beanstandeten Büchern handelt es sich nicht nur um Schrifttum aus der Reformationszeit, sondern auch um theologische und kanonische Literatur aus dem 15. Jahrhundert. So finden sich z. B. die Namen von Franciscus Zabarella und Antonius de Rosellis. Auch in den „Consilia“ des Philipp Decius beanstandeten die Zensoren einzelne Formulierungen. Dieses Beispiel zeigt, wie genau die Werke z. T. durchgesehen wurden.

Die Edition ist sorgfältig gearbeitet. Die Angaben der Zweitliteratur sind verschiedentlich ergänzungsfähig. Während z. B. zu den Schmalkaldischen Artikeln Literatur angegeben wird, vermißt man weiterführende Literatur u. a. bei Zabarella, Roselli und Decius. So wäre z. B. über Zabarella zu ergänzen: T. E. Morrissey, The Decree „Haec sancta“ and Cardinal Zabarella: *Annuario Historiae Conciliorum* 10 (1978) 145–176.

Über Roselli nenne ich J. A. F. Thomson, *Papalism and Conciliarism in Antonio Roselli's Monarchia: Medieval Studies* 37 (1975) 445–458. Über Decius vgl. R. Bäumer, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (Münster 1971).

Eine kleine Korrektur: Zu Seite 29: Die Bulle „*Exsurge Domine*“ trägt zwar das Datum vom 15. 6. 1520, wurde aber erst am 24. Juli 1520 publiziert. Vgl. R. Bäumer: *Lutherprozeß und Lutherbann* (Münster 1972), S. 40.

Angefügt werden Faksimiledrucke des Index von Lüttich 1568, der übrigens aus der Karthause in Buxheim stammt, von Lüttich und Antwerpen 1569, Antwerpen 1570, Antwerpen 1571. Sorgfältige Register schlüsseln die Edition auf, die sich würdig an die vorausgehenden Bände anreihet. Die Herausgeber verdienen unseren Dank und unsere Anerkennung.

*Freiburg*

*Remigius Bäumer*

Giuseppe Trebbi, Francesco Barbaro, Patrizio Veneto e Patriarca di Aquileia: Casamassima Editore. Udine 1984, IXX u. 486 Seiten.

Die jüngsten Arbeiten zur Kirchengeschichte des Patriarchats von Aquileja zur Zeit der Gegenreformation ließen den Mangel einer Zusammenfassung der zahlreichen Einzelstudien über F. B. (1546–1616) sehr spürbar werden. Bekannt ist seine rege Zusammenarbeit mit Ferdinand von Habsburg, dem späteren Kaiser Ferdinand II. bei der Durchführung tridentinischer Dekrete im südlichen Teil Österreichs. Damit hat sich vor allem die deutschsprachige Forschung befaßt (F. Hurter, *Geschichte Kaiser Ferdinands II. und seiner Eltern*, Schaffhausen, 3 Bde. 1850/51; J. Schmidlin, *Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Kriege*, 1. Bd. Österreich, Freiburg/Breisgau 1908). Aber Barbaro war Gegenstand intensiver Forschung im Raum der Kirche von Friaul. Abgesehen vom Bedauern über die Entscheidung Barbaros, die alte Liturgie von Aquileia zu unterdrücken, gilt seiner starken Persönlichkeit uneingeschränkte Bewunderung; er hat seine Residenz in Friaul genommen, die Errichtung des Patriarchenpalais in Udine vorangetrieben, das Diözesanseminar gegründet und ist so zum großen Erneuerer der Provinz von Aquileia geworden, der auch hier die tridentinische Reform durchgeführt und das Udineser Pfarternetz eingerichtet hat.

Die Monographie, die aus intensivem Studium der Quellen und der Sekundärliteratur erwachsen ist, entbehrt zwar eines Literatur- und eines Sachverzeichnisses, nicht aber eines vollständigen Autorenregisters.

*Graz*

*Johannes B. Bauer*

## Neuzeit

Philipp Jakob Spener: *Schriften*. Hrsg. von Erich Beyreuther, Band XV, 1.2: *Letzte Theologische Bedencken und andere Brieffliche Antworten 1711. Nebst einer Vorrede von Carl Hildebrand von Canstein*. Eingeleitet von Dietrich Blaufuß, Peter Schicketanz. Hildesheim/Zürich/New York (Georg Olms) 1987. 1952 + 89 S., ISBN 3-487-07971-0, 3-487-07972-0, DM 476,-.

Mit den „*Letzten Theologischen Bedencken*“ beginnt die Reprint-Ausgabe der Spener-Schriften den Nachdruck der Korrespondenz Philipp Jacob Speners. Wie Erich Beyreuther in seinem Vorwort S. 6f.\* darlegt, waren drei Gründe maßgebend dafür:

Die Briefe sind in deutscher Sprache geschrieben, ihre Datierung ist „im allgemeinen erheblich genauer als in den ‚Theologischen Bedencken‘“, und sie sind nicht so überarbeitet und gekürzt wie die von Spener selbst edierten Briefe. Besonders die letzte Begründung ist überzeugend. Die „Letzten Theologischen Bedencken“, die, wie Grünberg es formulierte, mit „naiver Offenherzigkeit die intimsten Äußerungen Speners ans Tageslicht brachten“ (Spener I, S. 360), sind es wert, an den Anfang der nachzudruckenden Korrespondenz-Bände Speners gestellt zu werden. Weil sie, nach Speners Tod von Carl Hildebrand von Canstein ediert, nicht aller konkreten Bezüge entkleidet sind, sind sie für die Spener- bzw. Pietismuskforschung von besonderer Wichtigkeit.

Es ist daher erfreulich, daß die „Letzten Theologischen Bedencken“ bereits jetzt erschienen sind und nicht erst die Veröffentlichung aller für die Reprint-Ausgabe vorgesehenen Schriften Speners abgewartet wurde (die „Consilia“ sind 1989 als Band XVI, 1.2 gefolgt). Denn die Briefbände Speners sind ein unentbehrliches Hilfsmittel für jeden, der über Spener und den Pietismus arbeitet. Wer einmal versucht hat, sie antiquarisch zu erwerben, weiß, welch hoffnungsloses Unterfangen das ist.

Der vorliegende Band macht nun nicht nur die „Letzten Bedencken“ Speners wieder zugänglich, sondern er enthält auch mit der Einleitung ein wichtiges Hilfsmittel zur Benutzung des Bandes. Dietrich Blaufuß und Peter Schicketanz, beide durch Studien zu pietistischen Korrespondenzen ausgewiesen, führen hier in die Ausgabe und deren wichtige Vorrede ein.

Die Teile 1–3 (S. 9\*–40\*) und 5–7 (S. 53\*–86\*) der Einleitung mit dem Untertitel „Speners ‚Letzte Theologische Bedencken‘ als Beitrag zu seiner Korrespondenz“ stammen von Dietrich Blaufuß. Nachdem er in Teil 1–3 („Spener als Briefschreiber“, „Spener-Korrespondenz in L. Bed.“ und „Drucklegung und Drucke von L. Bed.“) eine allgemeine Einführung in Speners Briefwechsel überhaupt sowie speziell in die „Letzten Bedencken“ gegeben hat, folgt als Teil 5 ein „Chronologisches Verzeichnis der Briefe in L. Bed.“. Blaufuß bezeichnet es ausdrücklich als „Versuch“ und „entschieden als *Hilfsmittel zu weiterer Erforschung Spenerscher Korrespondenz*“ (S. 53\*, Hervorhebung dort). Dennoch bietet es dem Benutzer eine unschätzbare Hilfe. Zum ersten Mal (außer z. T. bei Grünberg) ist es demjenigen, der Äußerungen Speners aus einem bestimmten Zeitraum sucht, möglich, die über alle drei Teile der „Letzten Bedencken“ verstreuten Briefe – freilich nur die datierten – auf einen Blick zu erfassen. Blaufuß untergliedert das Verzeichnis der datierten Stücke in die Phasen der Wirksamkeit Speners in Frankfurt (1666–1686), Dresden (1686–1691) und Berlin (1691–1705). Der Benutzer findet hier die Nennung des Empfängers (soweit bekannt) samt Verweisen auf frühere oder spätere Briefe Speners an ebendiesen Empfänger in den „Letzten Bedencken“ sowie weitere Informationen, die der Durchdringung der Spenerschen Korrespondenz dienlich sein können.

In Teil 6 (S. 74\*) führt Blaufuß „Nur mit Jahreszahl versehene Stücke in L. Bed.“ an. Hier dürfte eine genauere Datierung schwierig sein. Wenn sich 1681 jedoch z. B. ein Brief findet, der auf „den H. Churfreytag“ datiert ist (II, 344f.), so wäre es eigentlich ein Leichtes gewesen, hier das genaue Datum zuzufügen (1. April alten Stils, 4. April neuen Stils). In Teil 7 werden die undatierten Stücke entsprechend ihrer Anordnung in den „Letzten Bedencken“ aufgeführt. Datierungen oder Zuordnungen zu einem bestimmten Jahr oder Zeitraum finden sich, soweit möglich, in den Informationen zu den einzelnen Stücken.

Sehr hilfreich ist die für die Verzeichnisse in Teil 5–7 erstellte Übersicht über die identifizierten Briefpartner Speners in den „Letzten Bedencken“. Was hier auf anderthalb Seiten (S. 54f.\*) übersichtlich zusammengestellt ist und sich so leicht durchsieht, ist das Resultat großer Mühe. Denn die Identifizierung von Korrespondenzpartnern Speners anhand der gedruckten Briefe ist ein äußerst schwieriges und mühsames Unterfangen. Neben den Empfängerzuweisungen aus der Literatur (die vollständig zu erfassen allein schon nahezu unmöglich ist) konnte Blaufuß hier auf seine eigenen langjährigen Arbeiten zurückgreifen. Bei aller (notgedrungenen) Vorläufigkeit dieser Aufstellung nimmt man sie deshalb dankbar und mit Respekt vor der hier vollbrachten Leistung an.

Insgesamt bieten die Teile 5–7 der Einführung einen im Rahmen einer Reprint-Ausgabe optimalen Einstieg in die zwei Bände der „Letzten Bedenken“ (deren Wiedergabe der Briefe allein auf über 1800 Seiten erfolgt). Zusammen mit den drei Registern der „Letzten Bedenken“ (das erste eine Inhaltsübersicht, das zweite ein „Register der merkwürdigen Sachen“, also ein Personen-, Orts- und Sachregister, das dritte ein Bibelstellenregister) verfügt der Benutzer hier über ein wichtiges Hilfsmittel, die Fülle der Briefe zu durchdringen (wichtig der Hinweis von Blaufuß, daß das zweite Register oft lediglich die Überschriften Cansteins berücksichtigt haben dürfte).

Es ist sicherlich ein Glücksfall, daß für die Einführung in die Text- und Wirkungsgeschichte der Vorrede Cansteins Peter Schicketanz gewonnen werden konnte, der nun nicht nur über eine profunde Vertrautheit mit der Person Cansteins verfügt (und mit dessen überaus schwer zu entziffernder Handschrift), sondern auch auf die handschriftlichen Bestände im Archiv der Frankeschen Stiftungen in Halle zurückgreifen könnte. So vermag Schicketanz nach einem Vergleich der Reinschrift des Manuskripts mit dem Druck die wichtigsten Stellen zu nennen, an denen die „Zensur“ August Hermann Frankes sichtbar wird.

Die ausführliche Vorrede Cansteins (104 Seiten Quart) will mehr als nur eine Biographie Speners geben. Schicketanz untergliedert (S. 49\*) nach dem recht kurzen Lebenslauf (§ 4–13) die restlichen Ausführungen noch in drei weitere Abschnitte über Speners Gnadengaben (§ 14–24), seine Theologie (§ 25–35) und seine Ethik (§ 36–46).

Diese Vorrede Cansteins hat unmittelbare Wirkungen auf die bald folgenden Spenerbiographien ausgeübt, Schicketanz nennt Joachim Lange, Johann Heinrich Callenberg, Johann Henrich Reitz und Christian Gerber. In der zweiten Auflage der „Letzten Bedenken“ 1721 wurde sie unverändert nachgedruckt. 1729 folgte bereits ein Separatdruck eines anonymen Herausgebers, 1740 eine kommentierte und durch Anhänge erweiterte Ausgabe durch Lange. Im selben Jahr erschien eine ebenfalls mit Anmerkungen versehene Ausgabe von Johann Adam Steinmetz, die er 1741 in die „Kleinen Geistlichen Schriften“ übernahm. Wenn Schicketanz dazu bemerkt: „Mit sechs Auflagen in 40 Jahren hat sich Cansteins erster biographischer Versuch maßgeblich durchgesetzt“ (S. 45\*), so ist das allerdings zu korrigieren, es waren nur 30 Jahre.

Neben der Vorrede hat Canstein einen weiteren wichtigen Beitrag zu den „Letzten Bedenken“ geleistet. Er versah die Briefe mit Überschriften, die dem Leser einen zusammenfassenden Überblick über den Inhalt der Briefe geben sollten. Das war bei der Vielzahl der dort behandelten Themen wahrlich keine leichte Aufgabe. Daß Canstein sie so befriedigend bewältigte, war wohl nur aufgrund seiner außerordentlichen Vertrautheit mit Speners Persönlichkeit und Wirken möglich. Die Zusammenstellung der Briefüberschriften am Beginn der Kapitel bzw. „Artikel“ und „Distinctionen“ gibt dem Benutzer einen hervorragenden Überblick über die Themenkomplexe und deren Behandlung in den einzelnen Briefen.

Die „Letzten Bedenken“, die die Anordnung der anderen Briefsammlungen Speners übernehmen, sind in drei Teile gegliedert: Der erste Teil enthält Kapitel 1 über Schriftauslegung, Glaubens- und Streitfragen sowie Kapitel 2 über das Predigtamt, der zweite Teil die Kapitel 3 bis 5 über Lebenspflichten, Ehe-Sachen, Mahnung und Trost. Der dritte Teil (= Teilband 2) besteht aus dem 6. Kapitel, in dem „viele dessen/ was in den nächsten 30. Jahren in der Kirche vorgegangen ist/ und zum Theil des Auctoris Person und Amt betroffen hat/ vorkömt.“ (S. 1) Während Teil 1 und 2 mit den Kapiteln 1–5 rein thematisch und ohne Rücksicht auf die Chronologie aufgebaut sind, ist das 6. Kapitel in Teil 3 entsprechend den drei Wirkungsphasen Speners in Frankfurt, Dresden und Berlin in drei große Artikel untergliedert, die in sich allerdings nicht mehr streng chronologisch geordnet sind. Es umfaßt also fast 40 Jahre der „neuesten Kirchengeschichte“, nicht nur 30, wie Canstein in der Überschrift schreibt. Die Briefe aus der Berliner Zeit nehmen den größten Raum ein (S. 358–808), die aus der Dresdner Zeit naturgemäß einen recht geringen (S. 249–357), die aus der Frankfurter Zeit weniger als ein Drittel (S. 1–248).

Das dem Reprint beigegebene Inhaltsverzeichnis greift die Untergliederung der „Letzten Bedenken“ in sechs Kapitel nicht auf, sondern zählt die Abschnitte A–F. Um

der leichteren Benutzbarkeit willen wäre es vielleicht sinnvoller gewesen, die ursprüngliche Zählung, die dann ja auch in den Kolummentiteln auftaucht, beizubehalten. Daß die Überschriften nicht unverändert übernommen wurden, ist verständlich. In ihrer modernisierten und gekürzten Form ermöglichen sie einen raschen Überblick über Aufbau und Inhalt der Teile.

Über das effektivste Editionsverfahren der Briefe Speners kann man gewiß verschiedener Meinung sein.<sup>1</sup> Was die vorliegenden Bände betrifft, so ist die Bereitstellung der Briefe Speners, so wie sie durch die Jahrhunderte hindurch gewirkt haben, jedoch sehr zu begrüßen. Die angekündigte kritische Ausgabe der Briefe Speners durch J. Wallmann ist (zunächst) auf die Frankfurter Zeit begrenzt. Sie sollte für diese Zeit als willkommene Ergänzung angesehen werden. Für den, der sich darüber hinaus mit der Dresdner und insbesondere der Berliner Zeit Speners beschäftigen will, bieten die „Letzten Theologischen Bedencken“ – trotz der einer Reprint-Ausgabe nun einmal anhaftenden Schwächen –, versehen mit den Beigaben und Hilfsmitteln der Einführung, für lange Zeit eine gute Arbeitsgrundlage. Auf jeden Fall wird hier wichtiges Quellenmaterial der Forschung wieder zugänglich gemacht, und zwar – auch das sollte nicht unerwähnt bleiben – ohne daß die Lesbarkeit bei der Verkleinerung gelitten hätte.

Münster/W.

Beate Köster

Spener, Philipp Jacob: *Consilia et Iudicia Theologica Latina*. Opus posthumum Ex eiusdem Litteris 1709. Eingeleitet von Dietrich Blaufuß, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag 1989, 2 Teilbände; Philipp Jacob Spener Schriften. Hrsg. Erich Beyreuther, Band XVI, 1 + 2.

Die Herausgabe von Philipp Jacob Speners Schriften durch Erich Beyreuther im Reprintverfahren begann 1979. Nunmehr liegen zum 85. Geburtstag des Herausgebers – ein Grußblatt der Mitarbeiter zu Beginn des Bandes erinnert daran – der neunte und zehnte Teilband vor. 16 Bände sind (bisher) geplant, einige davon als Doppelbände. Daß davon sechs Bände die gesamte gedruckte Korrespondenz Speners enthalten, entspricht durchaus ihrer Bedeutung. Die „Letzten Theologischen Bedencken“ (1711 von Canstein herausgegeben) sind 1987 erschienen. Die zu Speners Lebzeiten von ihm selbst herausgegebenen vier Bände der Theologischen Bedenken sollen als Band XI–XIV erscheinen. Die lateinische Korrespondenz ist hier zu besprechen. Die insgesamt 7111 Quartseiten aller Bände sind eine unerschöpfliche Quelle für Spener selbst und die ersten Jahrzehnte des Pietismus insgesamt. Trotzdem ist es nur ein Ausschnitt. Paul Grünberg berichtet, daß Spener 1688 622 Briefe geschrieben habe, von denen wir 122 besitzen. Die in Bochum von J. Wallmann vorbereitete Briefausgabe wird mit Sicherheit das bisherige Bild von Spener erweitern und präzisieren, denn das tatsächlich noch vorhandene Briefmaterial ist beachtlich. Die gedruckten Bände werden aber auch in Zukunft ihren Stellenwert behaupten, weil sie die authentische Auswahl Speners und seiner Erben darstellen. Sie haben damit eine ungleich größere Wirkung erzielt als die ungedruckten Briefe. Während die deutschen Bedenken allesamt weitere Auflagen erlebten – ein für Briefveröffentlichungen auch damals ungewöhnlicher Erfolg –, sind die *Consilia et Iudicia* nur 1709 gedruckt worden. Das ist vielleicht ein Zeichen für den Umbruch der Zeit: die deutsche Sprache wurde hoffähig an den Universitäten, das Latein geriet ins Hintertreffen. Spener gehört aber noch ganz in die Zeit, wo die Gelehrten lateinisch miteinander korrespondierten. Damit ist der Adressatenkreis bereits benannt: es geht vornehmlich um Theologen.

<sup>1</sup> Vgl. zuletzt Dietrich Blaufuß: Speners Briefwechsel – ein editorisches Problem, ZRGG 39, 1987, S. 47–68 und Udo Sträter: Von Bedenken und Briefen. Zur Edition der Briefe Philipp Jacob Speners, ZRGG 40, 1988, S. 235–250.

Damit ist aber auch bereits ein Hinweis auf den Inhalt gegeben: Theologische und kirchliche Themen stehen im Vordergrund. Ein Überblick über den Inhalt mag das verdeutlichen: Die in Anlehnung an Spener vollzogene Dreiteilung erscheint weitgehend als überzeugend: Der erste Teil (469 Seiten) umfaßt ekklesiologische und pastoraltheologische Themen: Schriftlehre, Kontroversfragen über den Glauben, Theologiestudium, Berufungen, Abberufungen, Veränderungen im Amt und Fragen des Dienstes: Predigt, Katechese, Verwaltung der Sakramente, Kirchengzucht. Der zweite Teil (216 Seiten) richtet sich auf Lebenspflichten und versucht diese, den beiden Tafeln der Gebote zuzuordnen. Er enthält aber weit darüberhinausgehende Fragen wie die Bekehrung der Juden, die Ordnung privater Zusammenkünfte, neue Sozietäten, Kontroversfragen mit der katholischen Kirche u. a. Ein besonderer Abschnitt (S. 99–115) ist Ehefragen gewidmet. Der dritte Teil (850 Seiten) versucht nicht mehr nach inhaltlichen Gesichtspunkten zu ordnen, sondern geht chronologisch vor. Die 48 Seiten des Registers am Ende des 3. Teils ermöglichen durchaus damals wie heute das Eindringen in die Briefe, auch wenn berechtigte Zweifel an der Qualität dieses Registers angemeldet werden müssen (Blaufuß S. 19\*).

Die 84 Seiten der Einleitung von Blaufuß sind ein unentbehrliches Hilfsmittel zur Arbeit mit diesen Texten. Hier werden die bisherigen Nachrichten über die damalige Herausgabe zusammengetragen und eine allgemeine Charakterisierung versucht. Über Spener selbst heißt es: „Seine geradezu harte, entwaffende Offenheit bestätigt nicht einfach das Bild des zaudernden, unentschlossenen Spener.“ (S. 12\*) „Ein vielseitiger, bedachter, informierter, entschlossener, wacher Spener tritt uns in den lateinischen Briefen gegenüber.“ (S. 16\*)

Die Bände haben heute nicht nur ihren damaligen „erbaulichen“ Zweck in den Sachfragen zu erfüllen. Sie dienen heute ebenfalls der historischen Forschung. Daraus ergibt sich die mühselige Aufgabe, die Chronologie zu überprüfen, soweit sie angegeben ist und sie herzustellen, soweit sie fehlt. Zum anderen geht es um Identifizierung der Briefpartner und in den Briefen mit „N. N.“ genannter Personen. Mit dieser Frage hat sich Dietrich Blaufuß bereits früher beschäftigt (vgl. seine Spener-Arbeiten, Bern (u. a.) 2. Aufl. 1980, insbesondere S. 75–100, 136–140).

Aufbauend auf diesen Vorarbeiten hat Blaufuß mit dem ihm eignen Scharfsinn die Ergebnisse vorgelegt, ohne die kein anderer arbeiten kann, die aber andererseits der mühsamen Fortsetzung bedürfen – was Blaufuß auch selbst einräumt. Es versteht sich von selbst, daß im Rahmen einer solchen Einleitung nicht alle Fragen beantwortet werden können, die damit verbunden sind. Es ist deshalb gut, daß der Verlag in seinem Prospekt über Speners Schriften wie auch Blaufuß selbst (S. 28\*) auf Beihefte bzw. Arbeiten in größeren Zusammenhängen verweisen. Die vorliegenden Ergebnisse sind beachtlich genug: Es handelt sich vor allem um das „Chronologische Verzeichnis der Briefe“ S. 34\* bis 68\* (undatierte Stücke S. 69\* bis 77\*). Es handelt sich hierbei nicht um Inhaltsangaben – diese sind in den Regestüberschriften zu finden –, sondern um wertvolle Einzelnachweise und Verweise auf andere Schreiben an den jeweils gleichen Empfänger. Darüber hinaus hat Blaufuß seine Vorarbeiten mit mehreren Registern erschlossen: Register der ermittelten Briefpartner S. 29\*–31\* (mit jeweils nur einer Fundstelle!), Register der in den Briefen erwähnten Korrespondenten S. 32\*–33\* und ein Personen- und Ortsregister am Ende S. 86\*–90\*. Ich gestehe, daß ich einigermaßen Mühe habe, diese Einteilung der Register zu verstehen. Der Benutzer will vorrangig wissen, wo er zu einer bestimmten Person oder auch einem bestimmten Ort etwas finden kann. Dazu muß er jetzt in drei Registern nachblättern, die auch noch voneinander getrennt stehen. Aber auch dann findet er nicht alles, wie sich aus Stichproben ergab. Erst mit den Verweisen im Briefregister findet er weitere Briefe; so findet man Briefe Anton Reisers z. B. auf den Seiten 31\* und 33\* (insgesamt vier Briefe), die anderen drei (19. 11. 78, 11. 6. 80 und 20. 10. 83) erst durch Verweise im Briefregister. (Kilian Ruddrauff (S. 41\*) findet man in keinen der Register.) Verdienstvoll ist, daß Blaufuß auch indirekte Personalerwähnungen mit Titeln oder Ort (Studienfreund aus Straßburg) unter N. N. im Register aufgenommen hat. Zwei Abkürzungsverzeichnisse S. 29\* und S. 81\* sind verwirrend. Daß sich hinter „Gen. [232]“ die Nummer von

Grünbergs Bibliographie verbirgt, erfährt man nicht über diese Verzeichnisse, sondern versteckt im Literaturverzeichnis. Die verdienstvolle Zusammenstellung aller in den *Consilia* genannten Spenerschriften (S. 79\*–80\*) hätte sicher noch eine Anmerkung verdient, daß in der ersten Spalte die römischen Zahlen Hinweise auf die vorliegende bzw. auch noch nicht vorliegenden Bände der Reprintausgabe darstellen. Aber diese Unebenheiten lassen sich aufs Ganze gesehen verschmerzen. Sie können nicht den hohen Aufwand und Fleiß in Frage stellen, der in dieser Einleitung steckt.

Die technische Seite eines Reprints ist natürlich von der Vorlage abhängig. Die aus Tübingen stammende Vorlage hat hier eine sehr gute Qualität ermöglicht. Trotz der Verkleinerung der Quartseiten habe ich keine Unleserlichkeiten entdeckt. Auch die mancherorts von Spener benutzten griechischen und hebräischen Worte oder Verse sind gerade noch entzifferbar geblieben.

Potsdam

Peter Schicketanz

M. T. Kervingant, *Des Moniales face à la Révolution française (1790–1816)*. Paris 1989, Bibliothèque Beauchesne 14. 416 S.

Mehr denn je ist bei Jubiläen der Historiker gehalten, die Tatsachen zu sehen, nicht zu übersehen, aber zu werten, der Theologe aber sollte hier besonders sorgfältig distinguieren zwischen den guten Fakten, die letzten Endes der Gnade Gottes zu danken sind und zur Ehre Gottes geschahen, und den „menschlichen Werken“, Untaten ohne Wert und unwichtig, nur Material der Sühne. Wie schwer die Unterscheidung fällt, lehrt ein Blick auf die Presse zum 200jährigen Jubiläum der Französischen Revolution.

Um so willkommener ist ein solid gearbeitetes Geschichtswerk wie das hier zu besprechende, es wird aktuell bleiben, wenn die Feiern längst vorbei sind. Die Verfasserin, seit 1943, als sie in die Trappistinnenabteil Notre Dame des Gardes im Anjou eintrat, mit dem Thema befaßt, überzeugt durch die Fülle wertvoller, aber unpolemisch wiedergegebenen Einzelheiten davon, daß es sich hier um ein bisher kaum bekanntes Ruhmesblatt der Kirchengeschichte Frankreichs, zumal und gerade ein Nonnenkloster handelt. Eine Zahl, die wir anderswo fanden (Gérard Cholvy, in: *Concilium* 25 [1989] 35), sei hier vorausgeschickt, um das damalige Chaos deutlich zu machen. Von 1789 bis 1792 wurden die Klöster Frankreichs verstaatlicht, und was die Nonnenklöster betrifft, es wurden 55.000 Nonnen mittellos auf die Straße gesetzt und konnten hingerichtet werden, wenn sie den Eid auf die Republik verweigerten. Von ihnen haben 318 geheiratet = 0,6%; den Eid verweigerten alle außer 70 = 0,01%. Das Andenken einzelner Gruppen wie der 16 Karmeliterinnen von Compiègne haben Gertrud von Le Fort, Georges Bernanos und Francis Poulenc in Wort und Musik wachzuhalten versucht, sie waren Opfer der Guillotine, Rom hat sie 1906 seliggesprochen; es folgten weitere römische Seligsprechungen: 1920 der 11 Ursulinen von Valenciennes, 1925 der 32 Schwestern von Orange, 1926 von Pinot. Die unverzichtbar schönste Geschichte des grausamen Vorgehens hat die Verfasserin nicht vergessen, auf S. 52 lesen wir, wie die 22jährige Nonne Marie Cluse vor dem Fallbeil stand, sie strahlte eine solche Schönheit aus, daß der Scharfrichter, von ihrer Anmut erschüttert, Rettung anbot, wenn er sie heiraten könnte. Unwillig antwortete Marie – ihr Ordensname war du Bon Ange: „Bourreau, fais ton devoir, je veux aller ce soir souper avec les anges!“

Doch das wird nur nebenbei erzählt, das eigentliche Thema behandelt die ins Ausland geflohenen Nonnen, die oft unter Führung von Ordensmännern Asyl suchten, aber immer unter der Bedingung, ihr strenges klösterliches Leben fortsetzen zu können. Die größte Gruppe bildeten die Zisterzienserinnen, die sich retten konnten; der Orden von Cîteaux hat damals 350 Klöster verloren. Zuerst versuchte man in der Schweiz sich zu sammeln, aber bald bedrohten die Revolutionstruppen auch die Schweiz, sodaß sich an die 250 Nonnen auf die Reise begaben, nach Bayern, Österreich, Polen, schließlich nach Rußland bis zur Beresina, nirgendwo fand sich ein sicheres dauerhaftes Asyl, schließlich auch nicht in Rußland, dessen Zar ihnen leere Klostergebäude angewiesen hat, aber schließlich sein Wort nicht hielt, als er sich mit Napoleon akkordierte und die

französischen Nonnen aus seinen Landen auswies. Sie wanderten – reisen kann man es nicht nennen, denn sie mußten sich bettelarm durchschlagen – zurück zum Westen, konnten sich eine Zeitlang in Danzig, Hamburg, Darfeld in Westfalen halten, gelangten dann nach Belgien, Holland, England, einige zur Schweiz, andere schifften sich nach Amerika ein, und schließlich kehrten nach 26 Jahren Wanderschaft, als Napoleon gestürzt war, nach Frankreich zurück. Auf diese Gruppen und ihre zumeist außergewöhnlich tüchtigen Oberen und Oberinnen stützte sich das Überleben und Erleben einer Weiterentwicklung, die in aller Welt zu vielen Neugründungen führte, ja zu einer neuen Blütezeit der 200 Jahre mit heute noch übrigen 90 Mönchs- und 60 Frauenklöstern auf allen fünf Kontinenten, die die beiden Zweige des Zisterzienserordens von der strengen Observanz, auch Trappisten genannt – La Trappe (Soligny) zählte, 1789 91 Mönche! – bildeten. Es hatte sich nicht genau aber doch ähnlich wiederholt, was tausend Jahre zuvor die irischen Mönche mit ihrer *peregrinatio* praktiziert hatten: Überall auf Inseln und an Flußmündungen gründeten sie Klöster.

Damit haben wir allerdings nur den äußeren Rahmen nachgezeichnet, das viel Wertvollere des Buches sind die Mitteilungen über das „innere Leben“, die Askese und Mystik, in den einzelnen Pilger-Konventen, die oft nur wenige Personen zu Gründern hatten, dann merkwürdig viele Novizinnen anzogen, die das Klosterleben in Armut und Gemeinschaft ideal fanden; das Buch ist reich an Zitaten aus Briefen und Tagebüchern. Hilfreich sind die Tabellen, z. B. S. 365, wo für die Jahre 1796 bis 1816 502 Eintritte angegeben sind, von diesen kamen nach den Noviziatsjahren 248 zur Profese, also der Gelübdeablegung, 145 sind in dieser Zeit gestorben und mußten in der Fremde begraben werden, von den Erstlingen waren nach 20 Jahren nur wenige noch am Leben und 237 sind wieder ausgetreten, nur von 17 weiß man nicht mehr als den Namen. Die Zahl der Ausgetretenen erscheint gewiß sehr hoch, es lag aber wohl mehr an der Unsicherheit und Ärmlichkeit des Pilgers als an der Strenge des Bußordens. Erstaunlich hoch war die Zahl der Eintritte, wo die Zeitverhältnisse doch den völligen Niedergang des Klosterlebens versprachen, bedenklich aber macht das geringe Lebensalter, das bei den Sterbefällen angegeben wurde, ca. 30 Jahre im Durchschnitt.

Von den Personen, den Hauptfaktoren dieser „Geschichte“, von der Verfasserin sorgsam herausgearbeitet, sind zu erwähnen: Dom Augustin de Lestrange, Abt von La Trappe (1754–1827); er fungiert als Reisemarschall, eine überragende geistig führende Persönlichkeit, die viele kluge Entscheidungen getroffen hat. Seine berühmteste Hilfe war die Nonne Marie-Joseph, Prinzessin Condé-Bourbon, die als 24jährige Schönheit 1781 den Frankreich bereisenden Kronprinzen von Rußland, dem späteren Zaren Paul I. begeistert hatte, sie war dann in den Orden eingetreten und die persönliche Bekanntschaft ihres Vaters, der nach Rußland geflüchtet war, erlangten vom Zaren die Niederlassungserlaubnis, die wie oben erwähnt, dann bald zurückgenommen wurde.

Den persönlich großen Einfluß dieser beiden verrät auch die hohe Zahl der Nonnen, nämlich 82, die aus anderen Orden kamen und zu den Zisterzienserinnen übertraten. Aus ihnen wurde von Dom Augustin manche zur Priorin erkoren, anscheinend in kluger Wahl, denn wir lesen nichts von Ablehnung dieses starken Vorgehens. Oder kann man besser den „inneren Frieden“ bewahren, wenn die materielle Lage so unsicher ist, daß man an äußeren Streit gar nicht mehr denkt? Aus den vielen Zitaten oft intimer Geständnisse erscheinen uns diese Nonnen als tapfere selbstbewußte Persönlichkeiten, die wirklich das Ihre beigetragen haben, den Gegenden, wo sie sich niederließen, den Frieden zu bringen, der das Werk der Gerechtigkeit ist, nicht der Despotie.

Siegburg

Rhaban Haacke

Klaus Jockenhövel: Rom / Brüssel / Gottorf. Ein Beitrag zur Geschichte der gegenreformatorischen Versuche in Nordeuropa 1622–1637. (Neumünster 1989). Karl-Wachholz-Verlag. 245 Seiten.

Die Arbeit beruht auf dem Manuskript einer vorbereiteten Dissertation des 1984 verstorbenen K. Jockenhövel, das Klauspeter Reumann vervollständigt und druckfertig

gemacht hat. Von ihm stammen u. a. die Einleitung über den historischen Rahmen, der Schlußabsatz und das Quellen- und Literaturverzeichnis. Im Mittelpunkt der Darstellung stehen die Bemühungen um die seelsorgerliche Betreuung der wenigen Katholiken in Nordeuropa. Sie wurde von der Propagandakongregation geplant und von den Dominikanern Cornelius, Dominicus, Leonardus und Nicolaus Janssenius mitgetragen. Der Autor informiert besonders über Nicolaus Janssenius, der in den Jahren 1622–1634 die Hauptlast dieser Arbeit getragen hat.

Nach einer Schilderung der konfessionellen Situation in Europa im ausgehenden 16. Jahrhundert, des dänisch-schwedischen Gegensatzes und der dänischen Vormacht in Norddeutschland, würdigt J. den Gottorfer Herzog Friedrich III., der zwischen den Fronten der großen Politik stand. Er war religiös tolerant und duldete eine katholische Seelsorge, während in Dänemark Gewalt und Terror gegenüber Katholiken geübt wurde.

Am 6. Februar 1622 hatte der Nuntius in Brüssel nach Rom berichtet, daß den wenigen Katholiken in Nordeuropa jeder geistliche Beistand fehle. Die Dominikaner Jacobus de Brouwer und Nicolaus Janssenius sollten sich auf einer Reise über die kirchlichen Verhältnisse informieren. Sie konnten im Norden bei den vereinzelt Katholiken die Sakramente spenden und wenige Konvertiten gewinnen. Wie schwierig die Situation der Katholiken war, zeigt die Hinrichtung des Kaufmanns Arnold Weisweiler 1624: Er hatte Geistliche beherbergt und bei einer Durchsicherung seines Hauses hatte man Meßgewänder und Kelche, ferner einige Briefe aus Rom gefunden. Das reichte für ein Todesurteil! So war der Herrschaftsbereich des dänischen Königs Christian IV. für die leisesten katholischen Aktivitäten ein lebensgefährlicher Boden. Offiziell wurde zwar die Hinrichtung von W. mit begangener Blutschande und Diebstahl begründet, ein Vorwurf, der eine reine Erfindung war und als Entschuldigung gegenüber den Katholiken dienen sollte. Katholiken wurden einfach im dänischen Machtbereich nicht geduldet. Überraschenderweise spricht J. in diesem Zusammenhang von einer „Rekatholisierungsoffensive“. Korrekturbedürftig ist die Aussage, das Weisweiler Jesuit war.

Das zweite Kapitel berichtet über Gründung und Aufbau der Propagandakongregation und der Vorbereitung der *Missio Danica* und über das *Itinerarium Danicum* aus der Zeit Juni–September 1622.

Kapitel drei behandelt den Versuch, katholische Reste in den Herzogtümern Schleswig und Holstein seelsorglich zu betreuen. In Friedrichstadt errangen die Katholiken in den Jahren 1624–27 Religionsfreiheit. Die Jahre 1627–29 brachten die Besetzung der Herzogtümer durch kaiserliche Truppen und Bemühungen um eine Konversion von Herzog Friedrich. Man plante eine kaiserlich-gottorfische Zusammenarbeit. Die Bemühungen von Janssenius um die katholische Gemeinde in Friedrichstadt, die Gefährdung der Katholiken nach dem Lübecker Frieden werden eingehend dargestellt. Im September 1629 reiste Nicolaus Janssenius in die Niederlande. Die Friedrichstädter katholische Gemeinde wurde von seinem Bruder Cornelius betreut. Nicolaus' Pläne über eine Rußlandreise und seiner literarischen Werke werden skizziert, so veröffentlichte er eine „*Defensio fidei catholicae*“. Es gelang ihm auch die Konversion des Schleswiger Pastors und Gelehrten Johann Adolph Cypraeus. Aber der Tod von Janssenius am 21. November 1634 bedeutete der Beginn des Endes der Dominikanermision in Friedrichstadt, wenn auch sein Bruder Dominicus Janssenius 1637 noch die wenigen Katholiken betreuen konnte.

Einige Anmerkungen: Seite 19: Der Jesuitenorden wurde bereits 1540 vom Papst bestätigt, nicht erst 1541 geschaffen. S. 24: Protokolle statt Potokolle. Eine stärkere Verwertung der Akten der Propagandakongregation von H. Tüchle wäre hilfreich gewesen, obschon J. eine Fülle von neuen archivalischen Quellen vorgelegt hat. Zu Seite 230: Der Herausgeber der „*Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*“, IV ist Gauchat. Der Herausgeber der „*Hierarchia Ordinis Praedicatorum*“ heißt I. Taurisano, nicht Tomisano. S. 233: Zeeden trägt den Vornamen: Ernst-Walter.

Nach der Lektüre fragt man sich, ob die Bemühungen von N. Janssenius um eine katholische Seelsorge als „Gegenreformation“ gewertet werden sollten, besser wäre hier

wohl der Begriff „Katholische Reform“ verwandt worden. J. betont selbst (24), daß die Propagandakongregation in erster Linie versuchte, mit seelsorgerlichen Mitteln Seelen zu gewinnen.

Wertvoll sind besonders die Hinweise auf die archivalischen und edierten Quellen. Ihre Verarbeitung ermöglichte es dem Autor, wichtiges neues Material über das Überleben katholischer Reste im Norden vorzulegen. Verfasser und Herausgeber verdienen unseren Dank.

*Freiburg*

*Remigius Bäumler*

Bernhard Müller: *Vernunft und Theologie. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748–1797)*. Eichstätter Studien, Neue Folge, Band XXVI, Regensburg 1988. 536 Seiten, kartoniert.

Bernhard Müller hat sich in seiner Eichstätter Dissertation eines unbekanntem katholischen Dogmatikers der frühen Goethezeit angenommen. Wie wenig Beachtung Stephan Wiest fand, zeigt Müllers 19 Seiten umfassendes Literaturverzeichnis. Dort findet sich nur ein Stephan Wiest geltender Titel. Es ist die 5 Zeilen-Notiz im LThK von 1965, eine unveränderte Übernahme aus der Erstauflage von 1938. Unbelastet von Sekundärliteratur kann Müller sich der Entdeckerfreude hingeben und einen Autor studieren, dessen Arbeiten zu ihrer Zeit mehrfach Neuauflagen erlebten, also nicht unwichtig zu sein scheinen.

Müllers Arbeit hat, nach einer kurzen methodologischen Einleitung (13–20), vier lange Teile. Der erste (21–136) ist Wiests Leben und Werk gewidmet. Er kann zwar „nebenbei auch eine Forschungslücke schließen“ (21); das scheint aber mehr Pflicht zu sein als Müllers „eigentliche Absicht“ (21). Das zu Beginn der Einleitung formulierte Dissertationsthema lautet knapp „Vernunft und Theologie“ (13). Ihm entsprechend werden in Teil 2 „Aspekte des philosophischen Vernunftbegriffs in theologischer Perspektive“ erörtert (137–240); Teil 3 ist Müllers Untersuchung der „Offenbarung als Grundprinzip der Theologie und ihr Verhältnis zur Vernunft“ (241–391); der Schlußteil gilt dem „Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in der Theologie“ (392–503). Diese Überschriften zeigen eine fundamentaltheologische Untersuchung an. Sie belegen kein Interesse an dem Dogmatiker Wiest. Der Untertitel des von Müller vorgelegten Buches ist demgegenüber etwas irreführend.

Müllers Interesse zieht nicht viel Hingabe an das nach sich, was Wiest zu sagen hatte. Er stellt seiner wichtigen Liste der Werke Wiests (70–74) einen „Vorbehalt der Unvollständigkeit“ voran (67). Mit ihm deutet er nicht auf möglicherweise unbekannte Bücher, sondern auf seine Absicht, nur drei Schriften Wiests bearbeiten zu wollen. Es sind dies dessen erste Monographie von 1776 und die beiden ersten Bände seiner sechsbändigen *Institutiones* von 1782 und 1786. Aus anderen Werken Wiests zitiert er, sehe ich recht, nie und deutet in Anmerkung 371 auf Seite 70 an, er habe sie auch nicht gesehen.

Damit ist die Basis dieser Dissertation schmal geworden. Zwar erklärt Müller, es führe „kein Weg um die detaillierte Forschung herum“ (25), überläßt sie jedoch Anderen (27). So verliert der gewaltige Umfang seiner Untersuchung an Plausibilität. Der erklärt sich aus einer Verarbeitung von Sekundärliteratur, deren Ausmaß die Zahl von etwa 3000 Anmerkungen andeutet. Mit überwältigendem Fleiß wird fast alles besprochen, was zwischen Thomas und dem Ersten Vaticanum von Rang ist. Allerdings sucht man die Namen von Baumgarten, Leibniz, Locke, Mosheim, Sailer, Stattler, Wurzer und wie sie alle heißen, trotz ihrer ausführlichen Darstellung, im Literaturverzeichnis vergebens. Sollte das ein technisches Mißgeschick sein wie jenes, das mit den Anmerkungen zwischen den Seiten 32 und 34, 137 und 138, 145 und 148, 155 und 157 geschah? Leider hat Müller nicht praktiziert, was er als Wiests Regel notiert: „alles, was nicht zur Sache gehört, ist wegzulassen. Was aber mit dem Problem zusammenhängt, ist sorgfältig zu erforschen“ (162).

Sorgfalt ist auch in den Teilen 2 bis 4 zu vermissen – jedenfalls wenn die Sorgfalt des Zuhörens und des Verstehens, der genauen Recherche, was der Autor anders sagt als Gleichzeitige, und der Herausarbeitung seiner Qualitäten gemeint ist. Gewiß kann man von den dürren Sandwüsten der Wolffschen Philosophie sprechen, wie es damals der Protestant Claudius tat. Aber seinen Autor auf Hauptbegriffe zu reduzieren, diese mit Fragen zu umgeben, die nicht aus dem Werk des Autors erhoben worden sind, um dann zu Urteil und Gericht zu schreiten – ich erspare mir die Fülle der Belege – erweckt nicht den Eindruck, Müller sei der sachgerechte Hermeneut Wiests. So bleibt am Ende der Lektüre sogar zu fragen, warum Müller Wiest „mitten im Spektrum der unterschiedlichen aufklärerischen Tendenzen“ sieht (31) und doch behauptet, man werde ihn „in diesem Zusammenhang sicherlich nicht nennen dürfen“ (135). Gewiß, Müller deutet seinen Autor als so widerspruchsvoll, daß er nicht wisse, was er sage (177). Dennoch wird man fragen dürfen, ob Müller nicht gut daran hätte, wenigstens zu erwägen, ob Wiest der in sich uneinheitlichen und noch gar nicht zu ihrem Begriff gekommenen Strömung des Supranaturalismus zuzuzählen sein könnte. Der Begriff „Suprationalität“ fällt bei Müller immerhin einmal (390). Diese Hypothese könnte dem Verstehen des Dogmatikers Wiest dienlich sein.

Interessant ist, daß Müllers Arbeit Wiest nicht als Sailers Nachfolger vorstellt, sondern als Antipoden des Aquinaten (208 u. ö.). Interessant müßte ihr erster Teil für alle die sein, die im Katholizismus noch oder wieder einen festen Hort der Einheit und der Kontinuität sehen. Ihnen möchte ich die Lektüre gerne empfehlen.

Kiel

Wichmann von Meding

Franz Scholz: Zwischen Staatsräson und Evangelium. Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen. Tatsachen, Hintergründe, Anfragen. 2. verb. und erw. Aufl. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1989. 229 Seiten.

Dieses Buch liest sich wie eine Anklageschrift gegen den polnischen Primas, Augustin Kardinal Hlond (1881–1948), auch wenn die Intentionen des Autors in eine andere Richtung gehen. Der Verfasser (Priester der Erzdiözese Breslau, seit 1956 Professor der Moraltheologie, zuletzt in Augsburg) wirft dem Kardinal vor, unter Ausnutzung des „schludrig gearbeiteten Protokolltexts“ von Potsdam (53) und in zweifelhafter Auslegung ihm von Rom erteilter Vollmachten im Jahr 1945 eine rigide Polonisierung der katholischen Kirche in den einstigen deutschen Ostgebieten betrieben zu haben. Mit kanonistisch und ethisch anfechtbaren Methoden habe Hlond die dortigen deutschen kirchlichen Würdenträger (u. a. Kapitularkvikar Dr. Ferdinand Piontek und Bischof Kaller von Ermland) zur Resignation veranlaßt und die vakanten Stellen mit apostolischen Administratoren polnischer Nationalität besetzt. Auf diese Weise sei die eine Kirche durch die andere vertrieben worden. Eine solche Kirchenpolitik entspricht nach Ansicht des Autors weder dem Geist christlicher Liebe noch dem transnationalen Charakter der katholischen Kirche. Sie sei Ausfluß einer überspannten nationalistischen Staatsräson. Es gehe ihm, versichert Scholz, „gleichwohl um eine gemeinsame Zukunft, die politisch nicht mehr mit den Bajonetten der (östlichen) Sieger von 1945 argumentiert“ (171).

Als Scholz sein Görlitzer Tagebuch „Wächter, wie tief die Nacht?“ im Jahre 1984 in zweiter Auflage vorlegte (3. Aufl. 1986), schrieb ein wohlmeinender polnischer Jesuit über die Ansichten des Autors zur polnischen Nachkriegspolitik und die Aussiedlung der Deutschen: „Er ist in all dem voller Sorge und ratlos. Er sucht zweifellos Wege der Verständigung, aber gleichzeitig verstrickt er sich in geschichtliche Reminiszenzen unterschiedlicher Qualität“ (H. Fros SJ, in: *Przeгляд Powszechny* 9/1987; zit. 195, Anm. 2).

Im Mittelpunkt des Buches steht jenes römische Reskript vom 8. Juli 1945, das Kardinal Hlond weitgehende Vollmachten bei der Reorganisation des polnischen Kirchenwesens einräumte. In diesem Zusammenhang ist der erstmals vollständige Druck des Reskripts (in deutscher Übersetzung) hervorzuheben (95–98). Es ist aus dem Archiv

Hlond „mit Hilfe polnischer Freunde im italienischen Urtext fotokopiert in die Hände des Verfassers gelangt“ (98). Nach Auffassung von Scholz kann die Formulierung des Reskripts „tutto il territorio polacco“ nur eine Bevollmächtigung Hlonds für Altpolen, also nicht für die durch die Westverschiebung Polens hinzugekommenen Gebiete gemeint haben. Indem Hlond unter wiederholter Berufung auf den Willen des Papstes die deutschen Kirchenführer zur Abdankung nötigte und neue polnische Verwaltungsgebiete schuf, habe er sich in politischer wie kirchlicher Hinsicht unsaubere Machenschaften erlaubt. Rom habe die von Hlond als „apostolisch“ gekennzeichneten Durchführungsakts später auf die Ebene „kirchlich“ zurückgestuft und so seine Mißbilligung ausgedrückt. Möglich sei, daß der polnische Primas seelsorgerliche Aufträge für die in die deutschen Aussiedlungsgebiete einströmenden Polen erhalten habe. Auf keinen Fall hatte Hlond „die Vollmacht, die deutsche Kirchenorganisation im Sein und Wirken zu schmälern“ (135).

Zur Erklärung der kirchenpolitischen Strategie des Primas weist der Vf. auf den romantisch-nationalen Messianismus in der katholischen Kirche Polens hin. Außerdem findet er im polnischen Katholizismus die Neigung, die religiöse Sphäre im Dienste patriotischer Interessen permanent zu instrumentalisieren. „Messianismus und Instrumentalisierung sind tief eingewurzelt kollektiv-psychische Eigentümlichkeiten der polnischen katholischen Kirche. Sie lassen sich mit kollektiven Archtypen vergleichen“ (161). Wenn der Vf. auch keine historischen Ansprüche bei der Darbietung des so schwierigen Themas Deutsche – Polen erhebt, die Verwendung tiefenpsychologischer Kategorien wirkt auf jeden Fall deplaciert. Nach Ansicht des Rez. wäre es nutzbringender gewesen, die theologischen, kirchlichen und politischen Beweggründe näher aufzuklären, die Kardinal Hlond veranlaßt haben, so zu handeln, wie er es tat.

Unbefriedigend bleiben auch die sehr flächigen Exkurse in die polnische Geschichte bis zurück zu Kasimir dem Großen. Sie dienen vor allem dazu, in dem polnischen Anspruch auf „Ostdeutschland“ eine mentale Schiefelage zu diagnostizieren. Im Zusammenhang mit der in der Tat schrecklichen Wucht, welche Polen in die Aussiedlungsaktionen nach dem Zweiten Weltkrieg legte, wäre es angebracht gewesen, die Geschichte der deutschen Ostkolonisation in einem kritischeren Lichte zu sehen. Die *histoire de longue durée* verzeichnet noch mehr Daten als sie der Vf. zugunsten „Ostdeutschlands“, insbesondere Schlesiens und Ostpreußens, aufbietet. Beim Versuch notwendiger Ergänzungen des Geschichtsbildes, die zur Basis eines Bekenntnisses vom gemeinsamen Versagen der Deutschen und der Polen werden sollen, hat der Vf. teilweise zu Formulierungen gegriffen, die Widerspruch provozieren müssen. Wenn polnischer Terror und deutsches Leid so ungleich gewichtet werden, wie es hier geschieht, erhebt sich die Frage, ob die leitende *Maxime* des Autors: *audiatur et altera pars* nicht doch allzu sehr zugunsten der eigenen Seite ausgefallen ist. Insgesamt wird man wohl auch deutlicher unterscheiden müssen zwischen den humanitären Aspekten der Aus- und Umsiedlung in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg und einem großräumigen historischen Prozeß der Rückverlagerung des ethnographischen Schwerpunkts des Deutschtums in die mittelalterliche Ausgangslage. Diese Rückverlagerung setzte sich aus sehr unterschiedlichen Einzelbewegungen zusammen und ist nicht auf das 20. Jahrhundert beschränkt. Ihr schreckensvoller Abschluß wird vom Autor allzu einseitig mit der Politik Stalins und nationalistischer Staatsräson Polens gedeutet. Das Buch von Scholz, das darum bemüht ist, „die deutsch-polnischen Beziehungen innerlich aufzulockern und über äußerlich-pragmatische Regelungen hinauszustoßen“ (176), beweist einmal mehr die Sensibilität und Schwierigkeit der Materie.

Leipzig

Kurt Nowak

Carlo Felice Casula: Domenico Tardini (1888–1961). L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre. XI und 531 Seiten. Edizioni Studium (Rom 1988).

Kardinalstaatssekretär Domenico Tardini gehört zu den großen Gestalten der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. C. F. Casula würdigt sein Leben und Werk

und stellt es in den Zusammenhang mit den diplomatischen Bemühungen des Hl. Stuhles in den Krisenjahren zwischen den beiden Weltkriegen. Er schildert Tardinis Kindheit und Jugend, seine Studien und seine Priesterweihe 1912. Anschließend berichtet er über Tardinis Wirksamkeit als Professor für Liturgie und Sakramentenpastoral, schildert seine Arbeit im Dienst der Katholischen Aktion und hebt besonders seine kritische Haltung zum Faschismus hervor. 1929 wurde Tardini Untersekretär der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten. In den nachfolgenden Jahren entwickelte er sich zu einem einflußreichen Vertreter der Kurie. Bereits unter Papst Pius XI. übernahm er wichtige Aufgaben, die sich während der Pontifikate von Pius XII. und Johannes XXIII. noch erweitern sollten. Casula vergleicht Tardini mit Kardinal Rampolla und P. Gasparri.

Das Buch gliedert sich in fünf Abschnitte:

1. Priester und Dozent in Rom, 2. die Arbeit in der katholischen Aktion, 3. die internationale Politik des Hl. Stuhles, 4. die Vatikanische Diplomatie während des Zweiten Weltkrieges, 5. die Kirche nach der Niederlage des Faschismus. Anschließend werden aus dem Schrifttum Tardinis seine Würdigung Leos XIII., sein unveröffentlichtes Tagebuch aus den Jahren 1933–36 und seine Aufsätze über Thomas von Aquin und die romanità und über G. Belli abgedruckt. Von besonderem Interesse ist das Tagebuch Tardinis, u. a. mit den Notizen über das Gespräch Tardinis mit dem deutschen Botschafter beim Hl. Stuhl, Ernst von Weizsäcker, von 28. Februar 1944.

Die Arbeit beruht auf Forschungen in den verschiedensten Archiven. Hauptquelle ist natürlich das Vatikanische Archiv. Aber der Verfasser hat auch das Archiv der Botschaften von Frankreich und von Spanien benutzen können. Das Werk gibt einen quellenmäßig fundierten Einblick über eine Persönlichkeit, die in den Krisenjahren von 1928 bis zum 2. Vatikanischen Konzil entscheidend die Kirchenpolitik des Hl. Stuhles gegenüber Deutschland, Rußland und Italien mitbestimmt hat. Tardinis Haltung zu Faschismus, Kommunismus und Nationalsozialismus wird in dem Werk quellenmäßig geschildert. Die Arbeit liefert für die Kirchen- und Papstgeschichte der neuesten Zeit wichtige Erkenntnisse und verdient eine besondere Beachtung. Die einschlägige Literatur ist verarbeitet. An Druckfehlern fiel mir bei der Lektüre auf: S. VII, Auswärtigen statt Auswärtige, S. 207 Warthegau statt Warthergau, S. 207 Exerzierplatz statt Exerzierenplatz, S. 208 Reichssicherungshauptamt statt Reichssicherheitshauptamt, S. 245 Weizsäcker statt Weiszäcker, S. 471 Österreich statt Osterreich.

Als Tardini 1961 starb, konnte er auf ein Lebenswerk zurückblicken, das von persönlicher Frömmigkeit, Caritas und Liebe zur Kirche geprägt war. Für die Päpste Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII. war er ein selbstloser Diener und Helfer. Diese Erkenntnis wird in dem Bande überzeugend deutlich.

*Freiburg*

*Remigius Bäumler*

Johannes Güsgen: Die katholische Militärseelsorge in Deutschland zwischen 1920 und 1945, ihre Praxis und Entwicklung in der Reichswehr der Weimarer Republik und der Wehrmacht des nationalsozialistischen Deutschlands unter besonderer Berücksichtigung ihrer Rolle bei den Reichskonkordatsverhandlungen. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte Bd. 15). Köln/Wien 1989, 526 S.

Umfangreiche Archivstudien, die jedoch im Vatican nicht möglich waren, und eine kritische Verarbeitung der bislang nur Teilaspekte der Thematik behandelnden Literatur führten zu einer umsichtigen und unter Beachtung der im behandelten Zeitraum sich wandelnden Handlungsbedingungen ausgezeichneten, bislang fehlenden Gesamtdarstellung der katholischen Militärseelsorge, ihrer staatskirchenrechtlichen Situation, ihrer Organisation wie ihrer praktischen Durchführung bis in den Zweiten Weltkrieg hinein. Obwohl es vor 1918 die Institution der Katholischen Militärseelsorge längst gab, blieb diese mit Beginn der Weimarer Republik bis in das Jahr 1933 in ihrer faktischen Existenz wie Arbeit vom Wohlwollen der politischen und militärischen Führung der Reichswehr abhängig, da vertragliche Regelungen völlig fehlten. Eine gesetzmäßige

Grundlage wurde erst mit dem Reichskonkordat von 1933 und einem die Militärseelsorge betreffenden Breve im Jahr 1935 erreicht. Das Reich hatte das Interesse für die von ihm finanzierte Militärseelsorge eine gesetzliche Regelung zu erreichen, der deutsche Episkopat wollte keine exempte Stellung der Militärgeistlichkeit und der Vatican nutzte die institutionell ungeklärte Situation der Militärseelsorge zur Durchsetzung seiner Konkordatspolitik. Das Auf und Ab dieser sehr unterschiedlichen Intentionen zeitigt den langjährigen rechtlichen Schwebezustand der katholischen Militärseelsorge und deckt überraschend den Umstand auf, daß die offene Frage der Militärseelsorge jahrelang das sachliche Kontinuum der Konkordatsverhandlungen war. Das Reichskonkordat legte die Grundlage für eine exempte Militärseelsorge, die in Einzelheiten wie z. B. der Besetzung des Feldbischofamtens und der Ernennung des Feldgeneralvikars in der Folgezeit noch zu klären waren. Weit mehr als die Hälfte der stets sehr instruktiven, methodisch wie inhaltlich überzeugenden Abhandlung ist dieser institutionsgeschichtlichen Entwicklung gewidmet. Die ebenfalls umfangreichen weiteren Teile gehen der Frage nach, wie die Arbeitsfelder, Aufgaben und konkreten Arbeitsbedingungen der Militärseelsorge und der für sie verantwortlichen Personen sich im Ablauf der Jahre bedingt durch politische Restriktionen änderten. Hier hat die Arbeit ihr Proprium in der Aufdeckung der Militärseelsorge als ein den Nationalsozialismus irritierender Störfaktor. Sie wurde deshalb behindert und bekämpft und sie tat trotz all dem ihren nur der Kirche verpflichteten Dienst in allen Wehrmachtsteilen. Jede Weiterarbeit an den angeschnittenen Themenkreisen wird auf Güssen als einem die Grundlagen aufdeckendem, mit Gewinn zu benutzendem Standardwerk zurückgreifen müssen.

Bonn

H. Faulenbach

Harry Wassmann, Der ‚Fall Bultmann‘ in Württemberg (1941–1953). Der Alpirsbacher Mythologievortrag im Spannungsfeld von Kirchenleitung und Universitätstheologie, in: Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte, Folge 4, herausgegeben von Volker Schäfer (Werkschriften des Universitätsarchivs Tübingen, hrsg. von V. Schäfer, Reihe 1: Quellen und Studien, Heft 14) 1989, S. 137–177.

Bei dem hier anzuzeigenden Beitrag handelt es sich um eine wissenschaftliche Hausarbeit zum 2. theologischen Examen. Der Verfasser stellt im wesentlichen den äußeren Gang der Diskussion über Bultmanns Entmythologisierungsprogramm dar, angefangen mit dem Vortrag selbst, den Bultmann am 4. 6. 1941 in Alpirsbach vor der 1940 von Theologen der Bekennenden Kirche gegründeten Gesellschaft für Evangelische Theologie gehalten hat, bis hin zu der Denkschrift der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen ‚Für und wider die Theologie Bultmanns‘ von 1952. Er benutzt außer den bekannten Informationen Akten aus den Archiven der Akademie Bad Boll, der Württembergischen Landeskirche in Stuttgart, der Tübinger Fakultät und vor allem aus dem Nachlaß Bultmanns im Universitätsarchiv Tübingen. Daneben hat er auch lebende Zeitzeugen wie Gerhard Ebeling und Manfred Mezger befragt. Er zitiert fleißig. Dadurch gewinnt nicht nur eine wichtige Etappe der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte ein geschlossenes Profil, sondern man stößt auch auf manches bisher unbekanntes Material und auf lebendige Details der Auseinandersetzung.

Natürlich ist die Arbeit ausbaufähig, und es ist zu wünschen, daß der Verfasser sich dieser Aufgabe annimmt. Inhalt und Verwurzelung des sofort berühmt gewordenen Vortrags analysiert er nämlich in verständlicher Beschränkung auf den ‚Fall Bultmann in Württemberg‘ nicht. Was bestimmte Bultmann, diesen Vortrag zusammen mit dem anderen über ‚Die Frage der natürlichen Offenbarung‘ 1941 vor Theologen der Bekennenden Kirche zu halten? Was verrät die folgende Diskussion an Verstehen und Mißverständnissen? Wie ist der Stand der Diskussion heute? Ohne Frage gibt es noch manche Erinnerungen und mancherlei verborgenes oder unausgewertetes Material, nicht zuletzt aus den zahllosen Angriffen aus der ‚Bekennnisbewegung‘ und in den Zeitschriften der Zeit, bis andere Themen das Entmythologisierungproblem in den Hintergrund drängten. Auch die vorhandene Sekundärliteratur hat der Verfasser nicht

voll ausgeschöpft, und nicht alles ist fehlerfrei. So ist es z. B. ein Mißverständnis, daß die Papierzuteilung für theologische Publikationen ab Februar 1942 durch eine Verfügung des Oberkommandos der Wehrmacht unterbunden worden sei (so Anm. 8, wo es auch S. 449 statt 469 heißen muß). Aber insgesamt gesehen ist dieser erste Schritt vielversprechend und seine Veröffentlichung hilfreich.

Berlin

Walter Schmithals

Bertold Klappert / Günther van Norden (Hrsg.): Tut um Gottes willen etwas Tapferes! Karl Immer im Kirchenkampf. Neukirchener Verlag des Erziehungswesens GmbH, Neukirchen-Vluyn 1989. 241 Seiten.

Gedenkbücher für herausragende Persönlichkeiten des Kirchenkampfes haben Tradition. Sie unter streng wissenschaftlichem Gesichtspunkt zu lesen, würde sie um ihren eigentümlichen Reiz bringen (obschon der Rezensent die an den Band gewandte historische Mühe nicht verkennt). Der Barmen-Gemarker Pastor Karl Immer (1888–1944) spielt im Erbe der Bekennenden Kirche eine bedeutende Rolle. Sein Name steht, wie vor allem B. Klappert in seiner „Theologischen Würdigung“ herausarbeitet (8–44), für das Prinzip „Gemeinde unter dem Wort“ und für die Wahrnehmung des „prophetisch-politischen Wächteramtes“ in Auseinandersetzung mit dem NS-Unrechtsregime. In den Augen nationalsozialistisch verhetzter Volksgenossen galt Immer seit 1936 als „Volksverräter“. Am 29. März 1936 wurde sein Pfarrhaus mit einer entsprechenden Parole beschmiert. Im August 1937 erfolgte die Inhaftierung. In der Haft erlitt er einen Schlaganfall, der seinen Aktionsradius deutlich einschränkte. Am Sonntag nach dem Pogrom des 9./10. November 1938 trat Immer auf die Kanzel und klagte diejenigen an, die sich am „Augapfel“ Gottes (Sach 2,12) vergriffen hatten. Die Gottesdienststörung vom 13. November 1938 ist in Immers Handschrift sowie in „Transkription und Textausführung“ dem Buch beigegeben. Philologische Exaktheit war bei der „Transkription“ wohl nicht beabsichtigt.

Pfarrer Immer ist den an der Geschichte des Kirchenkampfes Interessierten kein Unbekannter. Schon lange vor dieser Publikation sind ihm literarische Denkmäler gesetzt worden, Denkmäler, die sich als Orientierungshilfen auf dem Weg jener Christen verstehen, die noch heute in der Kontinuität der „konsequenten bekennenden Kirche“ (9) stehen. Das vorliegende Buch rückt Immer den Nachgeborenen zum Greifen nahe heran. Unter den Dokumenten, welche den interpretierenden Texten und den „Porträt“-Teilen beigegeben sind, seien hervorgehoben Immers Brief vom 11. April 1936 an die 2. VKL (Kritik an der Pseudo-Reichstagswahl vom 29. März 1936 und Drängen auf ein klares, kritisches Wort der Kirche), der „Strahlenbrief“ vom 23. August 1937 (Erlebnisbericht über die Haft im Berliner Gestapo-Gefängnis am Alexanderplatz) sowie der Brief an den hannoverschen Landesbischof Marahrens vom 18. Juli 1939 (Warnung, den „Weg der Furcht und Berechnung“ noch länger zu beschreiten).

Von besonderem Reiz sind die „Porträts“. Sie stammen u. a. aus der Feder von Karl Immer jun. (für das Gemarker Pfarralbum 1948), von Marianne und Martin Albertz (1957), Robert Steiner (1973), Leni Immer (1984) und Rudolf Weth (1988). Eingerahmt ist der Band von einem Geleitwort des einstigen Immer-Konfirmanden Johannes Rau, einem Vorwort der Herausgeber und der Dokumentation des Gedenkens für Karl Immer am 1. Mai 1988. Auch wer in der Konzeptualisierung des Kirchenkampfes anderen Positionen folgt, als sie Klappert und van Norden vertreten, wird sich der geistlichen Kraft und menschlichen Würde von Pastor Immer weder entziehen können noch wollen. Die Ehrung Immers wird von den Herausgebern mit einer Polemik gegen bestimmte Konzepte der Kirchenkampfesgeschichte verbunden: einer „konservativ-intakten“ Kirchenkampfhistoriographie auf der einen Seite („G. Besier, K. Scholder, K. Meier“), einer „total-radikalen“ Zugriffsweise („H. Prolingheuer“) auf der anderen Seite (11). Auch sonst lassen es die Herausgeber am Geist des kämpferischen Methodendiskurses (in freilich höchst verknappten und deshalb kaum produk-

tiven Formen) nicht fehlen. Sind Rundumschläge auch in Gedenkbüchern unverzichtbar?

Bei einer etwaigen Nachauflage sollten verschiedene Flüchtigkeitsfehler im Personenregister nachgebessert werden.

Leipzig

Kurt Nowak

Matthias Schreiber: Friedrich Justus Perels. Ein Weg vom Rechtskampf der Bekennenden Kirche in den politischen Widerstand. Chr. Kaiser, München 1989 (= Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, hrsg. von Heinz Eduard Tödt unter Mitarbeit von Ernst-Albert Scharffenorth, 3). 260 S.

Die widerstandshistorisch-biographisch konzipierte Monographie über Friedrich Justus Perels (1910–1945) ordnet sich in das Anliegen der Heidelberger Untersuchungen, die Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf ins Visier nehmen, thematisch ein. Insbesondere Forschungen zu Bonhoeffers Engagement in der Judenfrage sind abgeschlossen und im Erscheinen.

Für die biographischen Zusammenhänge stand dem Verfasser der von ihm selbst archivierte Nachlaß von Perels zur Verfügung. Auch sonst ist viel aus den Quellen gearbeitet, besonders auch von der Möglichkeit der Befragung zahlreicher beteiligter Gebrauch gemacht. Die Arbeit verifiziert gleichsam einen Satz wie diesen: „Ohne ihre Juristen hätte die Bekennende Kirche den Angriffen von Staat und angepaßter Landeskirche viel weniger entgegnetreten können und wäre kaum über die ersten Jahre des Dritten Reiches hinaus ein Störfaktor für die Politik des nationalsozialistischen Regimes geblieben.“ (121)

Zu Perels selbst ist bisher nur wenig geschrieben, meist nur Erinnerungsartikel. Aber auch der „Rechtskampf der Bekennenden Kirche und ihre Juristen“ (so der gleichnamige Titel einer jur. Dissertation von Peter Haller, Freiburg 1963) sind noch nicht ausreichend dargestellt, wobei an Gestalten wie Hermann Ehlers, Eberhard Elß, Horst Holstein u. a. gedacht ist, während über Wilhelm Flor und Eberhard Fiedler schon eher in den Darstellungen des Kirchenkampfes Bezugnahmen erfolgen. In der Arbeit stehen weniger bekenntnisrechtliche Konzeptionen als vielmehr der praktische Kampf der Bekenntnisjuristen (Vertretung vor Gericht usw.) zur Debatte. Hierzu werden eine Reihe wichtiger Beispiele gebracht. Perels, der nach der damaligen Rassengesetzgebung Nichtvollariar war (sein Großvater war jüdischer Herkunft), kam nach vollendetem Jura-Studium nicht in den Staatsdienst, sondern ging nach kurzer Referendarzeit in den Dienst der kirchenpolitisch angefeindeten Bekennenden Kirche der altpreußischen Union als Rechtsberater. Freiwillige Meldungen zur Wehrmacht wie spätere Bemühungen, in der Wirtschaft als Justitiar ein Refugium zu finden, blieben resultatlos. Bekenntnismäßig konsequent, kirchenpolitischen Kompromissen abgeneigt, gehörte Perels eher zu den Radikalen innerhalb der bruderrätlichen Richtung. Im Unterschied zu Bekenntnisjuristen wie Ehlers und Elß, auch G. Heinemann, beteiligte sich Perels an Umsturzplänen, zumal ihm seit Kriegsbeginn der Rechtskampf der Bekennenden Kirche nicht mehr als zureichend erschien (225). Kontakte zu Bonhoeffer ließen Perels seit 1940 durch Beziehungen auch zur Abwehr des Admirals Canaris und als Vertreter des Rechtsanwaltsbüros von Horst Holstein uk-gestellt sein. Auch in dieser Zeit stand er der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union ehrenamtlich zur Verfügung. Mitwisserschaft an Umsturzplänen, Unterstützung von Widerstandskämpfern, kirchenpolitische Eingaben und andere Aktivitäten sind aufgewiesen. Er war sich der Risikohaftigkeit durchaus bewußt (120). Beim Todesurteil von Perels war vor allem seine Tätigkeit für die Bekennende Kirche ein strafverschärfendes Moment, während ein ebenso der Mitwisserschaft bezichtigter Mitangeklagter mit einer Haftstrafe davon kam. Die Hauptverhandlung fand am 2. Februar 1945 statt, kurz bevor Freisler bei einem Bombenangriff ums Leben kam. Perels wurde – obwohl Hoffnung auf Befreiung

noch vorhanden schien – in der Nacht des 22./23. April 1945 von einem SS-Kommando im Auftrag der Gestapo zusammen mit anderen Häftlingen liquidiert.

Die Biographie läßt die Lebensgeschichte von Friedrich Justus Perels im zeitgeschichtlichen Kontext plastisch hervortreten, ohne das zuviel vom Kirchenkampfgeschehen zur Sprache kommt. Die Widerstandsaktivitäten sind indes geschickt rahmenhaft skizziert und Perels wird in dieses Geflecht hineingestellt: die ihm mögliche Hilfeleistung für verfolgte BK-Geistliche, die er beriet, auch die Kontakte im Umkreis der Widerstandsbemühungen um Bonhoeffer und Dohnanyi, ebenso Beziehungen zum Freiburger Kreis um Gerhard Ritter und Constantin v. Dietze wie zum Kreisauer Kreis, ohne daß über diese viel ausgesagt wird.

Verfasser möchte die Tatsache, daß Bonhoeffer nicht auf die Fürbittlisten der Bekennenden Kirche kam, auf Erwägungen H. Grübers zurückführen, mit dem sich Perels besprach, möglicherweise auch auf Befragung Bonhoeffers in der Haft selbst (187). Man habe gewußt, „daß viele BK-Mitglieder ebenfalls von der Gestapo zur Verantwortung gezogen worden wären, weil sie offensichtlich sich damit der Mitwisserschaft schuldig gemacht hatten“. Bonhoeffer habe schon 1939 die Bekennende Kirche nicht durch Kriegsdienstverweigerung politisch belasten wollen (ebd.), ließ sich vielmehr durch die Abwehr uk-stellen. Gegen Ende wird eine offensichtliche terminliche Unstimmigkeit im Blick auf das Büro Grüber, dessen Gründung der Verfasser zu früh ansetzt, unter Bezugnahme auf Forschungen H. Ludwigs korrigiert (228).

*Leipzig*

*Kurt Meier*

Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe hrsg. v. Bernd Möller (= Göttinger Universitätsschriften Serie A: Schriften Bd. I). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.

Was in Joh 21,25 zu lesen steht, gilt mutatis mutandis auch für Göttingen. Die Leistung und die Reichweite der Wirkung (so z. B. ist es angemessen, die ganze englische Geistesgeschichte zwischen 1750 und 1850 als einen Appendix von Göttingen anzusehen) sind derart, daß sie ein ganzes Heer von Forschern in Bewegung setzen könnten.

Die Verfasser dieses der Geschichte der Theologischen Fakultät gewidmeten Bandes haben in weiser Selbstbeschränkung sich das Mögliche zum Ziel genommen. Es ist eine Galerie führender Köpfe der Fakultät, deren Profil in Skizzen vorgeführt wird (die einzige Ausnahme ist Ringlebens an Gelehrsamkeit seinesgleichen suchender Aufsatz über Göttingen im Spiegel von Königsberg). Über die Auswahl läßt sich in diesem oder jenem Fall streiten, insgesamt aber sind die herausragenden Gestalten der Fakultät ausgewählt und damit Marksteine für eine künftige Geschichte der Fakultät aufgerichtet worden. Auf die jüngste Vergangenheit ist, wie es sich geziemt, nur ein Schlaglicht geworfen worden; es geschieht dies in den sich ergänzenden Beiträgen von Trillhaas und Lohse. Die Arbeiten sind mit ungewöhnlicher Sorgfalt, gelegentlich sogar unter Heranziehung von handschriftlichem Material durchgeführt worden. Sie sind auch in einem recht guten Stil geschrieben. Drei Verfasser (Perlitt, Hanhart, Smend) führen eine Feder, wie sie der Stadt (und dem Genius) der Hainbündler wahrhaftig würdig ist. Ihre Beiträge mögen weniger gewandten Fachgenossen im stillen Kämmerlein als Vorbild und Ausländern als Muster für die Vervollkommnung ihrer Kenntnis der deutschen Sprache dienen.

Wer diesen Fächer auf sich wirken läßt, dem wird deutlich, wie sehr eine einheitliche Grundströmung sich im Fluß der Entwicklung erhalten hat. Mosheims Leitstern eines aufgeschlossenen, sich den Fragen der Zeit stellenden Luthertums ist immer bestimmend geblieben. Die unterschiedlichsten Gestalten in der Fakultätsgeschichte (von Ritschl bis Stange) sind ihm nachgefolgt und haben durch ihre Wirkung auf die Landeskirche (s. Krumwiedes Beitrag über Uhlborn) diese vor der Konfessionalisierung gerettet. Die Religionsgeschichtliche Schule (der Lüdemann eine sehr kenntnisreiche Darstellung gewidmet hat) wie Barth (er verlebte knapp vier Jahre extra facultatem in Göttingen) erscheinen daran gemessen geradezu als Fremdkörper, während die Gestalt

von Hirsch sich nicht nur in diese Entwicklung einfügt, sondern unstreitig den Höhepunkt der Fakultätsgeschichte wie die Herausforderung für die Zukunft darstellt.

Die Darstellung, die nirgendwo von Selbstlob bestimmt, an einer Stelle (S. 214 oben: was dort als „drohend“ bezeichnet wird, ist, wie nichts besser als dieser Band beweist, ein Gespenst, den ein Windhauch vertreibt) sogar von unerlaubter Bescheidenheit ange-nagt ist, verdient umso mehr die Anerkennung des Berichterstatters. Da das Buch ein Geschenk ist, das die Fakultät anlässlich ihres zweihundertfünfzigjährigen Bestehens sich selbst gegeben hat, mag es nicht unangemessen sein, die Anzeige mit dem Wunsch für diese so besondere geistige Erscheinung zu beschließen: floreat in perpetuum.

Cambridge

Ernst Bammel

Jörn-Erik Gutheil / Sabine Zoske (Hrsg.): „Daß unsere Augen aufgetan werden ...“. Festschrift für Hermann Dembowski zum 60. Geburtstag. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main / Bern / New York / Paris 1989. 237 Seiten.

Dem Jubilar ist mit dieser Festschrift ein bunter Blumenstrauß überreicht worden. Systematische, praktisch-theologische, psychoanalytische Perspektiven gehen ineinander über. Auch ein neutestamentlicher Beitrag und Predigten fehlen nicht. Siegfried Dembowski, Vetter des Geehrten, hat Erinnerungen aus gemeinsamer Jugendzeit beigesteuert, außerdem eine Ansprache zu einem Vespersgottesdienst der ARD vom 17. 1. 1988. Der Rezensent muß sich auf die Anzeige jenes Beitrags beschränken, der für die kirchenhistorische Fachwelt besonders interessant sein dürfte, auf H. Faulenbachs Aufsatz über „Heinrich Josef Oberheids theologisches Examen im Jahr 1932 und das Geschick seines Prüfers Karl Ludwig Schmidt im Jahr 1933“ (57–97). Oberheids umstrittene Gestalt ist in Bd. 2 von Klaus Scholders „Die Kirchen und das Dritte Reich“ (Berlin-West 1985) der Kirchenkampfforschung neu vor Augen gerückt worden. Scholder bezeichnete Oberheid als „Schlüsselfigur der evangelischen Kirchenpolitik“ (a. a. O., 14). Über K. L. Schmidt liegen einige gut informierende Studien vor, u. a. der Aufsatz Ph. Vielhauers (Bonner Gelehrte. Bonn 1968, 190 ff.) sowie F. W. Kantzenbachs Studie über die „Theologischen Blätter“ (Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze II. Göttingen 1971, 79 ff.). Die Wege Oberheids und Schmidts kreuzten sich bei Oberheids zweitem theologischen Examen 1932. Die Querelen, die es hierbei wegen der mangelnden Qualifikation des Examinanden gab, haben den nachmaligen „Chef des Stabes beim Reichsbischof“ offenbar veranlaßt, am Kesseltreiben des Jahres 1933 gegen den einstigen unbequemen Prüfer, den menschlich und wissenschaftlich so tadelsfreien K. L. Schmidt mitzuwirken. Faulenbach urteilt: „Schmidt jedenfalls wußte, daß ihn die Deutschen Christen im Rheinland zu Fall gebracht haben und er wird dabei gewiß auch an Oberheid gedacht haben“ (83). Zeigte der Aufsatz nur den mutmaßlichen Anteil des Dr. phil. Oberheid an K. L. Schmidts Verdrängung aus Bonn, wäre er nicht das, was der Autor durch sorgfältige Archivauswertung aus ihm hat machen können: einen buchenswerten Beitrag zur Hochschultheologie und Kirchenpolitik 1932/33.

Leipzig

Kurt Nowak

Willigis Eckermann / Joachim Kuropka (Hrsg.): Neubeginn 1945 zwischen Kontinuität und Wandel. Verlag Günter Runge, Cloppenburg 1988. 189 Seiten (Vechtaer Universitätschriften 4).

In den letzten Jahren ist es üblich geworden, historische Publikationen an Jubiläumsdaten auszurichten. Geraten Veröffentlichungen, die ohne diesen verkaufstechnisch günstigen Hintergrund erscheinen, unversehens unter Begründungszwang? Die Herausgeber des vorliegenden Sammelbandes, der katholische Theologe Willigis Eckermann und der Historiker Joachim Kuropka, verwenden im Vorwort ihrer Publikation das Wort „Mut“. Nachdem zum vierzigsten Jahrestag des Kriegsendes 1985 zahlreiche

Bücher zur Nachkriegsgeschichte vorgelegt wurden, erscheint es ihnen als riskant, mit einer weiteren Veröffentlichung zu diesem Thema aufzuwarten. „Doch bietet“, erklären sie, „der vorliegende Band insofern etwas Neues, als er Beiträge vereinigt, die Kontinuität und Wandel unter den Bedingungen der frühen Nachkriegszeit in drei Themenschwerpunkten analysieren, nämlich im politisch-ökonomischen, im pädagogisch-kommunikativen und im theologisch-seelsorgerlichen Bereich“ (5). Die Interdisziplinarität des Zugriffs erklärt sich aus der Zusammenarbeit der entsprechenden Fachvertreter an der Universität Osnabrück – Abteilung Vechta.

Der Band enthält zwei politisch-ökonomische, drei pädagogisch-kommunikative, drei theologisch-seelsorgerliche sowie einen germanistischen Beitrag zum deutschen Wortschatz unter den Bedingungen der Jahre vor und nach 1945. Der Autor des letztgenannten Beitrags, Wilfried Kürschner, unternimmt einen Vergleich mehrerer signifikanter Stichwörter auf der Grundlage des Rechtschreib-Dudens von 1941 („großdeutsch“), 1947 („gesamtdeutsch“), 1951 („ostdeutsch“) und 1954 („westdeutsch“). Der Stichwörtervergleich wird zu einem soziolinguistischen Beispiel im Wandel politischer Kultur. Daß die Differenzen in der Wortschatzentwicklung weniger bedeutsam sind als die Gemeinsamkeiten, hätte der Vf. vielleicht andeuten können.

Die beiden politisch-ökonomischen Beiträge befassen sich mit „Britischer Besatzungspolitik und Neubeginn des öffentlichen Lebens“ (Joachim Kuroпка) und „Demontage des noch nicht Zerstörten oder Grundlegung des Wirtschaftswunders?“ (Hermann von Laer). Kuroпка zeichnet unter Auswertung von Materialien aus dem britischen Public Record Office Probleme des politischen Wiederaufbaus in der Britischen Zone nach. Vor allem macht er auf immanente Entscheidungszwänge in der britischen Besatzungsstrategie („political reconstruction“) aufmerksam. Wenn für den Wiederaufbau demokratische Formen anzustreben waren, konnte die Entwicklung nur auf die Selbstabschaffung der Besatzungsverwaltung hinauslaufen, wie schon der „Observer“ im Frühjahr 1946 bemerkte: „Eine Demokratie kann sich schließlich und endlich nicht ewig auf Bajonette stützen und schon gar nicht kann sie auf ihnen sitzen“ (31). Den Neuaufbau des demokratischen Gemeinwesens in den westlichen Zonen deutet der Vf. insgesamt als eine „success story“ (32). In seiner wirtschaftshistorischen Studie geht H. von Laer den Ursachen des Wirtschaftsaufschwungs seit Mitte 1948 in den Westzonen nach, eines Aufschwungs, der zum vielbestaunten Wirtschaftswunder führte. Er macht auf ein Bündel von Faktoren aufmerksam, welche die wirtschaftliche Aufwärtsentwicklung begünstigten (Größe und Modernität des industriellen Anlagevermögens, Kontinuitäten in der wirtschaftlichen, wengleich nicht politischen Führung, Politik der Stabilisierung Westeuropas im beginnenden Ost-West-Konflikt u. a.). Methodisch plädiert der Vf. dafür, „Wirtschaftstheorien künftig, mehr als es in den letzten Jahrzehnten üblich war, auch wieder im Sinne von politischer Ökonomie zu beurteilen und anzuwenden“ (56).

Die pädagogisch-kommunikativen Beiträge von Bernhard Linke („Die Rückkehr zum Bildungssystem der zwanziger Jahre“), Hartmut Hacker („Grundlegende Bildung – Rückwendung oder Neubeginn? Ein Beitrag zur Entwicklung der Grundschule nach 1945“) und Holger Morawietz („Neubeginn und Entwicklung der Erziehungswissenschaften nach 1945 mit Ausblicken in die Gegenwart“) sind auf das Bildungswesen und die Transformationen im Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft konzentriert. Linke diskutiert den Wiederaufbau der Schulen unter der Fragestellung „Erfolgreicher Wiederaufbau oder vertane Chance?“ Daß die deutschen Schulverwaltungen erstaunlich schnell Ordnung ins Chaos zu bringen vermochten, geschah um den Preis mangelnder Innovation. Auch in der Lehrerbildung unterblieb eine tiefgreifende Reform. „Die deutschen Kultusbehörden handelten, noch bevor die alliierten Vorstellungen zur Lehrerbildung fixiert waren“ (73). Demokratisierungs- und Reformdefizite konstatiert dann auch Hartmut Hacker für das Grundschulsystem. Insgesamt dominierte eine Fortsetzung der in der Weimarer Republik praktizierten Schulpolitik, wengleich das Hauptziel – sechsjährige Grundschule als optimaler Rahmen für moderne Bildungsansprüche – nicht erreicht worden ist. In der Erziehungswissenschaft beobachtet Holger Morawietz nach 1945 eine allmähliche Ablösung der geisteswissenschaftlichen Päd-

agogik (obschon sie zunächst noch sehr erfolgreich blieb) zugunsten einer systematisch und empirisch ausgerichteten Disziplin. Die Entwicklung sei so tiefgreifend, daß man von zwei verschiedenen Wissenschaften sprechen könne.

Unter den theologisch-seelsorgerlichen Beiträgen ist lediglich der Aufsatz von Karl Josef Lesch („Umkehr und Erneuerung. Schwerpunkt der Seelsorge und Verkündigung nach 1945“) in der Lage, eine stimmige Verbindung zur Nachkriegszeit herzustellen. Im Gegensatz zu anderen Publikationen, welche Offenheit und Chancenreichtum der kirchlich-religiösen Situation in der Nachkriegszeit unterstreichen, betont der Autor sehr stark die Erscheinungen des „Unglaubens und der Unmoral“. Die von Lesch zustimmend zitierte These Ivo Zeigers von 1948, Deutschland sei zum „Missionsland“ geworden (170), legt die Frage nahe, wie dann Zeigers ganz anders geartete Beobachtungen nach seiner Reise im Sommer 1945 zu beurteilen sind. Damals berichtete Zeiger: „Die guten Eigenschaften des Volkes offenbaren sich inmitten dieser Ruinen in tröstlicher Weise: Sinn für Ordnung, opferwilliges Zusammenstehen aller, gegenseitiges Helfen, Zucht und Unterordnung, Organisationstalent und Religiosität“ (Akten deutscher Bischöfe VI, Nr. 1043). Willigis Eckermann („Endzeit als Heilszeit. Neuansätze in der katholischen Eschatologie nach 1945?“) und Franz Georg Untergaßmair („Neubeginn und Durchbruch der kritischen Bibelexegese in der katholischen Kirche“) haben es schwerer, ihre Themen mit dem Jahr 1945 zu verbinden. Tatsächlich stellt sich das Problem, in welcher Beziehung politische Zäsuren und Entwicklungen der Theologie zueinander stehen. Was die protestantische Theologie angeht (die der Rez. besser überblickt), so hat jedenfalls ein theologischer Paradigmenwechsel weder 1933 noch 1945 stattgefunden. Die wirklichen Neuansätze im Vergleich mit der „Theologierevolution“ der zwanziger Jahre liegen erst am Ende der fünfziger und am Beginn der sechziger Jahre. Ob die Neuansätze in der katholischen Eschatologie (Eintragung des eschatologischen Themas in die Geschichte bei gleichzeitiger Verknüpfung mit der Christologie) etwas mit den Erfahrungen des Dritten Reiches und der Nachkriegszeit zu tun haben, bleibt – abgesehen von der Zeitdiagnose Joseph Bernharts aus dem Jahre 1935 („Eine endzeitliche Stimmung ist angebrochen . . .“ – S. 135) – weitgehend offen. Auch die Geschichte der kritischen Bibelexegese und ihrer allmählichen Approbation durch die Amtskirche ist ein Thema, das sich den bekannten Zäsuren der politischen Geschichte Deutschlands nicht fügt, zumal bei Betrachtung der bibelexegetischen Entwicklung des Katholizismus im internationalen Horizont. Unbeschadet gleichsam fehlgelenkter Erwartungen sind die Beiträge von Eckermann und Untergaßmair in sich selbst informativ.

Sammelbänden wie dem hier angezeigten ist es eigentümlich, daß man am meisten aus jenen Beiträgen gelernt zu haben glaubt, die nicht der eigenen Spezialisierung entsprechen. Die in der Forschung mittlerweile fest geprägte Formel Kontinuität – Diskontinuität, welche die „Stunde Null“ zur Fiktion macht, erfährt durch den Band eine weitere Vertiefung. Die drucktechnische Betreuung der Publikation ist solide. Einige Druckfehler und gestalterische Ungleichmäßigkeiten sind stehengeblieben.

Leipzig

Kurt Nowak

Gerhard Besier / Jörg Thierfelder / Ralf Tyra (Hrsg.): Kirche nach der Kapitulation. Band 1: Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1989. 310 S.

Anzuzeigen ist der erste Band einer Dokumentation zur Geschichte des deutschen Protestantismus in der Nachkriegsära. Abgesehen von den Einstiegsdokumenten (1–10) umgreift der Band den Zeitraum Mai bis Juni 1945. Bd. 2 ist angekündigt unter dem Titel „Auf dem Weg nach Treysa“. Bd. 3 soll „Die Konferenzen von Frankfurt und Treysa“ behandeln. Mithin wird sich das Dokumentarwerk auf die ersten Nachkriegsmonate konzentrieren. Geht man davon aus, daß die Folgebände etwa den gleichen Umfang wie Bd. 1 haben werden, stehen für das Gesamtprojekt ungefähr 900 Druckseiten zur Verfügung. Nicht einmal die „Akten deutscher Bischöfe über die Lage der

Kirche 1933–1945“ (6 Bde., 1968–1985) vermögen Vergleichbares zu bieten. Der chronologischen Konzentration steht eine erhebliche quantitative Extension gegenüber. Um so mehr erhebt sich die Frage, was die Herausgeber mit ihrer Dokumentation leisten können.

G. Besier, der Autor des Vorworts, meint, das Quellenmaterial sei „nicht unter irgendwelchen präskriptiven Kriterien personaler, organisatorischer, theologischer oder sonstiger Art zusammengetragen“. Vielmehr stelle es „den gewiß gewagten Versuch [dar], in einer integrativen Zusammenschau einigermaßen repräsentativ alle Anstrengungen abzubilden, die zwischen Kriegsende und Sommer 1945 unternommen wurden, der jeweiligen theologisch-politischen Position Geltung zu verschaffen und damit den weiteren Weg der Kirche in Deutschland zu beeinflussen“ (5).

Aus diesen Sätzen spricht nach Auffassung des Rez. Unklarheit über das literarische Genus der Dokumentation. Sind Dokumentationen als subjektives Kondensat eines größeren Themen- und Problembereichs nicht in jedem Falle „präskriptiv?“ Im Blick auf das der Dokumentation eigentümliche Prinzip der Quellenselektion, der Zusammenstellung von Textstücken (die dann untereinander in zirkuläre Kohärenz treten!) kann eigentlich nur der methodologisch unaufgeklärte Positivist meinen, deskriptiven Maximen zu folgen. Schlecht zu den deskriptiven Ansprüchen paßt jene „Hypothese“, die dem Band den Untertitel gab. Die Herausgeber sehen ein enges Wechselspiel zwischen dem im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rat der Kirchen (Genf), der württembergischen Kirchenleitung (Stuttgart) und Friedrich von Bodelschwingh (Bethel). Unterbelichtet bleibt demgegenüber, wie die Herausgeber selbst einräumen, die Entwicklung in den Landeskirchen. Ein Störfaktor im vorliegenden Buche ist schließlich auch der Verdacht, die Herausgeber seien über den Unterschied von Dokumentation und Edition nicht völlig im Bilde. Jedenfalls liest man in den „Editorischen Hinweisen“, es handle sich um eine „Edition“ (51). Eingeleitet wird der Band mit einem nützlichen Überblicksartikel aus der Feder J. Thierfelders: „Die Lage der evangelischen Kirche zur Zeit der Kapitulation“. Hier werden die bekannten Entwicklungslinien zusammengefaßt und mit manchen neuen Akzenten versehen.

Die Dokumente selbst sind von ziemlich heterogener Provenienz. Sie summarisch zu charakterisieren, ist schwer. Das einigende Band, das sie umschlingt, ist der Aspekt der kirchlichen Neuordnung samt allen ökumenischen, deutsch-protestantischen, kirchlichen- und theologiepolitischen Implikationen. M. E. kann die dem Leser offerierte Heterogenität viele gute Gründe nicht für sich in Anspruch nehmen. Beim derzeitigen Forschungsstand wäre es nützlicher, geschlossene Quellenkorpora oder solche Quellen zu präsentieren, die thematisch genauer umgrenzte Felder abdecken. Man vergleiche als positives Beispiel dieser Art C. Vollnhals (Bearb.): Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahr 1945. Göttingen 1988 = AKiZ A 3.

Ernstlich nach der Solidität des Dokumentarunternehmens beginnt man zu fragen, wenn man liest, daß einige Textstücke erst kurz vor Redaktionsschluß noch notdürftig in den Band eingegliedert wurden (51). In aller Regel kann eine historische Dokumentation nur das sorgsam erwogene Finalprodukt eines längeren Prozesses sein. Sie setzt souveräne Stoff- und Problembeherrschung voraus. Erst unter dieser Voraussetzung ist das Zufalls- und Willkürmoment, dem sich keine Dokumentation entwinden kann, in vertretbaren Grenzen zu halten. Personen-, Sach- und Ortsindices sind dem Band nicht beigegeben.

Leipzig

Kurt Nowak

Lutherisches Kirchenamt, Kirchenkanzlei der Evangelisch-methodistischen Kirche: Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Eine Dokumentation der Lehrgespräche und der Beschlüsse der kirchenleitenden Gremien. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1987. 87 S.

Bei einem gemeinsamen Gottesdienst mit Wort und Sakrament wurde am 29. September 1987 in der Lorenzkirche in Nürnberg die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Evangelisch-methodistischen Kirche (65.000 Mitglieder in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin) und sämtlichen Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland erklärt, begangen und gefeiert.

Ein Schisma gab es nie zwischen dem Methodismus, der auf anglikanischem Boden aufgewachsen ist, und Kirchen lutherischen bzw. reformierten Bekenntnisses. Faktisch aber lebten methodistische und reformatorische Kirchen aufgrund verschiedener Umstände getrennt nebeneinander: In den Vereinigten Staaten gründeten Einwanderer aus Skandinavien und Deutschland lutherische Gemeinden in einem Land, wo sich der englischsprachige Methodismus schneller und weiter verbreitete; nordische und deutsche Rückwanderer, inzwischen methodistisch geworden, bildeten Gemeinden in den Heimatländern; methodistische, lutherische und reformierte Missionare arbeiteten je für die eigene sie aussendende Kirche in Afrika und Asien, usw.

Innerhalb der internationalen Ökumene führten der Lutherische Weltbund und der Weltrat Methodistischer Kirchen ab 1979 einen theologischen Dialog, dessen Schlußbericht „Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade“ 1984 „volle Gemeinschaft in Wort und Sakrament“ empfahl. In Deutschland fanden 1980–1985 unter Wechselwirkung mit dem bilateralen Dialog auf Weltebene Lehrgespräche zwischen der EmK und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche statt, deren Bericht (1982) und präzisierender Abschlußbericht (1985) dann als Grundlage der Beschlüsse aller an der Arnoldshainer Konferenz beteiligten (also nicht nur der lutherischen, sondern auch der reformierten und unierten) Kirchen zugunsten der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der ihrerseits diesen Schritt bejahenden EmK diente.

Themen des deutschen Lehrgesprächs, die sich mit denjenigen des internationalen Dialogs überschneiden, waren: Heilige Schrift und Bekenntnis; die Rechtfertigung allein aus Glauben; Heiligung als Gabe und Aufgabe; Kirche und Gemeinde; Taufe und Kirchenmitgliedschaft; das Abendmahl; allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt. Hauptergebnis war die Feststellung eines „gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums“: „Gott ruft durch sein Wirken im Heiligen Geist alle Menschen zu Umkehr und Glauben und spricht dem Sünder, der glaubt, seine Gerechtigkeit in Jesus Christus zu. Wer dem Evangelium vertraut, ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott, von der Anklage und Macht des Gesetzes befreit und zu einem Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe befähigt“ (Bericht, ¶ 10).

Sakramententheologisch wird in wörtlicher Übereinstimmung mit der Leuenberger Konkordie erklärt: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein“ (Bericht, ¶ 26). Der Abschlußbericht präzisiert: „die Gegenwart Christi wird nicht durch den Glauben der Empfangenden bewirkt“, und, gerade noch diesseits der *manducatio impiorum* zurückhaltend, „die Gegenwart des Herrn des Mahles kann bewirken, daß Menschen, die ihm im Mahl unbußfertig begegnen, sich zum Gericht essen.“ John Wesleys Billigung des Abendmahls als (auch) „a *converting ordinance*“ wird dem Artikel XIII der *Confessio Augustana* nahegebracht, nach welchem es auch „Brauch der Sakramente“ ist, „den Glauben zu erwecken und zu stärken“.

Beim Thema Heiligung werden „unterschiedliche Betonungen“ als zu gegenseitiger Bereicherung ermutigend anerkannt: „Während die Lutheraner die Heiligung als Gabe Gottes im Geschehen der Rechtfertigung herausstellen, legen Methodisten besonderes Gewicht auf die lebensverändernde Erfahrung der Gnade Gottes und das Wachsen in der Liebe“ (Bericht, ¶ 12). In dieser Hinsicht wie auch im unterschiedlichen Verständnis des Verhältnisses zwischen (Kinder)taufe und Kirchengliedschaft spürt die Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, „die besondere Bedeutung, welche die persönliche Erfahrung des Heils in der methodistischen Tradition hat“; sie fährt fort: „Genauere Kenntnis dieses Akzents im Glaubensverständnis könnte angesichts der vielfältigen Fragen und Defizite der *praxis pietatis* in unseren Gemeinden eine bedeutsame Bereicherung für unsere Kirchen mit sich bringen“ (S. 29).

Für beide Seiten „gehört die Ausgestaltung der Amtsstruktur in den Bereich mensch-

lichen Rechts“ (Bericht, ¶ 40). Konkret wird „gegenseitige Anerkennung“ der ordinierten Ämter der EmK und der reformatorischen Kirchen erklärt (Bericht, ¶ 43).

Auf „organisatorische Kirchenvereinigung“ wird verzichtet (S. 9); „die in beiden Kirchen vorhandenen Ordnungen bleiben in Geltung“ (S. 23 und 27). Die neue Gemeinschaft wird von der VELKD explizit als Ausdruck der vom Lutherischen Weltbund bevorzugten „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ angesehen und begrüßt. Auf Weltebene haben sich Methodisten, zumal solche englischer Herkunft, für transkonfessionelle „organische Unionen“ bereit gezeigt, wie sie inzwischen mehrfach in Asien, Afrika und Australien Wirklichkeit sind. In der landeskirchlichen/freikirchlichen Situation Deutschlands ist die Bevorzugung der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ gut verständlich. Ob dieser Schritt letztlich ausreicht, wird nur die Zukunft zeigen können: „Konfliktfälle in den Beziehungen zwischen beiden Kirchen sollten im Sinne dieser Empfehlungen durch schnelle, unmittelbare Kontakte miteinander gelöst werden“ (Bericht, ¶ 53).

Das vorliegende Heft enthält die Berichte und Beschlüsse bezüglich der neuen Gemeinschaft zwischen der EmK und den Gliedkirchen der EKD. Seine Nützlichkeit wird durch kurze Selbstdarstellungen der Partnerkirchen gesteigert. (Lutherischerseits wird ein überarbeiteter Text aus gerade dem „Handbuch“ gedruckt, das 1978 durch seine Zuordnung der Freikirchen zu den Sekten bei den Methodisten Anstoß erregte sowie durch die Empfehlung, „evangelisch-lutherische Christen sollten nicht an methodistischen Abendmahlsfeiern teilnehmen“). Ein weiteres Plus ist die deutsche Fassung des internationalen Berichts „The Church: Community of Grace.“

Die Teilnehmer an dem in Deutschland so positiv ausgefallenen Prozeß hoffen, daß die Ergebnisse dieser Lehrgespräche auch „eine Hilfe für methodistisch-lutherische Beziehungen in anderen Ländern sein könnten“ (S. 8). Das ist auch wünschenswert in der an sich so ganz anderen Situation in den USA, wo die Methodistenkirchen (die größere United Methodist Church sowie die drei „schwarzen“ methodistischen Kirchen) sogar die kürzlich vereinigte Evangelical Lutheran Church an Mitgliedschaft drei oder viermal übertreffen und der Methodismus intensiver als das Luthertum zum Träger der „bürgerlichen Religion“ geworden ist.

*Durham/USA*

*Geoffrey Wainwright*

## Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Heinz Ohme, Ahornweg 28, 8520 Erlangen

Dr. Ludwig Falkenstein, Krugenhofen 14–16, 5100 Aachen 1

Christoph Marksches, Evangelisch-Theologisches Seminar,  
Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen

Dr. Jürgen Wehnert M. A., Fachbereich Theologie, Universität Göttingen,  
Platz der Göttinger Sieben 2, 3400 Göttingen

# UNTERSUCHUNGEN

## Der Einfluß des Christentums auf die Gesetze zum Gefängniswesen und zum Strafvollzug von Konstantin d. Gr. bis Justinian

Von Bernhard Raspels

Der Einfluß des Christentums auf das römische Recht ist auf vielfältigste Weise und unter den verschiedensten Aspekten in der Forschung untersucht worden. Der Bereich des Strafvollzugs, und besonderes des Gefängniswesens, gehört zu den am wenigsten beachteten. In der neueren Literatur wurde dieses Thema vorrangig in Lexikaartikeln abgehandelt.<sup>1</sup> Dagegen findet man nur wenige Monographien und Aufsätze.<sup>2</sup> Bis auf die Arbeit von Arbandt/Macheiner wurde der Einfluß des Christentums auf das Gefängniswesen nur am Rande berührt. Ziel dieses Aufsatzes ist es, die Gesetze der christlichen Kaiser bis auf Justinian unter diesem Gesichtspunkt chronologisch zu beschreiben und in den historischen Hintergrund einzuordnen sowie zu untersuchen, ob sich eine Steigerung des christlichen Einflusses seit der Kon-

<sup>1</sup> Arbandt, Silke/Macheiner, Werner, Gefangenenschaft: RAC 9, Stuttgart 1976, S. 318/45; Raber, Fritz, Custodia-Custos: Kleiner Pauly 1, München 1979, S. 1351 f.; Ebner, Constanze, Vincula: Kleiner Pauly 5, München 1979, S. 1278; Mayer-Maly, Theo, Vincula: RE A 8,2, Stuttgart 1958, S. 2198/206; Hitzig, H., Carcer: RE 3,2, Stuttgart 1899, S. 1576/81; Mayer-Maly, Theo, Carcer: Kleiner Pauly 1, München 1979, S. 1053 f.; Mau, L., Ergastulum: RE 6,1, Stuttgart 1907, S. 431; Groß, Walter Hatto, Ergastulum: Kleiner Pauly 2, München 1979, S. 355; Lippold, Adolf, A commentariis: Kleiner Pauly 1, München 1979, S. 1259; Thür, Gerhard, Folter (juristisch): RAC 8, Stuttgart 1972, S. 101/12; Vergote, Jozef, Folterwerkzeuge: RAC 8, Stuttgart 1970, S. 112/40; Waldstein, Wolfgang, Geißelung: RAC 9, Stuttgart 1976, S. 469/90. In diesen Artikeln findet man die wichtigsten Informationen zur Terminologie des Gefängnisbegriffs, zum verwaltungstechnischen Aufbau, zu den inneren Zuständen und zur Praxis der Folterung in den Gefängnissen.

<sup>2</sup> Immer noch grundlegend: Mommsen, Theodor, Römisches Strafrecht, ND Graz 1955. Ferner: Niemax, Hans, Antike Humanität im Kampfe mit dem römischen Gefängniselend, Diss. Rostock 1933; Eisenhut, Werner, Die römische Gefängnisstrafe: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I, 2, Berlin 1972, S. 268/82; Robinson, Olivia, Private Prisons: Revue Internationale des Droits de l'Antiquité 3<sup>e</sup> Série 15 (1968), S. 389/98; Koukoules, Ph./Guilland, R., Études sur la vie privée des Byzantins: Revue des Études Grecques 61 (1948), S. 118/36.

stantinischen Wende feststellen läßt und ob sich eine Zusammenarbeit von römischer Justiz und Kirche auf diesem Gebiet entwickelt.<sup>3</sup>

## I. Konstantinische Zeit

Kaiser Konstantin erließ während seiner Regierungszeit mehrere Gesetze, die die Untersuchungshaft und die Einweisung in diese Haft betreffen. Im Gesetz CTh 11,30,2<sup>4</sup> bestimmt Konstantin, daß es nicht erlaubt ist, bei Zivilprozessen Angeklagte in das Gefängnis zu bringen und sie zu foltern. Diese Vorgehensweise ist nur bei Kriminaldelikten erlaubt, bei denen der Inhaftierte bis zum Ende eines Verfahrens in Haft bleiben muß. Daß jemand bei einem Zivilprozeß in Freiheit bleibt, ist der Normalfall.<sup>5</sup> Konstantin richtet sich mit diesem Gesetz gegen Mißstände.

Das Gesetz CTh 9,3,1<sup>6</sup> von 320 gibt für die Frage nach dem Gefängniswesen viele Aufschlüsse. Darin legt Konstantin näher fest, wie ein Untersuchungsgefangener zu behandeln sei. Der Prozeß sei möglichst schnell in Gang zu setzen, was er damit begründet, daß der Schuldige schnell bestraft, während der Unschuldige bald frei sein soll. Dieses Drängen auf einen schnellen Prozeßbeginn und -verlauf läßt sich auch in weiteren Gesetzen finden (z. B. CTh 9,3,2 von 326, CTh 9,1,7 von 388). Als Entschuldigung für eine Verzögerung gelten nur die Suche nach weiteren Mitangeklagten oder die Abwesenheit des Klägers. Für die Zeit der Untersuchungshaft bestimmt er folgendes: Der Angeklagte ist nicht in Handfesseln (*maniciae*), sondern in lockeren Ketten (*catenae*) gefangen zu halten. Die Verfasser des Codex Justinianus ergänzen sogar, daß eine Fesselung nur erlaubt ist, wenn es die Art des Verbrechens fordert.<sup>7</sup> Sodann darf der Gefangene nicht in dem inneren Teil des Kerkers (*sedes intima*), sondern nur in dem äußeren Teil des Gefängnisses

<sup>3</sup> Zum Einfluß des Gedankenguts von *caritas* und *humanitas* auf das römische Recht: Honig, Richard M., *Humanitas und Rhetorik in spätromischen Kaisergesetzen* = Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien Bd. 30, Göttingen 1960, S. 23/38; 63/84; 145/86.

<sup>4</sup> CTh 11,30,2 (Konstantin an Catullinus, praeses in Byzacium, 3. 11. 314 in Hadrumetum) = C.I. 7,62,12.

<sup>5</sup> Zum Gerichtsverfahren in der Spätantike: Thür, Gerhard/Pieler, Peter E., *Gerichtbarkeit*: RAC 10, Stuttgart 1978, S. 391/492.

<sup>6</sup> CTh 9,3,1 (Konstantin an Florentius, rationalis, 30. 6. 320 oder 31. 12. 320 in Serdica) = C.I. 9,4,1. Das Gesetz kann wegen seiner Länge hier nicht zitiert werden. Aus diesem Gesetz geht hervor, daß ein Gefängnis immer in zwei Bereiche, den inneren und den äußeren, geteilt ist. Der äußere Teil scheint ein Lichthof zu sein, während der innere ein dunkler Raum ist.

<sup>7</sup> Mommsen, *Strafrecht*, S. 304 Anm. 7 bemerkt dazu: „Die von Justinian übernommene Vorschrift Theodosius II. (CTh 9,2,3 = C.I. 9,3,2): *nullus in carcerem priusquam convincatur omnino vincitur* ist, wenn *convinci* von dem förmlichen Endurtheil verstanden wird, nicht wohl zu vereinigen mit dem von Justinian zu der constantinischen Verordnung CTh 9,3,1 ... hinzugefügten Satz, daß der Inculpat nur dann gefesselt werden soll, wenn die Schwere der Anschuldigung dies erfordert.“

inhaftiert werden. Seine Gesundheit muß beachtet werden, weswegen er ans Licht zu bringen sei. Nur bei Nacht, wenn die Wachen verdoppelt werden müssen, muß der Gefangene in den inneren Teil des Gefängnisses (*vestibulae*) an die gesunden Plätze gebracht werden. Schon bei frühem Morgenlicht muß er an die guten Plätze im äußeren Teil zurückgebracht werden.<sup>8</sup> Aus dem folgenden Abschnitt über die Strafen, die den Gefängnisbeamten bei Zuwiderhandlung erwarten, werden weitere Gefahren deutlich, die einem Gefangenen drohen konnten. Die Wärter dürfen kein Geld verlangen, damit sie mit Grausamkeiten, die ohnehin verboten sind, aufhören. Es kam vor, daß jemand bei den Verhören zu Tode kam oder eine bleibende Schädigung erlitt. Ebenso muß der Wärter dafür sorgen, daß ein Gefangener nicht den Hungertod erleidet. Die Gefangenen oder deren Angehörige hatten selbst für die Ernährung zu sorgen. Konstantin betont mehrmals, daß dieses Gesetz CTh 9,3,1 zum Schutz der unschuldigen Untersuchungsgefangenen erfolgt, während die möglichen Schuldigen mit einem solchen Leid, wie oben beschrieben, nicht genügend bestraft seien (*ne poenis carceris perimatur, quod innocentibus miserum, noxiis non satis severum esse cognoscitur*).<sup>9</sup>

Niemax bemerkt zu diesem Gesetz, daß erst wieder zu Beginn des vierten Jahrhunderts ein Eintreten für die Gefängnisinsassen festgestellt werden kann<sup>10</sup>. Ähnlich äußert sich auch Mommsen.<sup>11</sup> Es werde gegen das Grundübel im Gerichtsbetrieb, die Verfahrensverzögerungen, und gegen die Leidenszeit der Untersuchungsgefangenen angegangen<sup>12</sup>. Dieses wird in den Gesetzen CTh 9,1,7 (338), 9,3,6 (380), 9,36,1 (385), 9,1,18 (396) wiederholt. An der Häufung der Ermahnungen zu diesem Problembereich läßt sich erkennen, daß die spätantike Justiz mit der zügigen Abfertigung der anliegenden Prozesse nicht zurecht kam. Vielleicht liegt das daran, daß im späten Römischen Reich zuviel prozessiert wurde oder die Prozesse aufgrund des spätrömischen Gerichtsverfahrens zu lange dauerten. Es sei hier besonders auf die ausgedehnte Appellationspraxis hingewiesen.<sup>13</sup> In dem Gesetz

<sup>8</sup> Zu den Zuständen im Gefängnis: Johannes Chrysostomus, In Ioannem Homil. LX (PG 59, S. 333); ders., In Mattheum Homil. XIV (PG 57, S. 222); Cassiodor, *Variae* XI, 40,4 (MGH AA 12, S. 354 Mommsen); Prokop, *Anecdota* 4 (Tusculum Prokop Bd. 1, S. 4 Voh).

<sup>9</sup> CTh 9,3,1.

<sup>10</sup> Niemax, *Antike Humanität*, S. 31: „Ein tatkräftiges Eintreten für die Gefängnisinsassen zeigt erst wieder die Gesetzgebung des vierten Jahrhunderts, die zum Teil wenigstens christlichen Einfluß erkennen läßt.“

<sup>11</sup> Mommsen, *Strafrecht*, S. 304: „Soviel wir wissen, ist die Verordnung Constantins I. vom J. 320 die erste gewesen, welche eine humane Behandlung der Eingekerkerten vorschreibt; sie bezieht sich zunächst auf die Untersuchungsgefangenen, deren Scheidung von den in Executionshaft befindlichen übrigens weder hier noch sonst angeordnet wird.“

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> Thür/Pieler, *Gerichtsbarkeit*, S. 392f., 434/47; Wieacker, Franz, *Recht und Gesellschaft in der Spätantike* = Urban Tb. 74, Stuttgart 1964, S. 70/80.

CTh 9,1,7<sup>14</sup> wird die Zeit, innerhalb derer eine Untersuchung beginnen muß, auf einen Monat festgesetzt, was im Gesetz CTh 9,3,6 ähnlich mit dreißig Tagen (*intra tricensimum diem*<sup>15</sup>) bestätigt wird. Offenbar ist die Bestimmung des Paulus über die Untersuchungen in Vergessenheit geraten. Er bestimmt in Digesten 2,12,10: *In capitalibus autem reo tres dilationes, accusatori duae dari possunt: sed utrumque causa cognita*.<sup>16</sup> Aus dieser Bestimmung wird deutlich, daß bei Aufschieben des Prozeßbeginns den Angeklagten, wie den Klägern, die Gründe für den Aufschub zu nennen sind und der Prozeß nicht beliebig oft aufgeschoben werden darf.

Joseph Vogt schreibt zu den Gesetzen CTh 9,3,1,2: „Selbst Gefangenen kam diese humanitäre Richtung der kaiserlichen Gesetzgebung zugute ... Solche und ähnliche Bestimmungen folgten der sozialen Tendenz, die der römischen Rechtsentwicklung längst eigen war und die jetzt durch christlichen Einfluß neu belebt wurde. Allerdings bleibt zu bedenken, daß auch die Mißstände dieser Zeit, die schwere Wirtschaftsnot, der krasse Gegensatz von Arm und Reich, die Korruptionserscheinungen in der Beamtschaft, dem Kaiser die Rolle des Schutzes der Schwachen aufgedrängt haben ... Man hat mit Recht hervorgehoben, daß Strafbestimmungen und Formen des Strafvollzugs bei Konstantin so hart und roh sind wie überhaupt die Züge dieser verwilderten Spätzeit erscheinen. Um so mehr heben sich einige Erleichterungen des Strafvollzugs ab.“<sup>17</sup>

Das Gesetz CTh 9,3,2<sup>18</sup> bestimmt, daß Beschuldigte, gegen die ein Strafverfahren läuft, in Untersuchungshaft genommen werden müssen. Über die Haft selbst wird nichts näher gesagt. Insgesamt ist „der Text nicht klar verständlich“.<sup>19</sup>

Im Jahr 334 wird ein Gesetz erlassen, das im weiteren Sinne auch mit dem Strafvollzug zu tun hat. Nach CTh 1,22,2<sup>20</sup> werden beklagte Witwen, Waisen und Kranke von einem Erscheinen vor dem kaiserlichen Gericht befreit. Ihre Prozesse sollen auf jeden Fall vor dem Provinzstatthalter verhandelt werden. Dies nimmt ihnen natürlich nicht das Recht, bei Rechtsunsicherheit doch vor dem Kaiser zu klagen. Ähnliches erließ Konstantin schon 316 im Gesetz

<sup>14</sup> CTh 9,1,7 (Contantius an Domitius Leontius p. p. Orientis, 18. 10. 338 ohne Ort).

<sup>15</sup> CTh 9,3,6 (Gratian, Valentinian II., Theodosius an Eutropius p. p., 30. 12. 380 in Konstantinopel).

<sup>16</sup> Digesten 2,12,10 (CICI. S. 55, Mommsen).

<sup>17</sup> Vogt, Joseph, Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins des Großen: FS Leopold Wenger Bd. 2 = Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte Heft 35, München 1945, S. 142 f.

<sup>18</sup> CTh 9,3,2 (Konstantin an Euagrius p. p., 3. 2. 326 in Heraclea). Dieses Gesetz gibt in erster Linie Aufschluß über den Vorgang der Untersuchung einer Straftat. Die Richter werden angewiesen, die Angeklagten und Zeugen nicht zu beschimpfen.

<sup>19</sup> Noethlichs, Karl Leo, Beamtentum und Dienstvergehen. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike, Wiesbaden 1981, S. 168.

<sup>20</sup> CTh 1,22,2 (Konstantin an Andronicus, 17. 6. 334 in Konstantinopel).

CTh 1,22,1<sup>21</sup>, in dem er eine Materfamilias vor öffentlichen Nachforschungen in Schutz nimmt. Besonders das erstgenannte Gesetz hat insofern mit dem Strafvollzug zu tun, als diesen Personen das kaiserliche Gefängnis und die gefährliche Reise in die Kaiserstadt erspart blieb.

Aus der Regierungszeit der Nachfolger des Kaisers Konstantin sind folgende Gesetze, den Strafvollzug betreffend, überliefert. Das schon erwähnte Gesetz CTh 9,1,7<sup>22</sup> drängt die Richter, die Untersuchung eines Verbrechens innerhalb eines Monats abzuschließen, wenn der Täter in Untersuchungshaft sitzt. Man findet hier eine Parallele zu CTh 9,3,1. So interpretiert es auch Noethlichs<sup>23</sup>.

Im Jahr 340 erließ Constantius das Gesetz CTh 9,3,3<sup>24</sup>. Es betrifft alle Gefängnisse, die nur aus einem Raum bestehen, in dem alle Arten von Verbrechen, besonders aber Männer und Frauen gemeinsam leben müssen. In diesen Gefängnissen müssen Männer und Frauen getrennt werden, so daß die Räume nach Geschlechtern belegt werden. Die Interpretation zu diesem Gesetz betont die Trennung auch für die Fälle, daß Männer und Frauen die gleichen Verbrechen begangen haben: *Viri ac mulieres, etiamsi criminis aequalitate iungantur, non tamen in unius carceris custodia teneantur.*<sup>25</sup> Diese Bestimmung wurde von Justinian ungefähr 200 Jahre später noch enger gefaßt<sup>26</sup>. In den Novellen des Codex Justinianus<sup>27</sup> erklärt Justinian, daß Frauen wegen Steuerschulden und privatrechtlicher Vergehen nicht inhaftiert werden dürfen. Sollte es wegen eines schweren Verbrechens doch notwendig sein, sie bewachen zu müssen, dann sollen sie in Frauenklöster geschickt werden. Auf keinen Fall dürfen sie von Männern bewacht oder, sobald sie Nonnen sind, aus den Klöstern wiedergeholt werden. Dieser Hafterlaß oder die eventuelle Hafterleichterung durch eine Einweisung in ein Frauenkloster stehen in einer Tradition des römischen Rechts, nach der Frauen oft bei gleichen Verbrechen leichtere Strafen als Männer erhielten.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> CTh 1,22,1 (Konstantin an Domitius Celsus vicarius, 11. 1. 316 in Trier).

<sup>22</sup> Vgl. Anm. 14.

<sup>23</sup> Noethlichs, Beamtentum und Dienstvergehen, S. 168: „Nach spätestens einem Monat muß die Voruntersuchung (inquisitio) beendet sein und das Verfahren beginnen.“

<sup>24</sup> CTh 9,3,3 (Constantius an Acindynus, p. p. Orientis, 5. 4. 340 ohne Ort).

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Novel. Just. 134,9 (1. 5. 556) (CIC 3, S. 683 f., Schoell/Kroll).

<sup>27</sup> Zum Codex Justinianus und den Novellen des Justinian: Steinwenter, Artur, Corpus iuris: RAC 3, Stuttgart 1957, S. 453/63.

<sup>28</sup> Mommsen, Strafrecht, S. 1042: „Personen weiblichen Geschlechts werden häufig minder schwer bestraft.“ Mommsen verweist auf S. 1042 Anm. 6 auf einen Christenprozeß unter Kaiser Valerian im Jahr 258, in dem die den Glauben bekennenden Männer hingerichtet wurden, während die Frauen nur verbannt wurden (Cyprian ep. 80). Ähnlich bestimmen auch die Gesetze Dig. 22,6,9; 48,13,7; der Titulus der Dig. 16,4.

Arbandt und Macheiner schließen aus dem Gesetz CTh 9,3,3, daß Gefangenenregister für die Gefängnisse angelegt worden sein müssen.<sup>29</sup> Dies läßt sich aus diesem Gesetz aber nicht folgern. Nirgends ist von einem Register die Rede. Es soll hier nicht bestritten werden, daß es Register gab. Dies ist sogar höchst wahrscheinlich, was schon aus dem Verwaltungsaufbau eines Gefängnisses zu vermuten ist. Auch Koukoules schreibt, daß es eine solche Liste geben muß, damit niemand ungerechterweise im Gefängnis sitzt. Diese Liste heißt *ὑπομνηματόγραφον* und ist regelmäßig einem Richter vorzulegen.<sup>30</sup> Auch Moreau schließt in seinem Artikel Constantius II. aus CTh 9,3,3 nicht, daß jetzt Register angeordnet würden.<sup>31</sup> Sehr wahrscheinlich gab es solche Register schon viel früher, und sie sind nicht erst von den christlichen Kaisern in die Gefängnisverwaltung eingeführt worden. Das Gesetz 9,3,3 verordnet dies auf keinen Fall.

Im Jahr 355 verbietet Constantius im Gesetz CTh 6,29,1, daß Beamte Angeklagte ohne Urteil einkerkern.<sup>32</sup> Außerdem soll eine Folterung Unschuldiger an den Statthalter gemeldet und bestraft werden. Der Kaiser nennt das Einkerkern eine *prava consuetudo*,<sup>33</sup> eine schlimme Gewohnheit.<sup>34</sup> Es wird in diesem Gesetz nicht bezweifelt, daß es gerecht und angemessen ist, Schuldige zu quälen. Lediglich Unschuldige sollen von der Folter ausgenommen werden. Solche Gesetze konnten nur eine Forderung bleiben, solange die Folter ein gängiges Mittel der Beweisfindung blieb, also aufgrund der notwendigen Strafuntersuchung auch Unschuldige immer wieder gefoltert wurden.

## II. Valentinianisch-Theodosianische Zeit

Gesetze, die das Gefängniswesen betreffen, lassen sich erst wieder in der valentinianisch-theodosianischen Zeit feststellen. Im Gesetz CTh 9,2,2<sup>35</sup> fordern die Kaiser Valentinian und Valens, daß ihnen eine Liste der Gefangenen mit ihren Rangwürden gemeldet wird, damit keiner fälschlicherweise gefoltert

<sup>29</sup> Arbandt/Macheiner, Gefangenschaft, S. 342: „Es ergehen Vorschriften über Gefangenenregister und Trennung der Geschlechter (Cod. Theod. 9,3,3 = Cod. Iust. 9,4,3).“

<sup>30</sup> Koukoules, Études, S. 135: „chaque jour l'hypomnematographos devait présenter au juge la liste des prisonniers, avec l'indication, en face de leurs noms, des crimes dont ils étaient accusés, faute de quoi il était révoqué et condamné à une amende d'une livre d'or.“

<sup>31</sup> Vgl. Moreau, J., Constantius II.: JbAC 2 (1959), S. 167.

<sup>32</sup> CTh 6,29,1 (Constantius an Lollianus p. p. Illyricum, 22. 7. 355 in Mailand) = C.I. 12,22,1.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Vgl. Noethlichs, Beamtentum und Dienstvergehen, S. 168.

<sup>35</sup> CTh 9,2,2 (Valentinian, Valens an Valentinus p. p. consulari Piceni, 22. 1. 365 in Mailand) = C.I. 9,3,1.

wird – z. B. durften *virii illustres* nicht geschlagen werden – bzw. damit sich niemand unter Vorgabe eines falschen Standes der ihm entsprechenden Strafe entziehen kann. Ziel dieser Anweisung ist es, eine Verschleppung des Prozesses zu vermeiden. Der C. I. setzt an die Stelle einer Meldung an den Kaiser die Meldung an den *magister militum*, obwohl es recht unverständlich ist, welche Rolle ein Reitergeneral hier spielt.

In eine ähnliche Richtung, wie die beiden oben genannten Gesetze CTh 6,29,1; 9,2,2 gehen auch die Gesetze CTh 9,3,4<sup>36</sup> und CTh 9,18<sup>37</sup>. Beide haben indirekt mit dem Gefängniswesen zu tun und sollen hier nur der Vollständigkeit halber genannt werden. Das erste Gesetz bestimmt, daß niemand ohne öffentliche Anklage inhaftiert werden darf. Das zweite Gesetz richtet sich gegen die Folter von Inhaftierten, die öffentlich nicht angeklagt worden sind. Damit liegt eine schwerere Straftat als im ersten Fall vor, denn bei der Folterung unschuldig Inhaftierter bricht man zweimal das Gesetz, einmal bei der Inhaftierung und ein anderesmal bei der Folter. Ein Mißbrauch der Folter läßt sich immer wieder feststellen, und er ist so lange in einem Strafsystem vorprogrammiert, wie es die Folter als ein Mittel der Rechtsfindung überhaupt als legitim anerkennt.

Gesetze, die das Leben in den Gefängnissen verbessern sollen, lassen sich für die Regierungszeit des Valentinian und Valens nicht finden. Das heißt aber nicht, daß ihnen das Leben der Gefangenen nicht am Herzen lag. In ihrer Regierungszeit kann man die ersten Osteramnestien in den Gesetzen CTh 9,38,3<sup>38</sup> feststellen. Erst für die Regierungszeit des Kaisers Theodosius kann man wieder aussagekräftige Gesetze, das Gefängniswesen betreffend, beobachten.

Schon bald nach dem Regierungsantritt des Theodosius verbietet er im Gesetz CTh 9,35,4<sup>39</sup> jede Körperstrafe und damit auch die Folterung während der Vorbereitungszeit auf das Osterfest. Dies geschieht, wie aus der

<sup>36</sup> CTh 9,3,4 (Valentinian, Valens an Valerianus, *Vicarius Hispaniarum*, 8. 9. 365 in Verona).

<sup>37</sup> CTh 9,1,8 (Valentinian, Valens an Maximinus, *Corrector Tusciae*, 17. 11. 366 in Florenz).

<sup>38</sup> Leider kann hier auf die Einführung der Osteramnestien durch Valentinian, Valens und im Anschluß an ihnen Theodosius nicht näher eingegangen werden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß die Osteramnestien unter Theodosius mit der *Constitutio Sirmondsianae* 8 von 386 sehr wahrscheinlich zur alljährlichen festen Einrichtung geworden sind. Siehe folgende Literatur: Waldstein, Wolfgang, *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht* = *Commentationes Aenipontanae* Bd. 18, Innsbruck 1964; Enßlin, Wilhelm, *Zum dies imperii des Kaisers Diocletian: Aegyptus* 13 (1948), S. 178/94; Merkel, Johannes, *Die Begnadigung am Passahfeste*: ZNTW 6 (1905), S. 293/316.

<sup>39</sup> CTh 9,35,4 (Gratian, Valentinian, Theodosius an Albucianus, *Vicarius Macedoniae*, 27. 3. 380 in Thessalonike) = C. I. 3,12,5: *Quadragesima diebus, qui auspicio caeremoniarum paschale tempus anticipant omnis cognitio inhibeat criminalium quaestionum. Interpretatio: Diebus quadragesimae pro reverentia religionis omnis criminalis actio conquiescat.*

Interpretatio zu diesem Gesetz zu sehen ist, *pro reverentia religionis*. Dieses Gesetz bekräftigt er in CTh 9,35,5.<sup>40</sup>

Wilhelm Enßlin vermutet im Zusammenhang mit dem letztgenannten Gesetz einen römischen Einfluß.<sup>41</sup> Theodosius war am 13. 6. 389 nach der Niederschlagung des Aufstandes des Maximus nach Rom gekommen. Dort hatte er Kontakt zum römischen Bischof Siricius (384–399), der ihm von in der Stadt anwesenden Manichäern berichtete. Diese ließ er sofort durch das Gesetz CTh 16,5,18 aus der Stadt vertreiben und verdammen.<sup>42</sup> Auf der Rückreise nach Oberitalien, ungefähr drei Monate nach dem Gesetz gegen die Manichäer, verkündete er das Gesetz CTh 9,35,5. Hier einen direkten Bezug zum Treffen mit dem römischen Bischof zu konstruieren, ist etwas gewagt. Außerdem erkennt Enßlin selbst, daß „letzten Endes das ja nur eine Erweiterung des Erlasses vom 27. März 380 ist“.<sup>43</sup> Was allerdings an dieser Anordnung verwundert, ist ihr Zeitpunkt. Ist das Gesetz CTh 9,35,4 höchstwahrscheinlich in der Fastenzeit verfügt worden, so daß es einen konkreten zeitlichen Bezug zu dem in ihm festgelegten Inhalt hat, so erging CTh 9,35,5 im September, also ziemlich genau zwischen zwei Fastenzeiten. Was mag den Kaiser gerade zu diesem Zeitpunkt zu einem solchen Gesetz veranlaßt haben? Mit der Vermutung Enßlins kommt man dieser Frage sicher nicht auf die Spur. Wenn das Gesetz CTh 9,35,4 in der Fastenzeit beschlossen wurde, dann ist der Anlaß sehr deutlich. Bis daß die Verordnung aber in die entlegensten Winkel des Römischen Reiches gelangte, war die Fastenzeit bereits vorüber. Ostern war 380 am 12. April. Die Fastenzeit begann am 25. Februar. Die Fastenzeit dauerte am 27. 3. 380, als das Gesetz CTh 9,35,5 erlassen wurde, schon einen Monat an. Bis Ostern blieb nicht mehr genügend Zeit, das Gesetz im ganzen Reich zu verkünden.<sup>44</sup> Als sich Theodosius 389 wiederum genötigt sah, das Gesetz noch einmal in Erinnerung zu rufen, tat er es im September, um sicher zu gehen, daß es rechtzeitig vor der nächsten

<sup>40</sup> CTh 9,35,5 (Valentinian, Theodosius, Arcadius an Tatianus, p.p. Orientis, 6. 9. 389 in Forum Flaminum).

<sup>41</sup> Vgl. Enßlin, Wilhelm, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Großen = Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1953, Heft 2, München 1953, S. 66.

<sup>42</sup> CTh 16,5,18 (Valentinian, Theodosius, Arkadius an Albinus, p.u. Romae, 17. 6. 389 in Rom).

<sup>43</sup> Enßlin, Religionspolitik Theodosius, S. 66.

<sup>44</sup> Enßlin, Wilhelm, Zum dies imperii des Kaisers Diocletian: Aegyptus 13 (1923), S. 183 f. Enßlin geht hier nicht auf CTh 9,35,4 ein, sondern schildert, wie schnell oder auch wie langsam manchmal die Weiterleitung der Gesetze war. So konnte es geschehen, daß ein Gesetz von Oberitalien bis Rom nur vom 8. bis zum 17. Oktober, also etwa 10 Tage, brauchte [CTh 11,36,16], aber ein anderes von Aquileia nach Rom vom 18. Juni bis zum 15. Juli, also fast einen Monat lang, auf dem Weg war [CTh 7,18,4]. Daher dürfte die Zeit von mindestens einem Monat für die Bekanntmachung im ganzen Reich eher unter- als übertrieben sein. Der Vikar von Makedonien, an den das Gesetz CTh 9,35,4 gerichtet ist, dürfte es aber schneller erhalten haben, da es in Thessalonike verkündet wurde. Welcher konkrete Anlaß Theodosius zu diesem Gesetz veranlaßt hat, läßt sich nicht mehr feststellen.

Fastenzeit überall bekannt war. Ostern fiel im Jahr 390 erst auf den 21. April. Die Fastenzeit begann am 6. März. Vom Zeitpunkt der Verkündigung bis zum Inkrafttreten des Gesetzes blieb also genügend Zeit zur Bekanntmachung.

Bei den Gesetzen, die Fristen für den Beginn von Untersuchungen und zur Vollstreckung von Urteilen festsetzen, macht das Gesetz CTh 9,40,13<sup>45</sup> eine interessante Ausnahme. Es bestimmt nämlich, daß Hinrichtungsbefehle erst 30 Tage nach dem Urteilsspruch vollstreckt werden dürfen. Bei diesem Gesetz ist das Datum umstritten. Es ist sowohl der 18. 8. 382 wie auch 390 möglich. Enßlin datiert es in das Jahr 390<sup>46</sup>. Bei dieser Datierung fiel das Gesetz in die Zeit nach dem Blutbad von Thessalonike, das im Sommer 390 nach einem im Jähzorn des Kaisers gefällten Befehl geschah. In Thessalonike hatte der Heermeister Butherich, gestützt auf das Gesetz CTh 9,7,6, einen beliebten Zirkuskutscher verhaften lassen. Die Bevölkerung Thessalonikes forderte die Freilassung, was in einem Aufruhr mündete, in dessen Verlauf Butherich ermodert wurde. Daraufhin befahl der Kaiser, die Soldaten sollten gegen die Volksmenge gewaltsam vorgehen. Nachdem sich Theodosius beruhigt hatte, widerrief er diese Anordnung, aber der Widerruf erreichte die Truppen in Thessalonike erst nach dem Blutbad. Ambrosius forderte den Kaiser daraufhin zur Buße und Reue auf, was mit dem Eintritt des Kaisers in den Büsserstand seinen Abschluß fand. In dieser Situation wurde nun das Gesetz CTh 9,40,13 befohlen.

Einen deutlichen Hinweis auf die Einordnung des Gesetzes in diesen historischen Zusammenhang liefert dessen Interpretatio. Hier heißt es: „Wenn der Kaiser, durch die schwere Beeinflussung irgendjemandes bewegt, befehlen sollte, daß jemand getötet werden soll, so soll die Anordnung des irritierten Kaisers nicht sofort durch den Richter befolgt werden, sondern die zu Bestrafenden sollen für 30 Tage verschont werden, bis daß die kaiserliche Frömmigkeit, die Freundin der Gerechtigkeit, zu Hilfe kommen kann.“<sup>47</sup> Sehr deutlich wird hier vom „erzürnten Kaiser“ gesprochen, der so ungerechte Urteile sprechen kann. Und gleichsam um seinen Jähzorn wissend, befiehlt er eine „Besinnungszeit“ von dreißig Tagen, während derer er sein Urteil überdenken kann. Enßlin schließt hieraus: „Darin mag man einen Versuch des Theodosius, dem Ambrosius einen Beweis ernster Reue zu geben, erblicken dürfen.“<sup>48</sup> Und er schreibt außerdem zu CTh 9,40,13: „... erging am 18. August 390 ein Erlaß, welcher der Selbsterkenntnis des Kaisers Ehre

<sup>45</sup> CTh 9,40,13 (Gratian, Valentinian, Theodosius an Flavianus, p. p. Illyrici et Italiae, 18. 8. 382 oder 390 in Verona) = C. I. 9,47,20.

<sup>46</sup> Vgl. Enßlin, Religionspolitik Theodosius, S. 70 f. Diese Datierung entspricht auch der von Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste, S. 278. Im August 382 war Kaiser Theodosius nicht in der westlichen Reichshälfte. Tatsächlich befand er sich in Konstantinopel (vgl. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste, S. 259).

<sup>47</sup> CTh 9,40,13. Eigene Übersetzung.

<sup>48</sup> Enßlin, Religionspolitik Theodosius, S. 71.

macht, aber auch zeigt, daß der Vorfall in Thessalonike sein Gewissen beschwerte und aufrüttelte“.<sup>49</sup>

Während der Regierungszeit des Theodosius mehren sich die Zeugnisse, daß Kleriker Gefangene aus den Gefängnissen befreien. Dies geschah besonders oft, wenn eine Revision nicht möglich und eine schnelle Vollstreckung des Urteils befohlen war.<sup>50</sup> So heißt es im Gesetz CTh 9,40,15: *Si quis convictus reus maximi criminis fuerit subiectusque sententiae, competens iudicium compleatur nec exquisita commentis ars eiusmodi subornetur, ut direptus a clericis adseratur vel appellasse simuletur.*<sup>51</sup> Urteile konnten nicht vollstreckt werden, weil Kleriker die Beamten durch die Entführung von rechtskräftig verurteilten Gefangenen an der ordnungsgemäßen Ausführung der Urteile hinderten. Die Beamten, die dies zulassen, sollen mit harten Strafen belegt werden. Diese Praxis, von der in diesem Gesetz erstmalig berichtet wird, veranlaßte Theodosius im Gesetz CTh 11,36,31, dieses Problem ausdrücklich zu behandeln. Es heißt hier: *Officium, quod rettulit provocare convictos vel appellare confessos, XXX auri libras inferat fisco, nec ulla episcoporum vel clericorum vel populi suggeratur intervenire aut intervenisse persona. Nec enim eos fas est adimi debitae severitati, qui pacem publicam actuum perturbatione confusam rebelli contumacia miscuerunt. Non ignaro ipso etiam iudicante, nisi post sententiam dictam impleverit suas partes, eadem se multa, qua officium, esse plectendum.*<sup>52</sup>

In den Gesetzen zur Gefangenenbefreiung aus der Zeit des Theodosius werden ausdrücklich die Bischöfe, die Kleriker und das Volk genannt. Dabei läßt die Anfügung des Volkes an die Geistlichen die Vermutung zu, daß auch sie eine Gefangenenbefreiung aus religiösen oder caritativen Gründen bewirkten. Es bleibt hier offen, wie das geschah, ob durch Entführung der Gefangenen oder durch die Korruption der Aufsichtsbeamten. Wahrscheinlich ist aber, daß die Befreiung durch Bestechung erfolgte, denn in CTh 9,40,15 ist von einer „käuflichen Nachsicht“, d. h. *vendibili convenientia* die Rede.<sup>53</sup> Viel wichtiger ist die Frage, warum dies geschah, und ob es von einer kirchlichen autoritativen Instanz befürwortet wurde. War es einfach eine Laune des Volkes oder stand dahinter eine offizielle kirchliche Institution?

<sup>49</sup> Ebd. S. 70f. Vgl. Palanque, Jean-Rémy, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1933, S. 230f. und Anm. 176. Palanque gibt hier eine ähnliche Deutung dieses Gesetzes wie Enßlin. Er setzt sich ausführlich mit der Frage der Datierung des Gesetzes auseinander und datiert es anschließend auf den 18. 8. 390.

<sup>50</sup> CTh 11,36,1 (Konstantin an Cattalinus, 2. 11. 314 oder 315 in Hadrumetum). CTh 11,36,7 (Contantius an Hieroclien. Consulares Syriae, 9. 12. 344 ohne Ort.) = C. I. 7,65,2.

<sup>51</sup> CTh 9,40,15 (Valentinianus, Theodosius, Arcadius an Tatianus, p. p., 13. 3. 392 in Konstantinopel).

<sup>52</sup> CTh 11,36,31 (Theodosius, Arcadius, Honorius an Hypatius, Praefectus Augustalis, 9. 4. 392 in Konstantinopel).

<sup>53</sup> CTh 9,40,15.

In diesem Zusammenhang ist eine Stelle bei Ambrosius, *De officiis ministrorum* von Bedeutung. Es heißt hier: „Auch das trägt zur Förderung des guten Rufes bei, wenn man einen Armen den Händen eines Mächtigen entreißt, einen Verurteilten vom Tode errettet, soweit es ohne Aufsehen und Aufregung geschehen kann; es soll ja nicht den Anschein gewinnen, als handelten wir mehr aus Prahlerei denn aus Mitleid und schlügen, während wir leichtere Wunden zu heilen wünschen, schwere. Wenn man nämlich einem bedrängten Menschen, der mehr unter der Gewalttat und Machenschaften eines Mächtigen, als unter der verdienten Strafe für ein Verbrechen leidet, befreit, so gewinnt der gute Ruf, in dem man steht.“<sup>54</sup> *De officiis ministrorum* wurde nach 386 verfaßt und ist eine Darstellung der christlichen Ethik. Sie richtet sich an die Mailänder Kleriker.<sup>55</sup> Ambrosius befiehlt an dieser Stelle seinen Geistlichen, die zum Tode Verurteilten aus den Gefängnissen zu befreien, wenn es ohne Aufruhr geschehen kann. Dies soll aus Erbarmen mit dem Verurteilten geschehen, um ihn um so leichter heilen zu können.

Man kann feststellen, daß ein führender Bischof der theodosianischen Zeit seinen Klerikern befohlen hatte, zum Tode Verurteilte zu befreien. Daß dies nicht ohne Wirkung geblieben ist, zeigt die rege gesetzgeberische Aktivität des Theodosius auf diesem Gebiet. Es ist aber auch nicht verwunderlich, daß die Menschen diesen Hinweis des Ambrosius allzu gerne aufgriffen. Man muß sich nur vorstellen, wie die Angehörigen eines zum Tode Verurteilten zu ihrem Presbyter liefen und ihn, vielleicht unter Hinweis auf diese Stelle ihres Bischofs, um eine Befreiung angingen.

An dieser Stelle ist zu fragen, ob Theodosius diese Schrift des Ambrosius kannte? Es ist unbestritten, daß beide mehrmals aneinander gerieten. Es sei hier nur an die Thessalonike- oder die Kalinikum-Affäre erinnert. Und es ist wohl auch wahrscheinlich, daß sich beide Autoritäten, Ambrosius auf der kirchlichen und Theodosius auf der staatlichen Seite, genau in ihren Aktivitäten und Äußerungen beobachteten. Palanque datiert *De officiis ministrorum* in das Jahr 389<sup>56</sup>. Es ist also einerseits zeitlich möglich, daß Theodosius oder seine Hofverwaltung von den Ansichten des Mailänder Bischofs wußten, und andererseits diese Passage in den christlichen Gemeinden wirken konnte. Zwischen der Schrift selbst und der Reaktion des Kaisers in CTh 9,40,15 liegen also drei Jahre. Es ist sicher gut denkbar, daß die Hofbeamten und Juristen der kaiserlichen Zentrale die Veröffentlichungen des Mailänder Bischofs mit Aufmerksamkeit verfolgt haben, aber eben nicht mehr als denkbar. Auch Enßlin bleibt mit seiner Deutung vorsichtig. Er meint abschließend zu dieser Frage: „Ob Theodosius von dieser Schrift Kenntnis hatte, bleibt fraglich; aber des Ambrosius Worte klingen so, als spreche er

<sup>54</sup> Ambrosius, *De officiis ministrorum* II, 21 Nr. 102 (PL 16, S. 138 f.); Übersetzung nach: Ambrosius, *De officiis ministrorum* II, 21 Nr. 102 (BKV<sup>2</sup> Bd. 32, S. 181 Niederhuber).

<sup>55</sup> Vgl. Altaner, Berthold/Stuiber, Alfred, *Patrologie*, Freiburg<sup>8</sup> 1980, S. 382.

<sup>56</sup> Vgl. Palanque, Saint Ambroise, S. 224, 526 f.

von einer durchaus bekannten und anerkannten Form der Hilfeleistung, die dann auch dem Kaiser bekannt geworden sein dürfte. Jedenfalls aber schien diesem eine solche falsch verstandene Liebestätigkeit nicht vereinbar mit seinen Herrscherpflichten im Sinne des Landfriedens und der Sicherheit.<sup>57</sup>

Die nächsten Quellen, die das Gefängniswesen betreffen, stammen von den Nachfolgern des Theodosius. Zuerst sei hier das Gesetz CTh 9,40,16<sup>58</sup> genannt, das direkt nichts mit dem Gefängniswesen zu tun hat, aber schon sehr deutlich macht, welche nun auch von den Kaisern anerkannte Rolle die Kleriker als eine Art Kontrollinstanz für die Gefangenen spielten. Hier heißt es: „Keinem Kleriker und keinem Mönch und sogar auch denen nicht, die Synodale genannt werden, soll es erlaubt sein, Leute in Schutz zu nehmen und mit Gewalt oder durch irgendeine Anmaßung festzuhalten, die entsprechend der Größe ihrer Verbrechen zu einer Strafe verurteilt und mit ihr belegt worden sind. Wir sprechen diesen Klerikern, Mönchen oder Synodalen nicht das Recht ab, einen Appell in einem Kriminalfall, im Hinblick auf die Humanität, zu erheben, wenn es die Zeiten erlauben, damit eine genauere Untersuchung in dem Fall, . . . , erfolgen kann . . . , 1) Also nachdem die Zeit des Appells vergangen ist, soll niemand einen Angeklagten verteidigen oder festhalten, . . . Wenn die Zuhörerschaft der Kleriker und Mönche so groß ist, daß es eher einem Krieg als einem Gerichtsverfahren gleicht, dann soll deren ungesetzliche Aktion unserer Milde berichtet werden, so daß durch unser Urteil eine härtere Strafe erreicht wird . . .“<sup>59</sup> In diesem Gesetz erkennt der Kaiser indirekt die Kleriker und Mönche als eine Einspruchsinstanz gegen richterliche Entscheidungen an. Wogegen er Stellung nimmt, ist wie und wann dieser Einspruch erhoben wird, so daß häufig der Vollzug einer Gerichtsverhandlung oder eines Urteils unmöglich ist. Die Kleriker haben sich an gewisse Regeln und Fristen zu halten. Interessant ist die Bemerkung, daß Verfahren „mehr einem Krieg als einer Verhandlung gleichen“. Der Einspruch von Klerikern und Mönchen muß oft so stark gewesen sein, daß die Rechtsprechung nicht mehr ordnungsgemäß funktionierte.

Das genannte Gesetz bezog sich auf das Gerichtsverfahren selbst. In dem folgenden Gesetz, das sehr detailliert zum Gefängniswesen Stellung nimmt, werden u. a. auch die Kleriker als Kontrollinstanz für die Gefängnisse offiziell anerkannt. Im Gesetz CTh 9,3,7<sup>60</sup> heißt es: „An jedem Sonntag sollen die Richter die Angeklagten und die Bewachung des Kerkers inspizieren und befragen, daß die Menschlichkeit in diesem Kerker durch die korrupten Wächter der Kerker nicht verwehrt wird. Sie sollen veranlassen, daß Nahrung zu den Gefangenen gebracht werde, die keine haben, für ungefähr zwei

<sup>57</sup> Enßlin, Religionspolitik Theodosius, S. 79.

<sup>58</sup> CTh 9,40,16 (Arcadius, Honorius an Eutychianus, p. p. Orientis, 27. 7. 398 in Mnyzus) = C. I. 1,4,6; 7,62,29 cf. CTh 16,2,32.

<sup>59</sup> CTh 9,40,16. Eigene Übersetzung.

<sup>60</sup> CTh 9,3,7 (Honorius, Theodosius II. an Caecilianus, p. p. Italiae, 25. 1. 409 in Ravenna) = C. I. 1,4,9. Eigene Übersetzung.

oder drei libellae pro Tag oder was die Gefängnisbeamten (*commentarienses*) veranschlagen, zu der Ausgabe dessen, was für die Versorgung der Armen sorgen soll. Die Gefangenen müssen unter vertrauenswürdiger Bewachung zum Bad gebracht werden. Geldstrafen von 20 Pfund Gold für den Richter und des gleichen Gewichts für ihren Bürostab und für die hohen Ämter des Bürostabes 3 Pfund Gold werden eingeführt, wenn sie diese heilsame Verfügung verachten sollten. Deswegen soll die lobenswerte Sorge der Bischöfe der christlichen Religion nicht fehlen, die eine Ermahnung für die Beachtung des Beschlusses durch die Richter sein soll.

Interpretation: An jedem Sonntag sollen die Richter dafür sorgen, daß die Angeklagten unter vertrauenswürdiger Bewachung aus dem Gefängnis geführt werden sollen, daß Beistand von den Christen oder den Priestern ihnen gegeben werde und daß sie zu dem Bad an dem obengenannten Tag unter Bewachung geführt werden, unter Berücksichtigung der Religion. Wenn ein Richter die Erfüllung dieser Anordnung vernachlässigen sollte, soll er dazu verurteilt werden, das zu zahlen, was das Gesetz selbst verfügt.“

In diesem Gesetz werden gleichzeitig mehrere Probleme im Gefängnis geregelt. Zuerst soll eine wirksame Aufsicht über die Gefängnisverwaltung und -bewachung durch die inspizierenden Richter geschaffen werden. Dabei ist die offizielle Bezeichnung der Wächter als korrupt schon recht bemerkenswert. Ein besonderes Augenmerk sollen die Richter darauf richten, daß die Ernährung der Gefangenen gesichert ist; d. h. daß sowohl das, was die Verwandten zur Ernährung bringen, als auch das, was die armen Gefangenen durch staatliche Hilfe zum Essen empfangen sollen, sie tatsächlich erreicht. Dann dürfen die Inhaftierten einmal in der Woche – am Sonntag – baden. Man muß sich nur vor Augen halten, daß das Baden in der Therme für jeden Römer eine Selbstverständlichkeit war. Zusätzlich wird in der Interpretation erlaubt, am Sonntag geistlichen Beistand von anderen Christen oder Priestern zu empfangen. Dies kann man vielleicht als eine erste staatliche Anerkennung einer Gefängnisseelsorge bezeichnen. Denn das Gesetz erkennt die Sorge der Kleriker um die Gefangenen und deren Lebenssituation an, ja deren Beispiel gilt den Richtern, die sonntags eine Kontrolle durchführen sollen, als Vorbild und Mahnung.

Zu diesem Gesetz, das in der Literatur immer nur als ein Beispiel des Einflusses der Kirche auf den Strafvollzug erwähnt, aber dann nicht weiter beachtet wird, muß man fragen, warum der offensichtlichen Kontrollinstanz Bischöfe und Kleriker die Richter noch zur Seite gestellt wurden. Und warum geschah das am Sonntag, der bekanntermaßen kein Gerichtstag, also auch kein Arbeitstag war? War es ein Mißtrauen des Staates den Klerikern gegenüber, also eine Konkurrenz zu deren Tätigkeit? Wollte es der Staat besser machen als die Kirche? Oder war hier nicht eher an eine Kooperation beider Instanzen gedacht?

Daß der Kaiser mit diesem Gesetz nicht gegen die kirchliche Gefangenencaritas vorgehen wollte, läßt sich wohl sehr deutlich zeigen. Die Arbeit der Bischöfe wird eine „lobenswerte Sorge“ genannt. Sie soll nicht aufhören, nur

weil die Richter jetzt Aufgaben neu übernehmen, und diese sollen sich am Eifer der Bischöfe ein Beispiel nehmen. Außerdem bekräftigt die Interpretatio die Seelsorge an den Gefangenen. In dem ganzen Text ist kein Affront gegen die Arbeit der Kirche zu entdecken.

Um dieses Gesetz richtig zu verstehen, muß man es in den historischen Zusammenhang stellen, der z.T. schon oben vorgezeichnet ist. In Ambrosius' Schrift *De officiis ministrorum* hörte man zum erstenmal aus dem Mund eines Bischofs, daß sich die Kleriker um die Gefangenen und zum Tode Verurteilten sorgen und sie unter Umständen sogar befreien sollten. Dagegen hat Theodosius noch in den Gesetzen CTh 11,36,31 und 9,40,15 Position bezogen; aber die Kleriker sahen es dennoch als ihre Aufgabe an, sich weiter um die Gefangenen und ihre Nöte zu kümmern. Diese faktische Hilfe im Gefängnis erkennen die Kaiser in CTh 9,3,7 an, indem sie diese Arbeit lobend erwähnen. Und noch mehr, sie geben den Klerikern eine Hilfe zur Hand, die sie für die praktische Durchsetzung ihrer Belange in der Gefangenen-seelsorge brauchen. Denn die Kleriker konnten nur auf Probleme aufmerksam machen und eventuell, wenn sie über eine persönliche Autorität dem Gefängnisvorsteher gegenüber verfügten, auf deren Lösung beharren. Dies blieb aber dem guten Willen des Gefängnisvorstehers überlassen. Wenn jetzt angeordnet wird, daß die Richter am Sonntag in die Gefängnisse gehen sollen, dann haben die Priester hier eine Instanz, die berechtigt ist, den Gefängnisvorstehern Befehle zu erteilen. Denn Sonntags besuchen die Christen und Kleriker die Gefangenen, so daß die Gefangenen die praktische Möglichkeit haben, ihre Sorgen und Nöte einer Vertrauensperson anzuvertrauen. Richter und Kleriker sollen zusammenarbeiten.

Daß die Kaiser gerade den Bischöfen die Aufgaben stellten, in die Gefängnisse zu gehen und dort nach dem Rechten zu schauen, wird in den folgenden Gesetzen ganz deutlich. Die weitere Gesetzgebung für das Gefängniswesen beschränkt sich auf die Mahnung an die Bischöfe, diese Aufgabe zu erfüllen. Ob die Zusammenarbeit zwischen Klerikern und Richtern funktioniert hat, läßt sich en detail nicht mehr feststellen. Aber im Jahr 419 ergeht eine Aufforderung an die Bischöfe, in die Kerker zu gehen, und sie sollen einen direkten Kontakt zu den staatlichen Dienststellen halten.<sup>61</sup> In dem Gesetz wird den Klerikern erlaubt, die Gefängnisse zu besuchen, sich um die Kranken zu kümmern, den Armen beizustehen und auch ihre Einsprüche bei dem zuständigen Richter einzulegen, so daß den Gefangenen kein Unrecht widerfahren soll. Also auch dieses Gesetz geht von einer konstruktiven Zusammenarbeit von Klerikern und zuständigen Beamten zum Wohl der Gefangenen aus. Diese Entwicklung zur Zusammenarbeit von Bischöfen und höheren Beamten ist nur vor dem Hintergrund der Stellung der Bischöfe in den letzten Jahren des 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts zu verstehen. Mit dem Niedergang der staatlichen Ordnung, besonders im weströmischen Teil des Reiches, übernehmen die Bischöfe entweder halbstaatliche Funk-

<sup>61</sup> C.S. 13 (Honorius, Theodosius II. ohne Adressat, 21. 12. 419 in Ravenna).

tionen oder solche, die der Staat nicht mehr gewährleisten kann. Die Bischöfe selbst rücken an höchste Vertrauensstellungen im Staat und am kaiserlichen Hof, nehmen damit Einfluß auf die Politik und sichern zum Teil ein Funktionieren der Verwaltung. Dabei weitete sich das Aufgabenfeld der Bischöfe aus, „daß sie mit weitgehenden Befugnissen auf dem Gebiete der sozialen Fürsorge und der Verwaltung ausgestattet wurden und daß ihnen wichtige Aufsichtsrechte gegenüber den Organen der staatlichen Verwaltung und Rechtspflege übertragen wurde“. <sup>62</sup> Dies gilt in besonderem Maße für die östliche Reichshälfte und eben die justinianische Zeit. Die nun folgenden Gesetze bezüglich des Gefängniswesens bezeugen denn auch immer wieder die Pflicht der Bischöfe, die Gefängnisse zu inspizieren, um so gerechtere Zustände in ihnen zu schaffen. Aber auch hier heißt eine mehrmalige Wiederholung der Gesetze, daß deren Ausführung nicht immer beachtet wurde.

Neben dem schon genannten Gesetz, daß Frauen nicht mehr in Gefängnissen, sondern in Klöstern inhaftiert werden sollen, <sup>63</sup> ist aus der justinianischen Zeit nur noch ein Gesetz überliefert. Es ist unter zwei verschiedenen Tituli im C. I. enthalten, zum einen unter dem Titulus *de episcopali audientia* und zum anderen unter dem Titulus *de custodia reorum*. <sup>64</sup> Im ersten Titulus sind nur die Aufgaben der Bischöfe beschrieben, während der zweite die Angeklagten näher betrachtet. Die Kernaussage, um die es in diesem Zusammenhang geht, ist in beiden Gesetzen gleich. Die Bischöfe sollen einmal in der Woche entweder am Mittwoch oder Freitag in die Gefängnisse gehen, die Zustände kontrollieren und die Angeklagten befragen. Dann sollen sie dies dem Magistrat bzw. dem Praefectus Praetorio melden. Justinian nimmt die Bischöfe in die Pflicht, sich um die Gefangenen und die Armen zu kümmern. <sup>65</sup> Damit steht das Gesetz in der Reihe anderer Gesetze Justinians, die die Gefangenen- und Armenfürsorge der Bischöfe, aber auch den Schutz gegenüber staatlichen Zugriffen und Beamten betreffen. „Justinian beauftragte nun nicht nur erneut die Bischöfe mit der Fürsorge für die Gefangenen . . ., sondern er übertrug ihnen auch sonst in verschiedener Hinsicht die Aufgabe, die Schwachen und Hilflosen zu schützen und zu unterstützen. Auch da handelt es sich zum Teil darum, daß sie gegen staatliche Beamte Beistand leisten sollten.“ <sup>66</sup> Wie die Bischöfe diese Aufgabe wahr genommen haben, kann hier leider nicht festgestellt werden, da zu dieser Frage anscheinend keine Quellen bestehen und die Sekundärliteratur sich daher ebenfalls darüber ausschweigt. Aber es wird wohl so gewesen sein, daß das persönliche Interesse und Engagement eines Bischofs für die praktische Durchführung

<sup>62</sup> Voigt, Karl, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit, Aalen unveränderter Nachdruck 1965, S. 59 f.

<sup>63</sup> Vgl. Anm. 26.

<sup>64</sup> C. I. 1, 4, 22 und C. I. 9, 4, 6 (Justinian an Mena, p. p., 18. 1. 529 in Konstantinopel).

<sup>65</sup> Pfannmüller, Gustav, Die kirchliche Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen, Berlin 1902, S. 87.

<sup>66</sup> Voigt, Staat und Kirche, S. 60.

dieses Gesetzes entscheidend war. Letztendlich darf man nicht vergessen, daß ein wöchentlicher Besuch des Gefängnisses für einen Bischof, der sicher schon damals viel zu tun hatte, sehr häufig sein konnte. Und zuletzt mag mancher Bischof nach vielen vergeblichen Besuchen und Mahnungen, die keinen Erfolg zeigten, resigniert haben. Denn insgesamt muß man doch festhalten, daß trotz der vielen gesetzlichen Bestimmungen das Leben der Gefangenen oft ein langes Martyrium war.<sup>67</sup>

### III. Zusammenfassung

Beim Einfluß des Christentums auf das Gefängniswesen von Konstantin dem Großen bis Justinian läßt sich deutlich eine Zweiteilung feststellen. Zur Zeit Konstantins kann man eine direkte Teilnahme des Christentums und seiner Institutionen am Strafvollzug noch nicht nachweisen. Die Kleriker sind noch nicht aktiv in die Kontrolle des Gefängniswesens eingebunden. Dennoch läßt sich mindestens eine humanitäre Veränderung verzeichnen. Die Untersuchungsgefangenen erhalten eine spürbare Verbesserung ihrer Lage in CTh 9,3,1. Die Zeit der Untersuchungshaft soll verkürzt werden, Personengruppen wie Witwen, Waisen und Kranke werden vom Erscheinen vor dem kaiserlichen Gericht entbunden. Constantius verbietet im Jahr 340 Gefängnisse, die Männer und Frauen in einem Raum inhaftieren. Ob man diese Gesetzesänderungen auf einen christlichen Einfluß bei Konstantin zurückführt, hängt davon ab, wie man seine Gesetzgebung insgesamt beurteilt. Sieht man ihn stark christlich motiviert, dann wird man diese Maßnahmen natürlich auf einen christlichen Einfluß zurückführen. Betrachtet man ihn mehr von der antiken Humanität her, darf man den christlichen Einfluß nicht zu hoch ansetzen. Es darf auch nicht vergessen werden, daß Konstantin auf dem Gebiet der Strafverschärfung eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat.<sup>68</sup> Die Strafrechts- und Strafvollzugsgesetzgebung Konstantins ist also ambivalent. Ein christlicher Einfluß ist en detail nicht genau aufzuweisen,

<sup>67</sup> Koukoules, *Études*, S. 136: „la vie des prisonniers était très dure et n'était souvent qu'un long martyre.“

<sup>68</sup> Zur gesetzlichen und richterlichen Härte im spätantiken Strafrecht siehe folgende Aufsätze, die allerdings auch kritisch gelesen werden müssen: Liebs, Detlef, Unverhohlene Brutalität in den Gesetzen der ersten christlichen Kaiser: Behrends, Okko/Dieselhorst, Malte/Voss, Wulf Eckart (Hrsg.), *Römisches Recht in der europäischen Tradition*, Ebelsbach 1985, S. 89/116; MacMullen, Ramsay, *Judicial Savagery in the Roman Empire*: Chiron 16 (1986), S. 147/66). Immer noch sehr wichtig dazu: Mommsen, Theodor, *Römisches Strafrecht*, ND Graz 1955, S. 523/1049. Auf die Gesetze, die strafverschärfend wirken, kann hier nicht eingegangen werden. Sie sind in der oben genannten Literatur leicht zugänglich. Besonders Konstantin erließ eine Reihe sehr harter Strafen, siehe die Gesetze CTh 9,15,1; 9,24,1; 9,24,2; 9,8,1; 9,7,2; 9,9,1. Die Abschaffung der Kreuzigung, die sich nicht genau datieren läßt, sondern nur bei Aurelius Victor *De Caesaribus* 41,4 und Sozomenos, *Kirchengeschichte* I,8,13 erwähnt wird, entlastet Konstantin nicht sehr.

aber doch zu vermuten, besonders bei den Gesetzen aus seiner späteren Regierungszeit. Insgesamt ist seine Haltung aber wohl am besten mit einem Satz aus CTh 9,3,1 wiederzugeben: „... damit er [der Untersuchungshäftling] nicht durch die Qualen des Gefängnisses umkommt, ein Schicksal, das als erbärmlich für die Unschuldigen, aber nicht als hart genug für den Schuldigen anzusehen ist.“<sup>69</sup>

Für die valentinianisch-theodosianische Zeit ist es leichter, einen aktiven und direkten Einfluß und Beteiligung der Kirche am Strafvollzug aufzuzeigen. Die Osteramnestien ab Valentinian<sup>70</sup> zeigen einen direkten christlichen Einfluß. Theodosius gibt in der Interpretatio zum Gesetz CTh 9,40,13 in dem er eine Zeit von 30 Tagen bis zur Vollstreckung eines Urteils anordnet, einen Hinweis auf den christlichen Einfluß. Er spricht hier von der „kaiserlichen Frömmigkeit“, die dem Gefangenen zur Hilfe kommen soll. Ambrosius von Mailand empfiehlt seinen Klerikern, zum Tode Verurteilte zu befreien, wenn es ohne Aufruhr möglich ist. Die Wirkung dieser Empfehlung ist in CTh 9,40,15 zu erkennen. Die Vollstreckung der Urteile wird durch Kleriker verhindert. Auch wenn sich Theodosius im Gesetz CTh 11,36,31 noch dagegen wehrt, weil er die Autonomie seiner Justiz gefährdet sah, so nimmt der Einfluß des Christentums doch zu. Die Nachfolger des Theodosius versuchen noch einmal, gegen den massiven Einfluß der Kirche Stellung zu nehmen, verordnen aber eine Appellationszeit, in der besonders die Kleriker Einspruch gegen ein Urteil erheben können (vgl. CTh 9,40,16). Sie werden als eine Instanz des Einspruchs gegen richterliche Entscheidungen anerkannt. Im Jahr 409 werden in CTh 9,3,7 die Kleriker als eine Kontrollinstanz für die Gefängnisse etabliert. Am Sonntag, wenn die Christen die Gefangenen in den Gefängnissen besuchen, sollen auch die Richter dort anwesend sein, damit sie den Einsprüchen der Christen zur Durchsetzung verhelfen können. Mit dieser Verordnung werden ebenfalls die Lebensbedingungen der Gefangenen verbessert. Sie müssen ausreichend mit Lebensmitteln versorgt werden, sie sollen sonntags unter Bewachung aus dem Gefängnis geführt werden, und sie dürfen baden. Die Richter müssen die Beachtung dieser Anordnung kontrollieren. Es findet eine Zusammenarbeit der Kleriker und der Richter auf dem Gebiet der Gefangenenfürsorge statt. Der Kaiser erkennt die Arbeit der Bischöfe und Kleriker als eine „lobenswerte Sorge“ an. Mit der Empfehlung des Ambrosius beginnt ein direkter und massiver Einfluß der Kirche auf den Strafvollzug, der nach einigen Versuchen der Abwehr durch die Kaiser in der Anerkennung der Kirche und besonders der Bischöfe als Kontrollinstanz für das Gefängniswesen in CTh 9,3,7 endet. Dies wird durch die Gesetze der Constitutiones Sirmondianae Nr. 13 und C. I. 1,4,22 und 9,4,6 bis zu Justinian erneuert und bestätigt. Die Kirche rückt dabei in staatliche und halbstaatliche Funktionen,

<sup>69</sup> CTh 9,3,1. Eigene Übersetzung.

<sup>70</sup> Vgl. Anm. 38.

die sie im niedergehenden römischen Westreich, aber auch in der östlichen Reichshälfte übernimmt.

Die Kaiser Valentinian und Theodosius haben aus persönlicher Glaubensüberzeugung christliches Gedankengut in den Strafvollzug einfließen lassen. Aber schon ihre Nachfolger mußten dem Druck des tatsächlichen massiven Einflusses der Kirche nachgeben. Zuerst zögernd, dann sehr deutlich, binden sie die Kirche in das Gefängniswesen ein und nutzen ihre Kraft, die staatliche Ordnung auf dem Gebiet des Strafvollzugs zu gewährleisten.

# Die Sprünge der Fische

## Eine Speisevorschrift in Metaphorik und Allegorese

Von Meinolf Schumacher

### 1.

In der Metaphorik der Aufwärtsbewegung der Herzen und Seelen zu Gott<sup>1</sup> dient meist der Vogelflug<sup>2</sup> als Modell. Geht es dagegen um ein schrittweises Aufsteigen, das Mühe und Anstrengung erfordert, dann kommt oft eine Treppe oder Leiter<sup>3</sup> ins Bild. Bei einem gnadenhaften Hochgezogenwerden kann auch eine als Baukran verwendete Hebemaschine<sup>4</sup> Bildspender sein. Daß aber ausgerechnet Fische in der Metaphorik des „Seelenaufschwungs“ vorkommen sollen, mag zunächst verwundern. Jedoch kennt auch die alte Naturkunde sogenannte Fliegende Fische, zum Beispiel den Schwalbenfisch (*hirundo maris*), von dem Plinius schreibt: *Volat sane perquam similis volucris hirundo*.<sup>5</sup> Diese Eigenschaft des Fliegenkönnens bot sich der Allegorese für den Gedanken des Aufsteigens aus dem „Meer der Welt“ an; so fügt Thomas von Cantimpré in seiner Enzyklopädie dem Plinius-Zitat sogleich eine geistliche Deutung hinzu: *Manet enim ut piscis in aqua et alas habens ad amena etheris elevatur. Hii pisces aptissime signant eos, qui, etsi ex officio negotiis ali-*

---

<sup>1</sup> Zum ganzen Komplex des Seelenaufschwungs am Beispiel Augustins *Suzanne Poque*, *Le Langage symbolique dans la prédication d'Augustine d'Hippone. Images héroïques*, Paris 1984, S. 277–341. Auch *J. Haussleiter*, Art. „Die Erhebung des Herzens“ (Reallexikon für Antike und Christentum 6, Sp. 1–22).

<sup>2</sup> Dazu im Überblick *Pierre Courcelle*, Art. „Flügel (Flug) der Seele I“ (Reallexikon für Antike und Christentum 8, Sp. 29–65).

<sup>3</sup> Dazu (mit weiterer Literatur) *Uwe Ruberg*, *Vom Aufstieg im Mittelalter. Das Konzept der Himmelsleiter in Text und Bild (Geisteswissenschaften – wozu? Beispiele ihrer Gegenstände und Fragen)*, ed. *Hans-Henrik Krummacker*, Stuttgart 1988, S. 211–244).

<sup>4</sup> Neben der berühmten Metaphorik für das Kreuz Christi (Ignatius ad Eph. 9,1) z. B. Gregor der Große, *Moralia in Iob VI, 37, 58 CCL 143*, S. 328: *Machina quippe mentis est vis amoris quae hanc dum a mundo extrahit in alta sustollit*; dazu *Franz Lieb-lang*, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien* (Freiburger Theologische Studien 37) Freiburg 1934, S. 63.

<sup>5</sup> Plinius, *Naturalis historia IX, 82*, edd. *Roderich König – Gerhard Winkler*, Bd. 9, München 1979, S. 64; Albert der Große, *De animalibus XXIV, 36*, ed. *Hermann Stadler*, Bd. 2 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 16) Münster 1920, S. 1535.

*quando secularibus implicantur, tempore tamen et loco cum ad se redierint et celestis dulcedinis memores fuerint, ad spiritalium contemplationem cupidius eriguntur.*<sup>6</sup> Der entsprechende Abschnitt im „Buch der Natur“ Konrads von Megenberg stellt zwar eine Übersetzung dieser Deutung dar, es lassen sich jedoch unterschiedliche Schwerpunkte bemerken, die der deutsche Autor setzt; bei Konrad ist nur allgemein von einem „göttlichen Leben“ die Rede, das mit dem Fliegen der Flugfische gemeint sei, nicht mehr von der „himmlichen Süße“ geistlicher Kontemplation: *Der visch bedäut die menschen, die etleich zeit wertleich amt habent und mit wertleichen sachen umbgênt und dar nâch sich versinnent und gedenkent an daz êwig leben und bekêrent sich zuo götlichem leben und werdent gar guot.*<sup>7</sup> Die Problematik von vita activa und contemplativa wird hier ausgedehnt zur Bekehrung und Besserung von Menschen überhaupt.

## 2.

Um zu einer metaphorischen Aufwärtsbewegung zu kommen, braucht die Allegorese jedoch nicht unbedingt den naturkundlich selten bezeugten Fall der Flugfische. Ausgangspunkt kann auch schon die allgemeine Bestimmung des mosaischen Gesetzes sein, nur solche Wassertiere essen zu dürfen, die „Flossen und Schuppen“ haben (Lv. 11,9–12; Dt. 14,9f.). Dies Kriterium für das „Reinsein“ von Fischen bleibt in der Bibel unbegründet,<sup>8</sup> was Deutungen weiten Raum gewährt. Philo von Alexandrien etwa nennt die Eigenschaft der schuppen- und flossenlosen Fische, von der Strömung mitgerissen zu werden, da sie ihr keinen Widerstand entgegen zu setzen vermögen; die anderen halten ihr stand. Nach seiner Deutung sind die ersten „Symbole einer genußsüchtigen Seele, die anderen Symbole einer Seele, die Selbstbeherrschung und Selbstzucht liebt. Denn der Weg zum Genusse ist abschüssig und sehr bequem und bewirkt eher ein Gleiten als ein Schreiten“.<sup>9</sup> Klemens

<sup>6</sup> Thomas von Cantimpré, *De natura rerum* VII,41, ed. H. Boese, Berlin-New York 1973, S. 263.

<sup>7</sup> Konrad von Megenberg, *Buch der Natur*, ed. Franz Pfeiffer, Ndr. Hildesheim 1962, S. 253 (*Von der merswalben*); Dietrich Schmidtke, *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100–1500)*, Diss. FU Berlin 1968, S. 311f. Weiteres bei Filippo Picinelli, *Mundus Symbolicus*, VI,25,143–147, Köln 1687, Ndr. ed. Dietrich Donat (Emblematisches Cabinet 8) Hildesheim-New York 1979, Bd. 1, S. 454.

<sup>8</sup> Gegen Heinz Piesik, *Bildersprache der Apostolischen Väter*, Diss. Bonn 1961, S. 115, der Paraphrase mit eigener Deutung vermengt: „Schließlich verbietet das Gesetz den Genuß von Fischen, denen entweder Flossen oder Schuppen oder beides fehlt, weil sie mangelhaft oder nicht der Natur entsprechend ausgebildet seien (Lv. 11,10ff.)“.

<sup>9</sup> Philo, *De specialibus legibus* IV,111f. (dt. I. Heimemann, *Werke*, Bd. 2, Breslau 1910, S. 278f.).

von Alexandrien denkt mit Barnabas<sup>10</sup> daran, daß es den als „unrein“ eingestuft Fischen eigen sei, sich immer am Meeresboden aufzuhalten, was die Metaphorik der „Tiefe“ mit jener der „Finsternis“ sich verbinden läßt.<sup>11</sup> Über dieselbe Proprietät kommt Origenes zur „Unreinheit“, da der als Aufenthalt dienende Meeresboden „schlammig“ sei.<sup>12</sup> Ähnliches aus den Bibelkommentaren<sup>13</sup> führt Gregor der Große über die Dimensionen des Oben und Unten hinaus. „Fische, die Flossen haben“, so gibt er als Deutungsansatz an, „pflegen Sprünge über die Wasseroberfläche zu machen“ (*Pisces namque qui habent pennulas, saltus dare super aquas solent*). Solche Fische verlassen also das Wasser im Sprung – wie auch die Erwählten immer wieder den „Meeresgrund der (weltlichen) Sorgen“ verlassen, um in „Sprüngen des Geistes“ zum Höchsten aufzusteigen: *Soli ergo in electorum corpore quasi cibus transeunt qui in eo quod imis deseruiunt, aliquando superna conscendere mentis saltibus sciunt, ne semper in profundis curarum lateant et nulla eos amoris quasi liberi aeris aura contingat*.<sup>14</sup> „Flossen“ haben demnach eine ähnliche metaphorische Funktion wie „Flügel“, was bereits in der lateinischen Homonymie von *penna* und *pennula* begründet sein kann:<sup>15</sup> beide dienen der Aufwärtsbewegung zur Höhe der Kontemplation. Aber Sprünge sind kein Höhenflug. Wie die Fische immer wieder ins Wasser zurückfallen, so sinken auch die aufwärtsstrebenden Seelen jeweils erneut zum Irdischen hinab. Der

<sup>10</sup> Dort werden statt Kriterien Arten genannt: „Auch die Muräne, sagt er, sollst du nicht essen, noch den Polypen, noch den Tintenfisch. Du sollst dich ja nicht, meint er, solchen Leuten angleichen, die ganz und gar gottlos und schon zum Tode verurteilt sind. Wie auch allein diese Fische verflucht in der Tiefe schwimmen, ohne auf- und abzutauchen wie die übrigen, sondern tief auf dem Meeresboden hausen.“ Barnabasbrief 10,5 (Schriften des Urchristentums, Bd. 2, dt. Klaus Wengst, Darmstadt 1984, S. 167).

<sup>11</sup> Klemens von Alexandrien, Strom. II, 67, 1 dt. Stählin, BKVII/17, S. 199 (zu Ps. 1,1): „[...] wie die Fische in der Finsternis in die Tiefe hinabgehen; denn die Fische, die keine Schuppen haben, deren Genuß Moses verbietet, wohnen in der Tiefe des Meeres“.

<sup>12</sup> Origenes, In Lv. hom. VII, 7, GCS 29, S. 391 f.: *illud in his ostenditur, ut, si quis est in aquis istis et in mari vitae huius atque in fluctibus saeculi positus, tamen debeat satis agere, ut non in profundis iaceat aquarum, sicut sunt isti pisces, qui dicuntur „non habere pinnas neque squamas“*. *Haec namque eorum natura perhibetur, ut in imo semper et circa ipsum coenum demorentur; sicut sunt anguillae et huic similia, quae non possunt ascendere ad aquae summitatem neque ad eius superiora pervenire. Illi vero pisces, qui pinnulis iuvantur ac squamis muniuntur, ascendunt magis ad superiora et aeri huic viciniore sunt, velut qui libertatem spiritus quaerant. Talis est ergo sanctus quisque [...]. Non enim habuisset „pinna“, non resurrexisset de coeno incredulitatis [...].*

<sup>13</sup> Vgl. Cyrillus von Alexandrien, De adoratione et cultu XIV, PG 68, 926; Prokopius von Gaza, In Lv., PG 87, 727 f.

<sup>14</sup> Gregor, Mor. V, 11, 19, CCL 143, S. 231; danach Glossa ordinaria, PL 113, 328 CD. Vgl. Bruno von Segni, In Lv., PL 164, 414 D–415A: *Soli enim illi pisces super aquam saltus dare perhibentur, qui pennulas et squamas habent, per quos illos intelligimus, qui semper superiora appetunt, et coelestia desiderant*.

<sup>15</sup> Daß die Flossen als eine Art Flügel angesehen wurden, zeigen auch im Deutschen Ausdrücke wie „Fischfeder“, „Floßfeder“, usw.; dazu Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, ed. Wolfgang Pfeifer, Berlin 1989, S. 453.

Grund dafür ist nach Gregor unser „sterbliches Fleisch“: *Pisces quippe qui pennulas squamarum habent, dare etiam saltus super aquas solent. Quid enim pennatis piscibus nisi electae animae figurantur? Quae profecto solae in coelestis Ecclesiae corpus transeunt, quae, modo virtutum pennulis fultae, saltus dare per coeleste desiderium sciunt, ut superna per contemplationem appetant, quamvis in seipsis iterum ex mortali carne relabantur.*<sup>16</sup> Gegenüber den Flossen der Tugend und der Kontemplation, die im Anschluß an Gregor von „Flügeln“ dann nicht weiter unterschieden werden,<sup>17</sup> geraten die meisten als schützender Panzer verstandenen Schuppen in den Hintergrund.<sup>18</sup> Ein deutscher Prediger spricht jedoch ausdrücklich von „Schuppfischen“<sup>19</sup> als Metapher der Erwählten, welche nicht am „Grunde dieser Welt liegen“ und nicht danach streben, vergängliche Güter zu erlangen. *Wan got der gebôt in der alten ê dc die Juden kainen visch êzen wan die schûpvische, wan die varent dicke úber dc wazzer und ligent selten an dem grunde. die vische die aber ân schûbe sint. di ligent allewege an dem grunde und koment selten úber dc wazzer. Also túnt die selben lúte der herze lit allewege an dem grunde*

<sup>16</sup> Gregor, In Ev. II, 31, 8, PL 76, 1232A; danach Petrus Damiani, Opusc. 52, 2, PL 145, 766BC.

<sup>17</sup> Hugo de Folieto, De clastro animae III, 8, PL 176, 1099C: *Post carniū ferula tres piscium diversitates apponuntur, scilicet pisces de mari, de flumine, de stagno. Pisces de mari saeculares, pisces de flumine doctores, de stagno claustrales. Tales tamen apponantur, squamas et pinnulas habeant, id est, asperitatem rectae conversationis et alas contemplationis.*

<sup>18</sup> Im positiven Sinne bezeichnen sie Festigkeit in Glaube und Tugend, ihr Mangel dagegen „weibische“ Leichtfertigkeit und Wankelmütigkeit; Novatian, De cibis Iudaicis 3, 13, CCL 4, S. 95: *Nam quod in piscibus squamis aspera pro mundis habentur, asperi et hispidi et hirti et firmi et graues mores hominum probantur; quae autem sine his sunt, immunda, quia leues et lubrici et infidi et effeminati mores inprobantur.* Danach Isidor, In Lv. 9, 6, PL 83, 326A (mit Einschub *habentes pinnas contemplationis*); Glossa ordinaria, PL 113, 328BC; mit des Origenes Deutung der Flossen verbunden bei Ps.-Beda, In Lv., PL 91, 345CD. *Mary Douglas*, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen über Verunreinigung und Tabu, dt. *Brigitte Luchesi*, Berlin 1985, S. 67, nennt Bischof Challoners Anmerkung zu den flossen- und schuppenlosen Fischen in der „Westminsterbibel“ vom Beginn dieses Jahrhunderts: „sie meinen Seelen, die sich nicht im Gebet erheben und mit den Schuppen der Tugend bedecken“. Ohne Oben/Unten-Metaphorik Luther, In Dt., WA 14, S. 651: *Pinnulae enim sunt eis vice alarum, quibus regunt cursum suum. Per quas significatur doctrina fidei, quae verbo Dei regit et agit corda in hoc mundo. Squamae vero sunt velut arma et ornatus corporis eorum, sine quibus caetera natantia sunt velut nuda. Significant autem fidem non esse ociosam sed operosam perspiritum charitatis. Si qua igitur sunt squamosa sine pinnulis, significant operarios sine fide et verbo, ut serpentes. Si qua pinnulas habent sine squamis, significant eos, qui habent verbum sine fructu et opere, ut anguillae, murenae. Alia nec pinnulas nec squamas habentia sunt, quae nec fide nec opere valent, ut vermes, sanguisugae &c.* Auch bei Hermann Heinrich Frey, Therobiblia. Biblisch Thier- Vogel- und Fischbuch (Leipzig 1595), ed. *Heimo Reinitzer* (Naturalis Historia Bibliae 1) Graz 1978, Fischbuch, fol. 8<sup>v</sup>-9<sup>r</sup>, mit Übersetzung: *Die floßfedern an den Fischen welches (!) als flügel sind [...].*

<sup>19</sup> Zum Wort *Matthias Lexer*, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 2, Leipzig 1876, Sp. 825; *Jacob und Wilhelm Grimm*, Deutsches Wörterbuch, Bd. 9, Leipzig 1899, Sp. 2025.

dirre welte. und alle ier sinne stant darnach wie si vil zerganchliches gûtes mugen gewinnen. dez entuunt die erwelten nicht. der herze dc swebet allewege enbor gegen got. und die hant sich aller ierdischer dinge ferzigen. und da von so sint si uns bezaichent bi den schûpvischen.<sup>20</sup> Bei der Übersetzung des zur Würde einer Bibelstelle gekommenen (und wohl etwas verballhornten) Gregor-Zitates wird dann deutlich, daß „Schuppen“ in dieser Predigt die Stelle der Flossen eingenommen haben: *und da von stât gescriben. „pinnati pisces quos pinna leuat super undas. Ille sunt anime que cor ad alta levant.“ Ez sprichet diu hailige scrift. die vische. die da die schûbe werfent über dc wazzer. dc sint die rainen sêla. die ier herze ze allen ziten über sich werfent nach got.*<sup>21</sup>

## 3.

Bei allen Belegen dieser Metaphorik ist die Allegorese das Mittel, um von der biblischen Speisevorschrift zum Gedanken der Kontemplation zu kommen. Daß die Sprache des allegorischen Verfahrens selbst metaphorisch ist und ihre Bilder zu einem guten Teil der Allegorese entstammen, hat Hans-Jörg Spitz in einer materialreichen Arbeit über „Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns“ vor Jahren gezeigt.<sup>22</sup> So verwundert es nicht, wenn auch diese Thematik Einlaß fand in das Sprechen vom richtigen Verstehen der Bibel. Als Beispiel sei auf Rupert von Deutz verwiesen, der das jüdische Festhalten am Wortsinn der Speisegesetze (und der biblischen Schriften überhaupt) als Unvermögen deutet, zum „Geist“ vorzustoßen, wozu ihm die „Luft“ als Assoziationsbrücke dient: *Quasi natatilia immunda maxime Iudaei sunt, qui natant in fluentis Scripturarum, sed pennulas non habent, dum solam sequuntur occidentem litteram, et ad uiuificantem spiritum non subsiliunt.*<sup>23</sup> Absalom von Springiersbach versteht dagegen zwei geistige Sinne als „reine Fische“,<sup>24</sup> die den Bibelleser aus dem Wasser des Wortsinns erheben; dabei klingt deutlich Gregors Formulierung von den „Sprüngen“ über das Wasser

<sup>20</sup> Deutsche Predigten des XIII. Jahrhunderts, ed. Franz Karl Grieshaber, Bd. 1, Stuttgart 1886, S. 146; D. Schmidtees Paraphrase „Die Schuppfische schwimmen nahe an der Wasseroberfläche, nicht am Grund“ (Tierinterpretation [wie A. 7], S. 291), ist in „bewegen sich oft über der Wasseroberfläche“ zu korrigieren.

<sup>21</sup> Predigten (wie A. 20), S. 146. Verstand der Prediger die Quelle falsch? Andere Belege für „Schuppe“ als „Flosse“ kenne ich nicht.

<sup>22</sup> Hans-Jörg Spitz, Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends (Münstersche Mittelalter-Schriften 12) München 1972.

<sup>23</sup> Rupert, De s. trinitate XV, 11 (In Lv.), CCCM 22, S. 867.

<sup>24</sup> Die Zweizahl der Fische geht auf die Deutung der (ersten) Brotvermehrung (hier Joh. 6, 9) zurück; dazu Heinz Meyer – Rudolf Suntrup, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (Münstersche Mittelalter-Schriften 56) München 1987, Sp. 169–171, 426f.

an: *In his aquis Scripturarum duo pisces nutriuntur, id est, allegoricus et moralis intellectus. Qui duo pisces secundum mandatum legis saltum dant super aquas, quia inspectorem Scripturarum extra literalem sensum ad altiora provocant.*<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Absalom von Springiersbach, Sermo 29, PL 211, 177B; ebd. 177AB: *Pisces, sicut notum est, nutriuntur in aquis, sed non omnibus vesci licitum est secundum legem, sed illis tantum qui saltum dant super aquas. Per aquas vero Scripturam sacram intelligimus, sicut illi: „Imple hydrias aqua“ (Joh. 2,7). Et alibi: „Fons hortorum, puteus viventium quae fluunt in Libano“ (Cant. 4,15). Zur Brunnen-Metaphorik Spitz (wie A. 22), S. 109–121; zu den Krügen der Hochzeit zu Kana ebd. S. 142 ff.*

# Zum Schulwesen der Straubinger Ursulinen im 18. Jahrhundert

Von Beat Bühler

„Frau in der Kirche“ ist seit einigen Jahren schon ein nicht mehr zu übersehendes Thema, das zu verschiedenen neueren Formen entsprechender Bewußtseinsbildung angeregt hat. Einen wesentlichen Anstoß dazu gab vor allem die allgemeine Bildung der weiblichen Jugend, wie sie seit dem 19. Jahrhundert immer stärker vorangebracht wurde. Deren Anfänge liegen jedoch bereits im 17. und 18. Jahrhundert, wobei dem Ursulinenorden ein nicht unerheblicher Anteil zukommt. Dies soll am Beispiel der Straubinger Ursulinen dargestellt werden.

Die „Gesellschaft der heiligen Ursula“ war 1535 im oberitalienischen Brescia durch Angela Merici gegründet worden. Von der Ordensregel her verstand sie sich als Gemeinschaft von Frauen, welche die Selbstverwirklichung der Frauen aus dem christlichen Glauben zum Ziel hatte.<sup>1</sup> Da Angela Merici 1540 starb, war durch sie eine weitere Entwicklung dieser Gemeinschaft nicht mehr möglich. Dennoch kam es zu weiteren Neugründungen in verschiedenen Städten. In Mailand übertrug Bischof Karl Borromäus den Ursulinen die religiöse Unterweisung der weiblichen Jugend. Neugründungen in Frankreich brachten dann eine Neuorientierung mit sich. In Bordeaux entstand 1618 eine eigenständige Ordenskongregation der Ursulinen, wie dies auch in Paris oder Dôle (Burgund) der Fall war. Als Hauptziel nannte die päpstliche Approbationsurkunde „die Unterweisung und Erziehung der Mägdlein in der christlichen Lehre“.<sup>2</sup> In Lüttich (Belgien) schloß sich eine dort bestehende Schwesterngemeinschaft 1622 der Kongregation von Bordeaux an und wurde zum Ausgangspunkt für viele Ursulinenklöster des deutschen Sprachraumes.<sup>3</sup>

Von Lüttich aus wurde 1627 an der belgisch-französischen Grenze das Ursulinenkloster Dinant gegründet. Von dort holten 1660 die Grafen von

---

<sup>1</sup> Johanna Eichmann OSU, Angela Merici und die Entwicklung ihres Werks von der Laienbewegung zum Orden, in: 450 Jahre Ursulinen, hrsg. von der Föderation deutschsprachiger Ursulinen, Münsterschwarzach 1985, S. 41–54.

<sup>2</sup> Ebd. S. 52.

<sup>3</sup> Louis Lejeune, Le couvent des Ursulines de Liège, in: Leodium. Publication périodique de la Société d'Art et d'Histoire du Diocèse de Liège 49 (1962), S. 43.

Fürstenberg-Meißkirch diese Schwestern in ihre Residenzstadt Meßkirch. Doch bereits 1668 wurde der Meßkirchner Konvent nach Landshut verlegt.<sup>4</sup>

Von Landshut aus errichteten die Ursulinen 1691 in einer weiteren niederbayerischen Stadt, nämlich Straubing, eine neue Niederlassung. Wie Landshut, so war auch Straubing eine der bayerischen Regierungshauptstädte. Hier war 1631 eine Jesuitenniederlassung gegründet worden, die ein Gymnasium für Knaben errichtete. Nun wollten sich die Ursulinen auch um die weibliche Jugend bemühen.

Über das Schulwesen der ersten 50 Jahre ist nur wenig bekannt. Von Anfang an bestand gemäß der Tradition der Ursulinenkongregation von Bordeaux eine externe Schule und eine interne „Kostschule“. In einem Bericht von 1741 wird ganz allgemein festgestellt, daß „die Weibliche Jugend in lesen, Schreiben und allerley Nähen“ und besonders bezüglich des Seelenheils unterrichtet werde.<sup>5</sup> Die Ursulinenkongregation von Bordeaux unterstand der Klausur, wobei auch die Kostschule miteinbezogen war. Dieser Tatbestand wird 1717 an der bischöflichen Dispens für die Eltern zweier Schülerinnen deutlich. Die beiden – eine von ihnen war „die freyle Gräfin von Coltt“ –, waren ernstlich erkrankt, weshalb mit der Dispens der Besuch der Eltern ermöglicht werden sollte.<sup>6</sup>

Eine gewisse Einsicht in das Schulwesen der Straubinger Ursulinen wird erst durch die rigorose Klosterpolitik des bayerischen Staates in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts möglich. Das Amortisationsgesetz von 1764 beschnitt nämlich das Finanzwesen des Klosters, was innerhalb weniger Jahre zu einer Verarmung führte. Der Staat war nun bereit, eine finanzielle Gesundung zu unterstützen, was ihm zugleich die Möglichkeit bot, den Personalstand zu überwachen.

Von den 21 Chorschwestern übten 1782 deren 3 das Amt der Oberin, der Prokuratorin und der Pförtnerin aus. In 8 Klassen („Schulen“) waren 12 Lehrmeisterinnen tätig. Zwei von ihnen betreuten die „Vorbereitungsschul der Mägdlein von 4 und 5 Jahren, die nur angenommen werden, damit sie von der ersten Kindheit an vom schädlichen herumlaufen auf den gassen, und von der schlechten Zucht der Kindes Mägdin bey zeiten weg genohmen, zur Liebe zum Lernen angemuthet, und zu den folgenden Schul-Klassen hergerichtet werden“. Ihre Zahl betrug insgesamt, besonders in der Sommerzeit, über 80. Drei Lehrmeisterinnen betreuten die 3 Elementarklassen, die vorge-schrieben waren. Zwei Ursulinen waren Schreib- und Rechenmeisterinnen, zwei weitere Näh-, Strick- und Arbeitsmeisterinnen. „Ein französische Lehrmeisterin in der nunmehr Gratis offenstehenden französischen Schul.

<sup>4</sup> Benoît Minet, *Les Ursulines à Dinant (1627–1798), Contribution à l'histoire ecclésiastique de la ville de Dinant*. Ungedruckte Lizentiatsarbeit der Universität Liège 1968/69, S. 58 f.

<sup>5</sup> StadtA Straubing, Ursulinenakte 1.

<sup>6</sup> Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg Kl 124,21, Bl. 1 vom 20. 2. 1717.

Und endlich ein Kost- und ein Lehrschwester in den schönen Künsten im Kosthaus“.<sup>7</sup>

Über den Lehrstoff der inneren Schule, dem „Kosthaus“, gibt die Abschlußprüfung Einblick, die jeweils im Juni abgehalten wurde. 1784 waren es folgende Schülerinnen: „Fräule M. Xaveria Freyin von Gugl, Made-moiselle M. Theresia Ellerstorfer, Demoiselle M. Theresia Räblin und Jungfer M. Barbara Oswaldin“. Die vor der Schulkommission beantworteten Fragen wurden in Straubing bei Maria Katharin Betzin im Druck herausgegeben.

Im Folgenden werden hier die einzelnen Fächer in der Reihenfolge des Heftes aufgezählt und jeweils vereinzelte Fragen genannt.

*Katholische Glaubenslehre: Gibt es Gott? ... Gibt es eine Hölle, oder ewiges Feuer?*

*Christliche Sittenlehre: Welche sind die sonderbaren Pflichten gegen dem vermenschten Sohne Gottes?*

*Naturlehre: Was ist Natur? Was nennt man Temperament? und wie vielfach ist dasselbe?*

*Biblische Geschichte des alten Bundes: Berühmters Frauenzimmer vom Anfang der Welt bis zur Regierung der Könige: Was erzehlt die heilige Schrift von der Eva ... Sara, Agar ... Ehefrau Lots ... Rebekka ... Rachel und Lia ... Dina ... Maria, Schwester des Mose ..., Rahab, Dibbora?*

*Bayrische Geschichte: Berühmters Frauenzimmer: Wer war Theodelinda ... Von der zu Straubing sonder berühmten Agnes Bernauerin?*

*Naturgeschichte: Aus welchen Theilen besteht der menschliche Körper? Wie viel hat insgeheim der Mensch Gehirn in seinem Kopfe? Zähne im Mund? Blut in seinem Körper? Schwere in seinem Gewichte?*

*Weibliche Hauswirthschaft:*

(a) *Was ist sonderbar zu merken von metallenen Küchengeschirr?*

(b) *Rechenkunst: Praktische Aufgaben für die Hauswirthschaft: Siebente Aufgabe: Die Haushälterin braucht jährlich 2 und 1/4 Centner Schmalz. Das Pfund kostet 12kr. 3pf. Wie viel braucht sie Geld zum Schmalzkaufe?*

*Achte Aufgabe: Die Haushälterin soll unter 72 Arme 17fl. Almosen aus-theilen. Wie viel bekommt jeder?*

(c) *Von andern unterschiedlichen und zur Hauswirthschafte nothwendigen Wissenschaften: Zeitrechnung, Münze, Maaß, Gewicht.*

Es fällt auf, daß der gesamte Prüfungsstoff, vor allem das Rechnen, vorrangig praktisch und für die zukünftige Haus- oder Ordensfrau ausgerichtet war. Bei der katholischen Glaubenslehre wird hinzugefügt: „Alle diese Fragen werden nicht nur obenhin, sonder auch mit beygesetzten gehörigen Beweisthumen beantwortet“. Zur biblischen Geschichte wird angemerkt, daß die

<sup>7</sup> Bayerisches Hauptstaatsarchiv München (BayHStAM) KL724,10.1. Brief der Oberin Mater Maria Stanislaa vom 7. 4. 1782.

Antworten auch in französischer Sprache gegeben werden können. Die Prüfungsfragen werden schließlich mit „Hundert, und letzte Frage“ zusammengefaßt: „Welchen Nutzen soll die Kenntniss dieser Dinge dem jungen Frauenzimmer bringen?“ Die Antwort bezieht sich zunächst auf einzelne Prüfungsfächer: „Glaubens- und Sittenlehre gehört ja auch für das Frauenzimmer, weil auch sie Christinnen, und Menschen sind: und schon der heilige Paulus in seinen Sendschreiben betheuert, das Ihm das Weibsvolk vieles geholfen; aber auch sehr gehindert habe in Fortpflanzung der heiligen Lehre Christi“. Die Geschichte der Bibel und des Vaterlandes „dient Ihnen zum Spiegel, und wie sie das Böse meiden, und das Gute nachahmen sollen. eine Kleine vorgehende Theorie nebst anderen zur Hauswirthschaft gehörigen Kenntnisse wird allzeit nützlich sein“, womit der Sinn der sozialpraktischen Kenntnisse begründet wird. Abschließend wird das Ziel der gesamten Bildung bei den Ursulinen auf dem Hintergrund der damaligen Zeit angesprochen: „Und endlich erscheint . . . nothwendig zu seyn, daß das Herz, und der verstand unsers jungen Frauenzimmers gleichsam mit Gewalt von erster Kindheit und Jugend auf . . . vernünftige . . . nützliche Gegenstände geleitet und angeheftet werde . . .“.<sup>8</sup>

Johann Nepomuk Freiherr von Pelkhoven schrieb 1786 aus Anlaß der Schlußprüfung dem Kurfürsten, daß diese vor der Schulkommission und zahlreichem Publikum stattgefunden habe. Die Kommission setzte sich aus kurfürstlichen und städtischen Mitgliedern zusammen. Von Pelkhoven war von dem Erfolg sehr angetan und lobte sowohl die städtischen als auch klösterlichen Lehrer, welche „eine außerordentliche Belohnung verdienten . . . oder doch wenigstens in öffentlichen blättern angerühmt zu werden“ verdienten.<sup>9</sup>

Eine zusammenfassende Charakterisierung des Schulwesens der Straubinger Ursulinen macht zunächst deutlich, daß im 17./18. Jahrhundert in Staat bzw. Gesellschaft und Kirche eine grundsätzliche Bereitschaft vorhanden war, auch der weiblichen Jugend eine gewisse Bildung zu vermitteln. Zunächst war es im Rahmen der tridentinischen Reform um die religiöse Unterweisung gegangen. Doch dann kam die Vermittlung elementarer Kenntnisse im Rechnen, Schreiben und Lesen hinzu. Die sogenannte „Kostschule“ ermöglichte eine vertiefte Bildung, die immer auch Vorbereitung auf das klösterliche Leben war.

Dieses Schulwesen entsprach sowohl der sozialen Gliederung des Ursulinenkonvents als auch derjenigen der damaligen Gesellschaft. Während die Vor- und Elementarschule die unteren und mittleren Schichten des städtischen Bürgertums berücksichtigte, war die „Kostschule“ doch vornehmlich den gehobenen Schichten zugänglich. Es mußte ja Kostgeld entrichtet

<sup>8</sup> BayHStAM KL 724,11: Verschiedene Gegenstände zur öffentlichen Prüfung einer . . . Schulkommission vorgelegt . . ., Straubing 1784.

<sup>9</sup> BayHStAM KL 724,13 vom 14. 9. 1786.

werden. Vor allem aus diesen Schichten kamen von Anfang an die Ursulinen selbst, was wiederum durch die zu zahlende Mitgift beim Ordenseintritt ermöglicht wurde.

Diese gehobenen Gesellschaftsschichten waren in dieser Zeit besonders an einer ihnen angemessenen Bildung interessiert, wobei das Kennen der französischen Sprache Ausdruck der Teilnahme an der damals vorherrschenden französischen Kultur war. Da die Ursulinen der ersten Zeit aus dem französischen Sprachraum kamen, war der entsprechende Unterricht sowohl in Meßkirch, wie dann auch in Landshut und Straubing vorgegeben. In der Stiftungsurkunde von Meßkirch wird der französische Sprachunterricht ausdrücklich als Aufgabe der Ursulinen festgelegt, weshalb stets Schwestern aus dem französischen Sprachgebiet erforderlich seien.<sup>10</sup> Dies bedeutet, daß die Ursulinen gerade für diese Gesellschaftsschicht erheblich zu deren Selbstbewußtsein im Rahmen der damaligen Möglichkeiten beigetragen haben.<sup>11</sup>

In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts fällt im Gegensatz zur ersten ein gewisser Abwärtstrend auf. Denn auch die Ursulinen bekamen zu spüren, daß von staatlicher Seite her versucht wurde, im Bildungsbereich Reformen durchzuführen. 1770 erließ Bayern eine neue Schulordnung für die Volksschulen, 1777 folgte auch eine Gymnasialordnung. Letzteres geschah im Zuge der Aufhebung des Jesuitenordens, da der Staat den Gymnasien eine neue Grundlage geben mußte.<sup>12</sup> Für die Ursulinen aber war es vor allem die finanzielle Not, die immer mehr das Weiterbestehen ihres Schulwesens in Frage stellte. Schon 1782 verwies die Oberin Mater Maria Stanislaa auf die Tatsache, daß, sowohl es bei ihnen „dritthalb hundert Kinder“ gäbe, es noch mehr sein könnten, wenn sie nicht mit verschiedenen anderen Schulen konkurrieren müßten.<sup>13</sup> In einem Bericht an den Kurfürsten wird dann 1790 erklärt: „Die Verdienste dieses Instituts sind bereits entschieden. Die Gegenstände ihrer Prüfungen, welche sich ihre Schülerinnen nicht einmal (also öfters) und allzeit mit liebe unterzogen, können nicht vergessen seyn. Ihre Jugend war allzeit nicht nur im Christenthum, sondern auch in den übrigen planmäßigen Gegenständen so unterrichtet, daß sie sich auszeichnete. Besonders hat seit ein paar Jahren die große Klasse ihrer Mädchen sich im Rechnen, Diktandoschreiben, Briefe- und Küchenzettel Schreiben vor den Zöglingen der übrigen Schulen hervorgethan“. Der Berichterstatter machte sich dann Gedanken über die Zukunft ohne Ursulinenschule in Straubing. 200 Kinder wären ohne Unterricht. „Den 2 Stadtschulen könnten diese Kinder unmög-

<sup>10</sup> Fürstlich-Fürstenbergisches Archiv Donaueschingen, Ecclesiastica 19 1/2, Stiftungsurkunde vom 2. 7. 1662.

<sup>11</sup> Vgl. Karl-Ludwig Ay, Land und Fürst im alten Bayern. 16.-18. Jahrhundert, Regensburg 1988, S. 293: „Freilich ist in diesem Zusammenhang auf die klösterlichen Schulen hinzuweisen, die in vielen Fällen die Basis für den sozialen und intellektuellen Aufstieg auf dem Lande bildeten“.

<sup>12</sup> Karl-Ludwig Ay, S. 218, 222.

<sup>13</sup> BayHStAM KL 724, 10.1 vom 7. 4. 1782.

lich zugeführt werden, weil beyder Lehrer, besonders wenn die Knaben fleißig zur Schule angehalten werden, beyde Hände vollauf zu thun haben. Einen neuen Lehrer aufzustellen, ist unmöglich, da für die alten kein hinreichender Fond da ist“.<sup>14</sup>

So gesehen richteten sich zu diesem Zeitpunkt die Umstände eindeutig gegen das Ursulineninstitut. Einst waren sie von Landesherrn und städtischen Behörden gerufen worden. Nun wurde die bisherige Ordnung als ungenügend empfunden, und andere Lösungen, vor allem im finanziellen Bereich, schienen noch nicht in Sicht.

Der Umbruch von 1803 schuf zwar auf staatlicher Ebene eine Neuordnung und führte zu neuen Strukturen in der Bildungsarbeit. Die Ordensfrauen hatten in all den Jahrzehnten als monastisch ausgerichtete Frauen versucht, ihr Ziel und ihre Aufgabe zu verwirklichen. Sie hatten auf die ihnen gemäße Weise und durch ihr Wirken eine Antwort auf die damaligen Erfordernisse und Probleme der Gesellschaft gegeben.

<sup>14</sup> BayHStAM KL 724,10.1 vom 21. 3. 1790. Beim Verfasser handelt es sich um den Rektor des Straubinger Gymnasiums, Franz Xaver Hueter, der sich nach seiner Entlassung weiterhin für das Institut einsetzen wollte. – Verwiesen sei auf die Aufsätze von Gabriele Heigl OSU und Helmut Wagner, in: 300 Jahre Ursulinen in Straubing 1691–1991. Festschrift, Straubing 1991, S. 211–243.

# Vom christlichen Antijudaismus zum modernen Antisemitismus

Die Auseinandersetzung um Assimilation,  
Emanzipation und Mission der Juden  
um die Wende zum 19. Jahrhundert

Von Martin Friedrich

## I.

Während in der evangelischen Theologie noch allenthalben eine kontinuierliche Linie christlicher Judenfeindschaft gezogen wird, die in den Holocaust einmündete,<sup>1</sup> zeichnet die historische Antisemitismusforschung ein differenzierteres Bild. Drei Ergebnisse scheinen sich allgemein durchgesetzt zu haben:

a) Der in den 1870er Jahren im Kaiserreich auftretende „moderne Antisemitismus“ bildet eine entscheidende Zäsur in der Geschichte der Judenfeindschaft, wobei Kontinuität und Diskontinuität zur traditionellen Judenfeindschaft unterschiedlich bestimmt werden.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Maßstäbe setzte hier Rosemary Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus* (ACJD 7), München 1978 (Orig. 1974), die freilich nicht so einseitig argumentiert, wie sie häufig verstanden worden ist, s. u. Anm. 147. Epigonenhaft dann zum Beispiel Wolfgang See, *Der Apostel Paulus und die Nürnberger Gesetze*, Berlin 1985; Volker von Törne, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Deutschland. Vorgeschichte und Folgen, in: Judenfeindschaft im 19. Jahrhundert. Ursachen Formen und Folgen* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 4), Berlin <sup>2</sup>1982, S. 9–20.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ in der bürgerlichen Gesellschaft* (KSGW 15), Göttingen 1975, S. 114; Alex Bein, *Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems*, Bd. II, Stuttgart 1980, S. 164; Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933*, München 1989 (Orig. 1979), S. 253; Hermann Greive, *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland* (Grundzüge 53), Darmstadt 1983, S. 1; Detlev Clausen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt am Main 1987, S. 19; Helmut Berding, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Frankfurt am Main 1988, S. 7.85f. Nur die ältere Arbeit von Leon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. VI, Worms 1987 (Orig. 1968), S. 266–280, hebt sehr stark die Kontinuität hervor.

b) Er geht auf ein Ursachengeflecht zurück, in dem weder die politischen und wirtschaftlichen Faktoren noch die Rolle der christlichen Judenfeindschaft isoliert betrachtet werden dürfen.<sup>3</sup>

c) Zu seinen wesentlichen Voraussetzungen gehört die Neuformulierung der „Judenfrage“ in den Auseinandersetzungen um Emanzipation und Assimilation der Juden.<sup>4</sup>

Diese neue Schwerpunktsetzung auf die Emanzipationszeit (ca. 1780–1870) hat neue Erkenntnisse gebracht, aber auch neue Fragen aufgeworfen. Besonders brisant dürfte die Frage sein, welche geistes- und ideengeschichtlichen Konstellationen für die Vorbereitung des Antisemitismus verantwortlich gemacht werden können. Hatte Poliakov auch die Aufklärung als eindeutig judenfeindlich porträtiert,<sup>5</sup> so wird mittlerweile eher die unvollkommene Durchsetzung der Aufklärung als Voraussetzung für den Antisemitismus gesehen.<sup>6</sup> Erst die antiaufklärerischen Ideen der Romantik und die antiliberalen Politik der Restaurationszeit haben demnach den Boden für den Antisemitismus gebnet.<sup>7</sup>

Eine gewisse Korrektur erfuhre diese Auffassung durch den m. E. besonders wichtigen (und bislang zuwenig berücksichtigten) Ansatz von Jacob Katz, der zugleich eine neue Lösung für das Problem von Kontinuität und

<sup>3</sup> Dies ist die Hauptthese bei *Greive*, bes. S. 8: „Im Kontext des Zusammenwirkens religiöser, wirtschaftlicher und politischer Momente zur Hervorbringung des Antisemitismus repräsentiert die Religion, genauer die christlich-jüdische Differenz, die langfristige, strukturgegeschichtliche Komponente“. Ähnlich *Katz*, S. 252 f.: Die gesellschaftliche Konstellation legte die Suche nach einem Sündenbock nahe, die Fortwirkung der christlichen Judenfeindschaft ließ die Juden als das geeignete Objekt erscheinen. Auch *Berding* (vgl. bes. S. 7.85 f.) scheint diesem Ansatz verpflichtet, ohne die Faktoren klar voneinander abzuheben.

<sup>4</sup> Dieses Ergebnis von *Rürup*, bes. S. 95–102, hat inzwischen breite Zustimmung gefunden, vgl. *Katz*, S. 18 f.; *Bein I*, S. 198–200.258; *Greive*, S. 18 f.; *Claussen*, S. 86.111 f.114 f.; *Berding*, S. 42–84. Eine genaue Bestandsaufnahme der Agitation gegen die beginnende Emanzipation bieten Rainer *Erb* / Werner *Bergmann*, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860 (Antisemitismus und jüdische Geschichte 1)*, Berlin 1989.

<sup>5</sup> Vgl. Leon *Poliakov*, *Geschichte des Antisemitismus Bd. V: Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz*, Worms 1983; vgl. auch Peter *Herde*, *Von der mittelalterlichen Judenfeindschaft zum modernen Antisemitismus*, in: Karlheinz Müller / Klaus Wittstadt (Hgg.), *Geschichte und Kultur des Judentums (QFGBW 38)*, Würzburg 1988, S. (11–69) 33 f.36, der die entsprechende These von Arthur Hertzberg aufnimmt, ohne sie allerdings mit eigenen Belegen zu unterstützen.

<sup>6</sup> So vor allem *Claussen*, *passim*, bes. S. 56: „Antisemitismus läßt sich nur im Kontext mißglückter Aufklärung verstehen“; vgl. auch *Greive*, S. 15; *Berding*, S. 43; Friedrich *Battenberg*, *Das europäische Zeitalter der Juden*, Bd. II, Darmstadt 1990, S. 108 f.

<sup>7</sup> Bahnbrechend war hier Eleonore *Sterling*, *Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–1850)*, Frankfurt am Main 1969 (Erstfassung 1956). Vgl. auch *Berding*, S. 47–51; *Bein I*, S. 212 f.; *Greive*, S. 18–23; Steven *Schwarz-schild*, *The Theologico-Political Basis of Christian-Jewish Relations in Modernity*, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus – German Jewry and Liberalism (Schriften der Friedrich-Naumann-Stiftung – Liberale Texte)*, Sankt Augustin 1986, S. 79–95.

Diskontinuität zur traditionellen Judenfeindschaft anbietet. Nach seiner Grundthese ist der moderne Antisemitismus „eine Fortsetzung der vormoderne Ablehnung des Judentums durch das Christentum, selbst wenn er jede Verbindung damit bestritt oder sich sogar als feindlich zum Christentum bekannte“.<sup>8</sup> In seiner eingehenden Studie zeichnete er nach, wie sich im Kampf gegen die jüdische Emanzipation traditionelle Elemente des christlichen Antijudaismus mit der antichristlichen jüdenfeindlichen Tradition der Aufklärung verbanden.<sup>9</sup> Entscheidend wurde dabei, daß auch solche Denker, die nicht mehr im Christentum verwurzelt waren, an der „Lehre der Überlegenheit des Christentums über das Judentum“ festhielten.<sup>10</sup> So unterschied sich der moderne Antisemitismus von seinem christlichen Vorläufer darin, daß er nicht mehr die Bekehrung, sondern die Assimilation der Juden erwartete, was empirisch zu verifizieren war.<sup>11</sup> Die Auseinandersetzung um Assimilation und Emanzipation der Juden und die parallel verlaufende Säkularisierung bildeten also die Grundlage für die Herausbildung des Antisemitismus.

Die Kirchenhistoriker sind hier nicht nur ihren eigenen Beitrag schuldig geblieben, sondern sie haben diese ganze Diskussion weitgehend ignoriert, was um so erstaunlicher ist, als neben dem wichtigen Thema des Verhältnisses von Christen und Juden auch die gegenwärtige Neuzeitdiskussion tangiert ist.<sup>12</sup> Nur zwei Überblicksartikel orientieren über das Verhältnis von Christen und Juden in der Emanzipationszeit,<sup>13</sup> und nur zwei Aufsätze zeigen genauere Kenntnisse der Antisemitismusforschung.<sup>14</sup> Wenn gelegentlich die Verbindung des Christentums mit dem Nationalismus zu Beginn des

<sup>8</sup> Katz, S. 322 f.

<sup>9</sup> Vgl. Katz, bes. S. 55 f. 71. 239 f. Den Antijudaismus der Deisten betont auch Shmuel Ettinger, *The Secular Roots of modern Antisemitism*, in: *Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism*, hg. v. O. Dov Kulka u. P. Mendes-Flohr, Jerusalem 1987, S. (37–61) 43 f.

<sup>10</sup> Katz, S. 322; überzeugende Beispiele sind etwa Hegel (S. 72–75) und Fries (S. 85–87). – Zum „christlichen Superioritätskomplex“ vgl. auch Werner Bergmann/Rainer Erb, „Die Juden sind bloß toleriert“. Widerstand der christlichen Umwelt gegen die Integration der Juden im frühen 19. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 83, 1987, S. (193–218) 198 ff.

<sup>11</sup> Vgl. Katz, S. 326; vgl. auch Beins Begriff des „Assimilationspakt“.

<sup>12</sup> Vgl. zu diesem Zusammenhang Trutz Rendtorff, *Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende*, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus* (s. Anm. 7), S. (96–109) 96–101.

<sup>13</sup> Karl Heinrich Rengstorff, *Der Kampf um die Emanzipation*, in: *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, Bd. II, hg. v. K. H. Rengstorff u. S. v. Kortzfleisch, Stuttgart 1970, S. 129–176; Wilhelm Dantine, *Frühromantik – Romantik – Idealismus*, in: ebd., S. 177–221.

<sup>14</sup> Gottfried Seebaß, *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus*, in: *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, hg. v. R. Rendtorff u. E. Stegemann (ACJD 10), München 1980, S. 9–25; Heinz Eduard Tödt, *Die Novemberverbrechen 1938 und der deutsche Protestantismus. Ideologische und theologische Voraussetzungen für die Hinnahme des Pogroms*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 2, 1989, S. 14–37 (ohne Bezug auf das 18./19. Jahrhundert).

19. Jahrhunderts, die einen „metaphysischen Dualismus“ entstehen ließ, als Ursache für den Antisemitismus genannt wird,<sup>15</sup> so scheint sich das mit den Ergebnissen von Katz vermitteln zu lassen; ein eingehender Nachweis ist aber noch nicht erbracht. Ähnliches gilt für die gängige These, gerade die Kirche habe die Einsichten der Aufklärung nicht aufgenommen.<sup>16</sup> Die bisherigen Forschungen bieten für eindeutige Festlegungen noch keine ausreichende Grundlage.

Ein wesentlicher Mangel der theologischen Äußerungen dürfte darin liegen, daß man sich auf eine rein theologiegeschichtliche Betrachtungsweise beschränkt hat und z. B. die „Substitutionstheorie“ herausstellte, anstatt auch die „sozial- und gesellschaftsgeschichtlichen Wirkungsmechanismen“ zu beachten.<sup>17</sup> Eine Sichtung der theologischen Stellungnahmen und Argumente im Emanzipationskampf versuchte bisher nur ein Historiker, der allerdings theologisches Problembewußtsein vermissen läßt.<sup>18</sup>

Im folgenden soll dieses Thema anhand eines exemplarischen Falls behandelt werden, der noch in das 18. Jahrhundert fällt, die Grundlinien der Argumentation aber schon deutlich hervortreten läßt. Es handelt sich dabei um die Debatte, die durch David Friedländers Sendschreiben an Propst Teller im Jahre 1799 ausgelöst wurde.

## II.

a) Diese Kontroverse ist in der *bisherigen Forschung* bei der Behandlung des Antisemitismus kaum behandelt worden,<sup>19</sup> sondern wurde vor allem im Zusammenhang mit der Person Friedländers und dem Emanzipationskampf

<sup>15</sup> Hans-Joachim Kraus, Die neuere Zeit, in: Der ungekündigte Bund, hg. v. D. Goldschmidt u. H.-J. Kraus, Stuttgart 1962, S. 86–92; ähnlich Dantine, S. 200f.; Friedrich Hasselhoff, Die geschichtliche Notwendigkeit der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, in: *Umkehr und Erneuerung*. Erläuterungen zum Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, hg. v. B. Klappert u. H. Starck, Neukirchen-Vluyn 1980, S. (215–229) 224f.

<sup>16</sup> So explizit Johannes Brosseder, Lutherbilder in der neuesten Literatur zum Thema: Martin Luther und die Juden, in: Europa in der Krise der Neuzeit, hg. v. S. Heine, Wien u. a. 1986, S. (89–111) 91; ähnlich Martin Greschat, Protestantismus und Antisemitismus, in: Judenfeindschaft in Altertum, Mittelalter und Neuzeit, hg. v. A. Mannzmann (Historie heute 2), Königstein/Taunus 1981, (S. 80–108), S. 181f.; Seebaß, S. 11; Kurt Meier, Luthers Judenschriften als Forschungsproblem, in: ThLZ 110, 1985, Sp. (483–492) 488f.

<sup>17</sup> Kurt Meier, Literatur zum christlich-jüdischen Dialog, in: ThR 52, 1987, (S. 155–181) 179; vgl. auch ders., Luthers Judenschriften, Sp. 489f. – Die Substitutionstheorie wird fast durchgängig in dem Band *Umkehr und Erneuerung* als entscheidend genannt, vgl. S. 56–58, 145f. 167–176.

<sup>18</sup> David Charles Smith, Protestant Attitudes toward Jewish Emancipation in Prussia, Yale University Ph. D. 1971.

<sup>19</sup> Vgl. hier nur Katz, S. 58f.; Poliakov V, S. 232–235; Claussen, S. 73.

des preußischen Judentums thematisiert.<sup>20</sup> Die evangelische Theologie, die sich für die zahlreichen Entgegnungen auf das Sendschreiben hätte zuständig fühlen müssen, hat bisher weitgehend gefaßt<sup>21</sup> – und das, obwohl eine Gegenschrift von dem „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“,<sup>22</sup> Friedrich Schleiermacher, verfaßt ist. Die wichtigste Studie auch zu den Entgegnungen von theologischer Seite stammt von einer jüdischen Historikerin,<sup>23</sup> die umfassendste Analyse von Schleiermachers Schrift von einem Philosophen.<sup>24</sup>

b) In der Tat muß Friedländers Sendschreiben zuerst vor dem Hintergrund der *Emanzipationsbemühungen* des preußischen Judentums gesehen werden.<sup>25</sup> In Berlin war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine

<sup>20</sup> Vgl. die großangelegte Biographie von Immanuel Heinrich Ritter, *Geschichte der jüdischen Reformation* Bd. II: David Friedländer. Sein Leben und sein Wirken im Zusammenhange mit den gleichzeitigen Culturverhältnissen und Reformbestrebungen im Judentum dargestellt, Berlin 1861; ferner Simon *Dubnow*, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Bd. VIII, Berlin 1928, S. 202–207; Michael A. Meyer, *The Origin of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824*, Detroit 1979, S. 57–84; Jacob Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1780–1870*, Frankfurt am Main 1986 (Orig. 1973), S. 131–135. – Von Friedländers Sendschreiben erschien sogar ein Faksimilenachdruck mit hebräischer Übersetzung (Jerusalem 1975).

<sup>21</sup> So finden sich nur kurze Hinweise in umfassenderen Arbeiten: Günther Harder, *Christen und Juden während der letzten 150 Jahre*, in: *EvTh* 12, 1952/53, S. (161–186) 162–166; Heinrich Rothe, *Die Stellung der evangelischen Theologie zum Judentum am Ausgang der Aufklärung*, Diss. theol. Erlangen o. J. (1953), S. 70–81; Peter von der *Osten-Sacken*, *Christen und Juden in Berlin*, in: *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin*, hg. v. G. Besier u. C. Gestrich, Göttingen 1989, S. (547–599) 566–568; ferner Rengstorf, S. 161–165; *Dantine*, S. 199–201. Ohne wissenschaftlichen Wert ist die Behandlung bei J. F. A. *de la Roi*, *Die evangelische Kirche und das Judentum* Bd. II, Berlin 1891, S. 33–37.

<sup>22</sup> Vgl. Hans-Joachim Birkner, *Friedrich Schleiermacher*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte* Bd. 9,1: *Die neueste Zeit I*, hg. v. M. Greschat, Stuttgart u. a. 1985, S. (87–115) 88.

<sup>23</sup> Ellen Littmann, *David Friedländers Sendschreiben an Probst Teller und sein Echo*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 6, 1935, S. 92–112; vgl. ferner Ritter, S. 100–109; Ludwig Geiger, *Kleine Beiträge zur Geschichte der Juden in Berlin*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 4, 1890, S. (29–65) 57–64; *Smith*, S. 91–145.

<sup>24</sup> Gunter Scholtz, *Friedrich Schleiermacher über das Sendschreiben jüdischer Hausväter*, in: *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung* IV, 1977, S. 297–351. Zu vergleichen ist ferner die Faksimileausgabe von Friedrich Schleiermacher, *Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter*, Berlin 1799 (Nachdr. Berlin 1984, mit Nachwort: Kurt Nowak, Schleiermacher und die Emanzipation des Judentums am Ende des 18. Jahrhunderts in Preußen, S. 67–86). Unergebig ist dagegen die bei Scholtz, S. 326, Anm. 1, genannte Literatur.

<sup>25</sup> Dazu, neben den Hinweisen bei Katz, *Ghetto* (s. Anm. 20), bes. S. 179–194, und Ritter, S. 74–92, am gründlichsten immer noch Ismar Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preußen*, 2 Bde., Berlin 1912 (danach auch weitgehend *Dubnow*, S. 16–27, 194–229); Ismar Freund, *David Friedländer und die politische Emanzipation der Juden in Preußen*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 6, 1936, S. 77–92 (nur zum ersten Emanzipationsversuch). Die wesentlichen Aspekte auch bei Scholtz, S. 298–300.

reiche jüdische Oberschicht entstanden, die sich in ihrer Lebensweise an die entsprechende christliche Bürgerschicht anglich. Jüdische Aufklärer versuchten, ihrem Volk die zeitgenössische Bildung nahezubringen. Vielfältige Kontakte wurden, besonders in Künstler- und Gelehrtenkreisen, geknüpft.<sup>26</sup> Die rechtlose Stellung der Juden (zumindest der aufgeklärten, sich assimilierenden) wurde daher auf beiden Seiten zunehmend als anachronistisch empfunden. So veröffentlichte der preußische Kriegsrat Dohm 1781 seine Programmschrift der Judenemanzipation,<sup>27</sup> der von jüdischer Seite Moses Mendelssohn und Naphtali Herz Wessely (alle aus Berlin) zur Seite traten.<sup>28</sup> Gemeinsam mit den Toleranzpatenten des österreichischen Kaisers Josef II. 1781/82<sup>29</sup> setzten sie das Fanal für die Emanzipation des europäischen Judentums.

In Preußen war freilich während der Regierungszeit Friedrichs des Großen, der seine jüdischen Untertanen mit dem Reglement von 1750 in nahezu beispielloser Weise geknebelt hatte,<sup>30</sup> an eine Verbesserung der Situation nicht zu denken. Erst mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. im Jahre 1786 schien die Gelegenheit für einen politischen Vorstoß gekommen. Am 17. 5. 1787 überreichten die Generaldeputierten der jüdischen Gemeinden Preußens dem König eine Denkschrift, in der sie ihre erniedrigende Lage schilderten und um Gewährung der Staatsbürgerrechte (samt allen Pflichten) baten<sup>31</sup>. Die großen Hoffnungen wurden jedoch nicht erfüllt. Die Königliche Kommission räumte den Juden fast nichts von den gewünschten Rechten ein, wollte ihnen aber so viele neue Pflichten auferlegen, daß David Friedländer, die treibende Kraft hinter der Denkschrift, 1790 im Namen der preußischen Juden darum bat, doch lieber die alte Regelung in Geltung zu lassen.<sup>32</sup> Die Proklamierung der Judenemanzipation in Frankreich im September 1791 brachte noch einmal Ansätze zu Gesetzesän-

<sup>26</sup> Vgl. *Katz*, Ghetto S. 54–69; *Meyer* (s. Anm. 20), S. 58.65; *Smith*, S. 91–98. *Batzenberg* (s. Anm. 6), S. 81–84. Ausführliche Informationen über Lebensweise und Selbstverständnis der jüdischen Oberschicht in Berlin auch bei Deborah *Hertz*, *Jewish High Society in Old Regime Berlin*, New Haven/London 1988.

<sup>27</sup> Christian Wilhelm *Dohm*, Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin und Stettin 1781 (Nachdr. Hildesheim/New York 1973). Zur Bedeutung Dohms für die Emanzipation (auch wenn der Begriff erst später aufkam) vgl. *Smith*, S. 43–60; *Katz*, Ghetto, S. 70–84; ders., The Term „Jewish Emancipation“. Its Origin and Historical Impact, in: ders., Zur Assimilation und Emanzipation der Juden, Darmstadt 1982, S. (99–123) 101.110–114; Ingrid *Belke*, Zur Geschichte der Emanzipation und des Antisemitismus bis 1870, in: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, hg. v. H. O. Horch u. H. Denkler, Bd. I, Tübingen 1988, S. (29–46) 37–39.

<sup>28</sup> Vgl. *Katz*, Ghetto, S. 70–84.

<sup>29</sup> Vgl. dazu z. B. *Dubnow* (s. Anm. 20), S. 372–376.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. *Freund*, Emanzipation, Bd. II, S. 22–60; *Belke*, S. 34–36.

<sup>31</sup> Vgl. David *Friedländer*, *Akten=Stücke* die Reform der Jüdischen Kolonien in den Preußischen Staaten betreffend, Berlin 1793, S. 53–116; *Ritter* (s. Anm. 20), S. 78–83; *Freund*, Emanzipation Bd. I, S. 36–45; *Meyer*, S. 65 f.

<sup>32</sup> Vgl. *Friedländer*, *Akten=Stücke*, S. 129–135; *Ritter*, S. 85 f.; *Meyer*, S. 67.

derungen auch in Preußen, aber der drohende Krieg gegen Frankreich führte im Mai 1792 zur Vertagung und schließlichen Versandung eines schon fertigen Reformgesetzes.<sup>33</sup> Mit der Herausgabe der diesbezüglichen Akten durch Friedländer fand diese erste Phase des Emanzipationskampfes einen gewissen Abschluß.<sup>34</sup> Seine Bemühungen waren zunächst gescheitert, und auch sein parallel dazu verlaufender Kampf um eine Reform der jüdischen Religion hatte zuerst keinen durchschlagenden Erfolg.<sup>35</sup>

c) Wie ist nun das von Friedländer anonym veröffentlichte „*Sendschreiben* an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion“<sup>36</sup> vor diesem Hintergrund zu deuten? Allgemein wird angenommen, Friedländer sei „aus einer tiefgreifenden Enttäuschung über die Stagnation des Emanzipationsprozesses veranlaßt worden“.<sup>37</sup> Aber diese Annahme hat Schwierigkeiten, die Verzögerung von sechs Jahren zu erklären.<sup>38</sup> So möchte ich mit Littmann annehmen, daß auch die durch das Scheitern des ersten Emanzipationsversuchs veranlaßte verstärkte Taufbewegung unter den preußischen Juden der Auslöser für das *Sendschreiben* war.<sup>39</sup> Dies gilt insbesondere, wenn Friedländer wirklich

<sup>33</sup> Vgl. *Freund*, Emanzipation Bd. I, S. 55–65; *Meyer*, S. 68.

<sup>34</sup> Vgl. *Friedländer*, Akten=Stücke; dazu auch *Meyer*, S. 68 f. – Was bei *Freund*, Emanzipation Bd. I, S. 66–75, als „zweiter Reformversuch 1795–1798“ behandelt ist, betraf nur die Aufhebung der Ungleichbehandlung in einzelnen Punkten, scheiterte aber ebenfalls.

<sup>35</sup> Über Friedländer und seine Gesinnungsgenossen in der deutschen Haskalah vgl. bes. Heinz Mosche *Graupe*, Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942, Hamburg 2<sup>1977</sup>, S. 128–141; Isaac *Eisenstein-Barzilay*, The Treatment of the Jewish Religion in the Literature of the Berlin Haskalah, in: PAAJR 24, 1955, S. 39–68.

<sup>36</sup> Berlin 1799; ich benutze die bequem zugängliche Ausgabe in Friedrich *Schleiermacher*, Kritische Gesamtausgabe [KGA], Bd. I/2, Berlin/New York 1984, S. 381–413, gebe bei Zitaten aber immer die (dort mit abgedruckten) Seitenzahlen der Originalfassung an.

<sup>37</sup> *Nowak* (s. Anm. 24), S. 75; ähnlich *Katz*, Ghetto, S. 133 („Friedländer . . . vor[er]lor die Geduld“); *Dantine*, S. 199; *Rengstorf* (s. Anm. 13), S. 162; *Meyer*, S. 70 („frustration“); *Meckenstock* (Einleitung, in: *Schleiermacher*, KGAI/2), S. LXXX f.

<sup>38</sup> *Dubnow*, S. 201; *Scholtz*, S. 300, verweisen auf den Bescheid der preußischen Regierung von 1798, daß die Ausnahmegesetze weiterhin in Kraft blieben; aber dies brachte keine grundlegende Änderung gegenüber der großen Enttäuschung von 1790/93.

<sup>39</sup> Vgl. *Littmann* (s. Anm. 23), S. 102 f. – Ob von einer Taufbewegung überhaupt gesprochen werden kann und ob diese vor oder nach dem *Sendschreiben* einsetzt, ist leider nicht widerspruchlos zu klären, vgl. bes. Heinrich *Graetz*, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. 11, Leipzig 2<sup>1900</sup>, S. 160 f. 599–601; Ludwig *Geiger*, Vor *hundert Jahren*. Mitteilungen aus der Geschichte der Juden Berlins, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 3, 1889, S. (185–233) 223–233; *Katz*, Ghetto, S. 137 f. Gegen die weitverbreitete Aussage, erst das *Sendschreiben* habe eine „Taufepidemie“ ausgelöst (so *Dubnow*, S. 207, ähnlich *Osten-Sacken* [s. Anm. 21], S. 567) legte nun *Hertz* (s. Anm. 26), S. 224–243, eingehende Zahlen vor und wies nach, daß es bereits vor 1799 zu einem deutlichen Anstieg gerade der männlichen Konvertiten kam (S. 234, Tabelle 15). – Im *Sendschreiben*, S. 61–64,

die „Politisch-theologische Aufgabe“ zur Vorbereitung seines Sendschreibens lanciert hätte;<sup>40</sup> denn dort war die Unhaltbarkeit des Zustandes, daß einzelne Täuflinge die dem gesamten Volk verweigerte Gleichberechtigung erhielten, ausdrücklich Ausgangspunkt der Argumentation.

Die Bestimmung des Anlasses für das Sendschreiben hat natürlich auch Einfluß auf die Beurteilung seiner Absicht. Ganz abwegig ist dabei die Rede von einem „Unionsversuch“<sup>41</sup> bzw. vom „Versuch eines religiösen Kompromisses“<sup>42</sup>. Friedländer sprach nirgends von einer Vereinigung der Religionen, sondern nur von der Aufnahme bestimmter Juden in die Kirche. Meist wird angenommen, er habe wirklich in der Hoffnung auf den Gewinn der Gleichberechtigung einen Übertritt zum Christentum anbieten bzw. die Bedingungen dafür aushandeln wollen.<sup>43</sup> Wenn man in dieser Weise das Anliegen rein utilitaristisch bestimmte, war man geneigt, Friedländer für diesen „ebenso alberne[n] wie ehrlose[n] Schritt“ heftig anzugreifen.<sup>44</sup> Und selbst wenn man ihm nicht eine rein taktische Motivation unterstellte, fiel die Beurteilung doch eher negativ aus.<sup>45</sup> In diesem Fall hielt man ihm zwar zugute, daß er wirklich davon überzeugt war, nur Mendelssohns Gedanken weiterzuentwickeln, sah seinen Schritt aber auch als eine bis in die Selbstaufgabe führende Assimilation. Die bürgerliche Gleichberechtigung wäre dann allerdings nicht sein Hauptanliegen, sondern Nebenprodukt einer schon aus geistesgeschichtlichen Gründen für notwendig gehaltenen jüdischen Reform, und Anlaß wäre nicht so sehr die Stagnation der Emanzipation, sondern die Stagnation der jüdischen Reformbewegung.<sup>46</sup>

---

wird jedenfalls die Problematik der zunehmenden Judentaufen deutlich angesprochen, vgl. bes. S. 63: „Möglich endlich, daß sie bloß den Eingebungen des Eigennutzes gefolgt sind“.

<sup>40</sup> Vgl. Politisch-theologische Aufgabe über die Behandlung der jüdischen Täuflinge, Berlin 1799 (auch in *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 373–380). Inhaltsangaben bei *Littmann*, S. 96; *Ritter*, S. 94; *Smith*, S. 157–159.

<sup>41</sup> *Rothe* (s. Anm. 21), S. 70.

<sup>42</sup> *Dubnow*, S. 201. Völlig unhaltbar ist auch die Formulierung, Friedländer habe die „Massentaufe der Juden“ angeboten, falls die Christen auf ihre Dogmen verzichteten; so *Hannah Arendt*, Ursprünge und Elemente totalitärer Herrschaft, München 1986 (Orig. 1951/67), S. 112.

<sup>43</sup> Vgl. *Dubnow*, S. 204; *Poliakov* Bd. V, S. 232; *Meyer*, S. 73; *Scholtz*, S. 300 (s. u. Anm. 46); *Meckenstock*, S. LXXXI („die Fahrwasser und Untiefen für einen Übertritt aufgeklärter Juden zur protestantischen Kirche auszuloten“); *Rengstorf*, S. 162; *Eisenstein-Barzilay*, S. 58 („complete surrender ... was ... the price Jewry must pay“); *Graupe*, S. 135; *Osten-Sacken*, S. 566. Bei *Dantine*, S. 199; *Katz*, Ghetto, S. 131, wird aus der Anfrage Friedländers sogar ein „Vorschlag“.

<sup>44</sup> Vgl. *Graetz*, S. 162; ähnlich *Dubnow*, S. 204 („Verzichtleistung“); *Benjamin Rippner*, David Friedländer und Probst Teller, in: Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstag des Prof. Dr. H. Graetz, Breslau 1887, S. (162–171) 166; weitere Urteile zusammengestellt bei *Ritter*, S. 109.

<sup>45</sup> Vgl. *Eisenstein-Barzilay*, S. 54 f. 57; *Graupe*, S. 134 f.; *Katz*, Ghetto, S. 131 f.

<sup>46</sup> *Scholtz* stellt beide Möglichkeiten nebeneinander (vgl. S. 300: „erfragt gleichsam den Preis für das Entrebillet zur bürgerlichen Integration“; S. 301: „Ihr Übertritt

Aber beide Annahmen führen in Aporien. Wenn Friedländer nur die Bedingungen für die Gleichberechtigung bzw. für das Asyl für seine aufklärten Gesinnungsgenossen in der protestantischen Kirche hätte aushandeln wollen, so würde er dies auf diplomatischem Wege getan haben, etwa durch direkte Verhandlungen mit Teller. Hätte er unter den Juden für seine Reformideen werben wollen, so standen ihm hierfür andere Organe zur Verfügung. Wenn er aber das Sendschreiben als Buch veröffentlichte (und evtl. die „Aufgabe“ vorbereitend lancierte), so muß diese Wendung an die Öffentlichkeit erklärt werden.

An dieser Stelle ist wieder auf die Veranlassung des Sendschreibens hinzuweisen. Wenn man es als Reaktion auf die zunehmende Taufbereitschaft der jüdischen Oberschicht in Preußen ansehen kann, so wäre sein Zweck möglicherweise nicht, eine ernsthafte Anfrage vorzubringen, sondern vielmehr Juden und Christen einen Spiegel vorzuhalten. Den Christen wurde (wie schon in der „Politisch-theologischen Aufgabe“) verdeutlicht, daß die Übertritte mehr aus Nützlichkeits Erwägungen denn aus Überzeugung erfolgten und daß von den Neuchristen nur ein verwässertes Christentum zu erwarten sei. Zugleich wurde den taufwilligen Juden vor Augen geführt, daß in der Konsequenz der jüdischen Religionsgeschichte zwar eine Aufgabe des Zereemonialgesetzes gerechtfertigt sein könnte, aber nicht ein bedingungsloser Übertritt zur positiven christlichen Religion. Friedländer, der brennend an der Gleichberechtigung interessiert war, ohne aber sein Judentum aufgeben zu wollen,<sup>47</sup> hätte also seine zur Taufe bereiten Religionsgenossen von diesem verzweifelten Schritt in die Gleichberechtigung abhalten und zugleich noch einmal für eine Gewährung der Bürgerrechte ohne die Bedingung des Übertritts werben wollen. Das „Anerbieten“ wäre dann nicht so sehr ernst gemeint, sondern sollte entlarvend wirken; zumindest konnte es noch als ein Versuchsballon wirken, durch den vielleicht zu erkunden war, ob es Chancen für die Emanzipation durch eine Reform des Judentums gab – denn daß das Judentum nur durch eine umfassende Umgestaltung zu retten sei, das war für Friedländer unzweifelhaft.

Mir scheint, daß auch diese Annahmen gut geeignet sind, den Duktus des Sendschreibens zu erklären.<sup>48</sup>

---

scheint so für sie weniger der Ausweg aus ihrer rechtlich prekären Situation als die Konsequenz aus dem Verlauf der jüdischen Religionsgeschichte zu sein“), ohne sie recht zu unterscheiden; ähnlich unbestimmt auch Meyer, S. 74 f.; Eisenstein-Barzilay, S. 57 f.; Smith, S. 103–105.

<sup>47</sup> Beides wird durch seine Lebensgeschichte vor und nach 1799 eindeutig belegt; vgl. Ritter, S. 160 f.

<sup>48</sup> Vgl. auch die Zusammenfassungen (mit anderen Schwerpunktsetzungen) bei Littmann, S. 93 f. 98–102; Meyer, S. 70–74; (beide mit ausführlicher Erörterung des geistesgeschichtlichen Hintergrundes); Dubnow, S. 203 f.; Ritter, S. 96–100; Smith, S. 99–103. – In der folgenden Zusammenfassung sind in Klammern die entsprechenden Seitenzahlen angegeben.

Eine ausführliche Selbstdarstellung der Hausväter, in der sich die aufgeklärte jüdische Oberschicht wiedererkennen konnte, zeigt das Ausmaß der Entfremdung vom traditionellen Judentum (3–13) und ergibt die Forderung „einer ernsthaften Prüfung der Religionssysteme“ (16), zumal auch der derzeitige rechtlose Zustand der Juden mit der Religion zu tun haben könnte (17). Die Prüfung ergibt zuerst eine Übereinstimmung in den „ewige[n] Wahrheiten“ (21), die auch den Kern der mosaischen Religion ausmachten (25–27); das Zeremonialgesetz war nur die Schale, die als Hinweis auf die Grundwahrheiten dienen konnte (28–33). Erst in der späteren Geschichte wurde das Gesetz verabsolutiert und so die Religion völlig verdorben (33–43). Schlüsselsatz für diesen Teil dürfte die Mahnung sein: „Wohl dem Jüngling, wenn er nicht mit der Schale, zugleich den ganzen Kern verwirft!“ (13); die Juden sollen bei der Lösung vom Zeremonialgesetz nicht dem Judentum überhaupt untreu werden. – Gerade ein unreflektierter Übertritt zum Christentum wäre keine Alternative, denn dies war von derselben „Finsterniß“ betroffen, bis Reformation und Aufklärung bei Juden und Christen Fortschritte brachten (44–46). Freilich ist die Entartung des (unaufgeklärten) Christentums schlimmer als die des (unaufgeklärten) Judentums, denn: „Verfälschte Lehrbegriffe sind dem menschlichen Geschlecht unendlich schädlicher, als bloße abentheuerliche Ceremonien“ (47). In Fragen der Moralität stehen die Juden den Christen nicht nach (51–58). So ergibt sich das Dilemma, daß die aufgeklärten Juden am Zeremonialgesetz nicht mehr festhalten, aber ebensowenig guten Gewissens „die christliche (sc. Religion) annehmen“ können (61). Entsprechenden Beispielen will man nicht folgen, weil dies nicht „ohne Beeinträchtigung unserer Vernunft, ohne Verletzung des moralischen Gefühls geschehen könnte“ (64); denn die Überzeugung von der Höherwertigkeit der Vernunftwahrheiten gegenüber den Geschichtswahrheiten verbietet ein Wörtlichnehmen der christlichen Dogmen (66–77). Ein Nachsprechen der christlichen Glaubenssätze, wobei man diesen einen anderen Sinn unterschiebt, wird ausdrücklich als Heuchelei ausgeschlossen (677); der sich abzeichnende Übertritt der Juden kann weder den „denkenden Mann“ noch den Staat erfreuen (80). Trotzdem fragen die Hausväter, welches Bekenntnis äußerstenfalls von ihnen gefordert werden würde, wenn sie „die große protestantische Gesellschaft [!] zum Zufluchtsort“ erwählen wollten (81); denn eine Sekte innerhalb des Judentums, die „als ein Mittelding zwischen Juden und Christen existiren“ würde, wollen sie auch nicht sein (84). Im Falle einer positiven Antwort Tellers würden sie „gewisse Ceremonien“ als Übergangsriten auf sich nehmen, stellen aber klar, daß sie damit nicht die christlichen Dogmen annehmen könnten (85 f.).

Daß dieses Sendschreiben in seinem Hauptteil viel eher eine Apologie des Judentums als eine Absage ist, erkennen auch Autoren, die die Anfrage im letzten Teil für das Wesentliche halten.<sup>49</sup> Aber sollte Friedländer wirklich geglaubt haben, die von ihm genannten Bedingungen für eine „Bekehrung ohne Überzeugung“ wären für die evangelische Kirche akzeptabel? Viel eher machte er doch auch durch seinen Schlußteil klar, daß alle Übertritte zum Christentum durch den Wunsch nach Gleichberechtigung motiviert wurden, aber keineswegs eine aufrichtige Bekehrung angenommen werden könnte. So provozierte er denselben Schluß, der in der „Politisch-theologischen Aufgäbe“ explizit ausgeführt wurde: Die Verbindung von Taufe und Verleihung

<sup>49</sup> So Meyer, S. 70; vgl. auch Rippner (s. Anm. 44), S. 166 f.; sowie Littmanns Beobachtung, daß „die historische Darstellung einen oft allzu breiten Raum“ einnimmt, „während das, was die Schrift bezweckt, auf wenige Seiten zusammengedrängt wird“ (S. 93).

der Staatsbürgerrechte ist falsch; Taufe sollte kein Weg zur Emanzipation sein. Damit stünde auch die implizite Botschaft des Schlußteils im Einklang mit dem ausführlichen Hauptteil, der sich vor allem an die zeitgenössischen Juden wandte und sie vor einem unbedachten Übertritt warnte.

In unserem Zusammenhang ist es letztlich gar nicht notwendig, genau zu bestimmen, welches Ziel Friedländer wirklich bewegt hat. Entscheidend ist vielmehr, daß das Sendschreiben durchaus so gelesen werden konnte, wie es eben gedeutet worden ist.<sup>50</sup> Die Antworten und Reaktionen brauchten sich dann keineswegs auf das vermeintliche Hauptanliegen zu beschränken, sondern konnten sich zu Recht veranlaßt sehen, neben den Fragen der Judenbekehrung auch die Problemkreise von Emanzipation und Assimilation der Juden zu behandeln.

d) Das *Echo auf das Sendschreiben* war gewaltig. Littmann konnte allein 20 Entgegnungen in Buch- bzw. Heftform nachweisen, die größtenteils schon 1799 erschienen, dazu etliche Artikel in Zeitungen und Zeitschriften.<sup>51</sup> Eine einheitliche Tendenz läßt sich jedoch nicht feststellen.<sup>52</sup> Einige Autoren äußerten sich kritisch zum Vorhaben der Hausväter (das zudem unterschiedlich bestimmt wurde),<sup>53</sup> andere begrüßten das Sendschreiben und erhofften sich die „wichtigsten und erfreulichsten Folgen“ davon.<sup>54</sup> Manche Theologen forderten die Hausväter auf, doch nun die Konsequenz zu ziehen und sich zum Christentum zu bekehren,<sup>55</sup> andere lehnten diese Forderung ab und

<sup>50</sup> Vgl. auf der einen Seite *Gespräche* über das Sendschreiben von einigen jüdischen Hausvätern an den Probst Teller, zwischen einem christlichen Theologen und einem alten Juden, Berlin 1799, S. 10 ff., wo die „heilsame Wirkung“ des Sendschreibens auf die Juden gerühmt wird, die im Begriff sind, ihre Religion fortzuwerfen; auf der anderen Seite *Schleiermacher*, Briefe (s. Anm. 24; zitiert nach der Originalfassung, deren Paginierung auch in KGAI/2 angegeben ist), S. 11.22–24.26 (s. u. S. 339); *Schleiermacher* KGAI/2, S. 46 Nr. 204, der sich von der „Fiction“ der Hausväter und ihrer impliziten Aussage, nur eine halbe Bekehrung sei zumutbar, herausgefordert sieht.

<sup>51</sup> Vgl. *Littmann*, S. 105–107; weitgehend die selben Angaben auch bei Volkmar *Eichstädt*, Bibliographie zur Geschichte der Judenfrage, Bd. I, Hamburg 1938, S. 28–30.

<sup>52</sup> Weder die Aussagen bei *Poliakov* Bd. V (s. Anm. 5), S. 235; *Katz*, Ghetto, S. 133, über die einmütige Zurückweisung noch die Behauptung von Henri *Brunschwig*, Gesellschaft und Romantik in Preußen im 18. Jahrhundert. Die Krise des preussischen Staates am Ende des 18. Jahrhunderts und die Entstehung der romantischen Mentalität, Frankfurt/M. u. a. 1976, S. 154, über die allgemein gute Aufnahme lassen sich bei Berücksichtigung einer größeren Zahl von Schriften verifizieren.

<sup>53</sup> Vgl. bes. *Treue Relation* des ersten Eindrucks, den das neuerlich erschienene an den Probst Teller gerichtete Sendschreiben einiger Juden auf das Publikum machte. Ein Fingerzeig für die Juden, Berlin 1799; hier sind nur eine Fülle ablehnender Reaktionen zusammengetragen.

<sup>54</sup> Vgl. die Rezension in Allgemeine Literatur-Zeitung 1799, Bd. 2, Sp. (329–333) 329; ein ähnlich uneingeschränktes Lob auch in „Der Genius der Zeit“, 18. Bd. September 1799, S. 30–50; *Ideen* zur Metamorphosierung der Juden. Veranlaßt durch das Sendschreiben . . . , Frankfurt am Main 1799, S. 3.

<sup>55</sup> Vgl. *Über das Sendschreiben* einiger Hausväter jüdischer Religion an den Herrn Oberconsistorialrath Teller und die von demselben darauf erteilte Antwort, Leipzig

ermutigten sie, sich mit dem Bekenntnis der natürlichen Religion zu begnügen.<sup>56</sup> Nur wenige unterstrichen die „Reinheit der Absicht der Sendschreiber“.<sup>57</sup> Einige lehnten einen nur durch Egoismus motivierten Übertritt ab,<sup>58</sup> während andere die Hemmung gegen den christlichen Kultus nur als „skrupulöse Ausflucht“ sahen<sup>59</sup> und ihnen rieten, sie sollten sich unbesorgt taufen lassen, nach dem Glauben frage doch niemand.<sup>60</sup> Große Unterschiede gab es angesichts der Frage, ob den Juden auch ohne Bekehrung die Bürgerrechte zugestanden werden sollten.<sup>61</sup>

Diese knappe Aufzählung zeigt bereits, daß in den meisten Fragen die Fronten nicht gradlinig verliefen, sondern kreuz und quer durcheinander. Daher ist es fraglich, nach welchen Kriterien die Gegenschriften geordnet werden können. Littmanns Gliederung nach den weltanschaulichen Gruppen, die zum Ende des 18. Jahrhunderts um die Vorherrschaft im deutschen Denken kämpften („die Rationalisten, die Offenbarungsgläubigen und die Romantiker“<sup>62</sup>) dürfte zu kurz greifen.<sup>63</sup> Im folgenden soll nicht der Anspruch einer umfassenden Typisierung erhoben werden. Statt dessen werden vier charakteristische Werke vorgestellt, die jeweils eine auch für die Folgezeit wichtige Verhältnisbestimmung zum Judentum repräsentieren.

1799, bes. S. [67.100–103] 114–120; *Beantwortung* des an Herrn Probst Teller erlassenen Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion. Nicht von Teller, Berlin 1799, S. 36–46.

<sup>56</sup> Vgl. Wilhelm Abraham Teller, *Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an mich den Probst Teller*, Berlin 1799, S. 19–22; etwas anders in *Moses und Christus*. Oder über den inneren Werth und die unwahrscheinlichen Folgen des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an Herrn Probst Teller und dessen darauf ertheilte Antwort, Berlin 1799, S. 31 (wo das Anliegen der Hausväter positiv aufgenommen wird): „Das Glauben soll man ihnen erlassen und sich mit den Formen des Christenthums begnügen“.

<sup>57</sup> *Gespräch* (s. Anm. 50), S. 35.

<sup>58</sup> Vgl. Schleiermacher, Briefe, S. 33–37; Christian Ludwig Paalzow, Die Juden. Nebst einigen Bemerkungen über das Sendschreiben an Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller . . . , Berlin 1799, S. 46–48; *An einige Hausväter jüdischer Religion*, über die vorgeschlagene Verbindung mit den protestantischen Christen, 2. Heft, Berlin 1799, S. 29 f.

<sup>59</sup> *Beantwortung* (s. Anm. 55), S. 16; vgl. auch S. 19 f.

<sup>60</sup> *Treue Relation* (s. Anm. 53), S. 16 f.

<sup>61</sup> Vgl. *Moses und Christus* (s. Anm. 56), S. 10–17: Als Mitmenschen haben die Juden ein Recht auf Gleichbehandlung, das „Staatsklugheit“ ihnen gewähren sollte. Auch Schleiermacher, Briefe, S. 16.38 f., lehnt die Verknüpfung der Bürgerrechte mit der Religion ab. Paalzow, S. 46 f., warnt hingegen ausdrücklich vor der Gleichstellung der Juden, die nur nach völliger Assimilierung gewährt werden sollte (S. 57); ähnlich der antideistische Pastor Daniel Joachim Köppen, *Wer ist ein Christ? Oder über den Begriff von einem Christen*. Nebst Bemerkungen über das Sendschreiben . . . , Leipzig 1800, S. 285–290.

<sup>62</sup> Littmann, S. 107.

## III.

a) Die Schrift des Juristen Christian Ludwig *Paalzow*<sup>64</sup> scheint nur am Rande zum Thema zu gehören, weil sie von einem Nicht-Theologen stammt, der auch nur die erregte Debatte um das Sendschreiben zum Anlaß genommen zu haben scheint, um schon unabhängig davon entstandene Überlegungen für eine größere Öffentlichkeit interessant zu machen. Trotzdem muß beachtet werden, wie sich bei ihm religiöse und politische Motive gegenseitig durchdringen.

Paalzows Hauptthema ist die Frage, ob die Juden die gleichen Rechte erhalten können wie alle Bürger. Dazu stellt er zuerst fest, daß die Juden gar keine Religion haben, sondern nur „Religionspflichten“ kennen, die sie wegen der „Verheissung einer zeitlichen Glückseligkeit“ (18) auf sich nehmen (18–24). Sie werden von den anderen Völkern gehaßt, weil sie selbst alle anderen hassen (24–29), auch in der Diaspora an den unsinnigsten Gebräuchen festhalten (29–33) und überheblich von der eigenen Religion eingenommen sind (633–43). Weil sie kein Ehrgefühl gegen andere haben, untereinander aber eng zusammenhalten, würde eine Gleichstellung der Juden bald zur Versklavung der Christen führen (43–46). Weder Aufklärung noch Taufe kann die negativen Züge des Juden überwinden (46–56). Nur eine Möglichkeit bleibt: die Juden müßten ihr Zeremonialgesetz und alle Eigenheiten aufgeben; dann hätten sie „sich zur Einbürgerung qualifiziert“ (57).

Für das Sendschreiben hat Paalzow daher nur Spott. Er erkennt genau die Geringschätzung der Hausväter gegenüber der christlichen Religion und sieht ihre vermeintlich auf Wissen gegründete Vernunftreligion als unbewiesenen Glauben (58–61). Auch Tellers Antwort sieht er kritisch und hebt nur dessen Warnung vor unlauterer Bekehrung hervor (62–74).

Paalzow zeigt das Konglomerat von Argumenten, mit denen in seiner Epoche die sich abzeichnende Judenemanzipation bekämpft wurde. Die Furcht vor wirtschaftlicher Konkurrenz wird ebenso deutlich ausgesprochen wie religiöse Ressentiments und ein kulturelles Überlegenheitsgefühl. Letzteres erhält seine Stoßkraft durch die Behauptung der egoistisch-utilitaristischen Ausrichtung der jüdischen Religion (oder Nicht-Religion) – ein Gedanke, den in Deutschland Kant populär gemacht hatte.<sup>65</sup> Bei Paalzow wird dies ausgeweitet zu einer Gedankenkette von der egoistischen Religion der Juden über den Vorwurf einer jüdischen Binnenmoral bis zur Ablehnung

<sup>63</sup> So fällt z. B. die Schrift von Masch (s. u. Anm. 83) ganz aus dem Schema heraus. Ferner zeigen sich deutliche Unterschiede sowohl innerhalb der „Offenbarungsgläubigen“ (vgl. Hermes mit Köppen und de Luc, diese Arbeit Anm. 61.75.78) als auch innerhalb der Rationalisten, die keineswegs alle für die Emanzipation der Juden eintraten (gegen *Littmann*, S. 109), vgl. nur die Stellung von Paalzow.

<sup>64</sup> *Paalzow*, Die Juden (s. Anm. 58); zur Person vgl. ADB Bd. 25, S. 35; zu seinen antijüdischen Schriften vor und nach 1799 vgl. *Graetz* (s. Anm. 21), S. 240f.585f.; *Poliakov*, Bd. V, S. 212f.; *Brunschwig* (s. Anm. 52), S. 163f.; *Erb/Bergmann* (s. Anm. 4), S. 115–117.

<sup>65</sup> *Paalzow*, S. 20–24, beruft sich ausdrücklich auf Kant. Zu dessen Position vgl. u. a. *Smith*, S. 74–81.94–98; *Graupe* (s. Anm. 35), S. 145–148; *Katz*, Vorurteil (s. Anm. 2), S. 69–72; *Bein II* (s. Anm. 2), S. 116–121.

der Emanzipation aus wirtschaftlicher Konkurrenzangst. Es ist aber fast müßig, herausfinden zu wollen, welches das zugrundeliegende Motiv ist, denn entscheidend ist, daß die Kombination religiöser und wirtschaftlicher Argumente letzteren erst die unbestreitbare Überzeugungskraft gab.<sup>66</sup> Dabei spielt es keine Rolle, daß Paalzow der christlichen Religion im Grunde recht gleichgültig gegenüberstand.<sup>67</sup> Der „christliche Superioritätskomplex“ war dadurch nicht im geringsten berührt.<sup>68</sup>

Das fehlende religiöse Verständnis wirkte sich nur dahingehend aus, daß auch die Einzelkonversion nicht mehr als Ausweg aus dem Judentum gelten konnte, da ihr von vornherein betrügerische Absicht unterstellt wurde. Paalzows Vorbedingung für die Gleichstellung ist die kollektive, radikale Identitätsaufgabe der Juden.<sup>69</sup> Freilich war dies auch das Endziel der christlichen Emanzipationsfreunde vom Schläge Dohms gewesen.<sup>70</sup> Diese hatten bloß an sofortige Gleichstellungsmaßnahmen und eine Unterstützung der jüdischen Aufklärer die Hoffnung auf eine allmähliche Assimilation geknüpft, was Paalzow hingegen für illusionär hielt.<sup>71</sup> Mit seiner Betonung der jüdischen Verbesserungsbedürftigkeit liegt er aber gar nicht so weit von der Emanzipationsideologie entfernt, auch wenn er zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen kommt. Die Bedeutung dieser Haltung für die Entstehung des Antisemitismus soll in einer Schlußbetrachtung analysiert werden.

b) Die anonym erschienene Schrift des preußischen Oberkonsistorialrats Hermann Daniel *Hermes*<sup>72</sup> zeigt eine deutliche Gegenposition zu Paalzow. Bei Littmann ist sie beiläufig in die Gruppe der orthodox-offenbarungsgläubigen Theologen eingeordnet worden.<sup>73</sup> Geiger kennzeichnete den Verfasser richtig als „Gegner des Freisinns, der Bibelkritik, der Vernunftreligion“.<sup>74</sup> Was ihn besonders auszeichnet, ist jedoch seine missionarische Ausrichtung.<sup>75</sup>

<sup>66</sup> Dazu ausführlicher *Bergmann/ Erb* (s. Anm. 10), S. 209–213.

<sup>67</sup> Vor allem die Auseinandersetzung mit Teller beweist, daß er die Offenbarung ähnlich skeptisch beurteilte wie die Vernunftreligion, vgl. *Paalzow*, S. 64–66.

<sup>68</sup> Vgl. *Bergmann/ Erb*, S. 198 ff.

<sup>69</sup> Vgl. *Paalzow*, S. 57. Diese muß überdies noch aus uneigennütigen Motiven erfolgen, denn die Anfrage der Hausväter wird ja entschieden abgelehnt.

<sup>70</sup> Vgl. *Smith*, S. 298–302; *Bein I*, S. 169 f. 197–199; *Bergmann/ Erb*, S. 198 f. 204–206; *Erb/ Bergmann*, S. 28 ff.

<sup>71</sup> Vgl. *Paalzow*, S. 53–56.

<sup>72</sup> *Über das Sendschreiben . . .* (s. Anm. 55). Sowohl *Eichstädt* (s. Anm. 51), S. 29, als auch *Littmann*, S. 106 (mit Berufung auf den Anonymenkatalog), schreiben *Hermes* die anonyme Schrift zu. Eine unzweifelhafte Identifizierung liegt m. W. nicht vor, aber die Schrift würde sehr gut zu dem erbitterten Gegner der Aufklärungstheologie (vgl. ADB Bd. 12, S. 196 f.) passen.

<sup>73</sup> Vgl. a. a. O., S. 109.

<sup>74</sup> *Geiger*, Beiträge (s. Anm. 23), S. 59.

<sup>75</sup> Dies unterscheidet ihn von anderen Vertretern aus Littmanns Gruppe der „Offenbarungsgläubigen“ wie z. B. *Köppen* (s. Anm. 61) oder Jean André *de Luc*, *Lettre aux auteurs juifs d'un memoire adressé à Mr. Teller, Berlin 1799* (dazu auch *Ritter*, S. 105 f.;

Schon zu Beginn bereitet Hermes seine missionarischen Ausführungen vor, indem er dem jüdischen Volk nicht nur sein hohes Alter (4–6), sondern auch die Würde als Volk Gottes zuerkennt (13). Dann kritisiert er allerdings scharf den ‚willkürlichen‘ Umgang des Sendschreibens mit der Heiligen Schrift und die dort präsentierte Vernunftreligion (13–43). Dagegen stellt er die göttliche Offenbarung. Sie gipfelte in der Sendung des Messias Jesus von Nazareth, den die Juden trotz klarer Zeichen verwarfen (51 f.). Die wahre Ursache für den unterdrückten Zustand der Juden liegt also nicht in den ‚Nationalgesetzen‘, sondern in den in der Bibel enthaltenen und noch „unerfüllten Anzeigen von dem Schicksal des jüdischen Volkes“ (66). Die Juden müssen erst „die Anweisungen des göttlichen Worts befolgen“ (67), um an den Verheißungen Anteil zu gewinnen. Die Verwerfung Jesu durch die Juden ist daher nur durch eine redliche Bekehrung zu ihm zu überwinden. Wenn man dagegen, wie die Hausväter, Jesus durch Verachtung der christlichen Religion weiter verwirft, ist jede Verbesserung der Situation unmöglich (104–109). Zuletzt fordert Hermes die Christen zu einer besseren Sorge um die Juden auf und wendet sich schließlich in einem flehentlichen Appell an diese, sich zu ihrem Messias zu bekehren (114–120). Eine behutsame Auseinandersetzung mit Teller schließt die Schrift ab (120–150).

Hermes vertritt eine Position, die schon im 17. Jahrhundert die evangelische Theologie geprägt hatte.<sup>76</sup> Er bestimmt das Judentum rein religiös, und zwar in einer charakteristisch ambivalenten Bewertung. Als gegenwärtiges Judentum ist es verblendet, da es nicht Jesus als seinen Messias anerkennen will, sondern die Verwerfung Jesu durch das Judentum seiner Zeit fortsetzt.<sup>77</sup> Auch die Hausväter sind für Hermes um nichts besser als die übrigen Juden, machen sie doch ihre Verachtung des Christentums im Sendschreiben offenkundig. Im Gegenteil, ihr der Aufklärungstheologie entsprechender Rationalismus fordert seine Gegnerschaft besonders heraus, denn er zersetzt den christlichen Glauben.<sup>78</sup>

Aber all dies kann Hermes nicht zu einem solchen Judenfeind wie Paalzow machen, denn er sieht die Juden auch noch unter dem Licht der ihnen verheißenen Bekehrung, die ihm gewiß ist.<sup>79</sup> Daher muß auch den gegenwärtigen

*Poliakov*, Bd. V, S. 234), der sich noch heftiger gegen die Vernunftreligion wendet, aber die Missionshoffnung vermissen läßt.

<sup>76</sup> Vgl. Martin *Friedrich*, Zwischen Abwehr und Bekehrung. Die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert (BHTh 72), Tübingen 1988, passim, bes. S. 49–54. 145–149.

<sup>77</sup> Vgl. *Über das Sendschreiben*, S. 51 f. 103 f.; die gegenwärtige Verwerfung Christi und nicht etwa der ‚Gottes‘- bzw. ‚Christusmord‘ ist der Kernvorwurf an die Juden.

<sup>78</sup> A. a. O., S. 23 ff. – Dieser Zusammenhang dürfte für die meisten Entgegnungen von offenbarungstheologischer Seite noch wichtiger gewesen sein als die „Judenfrage“, vgl. z. B. S. B. *Schreiner*, Kurzer Beweis, daß in den Schriften des Neuen Bundes die wesentliche und uralte Religion der Menschen erhalten sey, Magdeburg 1800, S. 1–14 (nur die Frage der Offenbarung steht zur Debatte); *Köppen* (s. Anm. 61), S. 4 f. (wegen der Begriffsverwirrung der Aufklärungstheologie ist die Klärung der Titelfrage nötig) u. S. 234–250 (die Hauptsätze der Religion im Sendschreiben sind als deistische Verflächung abzuweisen); *de Luc*, S. 2 (die Sendschreiber sind durch christliche Aufklärer verleitet).

<sup>79</sup> In der Rezension in *Allgemeine Literatur-Zeitung* 1799, 3. Bd., Sp. (497–500), 499, wird er sogar als „eigentlicher Chiliast“ charakterisiert, auch wenn die typische

Juden der Ehrentitel als Volk Gottes zuerkannt bleiben.<sup>80</sup> Sie haben zwar durch die Verwerfung des Messias zunächst „den Vorrechten des Volcks Gottes vor der ganzen Welt entsagt“,<sup>81</sup> aber das heißt keineswegs, daß Gott sein Volk verstoßen hätte.<sup>82</sup> Die Juden müssen nur den Messias annehmen, dann werden alle herrlichen Verheißungen der Bibel, die noch ausstehen, an ihnen erfüllt werden.

Beachtlich ist hier, daß Hermes die Annahme des Messias, nicht etwa die Annahme des Christentums, ganz ins Zentrum seiner Argumentation stellt. Zwar kann er sich für einzelne Konvertiten ernstlich nichts anderes als einen Übertritt zum Christentum vorstellen. Aber er denkt nicht nur an Einzelkonversionen, sondern an eine wunderbare Bekehrung des ganzen jüdischen Volkes, und es scheint ihm keineswegs gewiß, daß die Juden dabei einfach in der Kirche aufgehen.<sup>83</sup>

Es ist noch einmal hervorzuheben, wie die ausstehende Judenbekehrung für Hermes der Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegungen ist. Die Frage nach der Gewährung der Staatsbürgerrechte kann er ohne weiteres ausklammern, denn ihm ist gewiß, daß die Juden in ihrem Elend bleiben, solange sie ihren Messias ablehnen, daß sie aber eine herrliche Zukunft erwartet, wenn sie ihn erst einmal angenommen haben. Die Emanzipation und ihre Vorbedingungen sind demgegenüber unwichtig. Immerhin stellt Hermes fest, daß die Absage an das Zeremonialgesetz nicht ausreicht, sondern höchst kritisch betrachtet werden muß.<sup>84</sup> Offenbar erkennt er genau, daß damit die religiöse Bestimmung des Judentums allmählich aufgegeben würde. Aber er fordert auch keine einschränkenden Maßnahmen gegen die Juden. In der Logik seiner Argumentation hätte auch liegen können, daß den Juden zur Zeit besonders schlechte Lebensbedingungen bereitet werden sollten, um sie zur

---

Verbindung von Hoffnung auf die Judenbekehrung und auf bessere Zeiten für die Christenheit bei ihm nicht explizit deutlich wird.

<sup>80</sup> Vgl. *Über das Sendschreiben*, S. 13.42.

<sup>81</sup> A. a. O., S. 58.

<sup>82</sup> A. a. O., S. 113 f. – Hermes vertritt also keineswegs die für die vergangenen Jahrhunderte angeblich so charakteristische „Substitutionstheorie“ (s. o. Anm. 17), die im übrigen auch im Altprottestantismus, dem Hermes noch verpflichtet ist, nicht die beherrschende Stellung einnahm.

<sup>83</sup> Noch einen Schritt weiter geht Andreas Gottlieb *Masch*, *Das Verhältnis des Judenthums und Christenthums gegen einander betrachtet*, Neustrelitz 1800. *Masch*, Hofprediger und Superintendent in Neustrelitz, lehnt das Ansinnen der Hausväter ab, ohne Bekenntnis ins Christentum aufgenommen zu werden (S. IV–VIII) und stellt sie auf eine Stufe mit Christen, die ihre Religion aufgeben. Dagegen empfiehlt er Juden und Christen, jeweils ihrer Religion treu zu bleiben, denn: „Beide Religionspartheyen stehen unter der Aufsicht Gottes, und Gottes Rathschluß ist es, daß auch das jüdische Volk dem Christenthum erhalten bleibe“ (S. 62). *Masch* zeigt sich von der Hoffnung für Israel erfüllt, ganz ohne dies mit drängender Missionspredigt zu verbinden. Dies scheint mir allerdings in seiner Zeit noch singulär.

<sup>84</sup> Vgl. *Über das Sendschreiben*, S. 38–42; ähnlich *de Luc*, S. 116.

Bekehrung williger zu machen.<sup>85</sup> Doch Hermes ist offensichtlich von der bevorstehenden Bekehrung so überzeugt, daß er auf diese Empfehlung verzichten kann und bei aller Kritik am Judentum auch den gegenwärtigen Christen eine Mitschuld an der fortdauernden Verblendung der Juden gibt.<sup>86</sup>

c) Einen wiederum anderen Ansatz zeigt die Schrift des Aufklärungstheologen Wilhelm Abraham Teller. Teller, ebenfalls Konsistorialrat in Berlin, war als Angesprochener einer der ersten, der eine ausführliche Antwort veröffentlichte.<sup>87</sup> Er war mit gutem Grund als Adressat gewählt worden. Als Vertreter der Neologie hatte er schon 1764 einen Angriff auf das orthodoxe Lehrsystem gerichtet und insbesondere die Trinitätslehre in Frage gestellt.<sup>88</sup> In zwei Schriften von 1792 hatte er für die Weiterentwicklung des Christentums in Richtung auf eine Vernunftreligion plädiert.<sup>89</sup> Friedländer mochte also mit seinen religionsphilosophischen Darlegungen bei ihm auf Zustimmung rechnen.

Tellers Einstellung zum zeitgenössischen Judentum war jedoch schon vor dem Sendschreiben nicht so eindeutig positiv, wie sie gern dargestellt wird.<sup>90</sup> Keinesfalls kann er als „Philosemit“ gelten. Zwar hatte er sich für den letzten Willen des verstorbenen Juden Moses Isaac Chalfan eingesetzt und mit erwirkt, daß dessen zum Christentum übergetretene Töchter vom Erbe ausgeschlossen blieben.<sup>91</sup> Er hatte auch betont, daß er „von der Begierde nach Judenbekehrung zu weit entfernt [sei], als daß es uns jemahl in den Sinn kommen sollte, äußerliche Anlockungen dazu zu wünschen oder zu veranstalten“.<sup>92</sup> In demselben Zusammenhang trat er aber auch dafür ein, bekehrungswillige Juden nicht durch eine komplizierte Übertrittsprozedur abzu-

<sup>85</sup> So wurde gelegentlich im 17. Jahrhundert argumentiert, vgl. *Friedrich* (s. Anm. 76), S. 23 Anm. 26 u. ö.

<sup>86</sup> Vgl. *Über das Sendschreiben*, S. 109–112.

<sup>87</sup> S. o., Anm. 56; *Schleiermacher*, Briefe S. 64, behandelt sie schon im vom 30. Mai 1799 datierten 6. Brief. – Zur Person Tellers vgl. vor allem Martin *Bollacher*, Wilhelm Abraham Teller. Ein Aufklärer der Theologie, in: *Über den Prozess der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien*, hg. v. H. E. Bödeker u. U. Herrmann (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 85), Göttingen 1987, S. 39–52; dort weitere Literatur.

<sup>88</sup> Vgl. *Littmann*, S. 100f.; Emanuel *Hirsch*, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. 4, Gütersloh 1952, S. 96–98.

<sup>89</sup> Vgl. *Littmann*, S. 101; *Rengstorf* (s. Anm. 13), S. 161f.; *Smith*, S. 109f.

<sup>90</sup> Vgl. a. a. O., S. 110–113; *Rengstorf*, S. 161; *Scholtz*, S. 302.

<sup>91</sup> Moses Isaac hatte die als Erben ausgeschlossen, die „nicht bei der jüdischen Religion bleiben“ würden, aber die Töchter hatten sich auf ein Gutachten Tychsens berufen, wonach sie mit dem Übertritt zum Christentum nicht das Judentum verlassen hätten; vgl. *Scholtz*, S. 331, Anm. 34; *Smith*, S. 110f.; ausführlicher hierzu *Hertz* (s. Anm. 26), S. 204f.; *Geiger*, *Vor hundert Jahren* (s. Anm. 39), S. 205–208. Wenn Teller also hier zuungunsten der beiden Proselytinnen argumentiert, unterstreicht er zugleich den Gegensatz von Judentum und Christentum!

<sup>92</sup> In einem von ihm mitunterzeichneten Schreiben des Berliner Oberkonsistoriums, vgl. a. a. O., S. 230.

schrecken, sondern den Übertritt zum Christentum zu erleichtern, auch wenn auf diese Weise Heuchler mit in die Kirche gelangen könnten.<sup>93</sup>

Doppelgesichtig zeigt sich Teller auch in der Beantwortung des Sendschreibens, was zu den unterschiedlichsten Beurteilungen dieser Antwort geführt hat.<sup>94</sup> Schon bei einer genaueren Berücksichtigung des Zusammenhangs mit dem Sendschreiben hätten jedoch manche Fehlurteile vermieden werden können. So kann man sicher nicht sagen, daß Teller den Hausvätern „den Weg in ein dogmenfreies . . . Christentum weist“,<sup>95</sup> da er doch bloß auf deren Anfrage nach einem solchen Weg eingegangen war. Weil Teller sich dauernd auf das Sendschreiben bezieht, ist ein Verständnis seiner Position ohne Beachtung seines Dialogpartners nicht möglich.<sup>96</sup>

Nachdem Teller den Hausvätern seine „aufrichtige Hochschätzung“ versichert hat (Vorrede, unpaginiert), stimmt er ihnen zuerst in einigen Nebenfragen zu; etwa in der Annahme, daß Moses' Absicht die Erziehung des Volkes zu vernünftigem Gottesdienst gewesen sei, wobei das Zeremonialgesetz „die erste Zucht unmündiger Kinder“ war (7). Die Juden hätten die Vorläufigkeit des mosaischen Gesetzes schon lange erkannt haben sollen (12–14). Aber nun wird die Absicht der Hausväter, dem Zeremonialgesetz endlich zu entsagen, lebhaft begrüßt (15–17). Daß sie jedoch noch einen Schritt weiter gehen und zum Christentum übertreten wollen, hält Teller für unnötig (19–22); die Verleihung der Staatsbürgerrechte könnte man auch von anderen Bedingungen abhängig machen (22–25). Da die Hausväter aber Interesse am Übertritt bekundet haben, läßt Teller sie zum evangelischen Christentum ein (27), das im Grunde selbst ein verbessertes Judentum ist (28f.). Auf die Bitte um den Vorschlag eines Bekenntnisses antwortet Teller, daß die Unterscheidung von Grundlehren und Lehrmeinungen an sich richtig ist; aber unverzichtbare Bedingungen für den Übertritt sind die Anerkennung von Taufe und Abendmahl (33f.) und der Glaube an Christus als Stifter der besseren Religion (36; vgl. 39). Eine geeignete Bekenntnisformulierung wäre etwa Eph 4,5f. (44f.). Zum Abschluß betont Teller, daß er nur sein Privat Urteil abgegeben habe (47f.). Ob der Staat den Juden auf ein solches Bekenntnis hin das Bürgerrecht zugestehe, sei eine ganz andere Frage (48f.). Hierzu stellt er verschiedene Überlegungen an, gibt aber keine klare Empfehlung, sondern schließt mit einer um Toleranz und Humanität werbenden Nachschrift (59f.).

<sup>93</sup> Vgl. a. a. O., S. 230f.

<sup>94</sup> Außerordentlich positiv wertet *Bollacher*, S. 51f., Tellers „im Geiste der Brüderlichkeit und Humanität“ verfaßte Schrift als Ausdruck von „praktische[r] Toleranz“. Auch *Rengstorf*, S. 163, sieht hier Ansätze für ein fruchtbares Gespräch. Hingegen vertritt *Dubnow*, S. 204, „den Ton eines Missionspriesters“ (ähnlich *Poliakov*, Bd. V., S. 233). *Rothe* (s. Anm. 21), S. 73, wiederum erkennt „christlichen Indifferentismus“. – Gängig ist das Urteil, daß Teller die Hausväter „höflich, aber entschieden“ abgefertigt habe, so *Graetz*, S. 163; ähnlich *Rippner* (s. Anm. 44), S. 169; *Littmann*, S. 104; *Meyer* (s. Anm. 20), S. 75.

<sup>95</sup> So *Bollacher*, S. 44. – Zu korrigieren ist hier auch, daß nicht etwa Tellers Antwort, sondern das Sendschreiben selbst zur heftigen Kontroverse führte, denn auch Autoren, die das Sendschreiben kritisieren, stimmen Teller eher zu, vgl. z. B. *Schleiermacher*, Briefe, S. 64; *Über das Sendschreiben*, S. 120–150.

<sup>96</sup> Brauchbar sind die Zusammenfassungen bei *Ritter*, S. 101–103; *Harder* (s. Anm. 21), S. 164; *Rothe*, S. 73–79; *Smith*, S. 113–116; sie alle setzen aber andere Schwerpunkte als die vorliegende Untersuchung.

Die Beurteilung von Tellers Antwort scheint sich auf die Frage zuzuspitzen, ob man seine eigentliche Position eher dort findet, wo er die Hausväter abweist, oder dort, wo er sie einlädt. Wenn man im Sendschreiben eine ernstgemeinte Anfrage sieht, ist dies in der Tat die entscheidende Frage. Aber auch in diesem Falle darf Tellers anfängliche Abwehr des jüdischen Übertrittswunsches wohl nicht unterbewertet werden. Ironische Formulierungen wie „Also . . . werden schon auch Sie etwas positives in und mit der christlichen Religion annehmen müssen“ oder „So kann ich Ihnen ferner auch das Glauben nicht ganz erlassen“,<sup>97</sup> sollen offensichtlich den Juden zeigen, daß ihre Vorstellungen von einer ‚halben Bekehrung‘ nicht akzeptabel sind und man von ihnen, wenn sie schon zum Christentum übertreten wollen, mehr verlangen muß. Sie heben aber nicht das vorher Gesagte auf, wonach es eigentlich gar keine Notwendigkeit für einen Übertritt gibt.

Die erstaunliche Spannung zwischen diesen beiden Aussagen löst sich vielleicht besser auf, wenn auch Teller aus dem Sendschreiben vor allem die Frage heraushörte, warum den Juden weiter die Gleichstellung verweigert werde und nur der Übertritt ihnen gleiche Rechte sichere. Obwohl Teller das deutlich ausgesprochene Anliegen der Hausväter, mit ihrem Schritt auch die Bürgerrechte zu erlangen, scheinbar weitgehend außer acht läßt, kann seine Schrift auf einer impliziten Ebene gerade als Stellungnahme zu dieser Frage gewertet werden.<sup>98</sup> Teller unterscheidet hier zwei Problemaspekte: den staatspolitischen und den religiösen. Staatspolitisch favorisiert er ein System, in dem der Staat die religiös-kirchlichen Belange ordnet, ohne grundsätzlich mit einer Kirche vereinigt zu sein. Damit ist ein gewisses Maß an Pluralität möglich; die Festsetzung von deren Grenzen bleibt aber dem Staat überlassen. So betont Teller ausdrücklich seine Unzuständigkeit in politischen Fragen.

Wichtige Grundlagen für diese Entscheidung liefert er indessen mit seiner Bestimmung des jüdisch-christlichen Gegensatzes. Dieser Gegensatz ist auch bei ihm noch ganz religiös bestimmt, freilich unter den Kategorien der Aufklärungstheologie.<sup>99</sup> Wie sein Lehrer Semler sah Teller das alttestamentliche Judentum als Partikularreligion, in der ein äußerliches Zeremonialgesetz, zunächst aus pädagogischen Gründen erlassen, bald immer mehr von der wahren Pflicht der Menschen ablenkte.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Teller, S. 32.34.

<sup>98</sup> Vgl. auch *Smith*, S. 117f., Anm. 81.

<sup>99</sup> Gegen *Rothe*, S. 79, wonach auch Teller schon das Judentum eher als politische Größe sieht.

<sup>100</sup> Vgl. Teller, S. 4–7.12–14. Zu Semler vgl. bes. *Hirsch* (s. Anm. 88), S. 61–66 (eine immer noch unübertroffene Analyse der Stellung der Neologie zum Judentum); ferner *Rothe*, S. 47–59; Hartmut H. R. *Schulz*, *Johann Salomo Semlers Wesensbestimmung des Christentums. Ein Beitrag zur Erforschung der Theologie Semlers*, Würzburg 1988, S. 113–129. — Auch andere Schriften halten den Juden ihr Zeremonialgesetz als „Quelle eurer Sklaverey“ vor (*Ideen* [s. Anm. 54], S. 7) bzw. sehen in ihm das entscheidende Hindernis für die Gleichstellung (Johann Christoph *Vollbeding*, Sollen sich

Soweit entsprach seine Anschauung der des Sendschreibens. Anders als dies sah Teller aber schon in Christus den Wendepunkt. Christus erklärte das Gesetz für unnötig und hob so die Trennung der Juden von den Völkern auf. Damit wurde er zugleich Reformator der jüdischen Religion<sup>101</sup> und „Stifter der bessern moralischen Religion“.<sup>102</sup> Von einem Erlösungswerk Christi ist nicht die Rede, nur davon, daß er „es recht eigentlich sich zum Geschäfte gemacht, die praktische Religion unter das Volk zu bringen“.<sup>103</sup> Entscheidend ist also die Religion, die Christus gelehrt hat und die im Grunde mit der Vernunftreligion identisch ist.<sup>104</sup> Die jüdische Religion dagegen steht in einem klaren Gegensatz zur Vernunftreligion und kann nur unter negativen Vorzeichen betrachtet werden.

Unter diesen Voraussetzungen ist es konsequent, daß Teller schon die Absage an das Zeremonialgesetz als Schritt ins Christentum ansehen kann. Bei seinem moralisch-rationalistischen Christentumsverständnis besteht in der Tat für eine Bekehrung im klassischen Sinn keine Notwendigkeit mehr. Deshalb zeigen auch die Ausführungen darüber, was eigentlich die positive christliche Religion über die aufgeklärte Haltung der Hausväter hinaus noch einschließt, deutliche Schwierigkeiten.<sup>105</sup> Bestehen muß Teller freilich auf der Überlegenheit des Christentums, die in der Lehre der Stifterpersönlichkeit begründet liegt. Eine natürliche Religion unter Absehung von der Lehre Christi ist für ihn offenbar nicht denkbar<sup>106</sup>. Alles in allem erscheint er so als typischer Vertreter der Emanzipationsideologie, deren Bedeutung für die Entstehung des Antisemitismus noch besonderer Analyse bedarf.

d) Wie Tellers Antwort ist auch Friedrich *Schleiermachers* Stellungnahme zum Sendschreiben und zur vorausgehenden Politisch-theologischen Aufgabe äußerst kontrovers behandelt worden.<sup>107</sup> Ist Schleiermacher für Graetz gerade wegen des Sendschreibens „ein prinzipieller Gegner des Judentums“<sup>108</sup>, so bestimmt vor allem Nowak seinen Beitrag äußerst posi-

---

die Christen beschneiden oder die Juden taufen lassen? – Ein Versuch . . . , Berlin 1800, S. 38f.).

<sup>101</sup> Vgl. *Teller*, S. 27–29 (ähnlich die ebenfalls aufklärerisch geprägten *Moses und Christus* [s. Anm. 56], S. 60, und *Gespräch* [s. Anm. 50], S. 28–30). Das Reformieren dürfte hier die Rekonstruktion der ursprünglichen mosaïschen Absicht meinen, wobei gleichgültig ist, ob vom positiven Judentum noch viel übrigbleibt.

<sup>102</sup> *Teller*, S. 36.

<sup>103</sup> A. a. O., S. 40f.

<sup>104</sup> Vgl. A. a. O., S. 39.41; *Moses und Christus*, S. 59; *Hirsch*, S. 107.117f.; *Rothe*, S. 76f.

<sup>105</sup> Hier setzten schon zeitgenössische Kritiker an, vgl. *Paalzow* (s. Anm. 58), S. 63–66; *Köppen* (s. Anm. 61), S. 293–361.

<sup>106</sup> Vgl. *Teller*, S. 35f.40f.; *Scholtz*, S. 332, Anm. 37; gegen *Rothe*, S. 78. – Damit geht Teller nicht so weit wie der radikal aufklärerische Theologe, dem wir das *Gespräch* verdanken; dieser hält nur an Christus fest, weil für „den grossen Haufen . . . diese Grundwahrheiten an irgend eine Autorität geknüpft werden müssen“ (S. 29).

<sup>107</sup> Vgl. auch *Scholtz*, S. 326, Anm. 1.

<sup>108</sup> *Graetz*, S. 206; auch noch bei *Scholtz*, S. 321–325, ist das Fazit eher negativ.

tiv.<sup>109</sup> Wiederum fällt die Entscheidung bereits bei der Aufgabe, das Hauptanliegen der Gegenschrift zu erfassen. Dabei macht es der kunstvolle Aufbau (in sechs Briefen antwortet ein ungenannter Prediger einem andersdenkenden Korrespondenten, dessen Briefe für den Leser nur zu erschließen sind) besonders schwer, Haupt- und Nebengedanken zu unterscheiden. Deutlich ist jedoch, daß Schleiermacher in den ersten drei Briefen das Sendschreiben kritisiert und in den beiden folgenden seine eigene Position näher erläutert (der letzte Brief ist den übrigen Stellungnahmen gewidmet). Damit kann die Zusammenfassung zuerst die Hauptargumente gegen das Sendschreiben darstellen und dann Schleiermachers Vorschläge nachgehen.<sup>110</sup>

Schleiermachers erste Kritik am Anliegen der Hausväter ist wohl nicht, daß es fehlschlagen *mußte*,<sup>111</sup> sondern daß es fehlschlagen *sollte*, weil es von vornherein nicht auf Konsequenzen angelegt war. Schon im 1. Brief erwägt er, daß die Hausväter „eine Fiction“ (11) sein könnten, und im 2. Brief entfaltet er ausführlich seinen Verdacht, das Sendschreiben habe nur aufzeigen sollen, daß einem gebildeten Juden höchstens ein „halber Uebergang“ zugemutet werden könnte (26) – und das, obwohl die Bedenken, die Friedländer gegen das Christentum vorbringt, im Grunde nicht stichhaltig sind (27 f.).

Die in Aussicht gestellte Bekehrung der Hausväter wäre aber in doppelter Hinsicht, unter staatspolitischen wie religiösen Aspekten, abzulehnen. Zunächst ist für Schleiermacher unstrittig, daß der Staat nicht das Christentum zur Bedingung für die bürgerliche Gleichstellung machen dürfe (12–16). Sind Übertritte also in dieser Hinsicht unnötig, so sind sie vom „Standpunkt als Christ“ (31) sogar schädlich, denn sie würden eine Vielzahl von solchen Menschen in die Kirchen führen, „die gegen alles, was zur Religion gehört, völlig gleichgültig“ (33) bzw. sogar „antichristlich“ (35) sind. Zuletzt verhinderten Übertritte zum Christentum auch „jede gute Einwirkung der Besseren (sc. Juden) auf die Uebrigen“ (57).

Schleiermachers Lösungsvorschlag bezieht sich nun nur auf die politisch-gesellschaftlichen Aspekte. Hatte er schon eingangs gefordert, den Prozeß der Emanzipation fortzusetzen (13 f.), so formuliert er im 4. Brief die Bedingungen, unter denen der Staat den Juden die Gleichstellung gewähren sollte. Zwei Dinge sind unverzichtbar: die Juden sollen ihr Zeremonialgesetz den Staatsgesetzen unterordnen und der Hoffnung auf einen Messias öffentlich entsagen (46 f.). Schließlich sollen die Juden, die hierzu bereit sind, „eine besondere Kirchengemeinschaft“ bilden, auf daß ihr „veränderte[s] Judenthum“ von den orthodox bleibenden Juden unterscheidbar bleibt (50). Damit sieht er seinen Vorschlag gar nicht so weit vom Sendschreiben entfernt; nur der Übertritt ist als „falsche[r] Bestandtheil“ auszuscheiden (52 f.). Gerade in ihrer Stellung zwischen Christen und orthodoxen Juden können die aufgeklärten Juden am besten auf letztere einwirken (58 f.).

Es ist unübersehbar, daß Schleiermacher wichtige Prämissen mit seinen christlichen Zeitgenossen teilt. Er sieht die jüdische Religion zweifellos als

<sup>109</sup> Vgl. *Nowak* (s. Anm. 24), bes. S. 78 f.; ähnlich *von der Osten-Sacken* (s. Anm. 21), S. 567.

<sup>110</sup> Dieser Weg wird auch bei *Scholtz*, S. 305–309, eingeschlagen, der aber in der Einzelbewertung zu abweichenden Ergebnissen kommt.

<sup>111</sup> So *Scholtz*, S. 305; er übersieht hier die sonst auch von ihm konstatierte Ironie der Briefe.

minderwertig an, und er ist keinesfalls bereit, den Juden insgesamt die Gleichberechtigung zukommen zu lassen.

Schleiermachers Stellung zur jüdischen Religion ist genauer aus den unmittelbar vor den Briefen fertiggestellten „Reden über die Religion“ zu erheben. Hier findet sich die berühmte Charakterisierung des Judentums als „tote Religion“, deren eigentlicher religiöser Kern sich in der Idee der „allgemeinen unmittelbaren Vergeltung“ erschöpft.<sup>112</sup> Auch andere Äußerungen belegen, daß Schleiermacher in der Bewertung des gegenwärtigen Judentums ganz in den Bahnen der Aufklärungstheologie blieb.<sup>113</sup> Er zeigt dabei sogar deutliche Verwandtschaft mit Teller.

Schleiermacher hat allerdings so weit mit der Aufklärung gebrochen, daß er in der Religion jeden Fortschrittsgedanken ablehnt und daher das Christentum nicht mehr als Vollendung des Judentums ansehen kann.<sup>114</sup> Damit geht ihm aber auch die aufklärerische Hoffnung auf eine Erziehung der künftigen Generationen verloren.<sup>115</sup> So kann er nur für die Emanzipation plädieren, wenn Vorbedingungen erfüllt sind: die Unterordnung des Zeremonialgesetzes unter die Staatsgesetze und die Entsagung des Messiasglaubens. Es ist besonders charakteristisch, daß Schleiermacher neben dem Zeremonialgesetz auch die Messias Hoffnung als Argument gegen die Gleichstellung nennt; die an diese Hoffnung geknüpfte Erwartung einer Rückkehr nach Palästina hindere sie doch daran, hier loyale Staatsbürger zu werden.<sup>116</sup> Seine Ablehnung einer futurischen Eschatologie<sup>117</sup> verbindet sich also mit dem Argument, das um die Jahrhundertwende der Haupteinwand gegen die Judenemanzipation wurde und damit die explizit religiöse Argumentation ablöste: der Vorwurf, daß die Juden eine eigene Nation oder, nach der bald gängiger werdenden Terminologie, einen Staat im Staate bildeten.<sup>118</sup>

Damit ist seine „gleich zu Beginn der Briefe bekundete Parteinahme zugunsten der bürgerlichen Gleichstellung der Juden“<sup>119</sup> nicht nur relativiert,

<sup>112</sup> *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 314 f.; dazu auch *Smith*, S. 122–127.

<sup>113</sup> Vgl. *Hirsch* (s. Anm. 88), S. 534; *Poliakov*, Bd. V, S. 210; *Scholtz*, S. 312–314.340 (Anm. 90); Horst Dietrich *Preuß*, Vom Verlust des Alten Testaments und seinen Folgen, in: Lebendiger Umgang mit Schrift und Bekenntnis, hg. v. J. Track, Stuttgart 1980, S. (127–160) 148 (Anm. 110).150; Rudolf *Smend*, Die Kritik am Alten Testament, in: Friedrich Schleiermacher 1768–1834, hg. v. D. Lange, Göttingen 1985, S. (106–128) 120; anders *Smith*, S. 127.

<sup>114</sup> Vgl. *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 314 f.; noch eindeutiger in § 22 der Glaubenslehre, zitiert bei *Smend*, S. 112.

<sup>115</sup> Vgl. *Schleiermacher*, Briefe, S. 17 f.

<sup>116</sup> Vgl. a. a. O., S. 47–49.

<sup>117</sup> Vgl. *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 246 f. (2. Rede, Schluß).

<sup>118</sup> Vgl. a. a. O., S. 47; *Schleiermacher* KGAI/2, S. 46 Nr. 203. Zu diesem Vorwurf ausführlicher *Beinl* (s. Anm. 2), S. 197; Jacob *Katz*, A State within the State. The History of an Anti-Semitic Slogan, in: ders., Zur Assimilation ... (s. Anm. 27), S. 124–153. — In der Literatur zum Sendschreiben taucht der Vorwurf öfters auf, z. B. bei *Paalzow*, S. 56; *Vollbeding* (s. Anm. 100), S. 38 (mit ähnlicher Argumentation wie bei Schleiermacher); der Sache nach auch in *Moses und Christus* (s. Anm. 56), S. 58.

<sup>119</sup> *Nowak*, S. 76 (Hervorhebung von mir). Auch *Smith*, S. 131–133, spielt die

sondern geradezu in eine Ablehnung der allgemeinen Emanzipation umgewandelt, denn Schleiermacher ist sich völlig klar darüber, daß zunächst nur eine Minderheit der Juden auf seine Bedingungen eingehen würde.<sup>120</sup> Bei genauerem Hinsehen kann auch kaum gesagt werden, daß Schleiermacher den Glauben Israels respektiert habe.<sup>121</sup> Subjektiv mochte er wohl davon überzeugt sein, religiöse Fragen auszuklammern und nur noch auf die politischen Hindernisse für die Emanzipation einzugehen, da die Relativierung des Gesetzes und die Aufgabe der Messias Hoffnung nach seiner religionsphilosophischen Anschauung den Kern der jüdischen Religion nicht tangierten.<sup>122</sup> Aber wenn man das Selbstverständnis des Judentums zugrundelegt, wird man ihm dies doch kaum zugestehen können und muß an seiner Einschätzung, sein Vorschlag führe nur zu einem „veränderten Judentum“,<sup>123</sup> Zweifel anmelden. Seine Bedingungen mußten zu einer Auflösung des Judentums führen, und nicht einmal das spätere Reformjudentum hat sich zu einer solch radikalen Selbstaufgabe bereithalten können.<sup>124</sup>

Wenn man es auf einen Nenner bringen will, dann ist es wohl Schleiermachers individualistischer Religionsbegriff, der es ihm einerseits ermöglichte, eine Gewährung der Bürgerrechte auch unabhängig vom Bekenntnis zu fordern, der ihn andererseits aber auch den Charakter der jüdischen Religion verkennen ließ. So wies er den Juden einen Weg zur Emanzipation, verlangte aber gleichzeitig einen hohen, kaum bezahlbaren Preis. Zugleich verbaute er den bis dahin zumindest für einzelne Juden offenen Weg zur Gleichstellung mit den Christen: die Konversion zum Christentum wird entschieden abgelehnt.

Wiederum liefert das Religionsverständnis den Schlüssel für diesen Teil der Argumentation. Das zuerst genannte Argument von der Gefährdung der Kirche durch die Gleichgültigkeit derer, die nun in die Kirche drängen, kann ja im Ernst kaum überzeugen.<sup>125</sup> Entscheidend ist die Annahme eines diametralen Gegensatzes zwischen Judentum und Christentum. Weil Schleiermacher die Verwurzelung des Christentums im Judentum leugnete, konnte er auch die Bestimmung der christlichen Religion als Vollendung der jüdischen

---

Bedeutung von Schleiermachers Einschränkungen herunter. Richtig dagegen *Scholtz*, S. 318: „der Staat solle nur dann seine ‚grundlose Partheilichkeit‘ für die christliche Religion aufgeben müssen, wenn die Juden alles das in ihrer Religion tilgten, was auch entfernt noch mit ihrem ehemaligen Dasein als Staat und Nation zu tun hat“.

<sup>120</sup> Deshalb die dritte Bedingung, vgl. *Schleiermacher*, Briefe, S. 50 (s. o. S. 39).

<sup>121</sup> So *Nowak*, S. 78.

<sup>122</sup> Vgl. *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 315 f. (Reden).

<sup>123</sup> *Schleiermacher*, Briefe, S. 50.

<sup>124</sup> Vgl. *Graupe* (s. Anm. 35), bes. S. 202 f. 222. — Selbst wenn in Schleiermachers jüdischem Bekanntenkreis das Bekenntnis zum Judentum schon verwässert war (*Hirsch*, S. 535), so kann wohl kaum von einer völligen Aufgabe des Judentums gesprochen werden.

<sup>125</sup> Vgl. *Schleiermacher*, Briefe, S. 33–35; wenn aber der größte Teil der Christen ebenso gleichgültig ist (a. a. O., S. 44), kann doch diese Haltung nicht durch den Übertritt der jüdischen Intelligenz „bedeutend vermehrt“ (a. a. O., S. 35) werden.

weder in ihrer orthodoxen noch in ihrer aufklärerischen Form nachvollziehen. Ein natürliches Fortschreiten von dieser Stufe der Religion zu jener gab es so nicht – mehr noch, im Grunde war gar keine ernsthafte Konversion möglich.<sup>126</sup> Konvertiten würden nur ein „judaisirendes Christentum“ schaffen.<sup>127</sup> Von einer heilsgeschichtlichen Bedeutung der beiden Religionen füreinander weiß Schleiermacher nichts, sondern versteigt sich sogar zu der Behauptung, daß aus dem judaisierenden Christentum „alles Unheil in den alten und neuen Zeiten des Christentums . . . entsprungen“ sei.<sup>128</sup>

Mit diesem massiven Vorwurf war natürlich jeder positiven Beziehung zwischen Judentum und Christentum der Boden entzogen. Das Ergebnis war jedoch nicht ein gleichberechtigtes Miteinander der Religionen, sondern ein beziehungsloses Nebeneinander oder, besser noch, die gegenseitige Abschottung. Weil Schleiermacher zwar „Einförmigkeit“ in der Religion ablehnte,<sup>129</sup> das Judentum aber als „tote Religion“ offensichtlich zu denen rechnete, die „niederzulegen [sind] im Magazin der Geschichte“,<sup>130</sup> so mußte er die Juden zur Aufgabe ihrer Religion aufrufen, ihnen aber ein Asyl im Christentum verwehren. Damit blieben sie jedoch auch aus der weiterhin christlich geprägten Gesellschaft ausgeschlossen, und gerade in der von Schleiermacher ausgehenden Bewegung von (christlicher) Religion, Geistesleben und Gesellschaft mußten sie ein Fremdkörper bleiben.<sup>131</sup>

Daß Schleiermachers Bedeutung in der „Sicherung eines freien Raums für das Judentum gegen den Bekehrungsdruck des christlichen Staates und der Kirchen“ lag,<sup>132</sup> kann daher kaum nachvollzogen werden. Erstens war Schleiermachers Ausgangspunkt nicht die Sorge um das Judentum, an dem er vielmehr gar kein Interesse zeigte. Zweitens ist fraglich, ob überhaupt 1799 von Bekehrungsdruck gesprochen werden kann,<sup>133</sup> und drittens stieg bekanntlich die Zahl der Konvertiten gerade in Berlin nach 1799 noch deut-

<sup>126</sup> Vgl. *Schleiermacher*, Briefe, S. 36: „Es ist unmöglich, daß Jemand, der eine Religion wirklich gehabt hat, eine andere annehmen sollte“.

<sup>127</sup> A. a. O., S. 34.

<sup>128</sup> A. a. O., S. 35; vgl. auch eine vergleichbare Äußerung von 1830, zitiert bei *Smend* (s. Anm. 113), S. 121.

<sup>129</sup> Vgl. *Schleiermacher*, KGAI/2, S. 325 (5. Rede, Schluß).

<sup>130</sup> A. a. O., S. 324.

<sup>131</sup> Die vorliegende Deutung trifft sich in vielen Punkten mit *Scholtz*, S. 314–317, wo die Widersprüchlichkeit von Schleiermachers Haltung noch eingehender herausgearbeitet ist.

<sup>132</sup> So *Nowak*, S. 78 f.

<sup>133</sup> Gerade der preußische Staat hatte vor einer Judentaufe verschiedene Hindernisse aufgebaut, damit nur ernsthafte Taufbewerber zur Kirche kamen. Die entsprechenden Bestimmungen wurden erst unter Friedrich Wilhelm III. gelockert und 1827 aufgehoben, vgl. Paul Gerhard *Aring*, *Christen und Juden heute – und die „Judenmission“?* Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland, Frankfurt am Main 1987, S. 241 f.; *Geiger*, *Vor hundert Jahren* (s. Anm. 39), S. 229–232. – Ein „Taufdruck“ aufgrund der Tatsache, daß die Taufe die einzige Möglichkeit zur Erlangung der Gleichberechtigung war, muß natürlich konstatiert bleiben.

lich an.<sup>134</sup> In dieser Hinsicht ist also selbst eine indirekte positive Wirkung kaum festzustellen. Weit gravierender ist dagegen Schleiermachers theologische Grundposition, deren Wirkung langfristig stärker sein sollte.

#### IV.

Wenn man nun alle referierten Positionen noch einmal rückblickend bewertet, ist es sicher nicht gerechtfertigt, nur in einer Tradition die Voraussetzung für die Herausbildung des modernen Antisemitismus zu sehen.

Die Haltung von *Hermes*, die im Altprotestantismus wurzelte und sich in der Erweckungsbewegung, besonders aber in den Judenmissionsvereinen des 19. Jahrhunderts<sup>135</sup> fortsetzte, kann man sicher nicht als judenfreundlich einstufen. Auch sie konstatierte einen Gegensatz zwischen Judentum und Christentum, wobei letzteres als Erfüllung und Überbietung des ersteren gilt. Dem Judentum blieb dagegen – auch politisch – die Rolle als minderwertige Größe vorbehalten. Dabei forderten die sich emanzipierenden Juden, die sich nicht mehr als religiös verstanden, den besonderen Widerstand heraus, standen sie doch im Bund mit den aufklärerisch-liberalen Kräften, die man auch sonst bekämpfte.<sup>136</sup> Gerade die Vertreter der Judenmission konnten so auch die „Judenfrage“ als Problem sehen, das durch die Bekehrung zu lösen war, und ihre Anfälligkeit für antisemitische Argumente und Parolen ist unverkennbar.<sup>137</sup> Dennoch brachte die Hoffnung auf eine bessere Zukunft für Juden und Christen nicht nur eine mächtige Schubkraft zugunsten der Judenmission, sondern führte ihre Vertreter oft auch in eine bewußte Gegnerschaft zum aufkommenden Antisemitismus,<sup>138</sup> zumal gegenüber dem, der auch den Konvertiten als minderwertig ansah. Da man in der Bekehrung die Lösung aller gesellschaftlichen Probleme um die „Judenfrage“ sah, wurde der Konvertit vorbehaltlos akzeptiert. Die grundsätzliche Negativwertung des Judentums führte aber dazu, daß man immer mehr in die Defensive geriet und den Antisemiten nicht viel entgegenzuhalten hatte. Wer auf die zukünftige Bekehrung der Juden hoffte, wurde in der Regel nicht zum rabiaten Antisemiten,<sup>139</sup> aber die von dieser theologischen Richtung bereitgestellten

<sup>134</sup> Vgl. *Hertz* (s. Anm. 26), S. 234.

<sup>135</sup> Vgl. dazu *de le Roi* (s. Anm. 21), S. 127–181; *Aring*, S. 178–238.

<sup>136</sup> S. o. Anm. 78; in späterer Zeit entspricht dem Stoeckers besondere Gegnerschaft gegen das moderne Judentum, vgl. *Seebaß* (s. Anm. 14), S. 18; *Martin Greschat*, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: *Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie*, hg. v. G. Brakelmann u. M. Rosowski, Göttingen 1989, S. (27–51) 32 f.

<sup>137</sup> Vgl. *Aring*, S. 215 f., 228 f., 283; *von der Osten-Sacken* (s. Anm. 21), S. 576–580, 584 f.

<sup>138</sup> Vgl. a. a. O., S. 582; *Aring*, S. 213 f., 227, 235 f.

<sup>139</sup> Vgl. auch Hans-Joachim *Barkenings*, *Die Stimme der anderen. Der „heilsgeschichtliche Beruf Israels“ in der Sicht evangelischer Theologen des 19. Jahrhunderts*,

Prinzipien reichten nicht aus, die evangelischen Christen dauerhaft vor dem Sog des Antisemitismus zu bewahren.

Die Haltung *Tellers* und der Aufklärungstheologie scheint ganz parallel aufgebaut. Der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum ist zwar mit anderen Begriffen, aber ebenfalls im Sinne einer Vollendung bzw. Unterordnung bestimmt. Die Stellung der Bekehrungshoffnung nahm nun die Erziehungshoffnung ein.<sup>140</sup> Auch sie hatte zur Folge, daß man die gegenwärtigen Juden im Lichte der ihnen zuerkannten Möglichkeiten positiver sah, obwohl man sie als Juden eigentlich nicht gelten lassen konnte. So ist Teller mit seiner vorsichtigen Bejahung der Emanzipation nur scheinbar judenfreundlicher als Hermes. Auf längere Sicht mußten die in dieser Position enthaltenen judenfeindlichen Aspekte die Überhand gewinnen. Die Erziehungshoffnung ließ sich nicht eschatologisieren, sondern verlangte nach konkreter Einlösung; und die schloß mit der Aufgabe des Zeremonialgesetzes im Grunde ebenfalls eine Selbstaufgabe des Judentums ein. Auf das gegenwärtige Judentum sah Teller vielleicht noch stärker herab als Hermes, denn im Gegensatz zu diesem war er viel zurückhaltender damit, einzelne Konvertiten als Vollmitglieder in der christlichen Gesellschaft zu akzeptieren. Nur die Hoffnung auf die Assimilation der Juden ließ Teller wie die anderen Vertreter der Emanzipationsideologie zu einer partiell positiven Haltung kommen. Diese Hoffnung der Emanzipationszeit war jedoch schon brüchig geworden, und die Folgenlosigkeit des Vorstoßes der Hausväter trug sicherlich zu ihrer Erschütterung bei. Tellers Haltung fand zwar noch ihre Fortsetzung im liberalen Bürgertum des 19. Jahrhunderts, das ein Verbündeter des Judentums auf dem Weg zur Gleichberechtigung blieb, ohne deshalb judenfreundlich zu sein.<sup>141</sup> Die Grundlage dieser Haltung, die Erziehungshoffnung, wurde aber nun von zwei Seiten aus angegriffen, unter politischen Vorzeichen von Paalzow, unter religiösen von Schleiermacher.

---

in: Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute, hg. v. W. D. Marsch und K. Thieme, Mainz 1961, S. 201–231; Franz-Heinrich *Philipp*, Protestantismus nach 1848, in: Kirche und Synagoge II (s. Anm. 13), S. (280–357) 285–290.310–312. – *Meier*, Luthers Judenschriften (s. Anm. 16), Sp. 490, betont dagegen die Ambivalenz der heilsgeschichtlichen Sicht.

<sup>140</sup> Hier spiegeln sich die Weichenstellungen des Neuprottestantismus gegenüber der altprotestantischen Eschatologie wider: die Ersetzung der Reichserwartung durch den Perfektibilitäts- bzw. Erziehungsgedanken (Semler, Lessing), vgl. Ignacio *Escribano-Alberca*, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7d), Freiburg 1987, S. 115–118. – Zum Erziehungskonzept vgl. auch *Erb / Bergmann* (s. Anm. 4), S. 36–46.

<sup>141</sup> Vgl. z. B. *Katz*, Vorurteil (s. Anm. 2), S. 146 ff., bes. S. 154–158 zum liberalen Theologen Paulus, dessen rationalistisches Christentumsverständnis wie eine Fortsetzung der Haltung Tellers erscheint: Er bewertet nur die Juden positiv, die sich innerlich vom Judentum gelöst haben, und empfiehlt eine Konversion zum Christentum als „Entscheidung für das Bessere und Wahrere“, wenn's sein muß sogar ohne innere Überzeugung (S. 157 f.). Mit seinem entschiedenen Eintreten gegen den jüdischen Messianismus greift Paulus aber gleichzeitig Ansätze Schleiermachers auf. – Zu Paulus vgl. auch *Rengstorf* (s. Anm. 13), S. 165 f.

*Paalzow* hatte, wie wir gesehen hatten, die wesentlichen Voraussetzungen der Emanzipationsfreunde geteilt. Besonders vehement vertrat er die Erziehungsbedürftigkeit der Juden. Da er aber nur wenig Hoffnung auf einen Erfolg hatte, lehnte er eine Gewährung der Bürgerrechte quasi als Vorschuß auf die Assimilation ab. Als Sprachrohr einer im Volk immer vorhandenen Judenfeindschaft trugen er und seine Mitkämpfer gegen die Emanzipation ein Arsenal antijüdischer Stereotype zusammen und sorgten für eine argwöhnische Betrachtung der Fortschritte bei der Assimilation. Damit war bereits die spätere Neigung vorbereitet, den „Assimilationspakt“<sup>142</sup> für gescheitert zu erklären und nach der Emanzipation wieder zu deren Rücknahme aufzurufen. Das Fehlen jeder religiös bestimmten Hoffnung machte die Judengegner in der Nachfolge *Paalzow* besonders unduldsam gegen die Juden,<sup>143</sup> und die Ablehnung von Taufe und Aufklärungsmaßnahmen gleichermaßen läßt sie schon nahe an die später vertretene rassistisch begründete Behauptung der Unverbesserlichkeit des Judentums kommen. Zugleich aber gab erst die religiöse (oder quasi-religiöse) Fundierung ihrem ‚Superioritätskomplex‘ den nötigen Unterbau.

Insoweit bestätigt unsere Untersuchung nur die Ergebnisse, die schon *Jacob Katz* erreicht hatte. Er hatte jedoch letztlich die Frage offen gelassen, wodurch die massive Verschärfung der Judenfeindschaft im 19. Jahrhundert zu erklären ist. Vielleicht ist dies anhand des Beispiels von *Schleiermacher* zu verdeutlichen, der noch einmal eine besondere Spielart der Haltung zum Judentum vertrat. Letztlich zeigte er dieselbe Grundhaltung wie die anderen Christen seiner Zeit: er konnte die Andersartigkeit der Juden nicht einfach akzeptieren. Zwar rief er weder zu ihrer Bekehrung noch zu ihrer Entrechtung auf. Aber wie die Aufklärer sah er auf das Judentum als kulturell und geistig minderwertige Religion herab. Er befürwortete die Emanzipation aus humanistischen und politischen Erwägungen, hielt aber nichtsdestoweniger die Juden seiner Zeit für noch nicht würdig zur Gleichstellung. Insofern er sie als Menschen betrachtete, wünschte er ihre Gleichberechtigung mit allen anderen Menschen. Er hat sich dafür sogar deutlicher eingesetzt als manche Aufklärungstheologen und sicherlich auch mitgewirkt, den Weg zur schrittweisen Emanzipation zu bahnen. Aber ebenso wie der Judenfeind *Paalzow* sprach er dem Judentum die religiöse Dimension völlig ab. Während das Christentum ihm zum Rahmen seiner gesellschaftlichen und kulturellen Vorstellungen wurde,<sup>144</sup> blieb für das Judentum keine Existenzberechtigung

<sup>142</sup> Vgl. *Bein I* (s. Anm. 2), S. 258; *Erb / Bergmann*, S. 46–58.

<sup>143</sup> Deutlich bestätigt sich hier das Urteil von *Katz*, daß „ein Antisemitismus, dem jedes echte christliche Element fehlt, weitergehen kann als christlicher Antisemitismus“ (Vorurteil, S. 86; vgl. auch S. 325 f.).

<sup>144</sup> Vgl. auch *Scholtz*, S. 324: „das Christentum empfahl sich als etwas schlechthin Allgemeines“. – Hier wird *Schleiermachers* besondere Bedeutung für die Entwicklung der Judenfeindschaft zu suchen sein, nicht so sehr (gegen *Dantone* [s. Anm. 13], S. 200 f.) in der Verbindung von Religion und Nation.

mehr, aber auch keine Hoffnung auf eine bessere Zukunft, denn sowohl der Bekehrungs- als auch der Erziehungsgedanke hatte in seiner präsentischen Eschatologie keinen Platz.<sup>145</sup> So gab es, wie bei den ausgesprochenen Judenfeinden, keine Neutralisierung mehr gegenüber den Forderungen nach ‚Abschaffung‘ des Judentums; aber unbekümmerter noch als etwa der Agnostiker Paalzow konnte Schleiermacher das christliche Überlegenheitsgefühl mit seinen religiösen Untertönen vertreten, da er sich selbst als Sachwalter der Religion verstand.

Die Momentaufnahme aus dem Jahr 1799 kann sicher nicht beanspruchen, die eingangs aufgeworfenen Fragen abschließend zu beantworten. Der christliche Antijudaismus spielt offensichtlich wirklich eine wichtige Rolle als langfristiges strukturgeschichtliches Moment bei der Entstehung des Antisemitismus.<sup>146</sup> Nicht nur bei den supranaturalistischen Theologen, sondern bei allen Judenfeinden ist er aufweisbar. In seiner traditionellen Form enthielt er allerdings in der Bekehrungshoffnung „eine Art Gegengift zur Neutralisierung des Giftes, das in den christlichen Vorstellungen vom Judentum enthalten war“.<sup>147</sup> Ein wesentlicher Faktor in der Entstehung der modernen Form des Antisemitismus ist demnach die Akzentverschiebung in der Eschatologie; zu einer futurisch-diesseitigen Eschatologie in der Aufklärung bzw. einer präsentischen Eschatologie im Idealismus.<sup>148</sup> Sie ließ neue Argumente der Judenfeindschaft in den Vordergrund treten, die religiöse Aufladung blieb dabei jedoch unverändert. Gerade im Bereich des Protestantismus ist so die Wirkung der Aufklärung höchst ambivalent zu betrachten. Nicht nur die

<sup>145</sup> Vgl. *Escribano-Alberca* (s. Anm. 140), S. 119–122. – Damit rückt Schleiermacher in eine Parallele zu Hegel (vgl. a. a. O., S. 122–129), dessen Rolle bei der Entstehung des modernen Antisemitismus schon öfters unterstrichen worden ist, vgl. *Kraus* (s. Anm. 15), S. 87; *Dantine* (s. Anm. 13), S. 211–213; *Philipp* (s. Anm. 139), S. 283–285; *Katz*, Vorurteil, S. 72–75; *Bein II*, S. 93–95. 147–151; *Scholtz*, S. 321–323.

<sup>146</sup> Mit *Greive* (s. o. Anm. 3).

<sup>147</sup> *Katz*, Vorurteil, S. 30; vgl. auch a. a. O., S. 86 (s. o. Anm. 143); Rosemary *Ruether*, *The Faith and Fratricide Discussion: Old Problems and New Dimensions*, in: *Antisemitism and the Foundation of Christianity*, hg. v. A. T. Davies, New York u. a. 1979, S. (230–256) 249f.: die Judenfeindschaft konnte nicht „genocidal“ werden, solange die traditionelle religiöse Sicht des Judentums noch intakt war. *Sterlings* (s. Anm. 7), S. 57, Feststellung, „Judenhaß [könne] nur unter Christen entstehen, die im Grunde keine sind“, nicht also etwas Richtiges, verkennt aber die wichtigste Ursache.

<sup>148</sup> Vor diesem Hintergrund wäre auch die These erneut zu überprüfen, wonach die apokalyptische Tradition des Urchristentums maßgeblich für die Ausformung des nationalsozialistischen Antisemitismus gewesen sei, so Claus-E. *Bärsch*, *Antijudaismus, Apokalyptik und Satanologie*. Die religiösen Elemente des nationalsozialistischen Antisemitismus, in: *ZRGG* 40, 1988, S. 112–133. Wenn auch die apokalyptischen Anklänge in der NS-Ideologie offenkundig sind, so ist damit noch nichts über eine eindeutige Traditionslinie gesagt, wie Bärsch dies glauben machen will (vgl. bes. S. 117: „Ganz in der Tradition des christlichen Antijudaismus . . .“; S. 127: „Mithin ist jeder Christ, es sei denn, er besitzt besondere ethische oder intellektuelle Tugenden, Antijudaist“).

christliche Verweigerung gegenüber den Einsichten der Aufklärung ließ den Antisemitismus aufkommen.<sup>149</sup> Vielmehr dürfte die These von Katz zu unterstreichen sein: Bei der Vorbereitung des Antisemitismus spielt die judenfeindliche Tradition der Aufklärung eine eigenständige Rolle.

Wenn man jedoch nach den Faktoren fragt, die im Protestantismus eine Anfälligkeit für den modernen Antisemitismus entstehen ließen, so kann auch nicht die Aufklärung und die hierin verwurzelte Haltung Schleiermachers allein genannt werden. Für den Protestantismus war vielmehr von entscheidender Bedeutung, daß im 19. Jahrhundert angesichts der „Judenfrage“ zwei Positionen konkurrierten: eine den aufklärerischen Prinzipien von Toleranz und Menschenwürde verpflichtete Haltung, die aber jede heilsgeschichtliche Bedeutung des Judentums negierte, und eine vom Altprotestantismus geprägte Haltung, die eine besondere Rolle des Judentums im göttlichen Heilsplan anerkannte, aber in ihrer voraufklärerischen Grundstimmung in eine Gegnerschaft zur Moderne geriet und eine Affinität zu längst überholte geglaubten Judenstereotypen bewies. Eine Fortsetzung der Untersuchung im 19. Jahrhundert könnte zeigen, daß sich aus beiden Positionen immer stärker die für die Sicht des Juden negativen Pole durchsetzten.

---

<sup>149</sup> Gegen *Brosseder*, S. 91, u. a. (s. o. Anm. 16).

# TEXTE

## Eine Serapion von Thumis zugeschriebene arabische Vita Antonii

Von Rudolf Lorenz

### A. Vorstellung des Werkes

G. Graf verzeichnet in seinem Katalog der christlichen arabischen Handschriften zu Kairo eine Vita Antonii von Serapion. Sie findet sich in der Handschrift 454 (753) der Patriarchatsbibliothek in Kairo auf fol. 216 r bis 256 r. Das Manuskript in 4<sup>o</sup> stammt aus dem 18. Jahrhundert und ist in braunes Leder gebunden.<sup>1</sup> M. Tetz hat die Hypothese aufgestellt,<sup>2</sup> daß Athanasius für seine Vita Antonii eine von Serapion v. Thumis verfaßte Lebensbeschreibung des Einsiedlers benutzt habe. Es besteht also Anlaß, sich die arabische Vita von „Serapion“ daraufhin anzusehen.

Bei einem Aufenthalt in Kairo habe ich Einsicht in das Manuskript genommen und mir eine Abschrift machen lassen.<sup>3</sup> Die Vita will von dem „Bischof Serapion“, dem „Schüler des Antonius“ stammen und ist zur liturgischen Verlesung am 22. tubah (رُؤْبِي) (= 17. Januar), dem Tag des Antonius, bestimmt (Vita S. 1 = fol. 216 r). Da die Schrift ziemlich lang ist und vorerst kaum die Ehre einer Ausgabe erleben dürfte, biete ich eine gegliederte Inhaltsangabe, welche eine hinreichende Anschauung vom Charakter des Werkes vermittelt. Die Überschriften der Abschnitte sind von mir.

---

\* *Abkürzungen* nach S. Schwertner, Theologische Realenzyklopädie (= TRE), Abkürzungsverzeichnis, Berlin 1976. Außerdem: VA = Athanasius, Vita Antonii. – Calderini = A. Calderini, Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano. Mailand 1935 ff.

<sup>1</sup> G. Graf, Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire, Città del Vaticano 1934, S. 170 Ziffer 14. – Ders.: Geschichte der christlichen arabischen Literatur Bd. I (1944) S. 459, wo noch andere Antoniusviten verzeichnet sind.

<sup>2</sup> M. Tetz, Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen. ZNW 73 (1982) 1–30.

<sup>3</sup> Aus technischen Gründen konnte ich keine Fotografie machen. Dem koptischen Patriarchat danke ich für freundliches Entgegenkommen. – Bei der Anfertigung der Übersetzung war mir Herr Baschir Asfari, damals in Mainz, behilflich.

### I. Prolog (im Ich-Stil)

Ich will dem hier versammelten Volk die Geschichte des großen Heiligen, des Sternes der Menschen, des Vaters aller Mönche, Antonius, welche der Bischof (amba = abba)<sup>4</sup> Serapion, sein Schüler (es ist also Serapion v. Thmuis gemeint) erzählt hat, vortragen. Antonius kämpfte gegen den Teufel und erreichte durch Geduld und Standhaftigkeit die höchste Stufe. Ich kann das nicht zureichend beschreiben. Mögest du, großer Heiliger, für mein Kloster und mich beten, daß ich deine Wunder zur Zufriedenheit des Volkes verkünde. (S. 1–3; fol. 216 r–217 r.)

### II. Kindheitsgeschichte und Bekehrung

1. Das Ehepaar Johannes und Ĝios,<sup>5</sup> reich, kinderlos, wohlütig und fromm (sie fasten, beten und begehen jährlich das Fest des Erzengels Michael und der drei Jünglinge im feurigen Ofen,<sup>6</sup> wohnt in der Stadt Zabītiyun (mit Artikel Az-Zabītiyun)<sup>7</sup> und zieht von dort nach Al-Bahnassā (Oxyrrhynchos).<sup>8</sup> Nachdem sie weinend vor einem Marienbild um einen Sohn gebeten haben, wird dieser geboren und Antuna genannt. Als Fünfjähriger ermahnt der Knabe die anderen Kinder, unnütze Dinge (Spiele) zu unterlassen (vgl. VA 1) und erhält von einem hinzukommenden Priester Handauflegung und Verheißung. Der alexandrinische Patriarch anba Tāunā (Theonas) hört von ihm, läßt ihn kommen, segnet ihn und weissagt ihm Größe im Himmelreich. Zwischen Antonius und dem Patriarchen entspinnt sich ein echt mönchischer Wettstreit in der Demut (jeder will gesegnet werden, aber nicht als erster segnen). Der Knabe kehrt in seine Stadt zurück, wo er 10 Jahre in der Religion unterwiesen wurde. (S. 3–5; fol. 217 r–218 r.)

2. Im 12. Jahr starb sein Vater, danach seine Mutter. Antonius denkt über den Weg der Jünger zum Himmelreich nach, hört das Bibelwort über die Nachfolge (Mt. 19,29) und schlägt diesen Weg ein (vgl. VA 2). (S. 5–6; fol.

<sup>4</sup> S. G. Graf, Verzeichnis arabischer christlicher Termini, Löwen 1964 S. 14 s. v.

<sup>5</sup> Bei Alphonsus (s. Anm. 7) hießen die Eltern Beabex und Giox.

<sup>6</sup> Zur Verehrung der drei Jünglinge in Ägypten s. H. G. Evelyn White, The Monasteries of the Wadi Natrun, 1932, S. 111. Johannes Kolobos ritt auf einer Wolke nach Babylonien, um ihre Reliquien zu holen, aber die Gebeine weigerten sich, den Ort zu verlassen.

<sup>7</sup> Alphonsus Bonihominis (auf den ich unten zurückkomme) bietet die Form Zaituna (= Olive). Ich kann den Ort Zabitiyun nicht nachweisen, weder bei E. Amélineau, La géographie de l'Égypte à l'époque copte, Paris 1893; noch bei J. Maspero/G. West, Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte, Kairo 1914. Bei St. Timm, Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit, Wiesbaden 1984 ff ist der Buchstabe z noch nicht erschienen. Doch teilt mir Herr Timm freundlichst mit, daß sich ein Ort Zabitiyun nicht in seiner Kartei findet. „Olive“ als Ortsname in Ägypten scheint nicht unmöglich zu sein, vgl. das Toponym Ἀταρβήχης (Olive der Hathor) im Delta: Calderini I, 2 (1966) S. 252. Ob Zabitiyun aus Zaituna verderbt ist?

<sup>8</sup> Vgl. Timm (s. o. Anm. 7) Teil 1 S. 283–300.

218r–218v.) Er gibt seinen Besitz auf, bringt seine Schwester bei Verwandten unter, verläßt sein Haus ohne die bereitgelegte Wegzehrung, überquert den Fluß und wohnt in den Gräbern. Er fastet, betet und wird immer demütiger. Er ist 14 Jahre alt. Der Teufel erscheint mit anderen Teufeln, und sie schlagen Antonius halbtot, als dieser sich als Christusgläubigen bekennt (VA 2; 3; 8; 12). Unsere Vita zieht die zwei Einschließungen zu einer zusammen. Dieselbe Vereinfachung findet sich schon in der koptischen Lobrede, welche Johannes, später Bischof von Hermupolis (Šmun),<sup>9</sup> der Ende des 6. Jahrhunderts lebte, auf Antonius gehalten hat.<sup>10</sup> (S. 6–7; fol. 218v–219r.)

### III. 35 Jahre Dämonenkämpfe

1. Nachdem die Teufel Antonius geschlagen haben, lassen sie ein andermal „Langeweile“ (malal, Verdrossenheit, ἀκηδία) über ihn kommen. Da sendet ihm Gott einen Engel, der ihn lehrt, wie man Fasern zu Seilen bindet, so der „Langeweile“ Herr wird und seinen Bedarf für Lebensmittel und Almosen erwirbt (VA 5; 8 erweitert durch Apophthegma Antonius 1 MPG 65 col. 76 ab). Als der Mann, der die fertige Handarbeit zum Verkauf abholte, ihn leblos von den Schlägen der Dämonen am Boden liegen sah, brachte er ihn in die Kirche. Aber Antonius läßt sich zurücktragen, um für Christus zu leiden. Die Folge ist erneute Verprügelung. Antonius und der Teufel beschimpfen sich gegenseitig. Nach Erduldung der Schläge vertreibt Antonius den Teufel durch das Kreuzeszeichen. (S. 7–9; fol. 219r–220r.)

2. Rückzug zum Inneren Berg. Als Antonius eines Tages herausgeht und am Fluß steht, sieht er eine badende Frau. Er tadelt sie, daß sie sich vor ihm, einem gläubigen Manne, nicht schäme. Sie antwortet: Wärest du gläubig, so würdest du in dreitägiger Reise auf den Berg gegangen sein. Sofort geht er dorthin in die innere Wüste (VA 49, umgeformt gemäß Ephräms Gespräch mit der Wäscherin: Vita Ephraemi bei K. Brockelmann, Syrische Grammatik, Leipzig 1965, S. 28 Z. 11–21. Vgl. unten Abschnitt V, 1.). (S. 9; fol. 220r.)

3. Der erste Kampf am Inneren Berg. Verleihung des Mönchskleides. Der Teufel will Antonius vom Berge vertreiben mit schrecklichen Erscheinungen (lange Aufzählung: Löwen mit Menschengesicht, Kamelfüßen und Schlangenschwanz; ein riesiges Schwein usw. (vgl. VA 9; 51; 52). Die Teufel schleifen Antonius von der Spitze des Berges bis unten. Er ruft den Gott Jesus Christus um Hilfe an. Dieser erscheint. Das Gespräch folgt dem Muster von VA 10, aber erweitert. Christus gibt ihm einen neuen Namen (Antonius statt Antuna), verheißt ihm Ruhm und Kraft der Fürbitte. Er krönt ihn mit der Kapuze und bekleidet ihn mit dem Mönchsgewand (iskim,

<sup>9</sup> S. E. Amélineau, La géographie S. 167–70. – Calderini II o. J. (1973) S. 169 ff.

<sup>10</sup> G. Garitte, Panégyrique de S. Antoine par Jean évêque d'Hermopolis, OrChrP9 (1934) 100–131; 330–365.

σχήμα). Beide sind Waffen gegen den Teufel.<sup>11</sup> (S. 9–14; fol. 220 r unten – 22 v unten.)

4. Weitere Angriffe. Die Teufel zeigen Antonius eine goldene Scheibe (VA 11) und verfolgen ihn mit den Eindrücken der Einbildungskraft; nähern sich ihm als tanzende, geschminkte Frauen. Schließlich kommt der Dämon Galiun (Löwenbrust, Scheichskopf, Tigerfüße, Schlangenschwanz; mit feurigem Schwert in der Hand). Die Schreckensgestalten verdecken Antonius den Himmel (was gefährlich ist; vgl. den Blick zum Himmel in der Anfechtung: Apophth. Makarius 3 MPG 65 col. 265 ab). Antonius ruft wortreich um Hilfe. Die Dämonen fliehen, Christus erkundigt sich nach seinem Befinden und hält eine Stärkungsrede. (S. 15–18; fol. 223 r–224 v.)

5. Rede des Teufels über Antonius (negatives Enkomium). Der enttäuschte Satan hält vor der Versammlung der Teufel eine Rede über Antonius. Er erwähnt die Zucht von dessen Augen, Herz, Ohren, Händen. Vgl. Serapion, Ep. ad Monachos n. 10, MPG 40, 936 bc: Der Mönch unterwirft Gehör, Zunge, Augen, Hände, Füße, Riechen, Schmecken, Tasten der Askese (Apatheia). Der Teufel zählt die biblischen Gestalten auf, die (im Gegensatz zu Antonius) durch den Trug der Weiber getäuscht wurden: Adam, Kain, Abraham, Isaak, Jakob, David, Salomo und viele. Wenn Antonius Nachfolger findet, ist alles verloren. (S. 18–21; fol. 224 v (unten) – 226 r (oben).)

6. Neue Anschläge. Selbstbekenntnis des Teufels. Der oberste Teufel erscheint als Mönch und geht in das Trugbild einer Zelle. Antonius, der weiß, daß keine Mönche in der Wüste sind, erhebt seine Augen zum Himmel und erkennt die Täuschung. Der Teufel gibt seinen Versuch auf und bricht in ein langes Selbstbekenntnis aus (vgl. VA 6). Er nennt sich Vater der Zwiebracht, der schlechten Gedanken usw. Dann schlägt er Antonius, der seine Kapuze festhält und außer der rechten Wange auch die linke darbietet, was die Flucht der Feinde zur Folge hat. So kämpfte Antonius 35 Jahre lang, bis er 49 Jahre war. (S. 21–24; fol. 226 r (oben) – 227 v.)

#### *IV. Wende zum Wirken des Antonius auf die Welt und in der Welt. Fortgang seines Kampfes*

1. Die beiden Paulus. Eine Wende in der Einsamkeit dieses Kampfes tritt ein, als Gott dem Antonius offenbart, daß es noch einen Wüsteneinsiedler gibt. Er findet den Vater Paul, unterredet sich mit ihm, bestattet den alsbald Sterbenden und kehrt zurück. (S. 24–25; fol. 227 v–228 r. Nach Hieronymus, Vita Pauli.)

Dann kommt der andere Paulus, ein Einwohner der Stadt Atfiḥ (Aphroditopolis, aphrodito in der Heptanomis in Mittelägypten).<sup>12</sup> Die Geschichte

<sup>11</sup> Dieselbe Vorstellung vom Mönchskleid findet sich in den Apophthegmen. Evelyn White (s. o. Anm. 6) S. 194 f.

<sup>12</sup> Zu Atfiḥ: Timm (s. o. Anm. 7) S. 251–56.

vom Ehebruch der Frau des Paulus, seiner Wanderung zu Antonius, den Prüfungen, die dieser ihm auferlegt; von der Austreibung des Dämons, bei der Paulus den Antonius übertrifft (durch die Drohung, er werde sich von der Sonnenglut töten lassen (er tritt auf einen glühenden Stein und legt sich einen anderen auf den kahlen Kopf, bis das Blut aus Mund und Nase fließt) zwingt er den angerufenen Christus, den Teufel auszutreiben), ist mit kleinen Änderungen nach Palladius, *Hist. Lausiaca* 22 S. 69–74 Butler erzählt; vermutlich liegt aber eines der zahlreichen mönchischen Erbauungsbücher zugrunde, in welchen die HI enthalten oder verarbeitet war. Dazu Graf, *Geschichte I* S. 380–6. (S. 25–8; fol. 228 r–229 v Zeile 11.)

2. Heilungswunder. Ruhm in der Welt. a) Es folgt ein Sammelbericht über Wunder, Dämonenaustreibungen und Heilungen sogar durch den Schatten seines Körpers (vgl. Apg. 5, 15). Sein Ruhm verbreitet sich, Jünger strömen ihm zu, und sie bauen ein Kloster am Ufer des Flusses, das er oft besucht und wo er Besuche empfängt (VA 14 Schluß; 54. – HL 21 S. 63 f. Butler). Eine Gruppe von Besuchern beschreibt dem Bischof von Miṣr (Kairo)<sup>13</sup> seine Erscheinung: groß, schlank, mit langem Bart, von gutem Aussehen (vgl. VA 93). (S. 28–31; fol. 229 v–231 r.)

b) Auferweckung des Sohnes eines Römers aus der Stadt Atfiḥ. (Es wiederholt sich nun immer die Rubrik „Und von seinen Wundern.“) Die Mutter bringt den Leichnam ihres fünfzehnjährigen Sohnes auf einem Lasttier in das Kloster des Antonius, verheimlicht aber, daß er schon tot ist. Auf den Rat eines Mönches (umständlich begründet) legt sie den Toten zugedeckt, als schließe er, zur Stunde des Abendgebetes hin. Antonius kommt, stößt ihn mit dem Fuße an und sagt: Steh auf und sprich das Gebet mit! Sofort steht der Junge lebendig auf. Schweigen über den Vorfall wird der Mutter auferlegt, was durch zeitweilige Stummheit (vgl. Zacharias, Lk. 1,20) eingeschränkt wird. (Die Geschichte ist eine Umformung von Apophthegma Sisoës 18, MPG 65, 397 c.) (S. 31–34; fol. 231 r–232 v.)

3. Antonius und die Tiere. a) Antonius heilt das blinde und gelähmte Junge eines gefährlichen Löwen. Der Löwe bringt dann noch ein blindes Wolfsjunges, dem Antonius in die Augen spuckt, so daß es sehend wird (vgl. Mk. 8,23). Der als Dank vom Löwen gebrachte Widder wird tierfreundlich abgelehnt (Nachahmung der Erzählung von dem blinden Hyänenjungen bei Palladius, HL 18, S. 57, 4 ff Butler). Die Löwenfamilie bewacht nun das Kloster bis zu ihrem Tode. So ist das Verhältnis des Antonius zu vielen Tieren. (S. 34–35; fol. 232 v–233 r.)

b) Gazellen verwüsten den Garten des Antonius (vgl. VA 50) mit Unterstützung der Dämonen. (S. 35; fol. 233 r.)

<sup>13</sup> Griechisch Βαβυλών. Amélineau, *Géographie* S. 75 ff. – Calderini II, 1 (1973) S. 17–19. Als Bischofssitz nachgewiesen seit 449 (Konzil v. Ephesus): H. Munier, *Recueil des listes épiscopales de l'Égypte copte*, Kairo 1943 S. 19 Nr. 8.

### V. Die Erzählung vom Jäger als Fallensteller

Antonius sieht eines Tages den Teufel als Beduinenjäger dasitzen (Wüstenjäger am Berg des Antonius werden erwähnt: Apophth. Antonius 13 und Sisoës 7, MPG 65, 77d und 393 ab) und Netze und Fallen für Gazellen machen. Er erbittet sich eine Falle und der Jäger verspricht sie ihm. (S. 35–36; fol. 233 r–233 v.)

1. Begegnung mit der Frau am Fluß. Um dieselbe Zeit sieht Antonius am Ufer eines Flusses eine nackte Frau sitzen, umgeben von 10 nackten, badenden Sklavinnen. Sie hält den natürlich flüchtenden Heiligen durch die fromme Bitte um rettende Belehrung zurück, heißt die Sklavinnen, sich zu bedecken. Als er auch ihre Bekleidung wünscht, verweist sie ihm den Blick auf sie: der Mann müsse auf die Erde sehen, aus welcher er erschaffen ist; die Frau auf den Mann, aus dem sie genommen wurde (Nachbildung der Zurechtweisung Ephräms durch die Wäscherin<sup>14</sup>). Sie fragt ihn nach seinem Leben in der Wüste. Er ist damals schon 65 Jahre dort. Antonius erzählt ihr, daß Christus ihm das Buch gezeigt hat, in dem die Zahl der von den Teufeln erhaltenen Schläge aufgeschrieben ist. Sie bezeugt ihm, zwischen seine Arme springend, weinend und bald darauf tröstlich lächelnd, ihr Mitgefühl. (S. 36–39; fol. 233 v–235 r.)

2. Die Königsstadt. Auf die Bemerkung des Antonius, daß Christus ihm verheißen habe, daß der Lohn genau der Bemühung entspreche, zitiert sie die Arbeiter der 11. Stunde (Mt. 30,1–16). So habe Gott auch sie gesegnet mit dem Besitz einer herrlichen Stadt (die alsbald vor dem Auge des Antonius am gegenüberliegenden Ufer erscheint) und mit der Gabe, unheilbar Kranke und Blinde zu heilen. Hätte ihr Mann noch ein Jahr länger gelebt, so könnte sie auch Tote auferwecken. Sie entrückt nun Antonius trockenen Fußes über den Fluß (vgl. VA 60: Entrückung des Amun über den Lykos) in ihre Königsstadt. Sie zeigt ihm die Schätze der märchenhaften Bazare, welche, wie sie sagt, der Schöpfer (wie auch die handwerklichen Fähigkeiten) als gute Gabe den Menschen gegeben hat. Dann läßt sie Blinde und Schwerkranke vorführen, hebt ihre Hände, weint, murmelt über Wasser und spritzt es auf die Köpfe, und alle sind geheilt. Der Heilige ist davon mehr beeindruckt als von den Schätzen der Stadt. Sie erklärt, daß ihr Mann Tote auferwecken konnte. Aber sie beide hätten ihre Erfolge nicht mit der Denkweise des Antonius (der sich aus der Welt zurückzog) erreicht, sondern die Mühsal der Menschen und ihre Ermattung bedacht. Die Königin verwendet ihre Reichtümer für Notleidende, ißt selber nur jeden dritten Tag Brot und Wasser und regiert mit Gerechtigkeit. (S. 39–44; fol. 235 r–237 v.)

3. Der Heiratsantrag und die Verteidigung der Ehe. a) Aber sie fühlt sich nach dem Tode ihres Mannes des Rates bedürftig. Viele königliche Freier wies sie ab, weil sie nicht die Stufe der Wunderkraft ihres Mannes erreicht hatten. Nur Antonius könnte das Erbe ihres Mannes antreten, indem er sie

<sup>14</sup> Leben des hl. Ephräim, bei Brockelmann, Syr. Grammatik S. 28 Z. 11–20.

heiratet, sich von der langen Mühe entspannt, Ruhe findet vom Kampf mit den Teufeln und die Annehmlichkeiten des Lebens kennenlernt. In der Wüste kann er keinen Armen, Einsamen, Witwen helfen. Als Antonius ablehnen will, bezeichnet sie ihren Antrag (der ihn zu ihrem, der Königin, Herren macht) als Demut und Abtun des Hochmuts. Ihm, der die Ehe als schmutziges Werk ansieht, rät sie, süß duftend und schön wie der volle Mond, es doch einmal zu versuchen. Er betont sein Alter und fürchtet, in einer Stunde die Mühe so vieler Jahre und die empfangenen Gnaden zu verspielen und durch eine Frau zu fallen.

b) Dagegen bringt sie eine biblische Begründung dafür, daß die Frau und die Ehe von Gott gewollt sind und nicht von ihm entfernen: von Adam, Noah, den Erzvätern, Moses, David, Salomo bis zu dem verheirateten Petrus (Gegenstück zu der Rede des Teufels über die Frau als Verführerin biblischer Personen, s. o. Abschnitt III, 5). Sie zitiert 1. Moses 2,24 usw. und lockt ihn, seine verlorene Jugend wieder erstehen zu lassen. (S. 44–52; fol. 237 v–241 v.)

4. Antonius zerbricht die Falle. Der Heilige wäre beinahe betrogen worden. Sie merkt das und will ihm die Kapuze vom Kopf nehmen. Aber er hält diese Waffe gegen den Teufel fest und sagt das auch. Da steht sie in Flammen, Antonius erkennt den Feind und macht das Kreuzeszeichen. Sie verwandelt sich in einen feuerspeienden Berg und die Teufel rufen: Du hast uns besiegt und unsere Fallen zerbrochen. Sie schlagen ihn; er ruft Christus um Hilfe an und dieser hält die übliche Lob- und Verheißungsrede für Antonius, seine Mönche und Verehrer, und alle, die seine Lebensgeschichte schreiben. Als Antonius zurückkehrt, findet er den Fallenmacher wieder, der ihn schmäht, weil er alle seine Fallen zerbrochen habe. Er züngelt in Feuerflammen gegen den Heiligen, was aber durch das Kreuzeszeichen sofort unterbunden wird. Antonius erzählt seinen Jüngern, was ihm widerfuhr. (S. 52–56; fol. 241 v–243 v.)

## VI. Die drei Begegnungen mit Athanasius

1. Die Stadt Alexandrien wird von einer großen Heimsuchung betroffen. Athanasius, der viel von Antonius gehört hat, begibt sich mit Priestern und Diakonen zu diesem. Antonius wußte das im Geist voraus (vgl. VA 62) und hat bereits durch Fürbitte das Unheil gewendet. Er verleiht dem Patriarchen das engelhafte Mönchskleid (hierzu s. G. Graf, Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, Löwen 1954 S. 9 s. v. *iskīm*): Kapuze, Gewand (*σχῆμα*), Gürtel. Das solle von jetzt ab die Kleidung der Patriarchen sein.<sup>15</sup> (S. 56–58; fol. 243 r–244 v.)

<sup>15</sup> Johann von Hermupolis (s. o. Anm. 10) erwähnt, daß die Patriarchen Nikolaus und Damian (Ende des 6. Jh.s) das *σχῆμα* des Antonius tragen (n. 37 S. 344 letzte Zeile, ed. Garitte).

2. Nachdem Antonius den Paulus (gemeint ist Paulus v. Theben) in dem Gewand bestattet hatte, welches Athanasius dem Antonius geschenkt hatte, brachte er entsprechend dem Wunsch des Paulus dessen Faserkleid dem Athanasius (Verschmelzung von Hieronymus, Vita Pauli 16 mit VA 91 Schluß). (S. 58; fol. 244 v.)

3. Ein Engel befiehlt dem Athanasius, daß er Antonius zum Priester weihe. Antonius kommt, wird ordiniert und bleibt drei Tage. (S. 59; fol. 245 r.)

### VII. Die Reise des Antonius ins Abendland

1. Die Einladung. Der Ruhm des Antonius weckt in allen Ländern die Sehnsucht, ihn zu sehen, während die Teufel vor ihm aus Ägypten in die Länder des Westens („Länder der Franken“) fliehen. Deren Bewohner bitten den König, Antonius einzuladen, um der Plage zu steuern. Der König ist aber durch einen Krieg mit dem König Kisiasius beschäftigt. Da läßt Gott, der die Sehnsucht des Volkes sah, einen Teufel in den Sohn des Königs fahren, so daß dieser auf den Rat seines Großen Arsānā eine Gesandtschaft an Antonius schickt. Diese wird von Athanasius in Alexandrien mit einem Dolmetscher, welcher koptisch und „fränkisch“ kann, weitergeleitet. (S. 59–62; fol. 245 r Zeile 7 bis fol. 246 v.)

2. Die Entscheidung des Antonius. Antonius verspricht den Gesandten sein Kommen. Diese bitten um ein Wunder. Da kommen die wilden Tiere und schmeicheln den Jüngern des Antonius, der sich in seine Zelle zurückgezogen hatte. Als die Gesandten fortgegangen sind, fragt Antonius seine Jünger: Soll ich gehen oder nicht? Sie antworten: Wenn du bleibst, bist du Antonius, wenn du gehst bist zu zwei Antonii. (Umformung von Apophthegma Antonius 31 MPG 65, 85 b).<sup>16</sup> (S. 62–63; fol. 246 v–247 r oben.)

3. Taten in den „Ländern der Franken“. a) Antonius als Patron der Schweine. Gott schickt jetzt eine Wolke, die Antonius zur Stadt des Königs trägt. Dort fragt er nach dem König, und ein Wesir nimmt ihn mit in sein Haus. Eine Sau hört daselbst die Stimme des Heiligen, nimmt ihr blindes Ferkel ins Maul und bringt es weinend. Sie läßt sich vom Wesir nicht vertreiben. Antonius nimmt die Hand des Wesirs (welche als „Leitung“ für die Wunderkraft dient) und legt sie auf die Augen des Ferkels, das sogleich sehend wird. Der Wesir staunt, und Antonius unterhält sich mit ihm in fränkischer Sprache (ein ähnliches Sprachwunder: Apophthegma Poimen 183 MPG 65, 365 d). (S. 62–64; fol. 247 r oben–247 v.)

b) Schließlich schickt er den Wesir zum König (dessen irdische Gesinnung tadelnswert ist), um durch Gebet den Teufel aus dem Königssohn auszutreiben. Das geschieht. Der König kommt zu Antonius und läßt alle Teufel aus den Höflingen verjagen. Den ausfahrenden bösen Geistern wird ver-

<sup>16</sup> Der Vf. läßt den Antonius die völlig überflüssige Frage nur stellen, um sein Apophthegma anzubringen.

boten, den Namen des Antonius zu nennen (vgl. Mk. 1,34). Denn dieser verbirgt seinen Namen und sein Heimatland (Gedanke der mönchischen Fremdlingsschaft, aber auch Spannung erzeugendes Romanmotiv). Jetzt macht Antonius die vollkommene Heilung des Königsohnes (offenbar bedarf die Tätigkeit des Wesirs noch der Verbesserung) davon abhängig, daß der Glaube des Königs an Christus stärker wird. Dieser bekennt sich daraufhin zum Glauben an den Gott Jesus Christus (was nur heißen kann, daß er Monophysit wird, denn er ist kein Heide – das hätte der Verfasser hervorgehoben). Antonius bezeichnet den vor ihm knieenden König mit dem Kreuz. (S. 64–66; fol. 247v–248v oben.)

c) Wunderwettstreit mit dem Teufel. Um dem Ruhm des Heiligen, der sich in diesen Ländern ausbreitete, entgegenzuwirken, nimmt der Teufel die Gestalt eines Asketen an und beginnt Wunder zu tun. In Gegenwart des Antonius läßt er Teufel in Adlergestalt mit blinden, gelähmten und besessenen (!) Jungen kommen und heilt sie. Er erweckt Tote aus der Erde. Als Antonius staunt, offenbart ihm Gott den Trug. In dem sich entspinrenden Kampf mit dem Teufel schickt ihm Gott durch den Engel Michael ein feuriges Schwert. Die Teufel entfliehen, und eine Verheißungsrede Gottes (damit ist Christus gemeint) bildet, wie üblich, den Abschluß. (S. 66–69; fol. 248v–250r oben.)

d) Weitere Taten des Antonius. Seine Erkennung. Antonius erweckt den Sohn des Wesirs Justus durch Übersendung seines Stabes, der auf den Toten gelegt wird. (Totenerweckung durch den Stab des Mönches: Anonymes Apophthegma Zoega 339c; abgedruckt bei W. Till, Koptische Grammatik, Leipzig 1970, S. 265 Nr. 19.) Justus wird mit seinem Sohn Jünger des Antonius, erbaut ihm ein Kloster und läßt sein Bild malen. (S. 69–70; fol. 250r–250v.) Inzwischen kehren die Gesandten aus Ägypten zurück. Nach umständlich erzählten Verwicklungen erkannten sie am Hofe den bisher unerkannt Wunder Wirkenden als Antonius. Große Erkennungsszene, begleitet von einer Klagerede des Teufels (er hat keine Stätte mehr, weder hier noch in Ägypten, wo die Jünger des Antonius sind und Paulus der Einfältige ein Bild des Antonius gemalt hat, das der Teufel nicht ansehen kann) und der Heilung eines besessenen Höflings. (S. 70–73; fol. 250v–253r unten.) Antonius verläßt die Königsstadt und bleibt noch 30 Monate wundertätig in den Ländern der Franken. Seinen Jüngern in Ägypten blieb seine Abwesenheit verborgen, denn er erschien jeden Sonntagabend unter ihnen und hielt das Gebet. (S. 74; fol. 252v.)

e) Die Rückkehr. Nun kehrt er, auf einer Wolke reitend, wieder in sein Kloster zurück. Er war damals 90 Jahre alt. (S. 74; fol. 252v.)

### VIII. Abschiedsrede, Tod und Bestattung des Antonius

Antonius war Träger des Geistes und wußte die Zeit seines Todes voraus. Er versammelt seine Jünger und hält eine lange Abschiedsrede (vgl. VA 89). Sie mahnt zum Festhalten an der Askese und den mönchischen Tugenden und

baut sich in zwei Reihen von Anaphern auf: elfmal „ich bitte euch, meine lieben Kinder“ und elfmal „wenn ihr behaltet, was ich euch sage“. (S. 74–77; fol. 252 v–254 r.) Es folgen letztwillige Verfügungen: die Jünger sollen seinen Körper aufbewahren, aber den Ort geheimhalten. (Hier scheint ein Kompromiß zwischen der ägyptischen Sitte, Märtyrerkörper in den Häusern aufzubewahren und VA 90, wo das Verbot und Bestattung an geheimem Ort angeordnet wird, vorzuliegen; dazu Th. Baumeister, *Martyr Invictus*, 1972, S. 64.) Kleiderverteilung an Athanasius, Serapion, die Jünger (wie VA 89). Außerdem erhält der Jünger Makarius den Stab des Antonius (das wird auch im koptischen Martyrologium berichtet; Tillemont, *Mémoires* VII, S. Athanase article XIII). (S. 77–78; fol. 254 r–254 v.) Die himmlischen Heerscharen stellen sich zum Empfang des Antonius auf (vgl. VA 60: himmlischer Empfang für Amun). Christus kommt leuchtend, beschreibt ihm die Vorbereitungen und versichert ihm, daß die Feinde seinen Aufstieg nicht hindern können (vgl. VA 65). Antonius starb am 22. tubah (17. Januar) im Alter von 120 (!) Jahren. Seine Jünger Isaak und Makarius bestatten ihn in der von ihm vorher bezeichneten Höhle. Sein Körper tat noch Wunder. Abschließende Bitte um Fürsprache des hl. Antonius, der Maria, der Propheten, der Märtyrer und Heiligen. (S. 78–81; fol. 254 v–256 r.)

## B. Beurteilung und Datierung

1. Zur historischen Einordnung dieser Vita wäre die Kenntnis der anderen „Antoniusleben“ erforderlich, doch fehlt es an Textausgaben. Aus der Betrachtung der Vita selbst geht hervor, daß sie sich im Aufbau an die athanasianische Vita Antonii anlehnt. Wie das athanasianische Werk kennzeichnet sie Abschnitte durch Angabe des Lebensalters ihres Helden. Aber es finden sich beträchtliche inhaltliche Veränderungen und Verschiebungen. Die Kindheitsgeschichte wird durch Anleihen beim Lukasevangelium aufgefüllt; die zwei Einschließungen des Antonius sind zu einer einzigen „jenseits des Flusses“ zusammengezogen; das Wirken in der Welt hebt (im Gegensatz zu VA) erst nach dem Rückzug auf den inneren Berg an. Und es gibt umfangreiche Einlagen, wie die Geschichte von Paulus von Theben und Paulus dem Einfältigen; die „Novelle vom Fallsteller“ und vor allem die Reise in die „Länder der Franken“. Der Verfasser hat die Apophthegmenüberlieferung benutzt und zwar nicht nur die Antoniusprüche (zu denen es übrigens katechetische Erläuterungen gab – s. MPG 40, 1083–1109). Als Apophthegma lief zweifellos auch das Wort um: Der Mann muß auf die Erde sehen, aus der er geschaffen wurde, die Frau aber auf den Mann, aus dem sie gemacht ward (S. 38; fol. 234).<sup>17</sup> Dem athanasianischen Werk entspricht die bedeutende

<sup>17</sup> Leben Ephräms, Brockelmann *Syr. Grammatik* S. 28 Z. 17–20. – Sozomenos überliefert das Apophthegma mit etwas veränderter Rahmenerzählung, KG 3, 16, 9 S. 129, 12–20 Bidez/Hansen. Theodoret (*Hist. religiosa* I, 4 S. 167f. ed. Çanivert/

Rolle der Dämonenkämpfe des Antonius, welche die Vertreibung der Teufel aus ihrem Wohnsitz, der Wüste, bewirken. Dagegen fehlen die Visionen des Eremiten. Er ist zwar Geisträger und weiß das Kommen von Besuchern im Voraus (vgl. VA 62), und Gott offenbart ihm den Zeitpunkt seines Todes. Aber er hat keine Visionen; Christus erscheint leibhaftig und teilt ihm das Nötige mit. Es gibt keine Lehre über die Unterscheidung der Geister, wie sie VA 22 geboten wird. Auch Auseinandersetzungen mit Häretikern werden nicht erwähnt. Der Verfasser hat kein biographisches Interesse. Der dünne Faden der Lebensgeschichte des Antonius verliert sich im Wolkenmeer der Dämonenkämpfe und Mirakel.

2. Unsere Vita gleicht inhaltlich (bis auf kleine Abweichungen in Einzelheiten beschreibender Schilderungen) der Legende des hl. Antonius, welche der spanische Dominikaner Alphonsus Bonihominis in einer arabischen Handschrift des koptischen Klosters zu Famagusta in Zypern fand, und aus der er zwei Auszüge (die Versuchung des Antonius durch den Fallensteller; die Kindheitsgeschichte) im Jahre 1341 ins Lateinische übersetzte.<sup>18</sup>

3. Diese Inhaltsangabe genügt bereits als Beweis dafür, daß diese Vita Antonii nicht von Serapion v. Thumis verfaßt sein kann; sie gehört zu den Serapion-Apokryphen. Dazu s. G. Graf, Geschichte der christl. arabischen Literatur V (1953) Reg. s. v. Serapion, Bischof in Ägypten. Evelyn White, The Monasteries of the Wadi Natrun, 1932, S. 365 ff.: Vita Macarii von „Serapion“. CPG 2501–4. Wir sind in monophysitischer Zeit. Christus wird durchweg „der Gott Jesus Christus“ genannt. Zwar könnte die Nichterwähnung des römischen (byzantinischen) Reiches (nur der Vater eines auferweckten Knaben aus Atfih wird als „Römer“ genannt) daran liegen, daß die chaldäonensischen „Häretiker“, welche die „Rechtgläubigen“ verfolgten, dort am Ruder waren. Aber das römische Reich und sogar Konstantin d. Große scheinen versunken zu sein. Die Arianer und Melitianer, gegen welche Antonius stritt, sind dem Gesichtskreis völlig verschwunden. Dennoch ist die Schrift nicht ohne Interesse für die innere Geschichte der koptischen Kirche.

4. Ein Datierungsversuch muß sich auf die uns vorliegende Endfassung der Vita beschränken.

a) Die Gegenwart des Verfassers schimmert in der von ihm berichteten Verschmelzung des alexandrinischen Patriarchenamtes mit dem Mönchtum durch. Athanasius erhält von Antonius die Mönchskleidung als feierliche Tracht und Antonius wird von Athanasius zum Priester geweiht (wie – angeblich – Ephräm der Syrer von Basilius v. Cäsarea: Leben Ephräms, bei Brockelmann, Syr. Grammatik, 1965, S. 36 Z, 20 ff.).

Leroy-Molinghen, SC 234, 1977), erzählt die Anekdote von Jakob v. Nisibis, aber ohne Apophthegma und mit Strafwunder.

<sup>18</sup> Herausgegeben von F. Halkin: La Légende de S. Antoine, traduite de l'arabe par Alphonse Bonhomme, O. P. In: F. Halin, Saints Moines d'Orient, Nachdruck London 1972, 143–212.

b) Auf die Zeit des Verfassers scheint auch die Änderung des Berichts über die Bestattung des Antonius hinzudeuten. Antonius wünscht keine Aufbewahrung seines Leibes auf einem Gestell in einem Hause, wie es als Ehrung der Märtyrer in Ägypten geübt wurde (VA 90; Th. Baumeister, *Martyr Invictus*, Münster 1972 S. 64 f.), sondern Bestattung in einem Grab, dessen Ort niemand erfahren sollte. Hier dagegen bewahren die beiden Jünger, die seinem Tod beiwohnten, den Leib in einer geheim gehaltenen Höhle auf. Er tut dort Wunder. Die Reliquien des Antonius sind also bekannt und tätig. Es gibt einen Antoniuskult. Das Antoniusgrab, dessen Kenntnis sich vermutlich fortgepflanzt hat (bei Hieronymus, *Vita Hilarionis* 31, verlangt Hilarion, welcher den Berg des Antonius besucht, das Grab zu sehen; Hieronymus läßt es in der Schwebe, ob es ihm gezeigt wurde), wurde im Jahre 561 n. Chr. durch eine „Offenbarung“ entdeckt. Die Reliquien wurden dann zu Alexandrien in der Kirche Johannes' des Täufers, die auf dem Gelände des im Jahre 391 n. Chr. zerstörten Serapeions erbaut worden war, gehütet: Viktor v. Tununa, *Chronik*, MGHAA Bd. XI = *Chronica Minora* I S. 205 Mommsen: post consulatum Basillii anno XXI = 561 n. Chr. Viktor weilte damals als von Justinian Verbannter in Canopus (Κάνωπος) bei Alexandrien, ist also ein guter Zeuge. Vgl. Mommsen, *Prolegomena zu Viktors Chronik*, a. a. O.; Tillemont, *Mémoires* VII, S. Antoine, article XIII. (Über die Kirche Johannes' des Täufers in Alexandrien: Calderini, *Dizionario* I, S. 170 ff.) Damit ist das Jahr 561 als terminus post quem der Abfassung unserer Schrift gewonnen. Im Arabersturm wurden die kostbaren Gebeine 635 nach Konstantinopel verbracht und gelangten von dort um das Jahr 1000 nach Südf Frankreich, zunächst nach Vienne (über die Translationen des Antonius s. Bollandus, *ASS* Januarii vol. II, 17. Januar, S. Antonius, Nachdruck Brüssel 1863 S. 563 ff.; Tillemont a. a. O.). Antonius erfreute sich schon im 4. Jahrhundert großen Ansehens im Westen (VA 93, MPG 26, 973 b: Spanien, Gallien, Afrika), und dieses mehrte sich noch im Laufe des Frühmittelalters (J. Leclercq: S. Antoine dans la tradition monastique médiévale, in: *Antonius Magnus Eremita, cura Basillii Steidle*, Rom 1956 S. 229–247).

c) Es erhebt sich die Frage, ob der sonderbare Gedanke einer Reise des Antonius in die „Länder der Franken“ durch die Überführung der Gebeine nach Frankreich angeregt sein könnte. Zunächst ist auffällig, daß der ägyptische Autor den Antonius im Abendland durch die Heilung eines blinden Ferkels als Patron der Schweine auftreten läßt. Obwohl die pachomianischen Klöster Schweinezucht trieben (Palladius, *Hist. Laus.* 36 S. 94, 11–95, 5 Butler, mit Note 55 S. 210), ist es nicht wahrscheinlich, daß er in Ägypten als Patron der Schweine galt. Vielmehr läßt unsere Vita dem Antonius einen Dämon in Gestalt eines riesigen Schweines erscheinen (s. o. Inhaltsangabe II 3b). Dagegen ist im Abendland Antonius der Schutzherr der Schweine, und es besteht hier eine Beziehung zum Antoniusorden, für den Schweine gemästet wurden (wie das entstanden sei, ist hier nicht zu untersuchen; ein Erklärungsversuch bei A. Zöckler, Artikel „Antoniusorden“, RE 1 (1896)

607,1 ff.; G. Uhlhorn, Die Geschichte der christl. Liebestätigkeit im Mittelalter, Stuttgart 1884 S. 184 f.).

d) Noch merkwürdiger wird es, wenn wir die Gründungslegende der Antoniter ansehen, welche A. Falco überliefert hat (Aymarus Falco, Antonianae Historiae Compendium, Lugduni 1534; die Gründungserzählung druckt Bollandus, a. a. O. S. 524 Spalte 2 bis 525 Sp. 2, ab).

Ein reicher Edelmann der Provinz Vienne, Gaston, Verehrer der Reliquien des hl. Antonius, gelobt, als sein Sohn an einer Seuche lebensgefährlich erkrankt (aus dem Zusammenhang geht hervor, daß es sich um das „Antoniusfieber“ handelt), dem Heiligen, er werde, wenn der Sohn geneset, sein Vermögen, sich und seinen Sohn dem Antonius weihen. In der Nacht darauf erscheint ihm Antonius, verheißt Heilung, denn Christus habe seine Fürbitte erhört, und nimmt die Gabe an. Er erklärt Vater und Sohn zu seinen Söhnen. Antonius fordert, daß sie sich der Pflege Armer und Verlassener, welche am Antoniusfieber erkranken, widmen. Zur Ermutigung überreicht er ihnen seinen Stab,<sup>19</sup> der wie ein τ (tau) geformt ist. Er befiehlt, den Stab in die Erde zu stecken, und dieser wächst zu einem großen Baum heran. Arme suchen unter ihm Zuflucht und nähren sich von seinen Früchten (vgl. Mk. 4,31–33 par. und die Geschichte vom Stab Johannes des Kurzen, der durch Gießen zum Grünen und Wachsen gebracht wird: Apophth. Johannes Kolobos 1 MPG 65, 204 c). Am nächsten Morgen ist der Sohn völlig gesund. Er und sein Vater widmen sich dem versprochenen Dienst und bringen an ihrer Kleidung das Zeichen des Antoniusstabes, das Tau, als Zeichen der Macht des Heiligen an. Zum Vergleich bietet sich in unserer arabischen Vita das oben schon gebrachte Wunder an dem Sohn des Wesirs Justus in den „Ländern der Franken“ (Inhaltsangabe V3d = Mskr. S. 69; fol. 250 r – S. 70; fol. 250 v): der Sohn ist gestorben, Antonius wird um Hilfe gebeten, weil Christus ihm alle seine Bitten gewährt. Antonius verheißt Rettung unter der Bedingung, daß Justus ihm ein Haus (ein Kloster) baut und das Bild des Antonius malt, damit „mein Name auf dieser Erde nicht erlösche“, und von allem seinem Vermögen an Geld und Vieh einen Teil auf den Namen des Antonius überträgt. Dann übersendet Antonius seinen Stab. Dieser wird auf den Toten gelegt, der sofort ins Leben zurückkehrt. (Solche Geschichten von Totenerweckung durch den Stab des Mönches sind 2. Könige 4,29 ff. nachgebildet) Die arabische Vita erzählt weiter, daß Justus sein Gelübde erfüllt und mit seinem Sohn Jünger des Antonius wird. Kurz zuvor hat Christus („Gott“) dem Antonius in einer Rede aus der Wolke erklärt, daß dessen Jünger bei allen Völkern geachtet sein werden (Mskr. S. 58; fol. 249 verso, unten).

e) Die Parallelen dieser Geschichte zur Gründungslegende der Antoniter sind offensichtlich: Lebensrettung des Sohnes eines Vornehmen; Gelübde der Vermögensstiftung; Übergabe des Stabes; Errichtung eines „Hauses“; Jüngerschaft von Vater und Sohn; der Schauplatz „Länder der Franken“. Sie

<sup>19</sup> Über den Stab der Mönche handelt Kassian, Institutionen I,8; CSEL 17 S. 13, 17 ff. Petschenig.

nötigen zu der Annahme, daß der ägyptische Autor die Gründungslegende der Antoniter kannte. Die Antoniter hatten 1208 in Akko eine Niederlassung gegründet (Uhlhorn, Geschichte der christl. Liebestätigkeit S. 180), so daß ihm von daher Kunde zukommen konnte. Die Übereinstimmung der Justuserzählung unserer Vita mit der Gründungslegende des Antoniterordens führt zu dem Schluß, daß „Serapions“ Antoniusleben in der uns vorliegenden Form aus der Zeit der Kreuzzüge stammt. Das wirft ein erwünschtes Licht auf die Beziehungen der mittelalterlichen koptischen Kirche zum Abendland.

# Via antiqua, Humanismus und Reformation – der Mainzer Theologieprofessor Adam Weiß

Von Martin Brecht

Heiko Augustinus Oberman zum 60. Geburtstag

Als es vor Jahren um die Planung des Tübinger Sonderforschungsbereiches Spätmittelalter und Reformation ging, schlug ich H. A. Oberman vor, bei den theologischen Curricula einzelner Reformatoren anzusetzen. Der Sonderforschungsbereich wandte sich dann aber spätmittelalterlichen Theologen zu. Erst in der Schlußphase des Sonderforschungsbereiches kam Oberman auf meinen Vorschlag zurück, der dann jedoch nicht mehr bewilligt wurde. Wenn ich recht sehe, hat Oberman aber in seinem Buch „Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf“ (Tübingen 1977, 1979<sup>2</sup>) teilweise ähnliche Linien verfolgt.

Ich selbst hatte bei meinem Vorschlag u. a. an den Crailsheimer Pfarrer Adam Weiß (ca. 1490–1534) gedacht, einen der führenden brandenburgisch-ansbachischen Theologen und als solcher Teilnehmer am Augsburger Reichstag 1530, auf dessen Hinterlassenschaft ich in meiner Vikarszeit im Crailsheimer Dekanat gestoßen war. Der runde Geburtstag des Jubilars sei nunmehr zum Anlaß genommen, meinen damaligen Plan, mich irgendwann Weiß zuzuwenden, aufzunehmen und damit einen kleinen nachträglichen Beitrag zur Arbeit des Sonderforschungsbereiches zu leisten.

Die Reformationsforschung hat sich mit Weiß nur wenig und allenfalls beiläufig befaßt; manches davon ist außerdem veraltet.<sup>1</sup> Weiß verdient u. a. deshalb Interesse, weil er vor seiner Berufung als Pfarrer seiner Heimatstadt Crailsheim durch Markgraf Kasimir von Brandenburg-Ansbach Ende 1521, die dann in sein reformatorisches Auftreten einmündete, Theologieprofessor in Mainz gewesen war. Sonderlich viel ist darüber wegen der Lückenhaftigkeit der Mainzer Überlieferung nicht bekannt. Seit 1512 soll er in Mainz gelehrt haben, und zwar zunächst in den artes. Dies läßt auf einen Studienbeginn um 1508 schließen. Als Magister war er Inhaber der der Universität

<sup>1</sup> *Gustav Bossert*, Art. Weiß, Adam, RE<sup>3</sup> 21,73–76. – *Ders.*, Aus den Vorlesungen des Crailsheimer Reformators Adam Weiß, BWKG 2 (Beilage zum Evangelischen Kirchen- und Schulblatt für Württemberg 1887), 2–4.

zustehenden Lektoratspräbende an der Liebfrauenkirche in Frankfurt.<sup>2</sup> Weiß studierte Theologie, wurde, wie die von ihm gelegentlich erwähnten Collectaneen zur Genesis belegen, *Baccalaureus biblicus*, sodann wohl 1518 *Baccalaureus sententiarium* und brachte es schließlich zum Licentiaten und Professor der Theologie.

Die 1476 gegründete Universität Mainz<sup>3</sup> besaß zwei theologische Professuren, von denen die eine der *via antiqua*, die andere der *via moderna* zugeordnet war. Wie sich erweisen wird, muß Weiß den Lehrstuhl der *via antiqua* innegehabt haben. Der Humanismus fand früh Eingang an der jungen Universität, blieb aber zunächst in Verbindung mit der theologischen Orthodoxie. Dazu scheint das Urteil zu passen: „Nur wenige Professoren zeigten zu Beginn der reformatorischen Wirren protestantische Neigungen.“<sup>4</sup> Allerdings sind von Weiß Beziehungen bekannt zu Kaspar Hedio, 1520–1523 Domprediger in Mainz, zu Wilhelm Nesen und Peter Eberbach, beide mit der Reformation sympathisierende Humanisten. Eine genauere Charakterisierung der theologischen Ausrichtung von Weiß in seinen Mainzer Jahren leistet auch einen Beitrag zur Geschichte der dortigen Fakultät in den Anfängen der Reformation, der der Reformationsforschung nur erwünscht sein kann.

Weiß hat seine Bibliothek dem Crailsheimer Kapitel hinterlassen. Was von ihr noch erhalten ist, befindet sich heute im dortigen Dekanat. Dazu gehört auch eine Ausgabe der Sentenzen des Petrus Lombardus: „*Petri Lombardi Parrhysiensis ecclesiae quondam antistitis viri divinarum rerum eruditissimi Sententiarum Textus per capitula ac capitum recenter distinctus. Cuilibetque distinctioni Henrici Gorichemii propositiones, Egidii de Roma elucubrationes, Henrici de Vrimarya additiones et denique marginales bibliae canonum auctorumque concordantiae ad amussum alludent. Finaliter quosdam condemnatos Parrhysii errores cum magistri sententiarum haud approbatis propositionibus. Anno 1513.*“ Nach der Marke handelt es sich um einen von Ludwig Hornken in Köln herausgebrachten Druck. Laut Kolophon war jedoch Adam Petri in Basel der Drucker und Hornken lediglich der Verleger. Wie die Beigaben ausweisen, handelt es sich um eine der *via antiqua* nahestehende Ausgabe.<sup>5</sup> Heinrich von Gorkum (1386–1431) war Thomist in Köln. Der Augustinereremit Aegidius Romanus (1245–1316) ist bei aller Selbständigkeit gegenüber seinem Lehrer Thomas gleichfalls der *via antiqua* zuzurechnen. Heinrich von Friemar (gest. 1356), ebenfalls ein Augustinereemit, war Scotist.

<sup>2</sup> Helmut Mathy, Die Universität Mainz 1477.1977, Mainz (1977), 59.

<sup>3</sup> Vgl. Mathy (wie Anm. 2), 15–64.

<sup>4</sup> Anton Philipp Brück, Art. Mainz, LThK<sup>2</sup>6, 1304.

<sup>5</sup> Eine ähnliche, aber etwas anders ausgestaltete Ausgabe benutzte Luther für seine Sentenzenvorlesung; vgl. WA9; 28. Ob Luther ihr eine nähere Bekanntschaft mit dem Thomismus verdankt, ist noch nicht überprüft worden. Die Forschung geht derzeit davon aus, daß Luther nur geringe Kenntnis vom Thomismus hatte.

Laut Eintrag auf dem vorderen Vorsatzblatt hat Weiß das Buch an Dionysius Areopagita (9. Oktober) 1515 für 1 ½ Goldgulden gekauft und es mit dem Motto aus Ps 30 (31), 2 versehen: „In te domine speravi non confundar.“ Bei aller Vorsicht wird man den Vers als Zeugnis einer persönlichen Frömmigkeit werten dürfen, zumal es Jahre später noch ein Pendant gibt (s. u.). Der besondere Quellenwert dieser Sentenzenausgabe besteht in den Marginalien von Weiß. Marginalien von Reformatoren in Werken der Scholastik, die etwas von der Rezeption der hergebrachten Theologie verraten, sind bis jetzt nur spärlich bekannt. Immerhin liegen Luthers Randbemerkungen zum Lombardus als eines der frühesten Zeugnisse seiner Theologie vor.<sup>6</sup> Hingegen sind Zwinglis Marginalien zu Duns Scotus weder veröffentlicht noch ausgewertet. Während die Randbemerkungen von Luther und Zwingli in deren vorreformatorischer Phase entstanden sind, spiegeln die von Weiß bereits etwas von einer Bekanntschaft mit Luther. Dies macht sie zu einem eigenartigen Dokument. Der Zeitpunkt der Abfassung der Randbemerkungen läßt sich allerdings nicht genau festlegen. Wegen der zweimaligen Erwähnung Luthers wird man nicht unter das Jahr 1518 heruntergehen können. Die Paraphrasen des Erasmus zu den Thessalonicherbriefen, auf die Weiß verweist<sup>7</sup>, sind 1519 erschienen. Zweifellos gehören die Randbemerkungen in die bis 1521 andauernde Lehrtätigkeit von Weiß in Mainz. Ob alle Marginalien zum gleichen Zeitpunkt gemacht worden sind, läßt sich aufgrund der Handschrift nicht feststellen.

Die Eintragungen sind nicht gleichmäßig verteilt. Intensiv glossiert sind zunächst der Prologus und die erste *Distinctio* des ersten Buches. Sodann hat sich Weiß mit der Angelologie am Beginn des 2. Buches (*Dist.* 1–5) eingehender befaßt. Einen weiteren Schwerpunkt bilden die Einträge zur Anthropologie einschließlich der Problematik des freien Willens (*L.* 2 *Dist.* 16–27). Schließlich hat sich Weiß eingehender mit der Christologie und dem Erlösungswerk Christi befaßt (*L.* 3 *Dist.* 1–19). Eine Erklärung für diese Schwerpunktbildung könnte darin bestehen, daß dem *Baccalaureus sententiarum* nur ausgewählte Teile der Sentenzen zur kursorischen Interpretation aufgetragen worden waren. Die Marginalien insgesamt machen nicht den Eindruck, als ob sie mit der Vorlesung des Professors zusammengehören, sondern wirken eher wie die Materialsammlung eines Anfängers. Oft wird einfach der Sinn des gedruckten Textes wiedergegeben. Vielfach werden zusätzliche Lehrmeinungen notiert. Eigene Stellungnahmen von Weiß finden sich relativ selten. Die Bedeutung sämtlicher Randbemerkungen innerhalb der scholastischen Diskussion könnte wohl nur ein intimer Kenner der Materie qualifizieren. Aber bereits bei einem allgemeineren Überblick läßt sich einiges erkennen.

<sup>6</sup> WA 9, 28–94.

<sup>7</sup> Bossert, Vorlesungen (wie Anm. 1), 3.

Auf einem Zettel hat sich fragmentarisch, aber wohl nahezu vollständig die Eröffnungsrede des Baccalaureus zur Sentenzenvorlesung erhalten.<sup>8</sup> Weiß will die Aufführung der sich widerstreitenden Lehrmeinungen nicht mitmachen („*citra tot inter se dissidentium opinionum nomenclaturam*“). Er hält es für belanglos und vergeblich zu referieren, was die Theologen in den letzten 300 Jahren über Lombardus geschrieben haben. Ohne das Hilfsmittel der Sprachen und die Texte der besten Autoren hätte man alle Zeit und Mühe zugebracht mit den Summen- und Spiegelmachern („*summularios, specularios*“). Die Ungunst der früheren Zeit hätte zum bedauernswerten Verlust so vieler ausgezeichnete Gelehrter (*ingeniorum*) geführt. Weiß belegt dies mit dem Hinweis auf den Schriftenkatalog des Hieronymus, von dem heute kaum etwas oder allenfalls in schlechter Textüberlieferung erhalten sei. Rühmend wird dagegen auf die (1516 erschienene) Hieronymusausgabe „*a magno illo Erasmo*“ hingewiesen. Weiß kennt auch dessen Plan einer Augustinusausgabe. Ihm liegt an genuinen Texten anstelle der sekundären oder gar falschen Überlieferungen. Dies will Weiß auch in seiner Vorlesung verfolgen, „*ut loca tum ex scripturis tum ex autoribus citata sibi restituantur*“. Die Sentenzen in den Distinctionen wollte Weiß summarisch wiedergeben, damit man nicht die Zeit, die für die besten Schriftsteller bestimmt sei, mit diesen Fragmenten verbräuche. Schließlich sollte das Argumentum jedes Buches referiert werden.

Diese als Dokument beachtliche Vorrede zur Sentenzenvorlesung nimmt sich aus wie ein Antitext zu dem geplanten Unternehmen. Weiß war zum einen an der theologischen Diskussion der Scholastik nicht mehr interessiert. Er hatte zum andern auch seine Vorbehalte gegen die Sentenzenzitate und wollte statt dessen auf genuine biblische und patristische Texte zurückgreifen. Die Theologie sollte auf eine neue Quellengrundlage gestellt werden.

<sup>8</sup> Bossert, Vorlesungen, 2. Danach wird der Text hier wiedergegeben: „... ac solennem hunc scholarum morem servemus *citra tamen tot inter se dissidentium opinionum nomenclaturam*. Nec enim refert, quid singuli in hunc (sc. Petrum Lombardum) scripserint, enarrare, cum id non tam laboriosum quam vanum esset, in hoc (sc. Petro) communi opera desudatum est a theologis fere omnibus, qui intra annos trecentos scripserunt. Qui cum linguarum praesidio essent destituti, optimis quibusque autoribus relictis in hos *summularios, specularios* atque id genus authorum omnem aetatem atque operam locaverunt. Horum temporum infoelicitati debemus tot praestantissimorum ingeniorum iacturam numquam satis deplorandam. Quis enim sine lachrimis leget insignem illum scriptorum apud d. Hieronymum catalogum, cum hodie ex tanto numero vix unus aut alter supersit nobis, ita tamen depravati, ut non multum referat sic *superfuisse*? Vidimus, quantis vigiliis ac sudoribus restitutus sit Hieronymus a magno illo Erasmo, in cuius manibus et d. Augustini libri nunc censentur. Hinc quoque factum est, ut nothos ac adulterinos pro veris legerimus, citata loca et a nostro Petro Longobardo ex *nebulonis* cujuspiam nugamentis, qui se vel Hieronymi vel Augustini titulo iam multis venditavit, idquod et in Gratiani, ut vocant, decreto sepe comperire licet. Curabo itaque huius authoris praelectione, ut loca tum ex scripturis tum ex autoribus citata sibi restituantur, quantum mea fert tenuitas. Summatim distinctionum sententiae referantur, ne optimis scriptoribus horae destinatae in huius fragmentis frustra insumentur. Argumentum omnis libri dein referam.“

Weiß präsentiert sich damit methodisch als humanistischer Theologe, der mit der Scholastik bereits weithin gebrochen hat. Inhaltliche Konsequenzen werden nicht angedeutet. In der Durchführung seiner Vorlesung verfuhr Weiß dann allerdings längst nicht so radikal wie in der programmatischen Vorrede.

Die mit Abstand am meisten von Weiß zitierte Autorität ist die *Summa theologica* des Thomas. Soviel ich gesehen habe, wird er nirgends kritisiert. Dazu werden gelegentlich Bonaventura und Duns Scotus erwähnt. Zwar begegnet auch Gregor von Rimini, aber dies könnte mit der Hochschätzung von Weiß für Augustinus, den von ihm hauptsächlich zitierten Kirchenvater, zusammenhängen. Da im übrigen kein einziger Nominalist genannt wird, muß Weiß der *via antiqua* in Mainz zugehört haben. In der Tat war Weiß 1519 Regens der Schenkenberger Burse, die den Realisten vorbehalten war.<sup>9</sup> Im Zusammenhang mit der Sünde Adams (L. 2 Dist. 22. c.4) erwähnt Weiß einmal die *docta ignorantia*, über die Dionysius Areopagita in der *Mystica Theologia* und Cusanus viel geschrieben hätten. Weiß muß auch Pico de la Mirandola, *Heptaplus* (L. 2 Dist. 17, c.1), und die bereits erwähnten Paraphrasen des Erasmus zu den Thessalonicherbriefen gekannt haben. Von den Kirchenvätern finden sich außer Augustinus der von Erasmus edierte Hieronymus, Ambrosius und Hilarius. Origenes wird fast durchweg kritisch aufgenommen.

Abgesehen von Thomas kann sich Weiß gegenüber der Tradition überhaupt kritisch äußern.<sup>10</sup> Unverkennbar ist hingegen der Respekt gegenüber der Heiligen Schrift. Aus ihr darf man schon nach der Meinung des Lombarden nichts wegnehmen, sonst wird der Name aus dem Buch des Lebens gestrichen (vgl. *Apc* 22,19). Weiß bemerkt dazu: „Attendendus sane et nunc observandus hic locus. Quid enim hodie non audent indocti sophistae et pestiferi adulatorum apud sacras litteras“ (L. 2 Dist. 21 c.2). Mit dem Lombarden gelten Augustin und Hieronymus als Verfechter der Widerspruchslosigkeit der Schrift (L. 2 Dist. 2 c.2). Der Lombarde wird aber selbst einmal dafür kritisiert, daß er *Gal* 4,4 ungenau und unsachgemäß zitiert: „Non ad mentem Pauli usurpat hunc locum et in symbolo dicitur genitum non factum“ (L. 3 Dist. 1 c.1). Die Aversion gegen die Scholastik kommt in einer Bemerkung de sanctificatione virginis zum Vorschein: „hic campus est vanis illis et invidiosis scholasticorum contentionebus frequens et celebris“ (L. 3 Dist. 3 c.2). Hinsichtlich der vorzeitlichen Erschaffung der Engel stieß Weiß auf einen Widerspruch zwischen dem Lombarden und Hieronymus. Er stimmte vehement dem Kirchenvater zu: „At mihi magis probatur unus Hieronymus quam sexcenti Lombardi“ (L. 2 Dist. 2 c.2 f.). Selbstverständlich fiel dem Thomisten Weiß auf, daß Scotus die *beatitudo* nicht mit der *intelligentia* verbindet (L. 2 Dist. 1). Gelegentlich kann auch einmal dazu geraten werden, Hilarius vorsichtig zu lesen. Für seine Ablehnung des Gestirns

<sup>9</sup> *Matby* (wie Anm. 2), 43 und 59.

<sup>10</sup> Ein Teil der Belege findet sich bereits bei *Bossert*, Vorlesungen 3.

glaubens beruft sich Weiß auf Ambrosius. „De hoc, quod dicitur. ‚Et sint signa et tempora‘ multa pulchra dicit Ambrosius refellens eos, qui omnium eventus sideribus tribuunt“ (L. 2 Dist. 14 c. 7). Die traditionskritischen Ansätze der Vorrede werden also durchgehalten. Ein Vorrang der Schriftautorität auch gegenüber den Kirchenvätern deutet sich zumindest an.

Nummehr ist zu fragen, ob den Randbemerkungen von Weiß über seine thomistische Prägung und den eigenständigen Umgang mit der Tradition hinaus ein eigenes Profil eignet. Den Notizen zum Prolog ist nichts Auffälliges zu entnehmen. Zu L. 1 Dist. 1 c. 2 konstatiert Weiß, daß Gregor von Rimini die übliche Unterscheidung von *frui* und *uti* der Mittel nicht mitmacht. Das Eingehen auf die Angelologie am Beginn des 2. Buches kann man vom thomistischen Hintergrund her erklären.

Unverkennbar ist ein besonderes Interesse an der Anthropologie und speziell am *liberum arbitrium*. Bereits von den Engeln heißt es: „*Ubicunque intellectus, ibi est liberum arbitrium, et quam nobilior est rationis iudicium, tanto nobiliori momento est in eis libertas arbitrii*“ (L. 2 Dist. 5 c. 2). Die thomistische Vorordnung des Intellekts vor den Willen macht sich hier deutlich bemerkbar. Der Meinung des Origenes, die Menschen hätten die *imago dei post peccatum* verloren, wird widersprochen (L. 2 Dist. 17 c. 1). Übereinstimmend mit dem Lombarden wird festgestellt: „*Superbiae affectum praecessisse in Eva non utique tentationem sed opus peccati.*“ Adam gilt nicht eigentlich als von Eva verführt, „*sed illic erravit quod commissum veniale putavit quod peremptorium erat*“ (L. 2 Dist. 22 c. 1). Bei der weiteren Kommentierung dieser *Distinctio* wird Thomas reichlich herangezogen. Zu der Frage, warum Gott die Sünde zugelassen habe (L. 2 Dist. 23 c. 1), wird unter Berufung auf die Auslegung des Hieronymus von *Ecl* 8, 17 vermerkt: „*Curiositas est ea velle inquirere que deus sibi tantum voluit esse nota . . . Si igitur hec corporea et que ob oculos sunt ignoramus, quomodo altissima domini inedita deprehendimus?*“ Wer die Majestät Gottes erforschen will, wird von seiner Herrlichkeit erdrückt.

Die ausführlichsten und interessantesten Erörterungen gelten dem Willen des Menschen. Mit Verweis auf Duns Scotus und Thomas wird über den freien Willen festgestellt (L. 2 Dist. 24 c. 3): „*Ut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam et liberum arbitrium. Et sicut est eiusdem potentiae (?) intelligere et ratiocinari, mereri et quiescere, ita velle et eligere.*“ Aus L. 2 Dist. 24 c. 5 schreibt Weiß verkürzend und unter Weglassung der positiven Alternative heraus: „*Voluntas per se semper malum eligit*“ und setzt dazu: „*Pro Luthero.*“ Bisher war Weiß ganz in scholastischen Bahnen verblieben und hatte eine derartige Parteinahme nicht erkennen lassen. Luthers radikale Position muß ihn irgendwie beeindruckt haben. Die nächste Bemerkung zum folgenden Kapitel klingt wieder recht konventionell: „*Ratio superior et inferior tantum officio dividuntur. Una enim regit, altera regitur, haec fortis, illa debilis, unde et haec vir altera mulier appellatur. Eandem esse in nobis ut in primis parentibus tentationis seriem.*“ Zum gleichen Kapitel wird dann ferner bemerkt: „*Quae grandia vel*

levia sint peccata, non humano sed divino sunt pensanda iudicio. Augustinus pulchre docet in Ench. c. 77 et sequentibus. Apud Lutherum nullum peccatum ex natura sui est veniale. Et Ambrosius dicit, omne peccatum veniale. De veniali peccato multa apud Thomam 2, 2q. 87<sup>o</sup>. Luther wird immerhin bereits als eine unter den Autoritäten zitiert, freilich ohne daß sich Weiß eindeutig für ihn entscheidet. Allerdings läßt ihn das Problem auch nicht los. Zu L. 2 Dist. 24 c. 7 bemerkt er: „In motu sensuali lenissimum est peccatum. At in infidelibus Ariminensis eos esse mortales. Thomas 2, 2q. 89 art. 1. Sunt enim venialia dispositiones ad mortalia.“ Möglicherweise läuft dies auf eine Radikalisierung des Sündenbegriffes hinaus. Vielleicht ist auch die Freiheit des Willens eingeschränkt gedacht, wenn es zu L. 2 Dist. 25 c. 1 heißt: „Ad sola futura et que in nostra sunt potestate, ut fiant, extendit se liberum arbitrium. Nec ad ea que necessario vel naturali instinctu volumus.“ Verwiesen wird auf Thomas p. 1 q. 19, art. 10. Zu c. 3 wird wieder Thomas angeführt (p. 1 q. 62, art. 8 ad 3): „Sicut ad perfectionem liberi arbitrii pertinet eligere diversa servato tamen ordine finis, ita ad eius defectum referatur, si ab eo ordine (quod est peccare) divertat. Unde maior est libertas in angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus.“ Kritisch zugespitzt erscheint die Randbemerkung zu c. 7: „Voluntas per se non potest ad bonum. Ubi ergo est illa de libero arbitrio iactantia et de meritis ac virtutibus quarundam theologistarum.“ Zu L. 2 Dist. 26 c. 1 wird unter Berufung auf Augustin zwar festgehalten, daß Gott nicht gegen die von ihm geschaffenen motus liberi arbitrii rechtfertigt, mit denen dem Werk der Gnade zugestimmt wird. Aber am Schluß wird dann doch festgestellt: „Unde tota operatio gratiae ascribit.“ Zu c. 3 f. wird notiert, daß der Glaube dem guten Willen zwar nicht zeitlich, aber der Ursache und Natur nach vorausgehe. Mit dem Lombarden und keineswegs mit Luther wird definiert: „Fides cum dilectione est gratia praeveniens . . . Voluntatem per solam gratiam que est in fide Christi liberari.“ Scharf wird zugespitzt: „Dicere electiones esse in nobis, prosecutiones vero a deo, Pelagianorum est heresis.“ Ausdrücklich wird eingeschränkt: „Non sufficit ad salutem cogitatio que fidem, charitatem ac alias iustificationes precedit . . . Bonus usus liberae voluntatis ex deo est.“ Auch in den Bemerkungen zu L. 2 Dist. 27 c. 1 bleibt Weiß auf der augustinischen Linie des Lombarden „Nec iustitiam, nec fidem aut quamvis aliam in homine virtutem eius opus esse sed dei . . . Virtus cum non sit motus vel affectus mentis nec etiam ex libero arbitrio esse poterit.“ Dies setzt sich zu c. 2 fort: „Etsi nullum in homine nisi per liberum arbitrium meritum praecipua meritorum causa gratiae (qua liberum arbitrium excitatur atque sanatur) attribuat.“

So fragmentarisch die Randbemerkungen auch sind, eine theologische Standortbestimmung ihres Verfassers lassen sie immerhin zu. Obwohl Luther zweimal ins Spiel gebracht wird, war Weiß damals noch kein Anhänger der lutherischen Theologie, sondern vertrat eine augustinisch gefärbte Gnaden- und Willenslehre. Die Rechtfertigung ist sanativ verstanden. Allerdings erscheint es von einer solchen Position her nicht unvorstellbar, daß der Übergang zu Luther gefunden werden konnte. Die erkenn-

bare Offenheit für Argumente Luthers ist dafür ein Indiz. Bestätigt wird dieses Resultat durch Anmerkungen zu L. 3 Dist. 18 c.3–5. und Dist. 19 c.1: „Solus Christus nos redimere potuit. Passione sua sibi Christus nil meruit. Morte Christi nobis aditus regni est paratus . . . Charitate et fide erga crucifixum nos justificari. Peccata vincula diaboli. Diaboli potentiam Christi morte infirmatam.“

Den Sentenzen des Lombardus ist angebunden Paulus Cortesius, In Sententias, Basel (Froben) 1513, die zweite Ausgabe dieses Werkes. Cortesius (1465–1510) war päpstlicher Protonotar gewesen. Auch der junge Zwingli hat sich mit diesem Werk beschäftigt.<sup>11</sup> Weiß hat zu dieser Schrift nur wenige Anmerkungen gemacht, denen sich inhaltlich einstweilen kaum etwas entnehmen läßt.

Weiß besaß auch das *Novum Instrumentum*, die Edition des griechischen Neuen Testaments des Erasmus, in der zweiten Ausgabe von 1519. Laut Eintrag auf dem rückwärtigen Innendeckel hatte er das Buch im April für 35 Alb(us)<sup>12</sup> gekauft. Diesmal trug er als Motto Ps 24 (25), 2 ein: „Deus meus in te confido non erubescam.“ Wie sich auch an manchen Einträgen nachweisen läßt, war Weiß mit der griechischen Sprache vertraut, die er bei Nikolaus Karbach in Mainz gelernt haben könnte.<sup>13</sup> Bei der vorangestellten „Paraclesis“ des Erasmus notiert Weiß: „Non opus Aristotele ad Christianam Philosophiam.“ Wenig später hält er aber auch fest: „Non damnat scholasticam theologiam.“ Dies könnte allerdings auch kritisch gemeint sein. Kurz nach seiner Wegberufung nach Crailsheim sprach Weiß von der Mainzer theologischen Fakultät als „philosophorum academia“<sup>14</sup>. Die Behauptung des Erasmus in der „Ratio“, Petrus habe bei seinem Bekenntnis (Mt 16) für das ganze Volk gesprochen, kommentiert Weiß: „Haec omnia faciunt pro Luthero contra primum papae.“ Hier spiegelt sich wohl die Diskussionslage im Umfeld der Leipziger Disputation. Später wird zu Mt 16 notiert: „Confessio Petri fit nomine omnium apostolorum.“ Die Einträge sind nicht gleichmäßig verteilt. Sie brechen z. B. Mt 19 ab und setzen dann spärlich erst wieder bei Lukas ein. Zumeist handelt es sich lediglich um Inhaltsangaben. Immerhin ist darauf hinzuweisen, daß Rm 1,17 unterstrichen ist. Auffallend ist auch die Unterstreichung von Joh 6,63: „Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quicquam.“ Auf ähnliche Hervorhebungen des Heiligen Geistes stößt man Rm 8,2 und Gal 5,17. Möglicherweise lag Weiß ein gewisser Spiritualismus nicht ferne, sympathisierte er doch anfänglich mit Zwingli.<sup>15</sup>

Daß Weiß möglicherweise Luthers Papstkritik teilte, deutet sich im *Novum Instrumentum* an. Dafür gibt es noch ein weiteres Indiz. In diesem

<sup>11</sup> *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, Bd. 12, 1, CR 99, Zürich (1981<sup>2</sup>), 221–225.

<sup>12</sup> Der Albus (Weißpfennig) war eine im Rheinland damals gängige Silbermünze. Der Preis des Buches belief sich umgerechnet auf ca. 1 1/2 Goldgulden.

<sup>13</sup> *Matthy* (wie Anm. 2), 58.

<sup>14</sup> *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, Bd. 7, CR 94, Zürich (1982<sup>2</sup>), 506, 8–10.

<sup>15</sup> Briefe von Weiß an Zwingli von 1522 und 1523; ebd. 506 f. und Bd. 8, CR 95, 65 f.

Buch fand sich ein von Weiß beschriebener Zettel mit 16 lateinischen Hexametern, in denen jeweils das Verhalten Christi und des Papstes einander konfrontiert werden. Die naheliegende Vermutung, diese Verse könnten in den Umkreis des „Passional Christi und Antichristi“<sup>16</sup> gehören, fand eine überraschende Bestätigung. Das Passional war im Mai 1521 in Wittenberg veröffentlicht worden. Den 13 Bildpaaren waren einschlägige Texte aus dem Neuen Testament bzw. aus dem Corpus Iuris Canonici beigegeben, die wohl Melanchthon und der Jurist Johann Schwertfeger beigegeben hatten.<sup>17</sup> Die Unterschriften sind zwar recht instruktiv, wirken aber etwas schwerfällig. So verwundert es nicht, daß zunächst von dem Drucker Johann Prüss in Straßburg gleichfalls noch 1521 eine modifizierte Ausgabe veranstaltet wurde.<sup>18</sup> Sie bot 15 Bildpaare und ersetzte die Unterschriften durch deutsche Hexameter, denen eine lateinische Version am Bildrand beigegeben war.<sup>19</sup>

Der Zettel von Weiß enthält die lateinischen Hexameter in einer vom Druck unabhängigen Fassung. Sogleich die Hälfte des 1. Hexameters weist eine Variante auf: „sed presul (der Papst) suscipit urbes“. Der offenkundige Fehler im 3. Hexameter des Drucks taucht bei Weiß nicht auf: „Reges *huic* oscula praebent.“ Im 4. Hexameter hat Weiß statt „clerum omnem“ den Plural „cleros omnes“. Der 5. Hexameter lautet im Druck: „Pauper erat. Sed dives hic irradiantibus armis.“ Er paßt schlecht zu den dazugehörigen Holzschnitten. Bei Weiß findet sich eine angemessenere Version: „Languores sanat. Effuso hic sanguine gaudet.“ Im 9. Hexameter ist im Druck die Lesart des Druckes unsicher. Weiß hingegen bietet eine stimmige Fassung: „Pace venit Christus“. An vorletzter Stelle findet sich bei Weiß ein zusätzlicher Vers: „Hic memorare iubet coenam domini, sed fedus dissipat iste.“ Für einen Hexameter ist das zu lang. „Coenam domini“ müßte gestrichen und

<sup>16</sup> WA 9, 677–715 samt den Abbildungen in den Beilagen am Schluß.

<sup>17</sup> WA 9, 689.

<sup>18</sup> WA 9, 691–693, Druck C, vgl. auch Druck D. — Josef Benzling, Lutherbibliographie, BBAur 10, 16, 19, Baden-Baden (1966), Nr. 1018, vgl. 1019.

<sup>19</sup> WA 9, 692 f. Um den Vergleich der beiden Textfassungen zu ermöglichen, werden die lateinischen Hexameter nach dem Straßburger Druck hier wiedergegeben:

- |                                |                                      |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| (1) Regna fugit Christus       | Presulque [Papa imperat orbi].       |
| (2) Spinosam Christus,         | Triplicem gerit ille Coronam.        |
| (3) Abluit ille pedes.         | Reges is [so; hic?] oscula praebent. |
| (4) Vectigal soluit.           | Sed clerum ille eximit omnem.        |
| (5) Pauper erat.               | Sed diues hic irradiantibus armis.   |
| (6) Baiulat ille Crucem,       | Hic seruus portatur auarus.          |
| (7) Paut oves Christus.        | Luxum hic sectatur inertem.          |
| (8) Pauper inops Christus      | Strepitu Venit ille minaci,          |
| (9) Christus mansuetus venit   | Venit ille superbus,                 |
| (10) Ille caret nummis         | Regna hic tenet omnia mundi.         |
| (11) Quas leges dedit is       | Presul dissoluit iniquus.            |
| (12) Vendentes pepulit templo. | Quos accipit ille.                   |
| (13) Spernit opes Christus,    | Lucri hic ardore tabescit.           |
| (14) Pascit oves Christus,     | Inopis hic sanguine gaudet,          |
| (15) Ascendit Christus,        | Descendit ad infera praesul.         |

durch das Bild vom Abendmahl ersetzt werden. Das Motiv des Gegenbildes läßt sich nicht erschließen. Wahrscheinlich lag zu diesem Hexameter gar kein Bildpaar vor.

Der Umstand, daß Weiß im Besitz einer eigenen Fassung der lateinischen Bildbeischriften der Straßburger Ausgabe des Passionals war, legt die Vermutung nahe, daß der Text im Kreise der rheinischen Sympathisanten mit der Reformation entstanden ist.<sup>20</sup> Zwar läßt sich dem Zettel von Weiß nicht entnehmen, ob er dessen Inhalt zugestimmt hat, aber nichts spricht für eine Ablehnung. Der Theologieprofessor war am Ende seiner Mainzer Tätigkeit schwerlich mehr ein Parteigänger des Papstes.

---

<sup>20</sup> Nachträglich bin ich auf eine weitere Fassung der lateinischen Version des Passionals in einem Brief Balthasar Hubmaiers an Johann Sapidus vom 26. Oktober 1521 gestoßen (QGT 7, S. 42, 16–25). Unter der Überschrift „Passionale Christi et Antichristi“ finden sich die Hexameter 1–4, 6, 9–12 und 15, die auch der Straßburger Druck hat. Der 5. Hexameter ist eigenständig formuliert. Die Textform stimmt teils mit der Straßburger Fassung, teils mit der von Weiß überein. Offensichtlich sind die Verse mehrfach neu geformt worden.

# Aus Schleiermachers letzten Tagen (25. Januar bis 12. Februar 1834)

Von Hans-Friedrich Traulsen

Hans-Joachim Birkner zum Gedenken

Der freundlichen Mitwirkung von Frau Ehrengard Obst, geb. Jonas (Bordesholm), verdanke ich Einblick in Aufzeichnungen ihres Urgroßvaters Ludwig Jonas (1797–1859) über Schleiermachers letzte Tage, auf die Friedrich Wilhelm Kantzenbach bereits 1969 kurz hingewiesen hat.<sup>1</sup> Jonas' Sohn Fritz stellte 1880 aus Papieren seines Vaters für den Kreis der Angehörigen eine 57seitige Broschüre „Zur Erinnerung an unsern Vater Ludwig Jonas. Für die Familie gedruckt Weihnachten 1880, Berlin, Druck von H. S. Hermann, Beuthstr. 8.“ zusammen. Die Reihe der darin abgedruckten Stücke aus dem Nachlaß Ludwig Jonas' läßt der Sohn auf den Seiten 53–57 mit den unten folgenden „ergreifenden Aufzeichnungen“ über „Schleiermachers letzte Tage und seinen Tod“ enden.

Diese Notate verdienen allein schon deswegen Interesse, weil sie aufgrund ihrer abgelegenen Publikation in einem Privatdruck bisher unbekannt waren. Tatsächlich enthalten sie eine ganze Reihe aufschlußreicher Informationen nicht nur biographischer, sondern auch wissenschaftlicher Natur. Ludwig Jonas muß dabei schon deshalb als zuverlässiger Gewährsmann gelten, weil er sich nach Schleiermachers Tod mit Hingabe und Akribie der ihm übertragenen Verantwortung für dessen wissenschaftlichen Nachlaß widmete, wie seine Editionen der „Christlichen Sitte“, der Akademie-Abhandlungen und der „Dialektik“ im Rahmen der „Sämtlichen Werke“ (SW), aber auch die Vorbereitung des dann von Dilthey herausgegebenen wissenschaftlichen Briefwechsels<sup>2</sup> ausweisen. Mit Schleiermacher nahm er als Student, etwa im Jahr 1818, persönlichen Kontakt auf, woraus sich eine tiefe und dauernde Freundschaft entwickelte.<sup>3</sup>

Während seines Theologiestudiums (1816–1819) profilierte sich Jonas, der Kriegsfreiwilliger von 1815 und Teilnehmer am Wartburgfest 1817 war, als eine Art Sprecher der Berliner Studentenschaft: 1817 hielt er im Beisein des

<sup>1</sup> Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Ludwig Jonas, Schüler und Freund Schleiermachers, ein Kämpfer für die Selbständigkeit der Kirche. Ein Beitrag zu seiner Biographie, in: JBBKG 44 (Berlin 1969), S. 167–191; hier S. 178f. mit Anm. 23.

<sup>2</sup> Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, Bd. 3 u. 4, Berlin 1861 (Nachdruck Berlin 1974).

<sup>3</sup> Die Angaben zur Biographie stützen sich, wenn nicht anders nachgewiesen, auf F. W. Kantzenbach a. a. O.

Lehrkörpers die studentische Reformationsfestrede,<sup>4</sup> 1819 eine mutige Abschiedsrede für den wegen seines Trostbriefes an die Mutter des Kotzebue-Mörders Sand aus dem Berliner Professorenamt entlassenen Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Von daher bestand zwischen Schleiermacher und ihm nicht nur ein theologisches Lehrer-Schüler-Verhältnis, sondern auch große Übereinstimmung im Politischen, ein angesichts der beginnenden Demagogenverfolgung höchst bedeutsamer Sachverhalt. Als Jonas' politische Aktivitäten 1822 zur Folge hatten, daß die preußische Regierung ihm trotz seines ausgezeichneten Examens die Anstellung als Pfarrer verweigerte, war es Schleiermacher, der erfolgreich seine Beziehungen zu Heinrich Wilhelm Karl Graf von Schwerin ins Spiel brachte. Der Graf intervenierte zu Jonas' Gunsten beim Kronprinzen und konnte ihn schließlich 1823 in die Patronatspfarrei Schwerinsburg (Pommern) berufen. Hier wirkte Jonas bis 1832 und heiratete die Tochter des Grafen, Elisabeth (Betty) von Schwerin. Die Trauung wurde von Schleiermacher am 24. April 1829 vollzogen, wofür die Korrekturarbeiten am zweiten der beiden „Sendschreiben über die Glaubenslehre. An Lücke“ unterbrochen werden mußten.<sup>5</sup> Als wiederum deren grundsätzliche Erwägungen zur dogmatischen Bedeutung des Alten Testaments, zur Wunderfrage und zum traditionellen Schöpfungsbegriff 1829/30 den wütenden Angriff Ernst-Wilhelm Hengstenbergs und seiner „Evangelischen Kirchenzeitung“ hervorriefen, war es Jonas, der literarisch für seinen Lehrer eintrat.<sup>6</sup> Offenbar anlässlich der Trauung war die Anrede der Freunde ins vertraute „Du“ gewechselt. Im weiteren ermunterte Schleiermacher Jonas mit geringem Erfolg zu wissenschaftlicher Produktion und war bestrebt, ihn nach Berlin zu ziehen, was 1832 auch gelang: Von 1833 bis an sein Lebensende amtierte Jonas als dritter Diakonus an der Nikolaikirche. Während Schleiermachers letztem Lebensjahr bestand reger persönlicher Kontakt; nach seinem Tode sah sich Jonas nicht nur als Nachlaßverwalter dem Erbe des Freundes verpflichtet, sondern wandelte in publizistischem und praktischem Einsatz für Union und Synodalverfassung im Sinne eines freiheitlichen Protestantismus auch kirchenpolitisch ganz auf den Spuren des Lehrers.

Im folgenden sollen nun zunächst die Jonasschen Aufzeichnungen nach dem Abdruck von 1880 ungekürzt und unter Kommentierung heute erläuterungsbedürftiger Sachverhalte wiedergegeben werden (I).<sup>7</sup> Daran schließen sich einige Beobachtungen zum Text an, wobei der bekannte Bericht der Frau über Schleiermachers Tod vergleichend hinzugezogen wird (II).

<sup>4</sup> Vgl. dazu Martin Ohsts historische Einführung zu Schleiermachers Reformationsfestrede 1817 in Bd. I/10 der Kritischen Gesamtausgabe der Werke Friedrich Schleiermachers (Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, KGAI/10, ed. H.-F. Traulsen, Berlin/New York 1990, S. IX).

<sup>5</sup> Vgl. dazu meine historische Einführung zur Edition der Sendschreiben an Lücke in KGAI/10, S. LXXIII f.

<sup>6</sup> Vgl. dazu KGAI/10, S. LXXIX–LXXXIV.

<sup>7</sup> Für die Erlaubnis dazu danke ich Frau Ehrengard Obst und der Familie Jonas herzlich!

## I.

[53] *Am 25. Januar* [Sonnabend]; am Geburtstage meiner Frau,<sup>8</sup> sind wir Mittags alle bei Schleiermacher. „Wir müssen zusammensein“, hatte er gesagt, „und da es bei euch nicht wohl angeht, so sei es bei uns.“ Sein Aussehen finde nicht ich allein sehr verändert, doch fürchten wir nichts, da er nur ein wenig heiser spricht, sich sonst aber vollkommen wohl fühlt und heiterer ist als je. Farbe und einige Züge seines Gesichts aber waren genau dieselben als unmittelbar nach seinem Tode.

*Am 4. Februar* [Dienstag] mit meinem Schwager Max<sup>9</sup> zu Mittag bei ihm. Er hatte seiner Heiserkeit wegen einige Tage nicht lesen können, und in Beziehung darauf sagte er zu mir: „Wie billig, habe ich meine Muße auch dazu benutzt, über mich selbst mit mir zu Rathe zu gehen, und da bin ich denn mit mir einig geworden, einen ganz neuen Lebensweg einzuschlagen. Ich wollte nämlich, wie Du weißt, meine Dialektik und christliche Moral in derselben Form arbeiten, in der die Dogmatik<sup>10</sup> gegeben ist. Das habe ich aber aufgegeben. Ich [54] werde eilen, sie etwa in die Form zu bringen, die die Encyclopädie<sup>11</sup> hat. So können die Sachen allenfalls noch fertig werden, anders schwerlich.“

*Am 6. Februar* [Donnerstag]. Er liest drei Stunden in der Universität,<sup>12</sup> gibt Confirmandenunterricht, ist bei Tische sehr froh unter den Seinigen, wohnt dann einer Sitzung in der Akademie bei<sup>13</sup> und später noch einer Sitzung der Gesangbuchcommission,<sup>14</sup> aus welcher er so frisch und heiter

<sup>8</sup> Elisabeth Jonas, geb. von Schwerin, wurde am 25. Januar 1804 in Boldekow (Pommern) geboren, feierte also ihren 30. Geburtstag.

<sup>9</sup> Der Bruder Elisabeth Jonas', Maximilian Anton Heinrich Graf von Schwerin (1804–1872), war seit 1833 mit der Schleiermacher-Tochter Hildegard Marie (1817–1889) verlobt und heiratete diese am 5. August 1834.

<sup>10</sup> Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 2 Bde., Berlin 1821–1822 (KGA I/7.1–2, ed. H. Peiter, Berlin/New York 1980); 2. Aufl., 2 Bde., Berlin 1830–1831 (ed. M. Redeker, 2 Bde., Berlin/New York 1960).

<sup>11</sup> Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Berlin 1811; 2. völlig neu bearbeitete Aufl. Berlin 1830 (ed. H. Scholz, 5. Aufl., Darmstadt 1982).

<sup>12</sup> In seinem letzten Semester las Schleiermacher über Kirchliche Statistik, Katholische Briefe und Psychologie.

<sup>13</sup> Schleiermacher war seit 1810 Mitglied der philosophischen Klasse der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, seit 1814 deren Sekretär. 1826 forcierte er durch Übertritt ins Sekretariat der philologischen Klasse die Verschmelzung beider zur „historisch-philosophischen Klasse“, als deren Sekretär er bis zum Tode fungierte.

<sup>14</sup> Offenbar setzte die 1817 von der Berliner Kreissynode zur Ausarbeitung eines neuen Gesangbuchs gebildete Kommission ihre Tätigkeit auch nach Erscheinen ihres „Gesangbuchs zum gottesdienstlichen Gebrauch für evangelische Gemeinden“ (Berlin) 1829 fort. Zur Kontroverse um die Einführung des Gesangbuchs vgl. meine Arbeit „Schleiermacher und Claus Harms. Von den Reden ‚Über die Religion‘ zur Nachfolge an der Dreifaltigkeitskirche“, SchLA 7, Berlin/New York 1989, S. 235–258.

zurückkehrt, daß er den Abend, wie gewöhnlich, so heiser er auch ist, im Familienkreise bleibt.

*Am 7. Februar* [Freitag] früh schreibt mir seine Frau, er habe in der Nacht sehr gelitten und leide noch, doch scheine die Gefahr vorüber zu sein. Da er aber wohl Sonntag noch nicht wieder die Kanzel werde betreten dürfen, so fordere er, daß ich mich bereit halte, über Markus 14, 26 ff, denn da sei er in der Erklärung des Evangelii stehen geblieben, statt seiner zu predigen. Ich gehe bald darauf zu ihm und finde ihn freudig gestimmt wie immer. „Kein Glied“, sagt er, „in und an welchem ich in dieser Nacht nicht furchtbare Schmerzen gehabt hätte. Jetzt nichts als Druck in der rechten Seite. Wenn nur keine Entzündung zu Grunde liegt. Es ist mir fast, als müßte ich vorschlagen, daß man mich zur Ader lasse. Predigen werde ich nun Sonntag auf keinen Fall, aber Montag denke ich gewiß wieder zu lesen.“ Auf meine Bitte, seine amtliche Thätigkeit nicht vor erfolgter gründlicher Herstellung zu beginnen, sagt er: „Der liebe Gott rechnet einem die Tage alle an“. „Gewiß“, entgegnete ich, „aber die Tage des Krankseins nicht als Arbeitstage.“ „Schon gut“, antwortete er lächelnd, „wenn man hinterher nur nicht dupliren müßte.“

*Am 9. Februar* [Sonntag]. Gepredigt habend gehe ich in sein Haus. Alles in ängstlicher Bewegung einen Wundarzt suchend und erwartend, der endlich eintritt. Zwei Aerzte am Bette. Der Wundarzt schlägt die Ader, doch nur sparsam tröpfelt das Blut hervor, und es stockt, nachdem sich mit Mühe vier Tassenköpfe gefüllt haben. Der Verband ist angelegt, und seine Hand haltend bin ich einen Augenblick allein um ihn. Da sagte er mit großer Innigkeit: „In diesem Aderlaß ist mir mein Todesurtheil gesprochen. Er war so stark er sein konnte, aber er hat nichts gewirkt, ich fühle mich um nichts erleichtert“. Auf meine Bemerkung: „Es ist nicht selten, daß die gehofften Wirkungen des Aderlasses erst später erfolgen, und Gott wird geben, daß sie auch uns nicht ausbleiben“, erwidert er: „Nun, Du wirst sehen.“ – Nach Verlauf einer Stunde geht das Athmen zwar etwas leichter von statten, aber doch nicht in dem Maaße, daß die Aerzte umhin können, den Aderlaß zu erneuern.

*Den 10. Februar* [Montag] *Abends 7 Uhr*. Auf seinen Wunsch und mit Zustimmung des Arztes trete ich vor ihn. Sein Auge ist gebrochen, die Stimme [55] matt, das Athmen röchelnd. Auf dieses Athmen durch eine Bewegung mit der Hand deutend, sagt er: „Wie die Aerzte das repariren wollen, begreife ich nicht. Also höre. Ich habe meiner Frau einiges in die Feder gesagt; bringe mir doch das etwas zu Schick. An meinem Grabe hätte der Ordnung nach mein College Marheinecke<sup>15</sup> zu reden, und thut er es, so bin ich sehr damit zufrieden. Wäre er aber nicht abgeneigt, es meinem ältesten Collegen, meinem Pischon<sup>16</sup> zu überlassen, so Sorge, daß der rede. Die

<sup>15</sup> Philipp Konrad Marheineke (1780–1846), seit 1811 Professor für Kirchengeschichte und Dogmatik in Berlin, seit 1819 Schleiermachers lutherischer Amtskollege an der Dreifaltigkeitskirche.

<sup>16</sup> Friedrich August Pischon (1785–1857), 1810–1815 reformierter Hilfsprediger an der Dreifaltigkeitskirche, seit 1823 3. Diakon bzw. Archidiakon an St. Nikolai.

Gedächtnißrede kommt meinem Superintendenten Pelkmann<sup>17</sup> zu. Siehst Du aber, daß dieser sie nicht ungern unserm Hoßbach abtritt, so verfare demgemäß.<sup>18</sup> Die Liste meiner Katechumenen findest Du in meinem Schreib-tisch. Diejenigen unter ihnen, welche zwei Jahre und länger dem Unterrichte beigewohnt haben, würde ich Ostern eingesegnet haben, hätte mir Gott das Leben gefristet, von den übrigen nur die und die. Darnach richte Dich. Erinnerst Du Dich, daß ich mit Dir vor nicht langer Zeit über Delbrück in Bonn<sup>19</sup> gesprochen habe? Kannst Du noch wieder zusammenbringen, was ich damals äußerte [*Anmerkung von L. Jonas*: Anfangs Januar kam mir Nr. 113 der Jahrb. f. wissensch. Kritik Dezember 1833 zu Gesicht, dasselbe Blatt, welches die Anzeige der von Delbrück am 17. Mai 1832 in Bonn bei Eröffnung akademischer Vorlesungen philosophischen Inhalts gehaltenen und Philosophie betitelten Rede enthält.<sup>20</sup> Es gelesen habend, sagte ich Schleiermacher: „Die Herablassung der Jahrbücher sich auf Deine Kosten selbst an einer philosophischen Rede Delbrücks zu ergötzen, begreife ich, aber Delbrück verstehe ich gar nicht in seinem Eifer gegen Dich.“ Darauf antwortete Schleiermacher etwa dieses: „Was mich betrifft, so bin ich fest überzeugt, er ist ein durch und durch ehrlicher und rechtschaffener Mann, und er tritt gegen mich nur auf, wie er es thut, weil es ihm Gewissenssache ist gegen mich wie gegen einen Menschen ohne Gesinnung wie gegen ein böses Prinzip, mit seinen stärksten und schärfsten Waffen zu Felde zu ziehen.“], so sprich es gelegentlich aus. Wiederholen kann ich es nicht, ich bin zu schwach.“ – Fürchtend, er möchte sich zu sehr anstrengen, und ich möchte, tief bewegt wie ich war,

<sup>17</sup> Friedrich Samuel Pelkmann (1772–1843), seit 1811 Superintendent an St. Petri in Berlin.

<sup>18</sup> Mit Peter Wilhelm Hoßbach (1784–1846), Prediger an der Neuen Kirche in Berlin, der am 2. März 1834 tatsächlich die Traueransprache hielt, verband Schleiermacher seit dem Agendenstreit enge Freundschaft. Vgl. dessen „Predigt zum Gedächtniß des am 12. Februar 1834 selig entschlafenen Pastors an der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin, Doktors und Professors der Gottesgelahrtheit Herrn Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher“, Berlin 1834.

<sup>19</sup> Ferdinand Delbrück (1772–1848, seit 1818 Professor für Philosophie und schöne Literatur in Bonn), hatte sich insbesondere in Bd. 3 seines „Christenthums“ (Bonn 1827) kritisch mit Schleiermacher auseinandergesetzt, der darauf eingehend in den „Sendschreiben an Lücke“ replizierte (vgl. KGAI/10, S. 312,23f.; 313,24–27; 329,32–332,8; 356,2–7; 369,25–370,6; 381,3–8).

<sup>20</sup> Vgl. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik (Berlin 1833), Nr. 113, Sp. 902–904. Aus Delbrücks „Philosophie. Eine Rede, gehalten in Bonn den 17. Mai 1832 bei Eröffnung akademischer Vorträge philosophischen Inhalts“ (Bonn 1832) wird besonders eine Anmerkung zu Schleiermachers nach Ansicht des Organs der Hegel-Schule „bekannte[r] Zweideutigkeit und Schlüpfrigkeit“ zustimmend hervorgehoben, in der Delbrück ihm vorwirft, er habe sich allerlei „Doppelgänger“ geschaffen, um die Kritik von sich selbst abzulenken. Anknüpfungspunkte dafür sind die Aussage des ersten „Sendschreibens an Lücke“, viele Kritiker der Glaubenslehre hätten ihn mißverstanden und führten den Streit „mit einem Schleiermacher, in dem ich mich gar nicht wieder erkennen kann“ (vgl. KGAI/10, S. 312,1–316,5; Zitat 315,10–15; auch 348,17f.) sowie die Kontroverse mit von Cölln und Schulz 1831 (vgl. dazu KGAI/10, S. 395–426. LXXXVIII–CXII).

meiner nicht Meister bleiben, bitte ich ihn: „Sei ruhig.“ – „Glaube mir“, sagt er, „ich bin ganz ruhig.“ – „O gewiß“, antworte ich, „denn wenn Du nicht ruhig wärest, wer könnte es dann sein! Aber sprich nicht. Sieh; ich bleibe hier, und mit Gottes Hülfe kommt Dir noch eine Zeit die zum Reden günstiger ist. Es ist mir zur Pflicht gemacht nicht zuzulassen, daß Du Dich über Deine Kräfte anstrengst.“ – „Nun“, erwiederte er, „so will ich denn später fortfahren, aber halte Dich jeden Augenblick bereit.“

Den 11. Februar [Dienstag] Morgens 4 Uhr gestatten ihm die Aerzte mich wieder vor sich kommen zu lassen. Wie freue ich mich, als ich ihn sehe. Das Auge strahlt wieder im vollen Glanze die alte Kraft und Milde, das Röcheln ist verschwunden. Indem ich aber meinen Dank gegen Gott für diese Veränderung ausspreche, unterbricht er mich mit fester Stimme: „Täusche Dich nicht, ich sterbe.“ – „Spricht das“, frage ich, „ahnendes Gefühl oder Reflexion? wenn Reflexion, so soll sie mich nicht hindern zu hoffen.“ – Mit unaussprechlich [56] heiterem Blicke fährt er fort: „Sieh, auf akute Krankheiten bin ich so gar nicht eingerichtet, und längst steht es mir fest, daß ich der ersten, die mich ergreift unterliege. Wie schön nun, daß ich an einer Brustkrankheit sterbe, hat doch meine Brust am meisten gearbeitet. Doch nun endlich dieses. Ich übergebe Dir meine Papiere. Laß Dir angelegen sein daraus vor allem, so gut es sich wird machen lassen, die Dialektik,<sup>21</sup> die christliche Sittenlehre<sup>22</sup> und meine Ansichten über die Apostelgeschichte des Lukas<sup>23</sup> zusammenzustellen und in Druck zu geben.“ – Auf meine Frage, wie er es in Beziehung auf alles übrige wolle gehalten wissen, spricht er wieder: „Die philosophische Ethik zu geben, scheint mir überflüssig,<sup>24</sup> denn wenn Du aus derselben etwa noch den einen oder den andern Abschnitt mittheilst, so wird sie sich jeder mit Hülfe der ‚Grundlinien‘<sup>25</sup> und aus anderem, was bereits öffentlich vorliegt, selbst zu machen im Stande sein. Doch Du wirst ja sehen. Meinst Du, daß es der Mühe werth sei mehr zu thun, so sei es Deinem Urtheile überlassen, ob die in den Denkschriften der Akademie erschienenen ethischen Abhandlungen der zu gebenden Ethik am

<sup>21</sup> Vgl. Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse herausgegeben von L. Jonas (SWIII/4.2), Berlin 1839.

<sup>22</sup> Schleiermacher hatte 1811/12, 1813, 1815, 1817, 1820, 1822/23, 1824/25, 1826/27, 1828/29, 1831 über „christliche Sittenlehre“ gelesen. 1843 gab Jonas aus dem Nachlaß und Vorlesungsnachschriften als Bd. I/12 der Sämmtlichen Werke „Die christliche Sittenlehre nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ heraus.

<sup>23</sup> Entgegen der Ankündigung des Plans der Sämmtlichen Werke vom 2. Juni 1834 (abgedruckt bei Hans-Joachim Birkner: Die Kritische Schleiermacher-Ausgabe zusammen mit ihren Vorläufern vorgestellt, in: New Athenaeum – Neues Athenaeum, Volume 1 (Lewiston/Queenston 1989), S. 12–49, hier 41–44, bes. 42) ist der Band „Auslegung des Evangeliums und der Apostelgeschichte des Lukas“ nicht erschienen.

<sup>24</sup> Bereits 1835 gab Alexander Schweizer (1808–1888) als Band III/5 den „Entwurf eines Systems der Sittenlehre“ heraus. 1841 trat daneben die von August Twisten (1789–1876) besorgte Ausgabe „Grundriß der philosophischen Ethik“.

<sup>25</sup> Vgl. Schleiermacher: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803 (SWIII/1, S. 1–344).

gehörigen Orte einzuverleiben oder in eine Sammlung meiner kleineren Schriften aufzunehmen sind.<sup>26</sup> Mit der Politik<sup>27</sup> verhält es sich nicht anders, denn einzelne dieser Disciplin angehörige Theile sind auch schon gedruckt,<sup>28</sup> andere handschriftlich unter meinen Papieren. Ganz besonders aber wird meiner Meinung nach meine Geschichte der Philosophie<sup>29</sup> überflüssig, freilich nicht durch das, was mir drucken zu lassen vergönnt gewesen ist,<sup>30</sup> aber durch das große Rittersche Werk.<sup>31</sup> Wird aber die Aesthetik,<sup>32</sup> so gut es angeht, bearbeitet, so habe ich gar nichts dagegen.“ – „Aber Deine exegetischen Hefte?“ sagte ich. – „Durchsuche sie“, antwortet er, „besonders die die paulinischen Briefe enthaltenden, und gib das eigenthümlichste daraus in Aufsätzen, wie ich neulich in den Studien und Kritiken eine Probe mitgetheilt habe.“<sup>33</sup> Doch ich wiederhole es, Du wirst ja sehen, ich übergebe alles Deiner Sorgfalt.“ – „Also doch auch die Predigten, und zwar nicht nur die, welche, wenngleich gedruckt, doch bisher noch nicht in den Buchhandel kommen durften,<sup>34</sup> sondern auch die, welche etwa in Nachschriften vorhanden sind?“ frage ich. – „Auch diese“, fährt er fort, „besonders aber die über das Evangelium des Markus gehaltenen.“<sup>35</sup> Diese sind gut, und Oberheim,<sup>36</sup> denke ich, hat sie nachgeschrieben und wird sie Dir geben. Damit

<sup>26</sup> Die in den „Abhandlungen der philosophischen Klasse der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften“ der Jahre 1815, 1818, 1819, 1820, 1826, 1828, 1829 und 1832 publizierten Akademievorträge wurden 1838 in SW III/2 („Dr. Friedrich Schleiermacher's philosophische und vermischte Schriften“) neu abgedruckt; vgl. hier Nr. VIII bis XIII.

<sup>27</sup> 1845 gab Christian August Brandis aus Nachlaß und Vorlesungsnachschriften als Bd. III/8 der Sämmtlichen Werke „Die Lehre vom Staat“ heraus.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. Nr. IV und VII in SW III/2 (s. o. Anm. 26).

<sup>29</sup> Als Band III/4.1 der Sämmtlichen Werke erschien 1839 die „Geschichte der Philosophie“, herausgegeben von Heinrich Ritter (Nachdruck Frankfurt a. M. 1981).

<sup>30</sup> Vgl. „Herakleitos der dunkle, von Ephesos“, in: Museum der Alterthums-Wissenschaft, ed. F. A. Wolf/P. Buttman, Bd. 1, Berlin 1807 (SW III/2, S. 1–146) sowie Nr. I, II, IV, V in SW III/2 (s. o. Anm. 26).

<sup>31</sup> Heinrich Ritter (1791–1869): Geschichte der Philosophie, 12 Bde., Hamburg 1826–1853.

<sup>32</sup> „Vorlesungen über die Aesthetik“ gab 1842 Carl Lommatzsch als Band III/5 der Sämmtlichen Werke heraus.

<sup>33</sup> Vgl. Schleiermacher: Ueber Koloss. 1, 15–20, in: ThStKr (Hamburg 1832), 3. Heft, S. 497–537. Aus dem Nachlaß wurden zum Neuen Testament lediglich 1864 „Das Leben Jesu“ (SW I/6, ed. Karl August Rügenik) und 1845 die „Einleitung ins Neue Testament“ (SW I/8, ed. G. Wolde) herausgegeben. Vgl. zu diesem Komplex H.-J. Birkner a. a. O. S. 16f.

<sup>34</sup> Vgl. die wohl mehr für Freunde und Interessenten in 6 (7) Reihen gedruckten „Predigten von Dr. F. Schleiermacher“ aus den Jahren 1831–1833 (1834); z. T. neu abgedruckt SW II/3 (Berlin 1835).

<sup>35</sup> Friedrich Zabel veranstaltete 1835 beim Verlag Friedrich August Herbig eine zweibändige Ausgabe „Predigten über das Evangelium Marci und den Brief Pauli an die Kolosser“, die dann als Bd. II/5 und 6 in die Sämmtlichen Werke integriert wurden (vgl. H.-J. Birkner a. a. O. 16).

<sup>36</sup> Vermutlich Ludwig Otto Oberheim (1808–1863), seit 1832 Frühprediger an der Jerusalemer und Neuen Kirche in Berlin.

aber etwas vollständiges herauskomme, so predige fort über die letzten Capitel des Evangelii, die ich nicht mehr habe auslegen können, und reihe Deine Predigten darüber den meinigen an. Und nun noch eins. Ich will daß . . .“

Und nach einer kleinen Pause fährt er dann einen unbeschreiblichen, innigen Blick auf mich werfend fort: „Das nimm heute an Deinem Geburtstage als mein Geschenk für Dich.“

[57] Seine Frau war bei dieser Unterredung nicht gegenwärtig gewesen, da er auf ihre Frage, ob sie nicht bleiben dürfe, gesagt hatte: „Nicht doch, Kind, die Sachen würden Dich nur langweilen.“ Jetzt trat sie wieder herein und bat ihn, doch ja nicht mehr zu sprechen, als unumgänglich nothwendig sei. „Gleich soll alles gesagt sein“, erwiderte er freundlich, „versammle mir nur ohne Verzug die Kinder.“ Und der zärtlichsten Ablehnung sich mit der liebevollsten Resignation fügend, sprach er: „Nun so sage Du unsern Kindern, das sei mein letztes Wort an sie: ‚Liebet euch unter einander‘.“<sup>37</sup>

Und das ist das letzte Wort, das ich von ihm gehört habe. Denn auch am folgenden Tage, noch Genesung hoffend, wenigstens den Tod nicht so nahe glaubend, hatte ich mich von amtlicher Tätigkeit nicht frei gemacht, und so fügte es sich, daß ich nicht gegenwärtig war, als er meiner begehrte, und daß, als ich zurückkam, ich nur noch seine entseelte irdische Hülle fand.

Er ist hinübergegangen unmittelbar, nachdem er sich selbst und einigen aus seinem Familienkreise, die eben um ihn waren, das heilige Abendmahl gereicht hatte. Diese aber waren vom Momente so überwältigt gewesen, daß sie sich vergeblich bemühten, was sie gehört hatten, irgend vollständig und in seinem Zusammenhange wiederzufinden. Doch darin stimmten alle überein:

1. Daß Schleiermacher seine Rede mit diesem Worte begonnen habe: „Nie habe ich am Buchstaben gehalten.“
2. Daß das Ende seiner vorbereitenden Worte gelautes habe: „Glaubt ihr nun mit mir, daß Christus im Wein auch das Wasser gesegnet habe, so daß, wer es im Glauben an ihn nimmt, sein Blut zu trinken versichert sein kann, so bringt Wasser für mich, für euch Wein, Brot für uns alle.“
3. Daß er die Feier beschlossen habe mit den Worten: „So sind wir eines mit Christo in dem lebendigen Glauben an ihn.“

Auch ist das wohl gewiß, daß er im Verlauf seiner Rede gesagt hat: „Das ist das Fundament meines Glaubens und Lehrens“, aber in welchem Zusammenhange, das war nicht zu ermitteln.

<sup>37</sup> Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: Das Testament Johannis. Ein Gespräch (Braunschweig 1777), in: Sämtliche Werke, ed. K. Lachmann / F. Muncker (Nachdruck Berlin 1979), Bd. 13, S. 9–17 unter Verweis auf Hieronymus: In Epistola ad Galatas commentaria 3,6 (Gal 6,10; MPL 26,462C).

## II.

Abgesehen von den Angaben mehr persönlicher Natur, die natürlich bei einer Person vom Range Schleiermachers auf Interesse rechnen dürfen, sind es vor allem die im Gespräch vom 11. Februar 1834 geäußerten Wünsche bezüglich der Verwaltung seines wissenschaftlichen Nachlasses, die Aufmerksamkeit verdienen. Schleiermachers dringlichste Sorge betraf seine Dialektik, die philosophische Grunddisziplin also, und die christliche Ethik. Das ergibt sich bereits aus der Äußerung vom 4. Februar, beide Werke jedenfalls in der Form der „Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums“ herauszugeben. Die durch den Ausbruch der Krankheit erzwungene Muße veranlaßte ihn offenbar, seine Zukunftspläne zu bedenken und gründlich zu revidieren. Wenn Schleiermacher hier die Änderung und Vereinfachung der Publikationsform als „ganz neuen Lebensweg“ bezeichnet, den es einzuschlagen gelte, so unterstreicht auch dies die hohe Bedeutung, den diese Themenfelder für ihn selbst innerhalb seines wissenschaftlichen Wirkens besaßen. Er empfand die Dringlichkeit, mit dem Seitenstück zur Dogmatik und der Grundlegung des eigenen philosophischen Systems über den Kreis der studentischen Hörschaft hinauszutreten, als so groß, daß er die Nachteile der auf den mündlichen Vortrag berechneten Form in kurzen Leitsätzen mit beigefügten Erläuterungen in Kauf nehmen wollte. Ursprüngliche Absicht war jedenfalls, beides in der ausführlichen Gestalt der Glaubenslehre zu geben.

Tatsächlich hatte er 1832 damit begonnen, die Dialektik entsprechend für den Druck zu bearbeiten und 1833 eine Reinschrift ihrer Einleitung angefertigt.<sup>38</sup> Die nun am 4. Februar 1834 bekundete Absicht, von diesem Vorgehen endgültig Abstand zu nehmen, hat Jonas dann nach dem Tode offenbar ursprünglich der interessierten Öffentlichkeit mitteilen wollen. Jedenfalls zitiert Bruno Weiß 1878 in seinen „Untersuchungen über Friedrich Schleiermacher's Dialektik“<sup>39</sup> aus „einer zwar gedruckten, aber nicht zur Veröffentlichung gekommenen Vorrede von Jonas zu Schleiermacher's akademischen Abhandlungen“ (d. i. SW III/3) die angeführte Äußerung ebenso wie den Satz zur Übergabe der Papiere vom 11. Februar; in beiden Fällen bis auf Nuancen wortgleich mit der oben abgedruckten Fassung. Vielleicht haben schließlich Gründe der Pietät Jonas bewogen, in seinem sonst für die Behandlung des Nachlasses höchst aufschlußreichen Vorwort zu SW III/3 von 1835 doch nur summarisch vom Auftrag des Lehrers und väterlichen Freundes zu berichten.

<sup>38</sup> Vgl. die Edition des Fragments bei Andreas Arndt: „F. D. E. Schleiermacher: Dialektik (1814/5). Einleitung zur Dialektik (1833)“, Hamburg 1988, S. 117–151 (dazu auch S. XXIII–XXV).

<sup>39</sup> In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 73 (Halle 1878), S. 1–31, Anhang S. 1–43; Nr. 74 (1879), S. 30–93; Nr. 75, S. 250–280; Nr. 76 (1880), S. 63–84; hier Nr. 73, S. 12f.

Im letzten Gespräch mit Jonas am Tag vor seinem Tod nennt Schleiermacher neben christlicher Sitte und Dialektik als drittes der Publikation würdiges Werk noch die Vorlesung über die Apostelgeschichte, die er zuletzt 1833 gehalten hatte. Schleiermacher hielt die zu diesem neutestamentlichen Buch gewonnenen historisch-kritischen Erkenntnisse offenbar für so wichtig, daß er sie der Fachwelt zugänglich machen wollte. Abgesehen davon, daß die bereits 1817 vorgelegte und explizit als „Erster Theil“ bezeichnete Untersuchung zum Evangelium des Lukas<sup>40</sup> damit ihre vorgesehene Ergänzung gefunden hätte, ist dieser Wunsch beredter Beleg dafür, wie sehr Schleiermacher sich als neutestamentlicher Exeget verstand und mit welchem Interesse er verfolgte, „was uns die Kritik noch bringen [wird] in Bezug auf unsern neutestamentischen Kanon“.<sup>41</sup> Auf entsprechende Nachfrage Jonas' hin hält er auch Ergebnisse seiner Arbeit an den paulinischen Briefen für bedeutsam genug, um sie zu veröffentlichen.

Eine gewisse Abstufung besteht natürlich zwischen den drei von Schleiermacher selbst zum Abdruck vorgeschlagenen Werken und den übrigen, die er erst in Reaktion auf den angesichts der Materialfülle allzu verständlichen Wunsch Jonas' nach genaueren Angaben anführt. Auffällig ist dabei zunächst die Tendenz, weitere Publikationen für im Grunde „überflüssig“ zu erklären. Sie hat vielleicht ihren Grund darin, Jonas nicht mit zuviel Arbeit belasten zu wollen. Inhaltlich bemerkenswert ist jedenfalls Schleiermachers anfängliche Zurückhaltung gegenüber einem seiner philosophischen Hauptinteressengebiete, der Ethik. Die Vorstellung, man könne sie sich mit Hilfe der „Grundlinien“ und einiger Vorlesungsmaterialien leicht selbst konstruieren, wirkt auch angesichts des Charakters der kritischen Schrift von 1803 befremdlich. Immerhin vermag sich Schleiermacher die Herausgabe einer philosophischen Ethik aus dem Nachlaß aber doch vorzustellen, wobei dann die Frage entsteht, ob die einschlägigen Abhandlungen ihr nach sachlichen Kriterien eingefügt oder aber gesondert abgedruckt werden sollten.

Die folgende Äußerung, mit der Staatslehre verhalte es sich nicht anders, ist wohl so zu verstehen, daß Schleiermacher auch ihre Publikation eigentlich für überflüssig, aber dennoch entweder als Zusammenstellung oder in Sonderung von gedrucktem und ungedrucktem Material für möglich hielt. Etwas anders steht es um seine Geschichte der Philosophie, wobei es bemerkenswert ist, daß derselbe Heinrich Ritter, der ihre Veröffentlichung seiner Meinung nach durch seine Arbeit überflüssig gemacht habe, sie dann 1839 aus dem Nachlaß ans Licht gebracht hat. Schleiermacher war also die hier bestehende geistige und inhaltliche Nähe deutlich bewußt, während Ritter die Arbeit des Älteren wegen der „allgemeinen Begriffe(n) . . . , die er durch das Ganze durchzuführen und zu bewähren“ suche, und als „Maaßstab für die

<sup>40</sup> Ueber die Schriften des Lukas ein kritischer Versuch. Erster Theil, Berlin 1817 (vgl. hier auch S. XIII; SW I/2, S. V–XVI.1–220).

<sup>41</sup> Vgl. Zweites Sendschreiben an Lücke (KGAI/10, S. 355,7–24).

Beurteilung“ seiner Philosophie für aufbewahrungswert hielt.<sup>42</sup> Am Ende ist es einzig die Ästhetik, deren Herausgabe Schleiermacher ohne jede Einschränkung bejaht.

Vom wissenschaftlichen Nachlaß lenkt Jonas noch den Blick auf die Predigten. Hier nun autorisiert Schleiermacher die Edition von Nachschriften und hebt interessanterweise die zuletzt gehaltenen über das Markusevangelium besonders hervor. Auf dem Hintergrund dieser Bewertung wäre eine nähere Untersuchung der nach dem Tod zuerst erschienenen Predigtbände SW II/1 und 2 sicherlich reizvoll und möglicherweise ertragreich.

Ludwig Jonas' Bericht birgt aber neben den Angaben zum Nachlaß auch eine Fülle interessanter biographischer Details zu Schleiermachers letzten Tagen, die deutlich über das von seiner Frau Berichtete<sup>43</sup> hinausreichen. Da ist zunächst die genauere Beschreibung des Verlaufs der tödlichen Lungenentzündung, nach der die Heiserkeit nicht erst Anfang Februar, sondern mindestens schon am 25. Januar eingesetzt hat. Aus den von Schleiermacher in seinem Tageskalender 1834 festgehaltenen Notizen<sup>44</sup> ergibt sich, daß er zwar am folgenden Sonntag, den 26., noch über Mk 13 gepredigt hat, am Montag und Dienstag aber das Kolleg und die Katechisation ausfallen lassen mußte. Am Donnerstag, den 30. trat offenbar eine leichte Besserung ein, denn er nahm Vorlesungstätigkeit und Konfirmandenunterricht wieder auf, um sie auch am Freitag fortzusetzen. Für den 1. Februar notiert er: „Immer noch stark heiser und Husten“, für Sonntag, den 2.: „Frühpredigt über Marc. 14,1–26 ohne Stimme“. Die folgenden 4 Tage scheinen einigermaßen normal verlaufen zu sein. Daß die entscheidende Wende zum Schlechteren in der Nacht vom 6. zum 7. Februar eintrat, bestätigt neben Jonas' wie Henriette Schleiermachers Bericht indirekt auch das Tagebuch, denn mit dem 6. enden die Einträge. Während Schleiermacher am 7. noch die Hoffnung hatte, in der folgenden Woche seine Amtsgeschäfte wieder aufzunehmen, äußerte er seit dem 9., dem Sonntag, an dem Jonas statt seiner predigte, die Gewißheit, sterben zu müssen. Die Angaben über die Zahl der Aderlässe stimmen in beiden Berichten überein. Henriette Schleiermacher referiert für die letzten beiden Lebenstage dann einzig die erinnerten Aussprüche und die Feier des letzten Abendmahls, Jonas dagegen neben dem wissenschaftlichen Vermächtnis auch Bestimmungen zur Beerdigung und zum Pfarramtlichen.

Das persönliche Verhältnis zum Amtskollegen Marheineke scheint demnach trotz erheblicher sachlicher Divergenzen – man denke nur an die Polemik der „Sendschreiben an Lücke“ gegen die spekulative Theologie<sup>45</sup> oder die bekannte Auseinandersetzung um das *ius liturgicum* des Landesherrn im Agendenstreit – nicht ernsthaft gestört gewesen zu sein; Schleier-

<sup>42</sup> Vgl. Ritters Vorwort zu SW III/4.1 (S. 9 f.).

<sup>43</sup> Abgedruckt Briefe 2, S. 510–513.

<sup>44</sup> Nachlaß Schleiermacher (SN) 454, Bl. 15.19 (Zentrales Akademie-Archiv der Akademie der Wissenschaften Berlin).

<sup>45</sup> Vgl. KGAI/10, S. 348, 11–349, 9.

macher akzeptiert ihn als regulären Administranten seiner Beerdigung, wengleich er dem alten Freund den Vorzug gibt. An dieser Stelle ist man ebenso wie bei der kirchlichen Gedächtnisrede von der Ordnung abgewichen und seinen Wünschen gefolgt.

Schleiermacher zeigt sich in den Aussagen des 10. Februar ganz als Pfarrer seiner Gemeinde. Zeitlich steht die Sorge um die Konfirmanden noch vor der um den wissenschaftlichen Nachlaß. Merkwürdig wirkt in diesem Zusammenhang der Gedanke an Delbrück, der schon 1826 in seinem „Christenthum zweyter Theil“<sup>46</sup> die in den „Sendschreiben“ aufgegriffene Kontroverse begonnen hatte und sie nun in der „Philosophie“ fortsetzte. Es ist nicht ganz deutlich, ob Schleiermacher von Jonas hier Hilfe zur Erinnerung sucht, oder ob das „gelegentlich aussprechen“ eine Veröffentlichung meint. Wenn Jonas sich korrekt erinnert, dann beweist Schleiermacher diesem hartnäckigen Gegner gegenüber jedenfalls großes psychologisches Verständnis.

Jonas' Bericht ist beredter Beleg des Vertrauensverhältnisses, das zwischen ihm und Schleiermacher bestand. Wie sehr er gleichsam adoptiert war, ergibt sich schon aus Schleiermachers Anweisung, den 30. Geburtstag Elisabeth Jonas' bei ihm zu feiern, da man doch gleichsam familiär beisammen sein müsse. Mehr noch als die Predigtvertretung vom 9. Februar weist Schleiermachers Vorstellung, Jonas' eventuelle Fortsetzung seiner Predigtreihe über das Markusevangelium könne den Abschluß ihrer Publikation bilden, das hohe Maß auch an inhaltlicher Übereinstimmung aus. Jonas hat Schleiermachers volles Vertrauen besessen und erhielt die volle Verantwortung für den Nachlaß; wie die Publikationsgeschichte der „Sämmtlichen Werke“ ergibt, ist er ihr gewissenhaft nachgekommen. Persönlich tragisch wirkt der Sachverhalt, daß er in Verkennung des Ernstes der Lage nicht anwesend sein konnte, als Schleiermacher am Sterbetag nach ihm verlangte. Daß das Verhältnis auch seelsorgerliche Züge trug, ergibt sich aus einer Reihe von Bemerkungen, aber auch aus dem Wunsch, er möchte sich „jeden Augenblick“ bereithalten. Leider gibt die Textauslassung am Ende des Gesprächs vom 10. Februar Rätsel auf, denn Schleiermachers Geburtstagsgabe an Jonas wird schwerlich die Übertragung der Sorge um den Nachlaß gewesen sein.

Daß Jonas' Bericht soviel inhaltsreicher ausfällt als derjenige der Frau, beruht nicht nur auf dem kollegialischen Verhältnis zum Sterbenden, der die Gattin mit diesen Angelegenheiten nicht behelligen wollte. Vielmehr ist Henriette Schleiermacher nach eigener Aussage zwar „nicht von seinem Bette“ gewichen, doch war ihr „Höchste Stille geboten“, die „sie so gewissenhaft gehalten“, daß sie „ihn zu keinem einzigen theuern Wort veranlaßt habe“. Hinzu kommt die von Jonas erwähnte Erschütterung der Familienmitglieder über die Sterbeszene, die auch aus den Worten klingt, mit denen Frau Schleiermacher ihre Aufzeichnungen beschließt: „Wie schwach reicht jetzt selbst die Erinnerung an die Wirklichkeit dieser ungeheuren Augenblicke!“

<sup>46</sup> Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer, Bonn 1826, bes. S. 124.127f.

Über Jonas hinaus enthält der familiäre Bericht noch einige letzte Worte Schleiermachers, die der Vollständigkeit halber angeführt seien. Die Frau schreibt: „Einmal rief er mich an sein Bett und sagte: ‚ich bin doch eigentlich in einem Zustand, der zwischen Bewußtsein und Bewußtlosigkeit schwankt (er hatte nemlich Opium bekommen, der ihn viel schlummern machte), – aber in meinem Inneren verbe ich die göttlichsten Momente – ich muß die tiefsten speculativen Gedanken denken und die sind mir völlig eins mit den innigsten religiösen Empfindungen.‘ Einmal hob er die Hand auf und sagte sehr feierlich: ‚hier zünde eine Opferflamme an.‘ Ein anderes mal: ‚den Kindern hinterlasse ich den Johanneischen Spruch: liebet euch untereinander.‘ Wieder ein anderes mal: ‚die guten Kinder, welch’ ein Segen Gottes sind sie uns.‘ Ferner: ‚ich trage Dir auf, alle meine Freunde zu grüßen und ihnen zu sagen, wie innig lieb ich sie gehabt habe.‘ ‚Wie freue ich mich auf die schönen Tage unsrer silbernen Hochzeit,<sup>47</sup> Hildchens Hochzeit<sup>48</sup> – ich durchlebe sie jezt schon ganz.‘ – ‚Ich wäre so gern noch bei Dir und den Kindern geblieben.‘ Und, als ich meine Hoffnung aussprach: ‚täusche Dich nicht, liebes Herz (mit der höchsten Innigkeit), es ist noch viel schweres zu überstehen.‘“

Jonas bringt den auch hier überlieferten Ausspruch des „Testaments Johannis“ in Verbindung mit der „zärtlichsten Ablehnung“ des am 10. Februar geäußerten Wunsches, die Kinder noch einmal sehen zu dürfen. Die Frau erinnert dazu folgendes: „Auch verlangte er die Kinder zu sehen, doch, als ich ihn bat ja alles bewegende zu vermeiden, stand er gleich davon ab und war damit zufrieden, daß jedes nur einmal in das Zimmer kommen sollte etwas zu bringen.“

Um das Bild der letzten Tage Schleiermachers möglichst vollständig zu zeichnen, muß noch die Schilderung der Sterbeszene angefügt werden, bei der Jonas nicht anwesend sein konnte: „Am letzten Morgen stieg sein Leiden sichtbar. Er klagte über heftigen, inneren Brand und der erste und letzte Klage-laut drang aus seiner Brust: ‚ach Herr, ich leide viel.‘ Die vollen Todeszüge stellten sich ein, das Auge war gebrochen, sein Todeskampf gekämpft. Da legte er die beiden Vorderfinger an das linke Auge, wie er that, wenn er tief nachdachte, und fing an zu sprechen: ‚Ich habe nie am toden Buchstaben gehangen und wir haben den Versöhnungstod Jesu Christi, seinen Leib und sein Blut. Ich habe aber immer geglaubt und glaube auch jezt noch, daß der Herr Jesus das Abendmal in Wasser und Wein gegeben hat [*Anmerkung von H. Schleiermacher*: Ihm war Wein ausdrücklich verboten worden – und bei den Juden wurde bekanntlich, wie im ganzen Alterthum, der Wein nur vermischt mit Wasser genossen.].‘ Während dessen hatte er sich aufgerichtet, seine Züge fingen an sich zu beleben, seine Stimme ward rein und stark. Er fragte mit priesterlicher Feierlichkeit: ‚seid Ihr auch eins mit mir in diesem Glauben, daß der Herr Jesus auch das Wasser in dem Wein gesegnet hat?‘

<sup>47</sup> Sie hätte am 18. Mai 1834 stattgefunden.

<sup>48</sup> Vgl. dazu oben Anm. 9.

worauf wir ein lautes Ja antworteten. ‚So lasset uns das Abendmahl nehmen, Euch den Wein und mir das Wasser‘ sagte er sehr feierlich, ‚aber von G. [Anmerkung von H. Schleiermacher: Dem Küster] kann nicht die Rede sein, schnell, schnell. Es stoße sich keiner an die Form.‘ Nachdem das nöthige herbeigeholt war, während wir in feierlicher Stille mit ihm gewartet hatten, fing er an mit verklärten Zügen und Augen, in denen ein wunderbarer Glanz, ja eine höhere Liebesgluth, mit der er uns anblickte, zurückgekehrt war, einige betende, einleitende Worte zu der feierlichen Handlung zu sprechen. – Darauf gab er zuerst mir, dann jedem anwesenden und zuletzt sich selbst das Brod, indem er bei jedem die Einsetzungsworte laut sprach: ‚nehmet hin und esset‘ u. s. w.; ja so laut sprach er, daß alle Kinder, die horchend an der Thür des Nebenzimmers knieten, es deutlich hörten. Ebenso reichte er den Wein mit den vollständig ausgesprochenen Einsetzungsworten, und zuletzt, nachdem er auch sich selbst wieder die Einsetzungsworte geredet hatte, das Wasser. Dann: ‚auf diesen Worten der Schrift beharre ich, sie sind das Fundament meines Glaubens.‘ Nachdem er den Segen gesprochen, wandten sich seine Augen noch einmal mit voller Liebe zu mir – dann: ‚in dieser Liebe und Gemeinschaft sind und bleiben wir eins.‘ Er legte sich auf das Kissen zurück. Noch ruhte die Verklärung auf ihm. Nach einigen Minuten sagte er: ‚Nun kann ich auch nicht mehr hier aushalten‘ und dann: ‚gebt mir eine andere Lage.‘ Wir legten ihn auf die Seite. Er athmete einigemale auf; das Leben stand still. Unterdessen waren alle Kinder hereingetreten und umgaben knieend das Bett. Sein Auge schloß sich allmählig.“

Diese Schilderung enthält mit geringfügigen Abweichungen die von Jonas aufgezeichneten entscheidenden letzten Aussprüche Schleiermachers, die dieser augenscheinlich mit Bedacht und Blick auf die Nachwelt gewählt hat. In allem aber wirkt Jonas' Rekonstruktionsversuch sachlicher und nüchterner, insbesondere, was die unsichere Zuordnung der Schleiermacherschen Rede vom „Fundament meines Glaubens und Lehrens“ angeht, denn es ist vollkommen unwahrscheinlich, daß diese das Interesse weckende Formulierung sich auf die Einsetzungsworte zum Abendmahl beziehen sollte. Viel eher ist doch wohl an Joh 1,14 zu denken, ein Spruch, „der der Grundtext der ganzen Dogmatik ist, so wie er dasselbe für die ganze Amtsführung des Geistlichen seyn soll.“<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Vgl. Zweites Sendschreiben an Lücke (KGAI/10, S. 343,27–29).

# Eine Schleiermacher zugeschriebene Predigt

Von Wichmann von Meding

Das 19. Jahrhundert hat unterschiedliche Predigtsammlungen in einer Weise und Breite hervorgebracht, wie es heute kaum noch vorstellbar ist. Zu ihnen gehört die schließlich auf zwanzig Bände angewachsene „Bibliothek deutscher Canzelberedsamkeit“,<sup>1</sup> die 1827 im Verlag des Bibliographischen Instituts zu Gotha und Neu-York zu erscheinen begann und es bis 1838 auf insgesamt zehn Auflagen brachte.<sup>2</sup> Acht Bände dieser vielgekauften Reihe enthalten insgesamt zehn Predigten Schleiermachers.<sup>3</sup> Das ist kein auffallend hoher Anteil. Andere Prediger, nach 150 Jahren weithin unbekannt, sind durch wesentlich zahlreichere Amtsarbeiten vertreten.

Unter Schleiermachers Texten findet sich im Band 17 eine kurze Rede im Umfang von nur 4 Oktavseiten. Es handelt sich um eine Kasualrede. Der gesamte Band ist als dritter Supplementband der Reihe bezeichnet und als erster Teil der Kasualreden. Er erschien erstmals 1831 in der siebenten Auflage des Werkes,<sup>4</sup> dann 1833 in der achten,<sup>5</sup> 1835 in der neunten<sup>6</sup> und 1838 in der zehnten Auflage.<sup>7</sup> Der Text selber ist überschrieben „Traured. (Von Schleiermacher).“

Die so bezeichnete und viermal in dieser Form veröffentlichte Schleiermacherrede zählt nicht unter die vier bekannten Traureden Schleiermachers, die in seinen „Sämtlichen Werken“ zusammengefaßt sind.<sup>8</sup> Somit stellt sich die Frage, ob der Berliner Prediger dem inzwischen in Hildburghausen und New-York wirkenden Verlag eine Traureda zur Verfügung gestellt hat, die der Schleiermacherforschung bisher entgangen ist. Unbezwifelbar ist ja, daß der Band 17 der genannten Predigtbibliothek in seinen beiden ersten Aus-

---

<sup>1</sup> Ihr zur Seite steht die „Bibliothek catholischer Canzelberedsamkeit“ des gleichen Verlages. Deutsch ist somit als protestantisch zu verstehen.

<sup>2</sup> Die achte Auflage steht vollständig in der Bibliothek des Predigerseminars Wittenberg, die neunte in der UB Frankfurt/Main, die zehnte in der Kirchenbibliothek Hamburg. Sonst finden sich Misch- oder Teilausgaben, die nicht ganz ohne Mühe geordnet werden müssen, zumal die Auflagenziffern erst ab der sechsten angegeben sind.

<sup>3</sup> Zweiter Band (133–150), Sechster Band (185–201), Siebenter Band (59–92 zwei Reden), Neunter Band (209–225), Dreizehnter Band (199–216), Siebzehnter Band (105–109), Neunzehnter Band (171–189 und 249–264) sowie Zwanzigster Band (219–242).

<sup>4</sup> Vorhanden UB Oldenburg.

<sup>5</sup> Vorhanden Predigerseminar Wittenberg.

<sup>6</sup> Vorhanden UB Frankfurt/Main.

<sup>7</sup> Vorhanden Kirchenbibliothek Hamburg.

<sup>8</sup> SW 2/4, 1835, 808–820 und SW 2/4, 1844, 845–857.

gaben zu Lebzeiten Schleiermachers erschien. Der kurze Text zieht also Interesse auf sich.

Dies Interesse wird allerdings durch die Lektüre arg strapaziert. Elemente des an Schleiermacher gewohnten Sprachstils oder seiner Theologie entsprechende inhaltliche Aussagen finden sich nicht. Selbstverständlich läßt sich die Frage erwägen, ob denn nicht auch ein Schleiermacher einmal durchschnittlich gepredigt haben könnte. Aber eben dieser Schleiermacher hatte längst in den zwanziger Jahren, die Praktische Theologie vortragend, gemahnt, über dem „vertraulichen Charakter“ einer Trauansprache dürfe „nicht der Charakter des christlich religiösen verloren gehen“ – dies sei „eine Regel wogegen sonst vielfach gefehlt wurde“.<sup>9</sup> Es erscheint als undenkbar, daß eben der Schleiermacher, der so lehrte, eine dieser Lehre widersprechende Rede zum Druck gegeben haben könnte.

Dieser Eindruck vom Fehlen des christlich religiösen Gehalts ist bald belegt. Der Prediger faßt sein den Eigennutz ablehnendes Trauungsverständnis folgendermaßen zusammen: „Daß ich es kurz sage: es ist gegenseitige nie verletzte Achtungswürdigkeit, durch welche Ihnen diese feierliche Handlung nicht nur zu einer höchst bedeutungsvollen, ja heiligen wird, sondern in welcher sich Ihnen auch die Zukunft verkält“ (106). Den Unreinen sei sie nur ein entbehrlicher Brauch. „Die aber reinen Herzens, voll edlen Selbstgefühls, und im Bewußtsein des nie zu verrückenden Entschlusses, treu an einander zu hangen und zu halten, zum Altare treten, um im Namen der Kirche gesegnet zu werden: diese heiligen selbst die kirchliche Feier und verbürgen einander den stillen Frieden ihres Hauses und das ungetrübte Glück ihrer Ehe“ (106 f.). Das Paar anredend sagt es der Prediger noch einmal: „Ihre Herzen haben mir stets für Kleinode gegolten: sorgen Sie nun, daß der Feind des Guten nicht Unkraut unter den Waizen säe“ (108). Eine derart unevangelische Rede soll von Schleiermacher gehalten worden sein?

Nein, ihr Autor war nicht Friedrich Schleiermacher, sondern Jonathan Schuderoff, rationalistischer Superintendent in Ronneburg. Er hatte gemeinsam mit Röhr und Schleiermacher während der Jahre 1823 bis 1829 sechs Bände des Magdeburger Magazins von Fest-, Gelegenheits- und anderen Predigten herausgegeben. In dessen sechstem Bande, Magdeburg 1829, findet sich die in Frage stehende Ansprache.<sup>10</sup> Sie ist gezeichnet mit „Sch“. „Sch“ aber ist in diesem Magazin nicht Abkürzung für Schleiermacher, sondern für Schuderoff. Schleiermachers Beiträge sind mit „Schl.“ unterzeichnet. Bei Übernahme dieser Rede in die Bibliothek deutscher Canzelberedsamkeit muß der Unterschied eines Buchstabens übersehen worden sein.

<sup>9</sup> SW 1/13, 1850, 323.

<sup>10</sup> Magazin von Fest-, Gelegenheits-, und anderen Predigten und kleineren Amtreden. Neue Folge. Herausgegeben von Röhr, Schleiermacher, und Schuderoff. Sechster Band. Magdeburg, bei Wilhelm Heinrichshofen. 1829, 321–325. Vorhanden KMB Celle.

Es bleibt also dabei: Wir besitzen von Schleiermacher vier, nicht fünf Trauansprachen. Die Kennzeichnung der Kasualansprache im 17. Band der Canzelberedsamkeits-Bibliothek ist ohne Zweifel ein Irrtum. Diese Predigtsammlung enthält also in Wahrheit nur neun Predigten Schleiermachers in sieben ihrer zwanzig Bände. Die Schleiermacher zugeschriebene Hochzeitsansprache ist ein eindrücklicher Beleg für die vielfach mißachtete Regel, an die Schleiermacher alle Prediger erinnert: Die Vertraulichkeit darf gottesdienstlichen Handlungen nie ihren christlichen Charakter nehmen.

# KRITISCHE MISZELLE

## Die dritte Arianerrede des Athanasius Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense

Von Luise Abramowski

Martin Tetz zum 65. Geburtstag

### 1. Die These Kannengiessers

Charles Kannengiesser hat mehrfach, am ausführlichsten in seinem Buch „Athanasie d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens“ (Paris 1983), die Meinung vertreten, die dritte Abhandlung des Athanasius gegen die Arianer habe nicht den Bischof von Alexandrien zum Verfasser. Als möglichen Autor schlägt er Apollinarius vor. Bisher scheint Kannengiessers Meinung nicht auf große Gegenliebe gestoßen zu sein. Aber eine Wirkung hat sie insofern schon gehabt, als die von Martin Tetz in seinem TRE-Artikel „Athanasius“ versuchsweise vorgenommene Datierung der Schriften des Bischofs für die Arianerreden eine chronologische Differenzierung aufweist: Oratio I-II 340/341?, Oratio III 345/346? Tetz lag Kannengiessers These noch in der Gestalt eines Artikels von 1975<sup>1</sup> vor. Den von Kannengiesser betonten „deutlichen terminologischen Abstand zu den beiden ersten Reden u. a.“ sieht Tetz „thematisch bedingt“, wobei man aus seinen Bemerkungen am genannten Ort den Eindruck gewinnt, als ob es sich um die einsetzende christologische Debatte handle.

Ich referiere zunächst Kannengiessers Darstellung. Die 3. Rede hat weder eine allgemeine Einleitung noch einen allgemeinen Schluß (p. 93), sie setzt die beiden ersten Reden als bekannt voraus und verweist hin und wieder auf sie (p. 93 f.). Die Technik der Komposition ist schulmäßig (p. 99). Man findet keine Spur eines Verweises auf die Ursprünge der arianischen Krise oder historische oder konkrete Erinnerungen, wie sie in I/II die Textdossiers

---

<sup>1</sup> C. Kannengiesser, *Le mystère pascal du Christ selon Athanasie d'Alexandrie*. *Rech. de sciences religieuses* 63 (1975) p. 407–442. — Für die Reinschrift dieses Aufsatzes danke ich meinem Assistenten Ch. Markschies.

begleiten, die Gegner bleiben außerordentlich verschwommen und fern; es gibt keine erzählende Polemik oder pastorale Katechese wie in I/II (p. 102). Ton und Stil in der Behandlung der lehrmäßigen Themen haben sich verändert (p. 104). C. 59 (Eingang des Großabschnittes 59–67) weist anfangs einige Ähnlichkeiten zu den großen Einleitungen in I/II auf (p. 107). In c. 67 findet man dann doch etwas wie einen allgemeinen Schluß der dritten Rede, auch wenn er nicht so überlegt und kohärent ist, wie man es aus I/II kennt (p. 109).

Euseb (von Nikomedien) wird, im Gegensatz zu I/II, in der dritten Rede nicht genannt (p. 121). Arius ist verschwunden, Asterius wird zweimal erwähnt und zitiert: „Avec le troisième CA, nous restons finalement sur un champ de bataille où l'ennemi doctrinal tend à devenir anonyme, et le combat purement théorique“ (p. 127). Die „Thalia“ des Arius ist nicht genannt, „ni apparament ‚connue‘ par l'auteur de CA III“, jedenfalls spielt sie für die Komposition keine Rolle (p. 155). Das Asterius-Zitat in III 2 (Nr. IX in Kanngießers Zählung der Asterius-Zitate in den Reden) „könnte uns entfernen“ von den Zitaten aus dem Syntagma, die Athanasius in I/II bringt. Und in III 60 (Zitat Nr. X) wird Asterius in einer ganz überraschenden Weise benutzt (p. 162). Die Einleitungen zu diesen Zitaten „ignorieren objektiv, was vorher über Asterius gesagt worden war“, es zeigt sich eine neue polemische Einstellung gegenüber dem Sophisten (p. 165).

Als Gliederung ergibt sich für die dritte Rede: c. 1–25. 26–58. 59–67. Das Mittelstück ist lange Zeit als selbständiger Traktat umgelaufen; „Über Johannes 1,14“ heißt es in der indirekten Überlieferung (p. 246). An c. 1–16 fällt auf, daß die Darlegungen über die göttliche Einheit nicht die geringste Neigung zu irgendeiner Aktualisierung der biblischen Offenbarung zeigen (p. 247). „Les règles herméneutiques de CA I–II sont comme oubliées, bien qu'on les trouve supposées ailleurs en ce troisième traité et rappelées en des termes nouveaux“. „Pas un instant, cet auteur ne songe à discuter vraiment l'opinion qu'il prétend combattre. On demeure dans une ignorance à peu près complète au sujet de cette dernière. Les ‚ariens‘ se limitent au rôle de repoussoir théorique pour justifier des variations sur les thèmes d'un exercice de type assez scolaire“ (p. 248). In den letzten Kapiteln der dritten Rede gibt es wiederholte Rückverweise auf I/II (p. 249). Im Mittelteil (26–58) wird die Inkarnation „nicht als Ereignis der Heilsgeschichte dargestellt, sondern als modifizierter Zustand des Logos, welcher von nun an mit dem angenommenen Fleisch solidarisch ist“, wogegen sie in I/II als Hauptereignis unserer Geschichte gefeiert und aktualisiert wird (p. 250). Die „vorgeblichen Gegner“ verhalten sich völlig passiv (p. 251).

Der Verfasser der dritten Rede, obwohl er I/II nicht bloß gelesen, sondern auch aufmerksam gelesen hat, hat nicht die beiden Ebenen unterschieden, auf denen Athanasius dort redet, nämlich die Polemik gegen die exkommunizierten Christen und die pastorale Ermahnung an die Adresse der wahren Empfänger von I/II, d. h. die orthodox gebliebenen Gläubigen, die von ihrem Bischof ein schriftliches Zeugnis verlangten. In der dritten Rede wird alles abstrakter, schulmäßiger. Dazu kommen die lehrmäßigen Unterschiede,

beides ist nur zu erklären durch einen Unterschied des Verfassers (p. 311). In den Kapiteln 1–6 tauchen Ausdrücke für den Sohn und den Vater auf, die nicht in I/II zu finden sind; „d'où, aussi la nouveauté du style, avec ses effets de symétrie et ses redondances dues à l'emploi répété des mêmes épithètes; d'où surtout un angle de vue strictement 'théologique' où l'affirmation de Dieu se suffit à elle-même, en sa rigueur conceptuelle, sans aucune allusion à l'expérience concrète de la foi ou à l'histoire du salut“ (p. 313). Es ist wichtig, die spekulative Basis der Gedanken des Verfassers zu sehen; es handelt sich um eine vertiefte Vorstellung von der göttlichen Einheit, von der aus die Gottheit des Sohnes verteidigt wird, um eine Theorie der θεότης an sich, in deren Zusammenhang die nötigen Präzisionen über die Gottheit des Sohnes gegeben werden (p. 316). Die von Athanasius in I/II benutzten Analogien für den Ursprung des Sohnes werden in der dritten Rede neu gedacht und angepaßt auf eine Weise, wie man es aus I/II nicht kennt (p. 317). Ein guter stilistischer Kontrast ergibt sich, wenn man Orat. II 51 oder 53 mit der dritten Rede vergleicht: „là des propositions sinueuses et complexes qui font appel à l'imagination et suggèrent de méditer sur des réalités narrées; ici des théorèmes et des énoncés de principes, dont la répétition analytique forme un réseau abstrait. La configuration des textes s'en trouve changée“ (p. 320 n. 51). Das Ich des Verfassers ist an die Entscheidungen innerhalb der theoretischen Auseinandersetzungen gebunden (p. 322). III 9 nimmt das πρωτότοκος von Kol. 1,15 auf „dans une ignorance apparemment complète de l'exposé auquel il s'était prêté en CA II 62–64“ (p. 323 n. 57). Die Wiederholungen des Verfassers zeigen eine „unermüdliche (und jugendliche?) Strenge“ (p. 334). Auch in den Kapiteln 26–58 erweist sich der Verfasser als Theoretiker (p. 339). Seine spekulative Einstellung ist nicht einfach eine Addition oder Korrektur zu I/II (p. 340f.). Inhalt und Form der Darlegung bleiben gegenüber der Eigentümlichkeit des Athanasius von I/II fremd, der Verfasser ist ein anderer (p. 341). Es handelt sich nicht, wie bereits vorgeschlagen (n. 86: von Tetz, TRE l.c. p. 345), um eine andere Phase der antiarianischen Polemik.

Im 26. Kapitel der dritten Rede illustrieren die den Gegnern in den Mund gelegten Bibelverse den rein „angelesenen“ (livresque), um nicht zu sagen fiktiven Charakter der antiarianischen Polemik; kein Hinweis auf eine unmittelbare Erfahrung ist zu finden. Für die Kapitel 32 ff. beobachtet Kannengiesser eine Inspiration durch I/II oder durch andere athanasianische Schriften (p. 348f.). C. 67 bietet eine Stilübung, die sich absichtlich an die erste Rede anschließt; aber das geht nicht über eine „lointaine relecture“ hinaus, deren Zweckmäßigkeit schwierig auszumachen ist.

Nach seinem Durchgang durch die dritte Rede gilt für Kannengiesser die Unterscheidung zweier Verfasser für I/II und III als „fermement acquise“, es käme jetzt nur noch darauf an, die wichtigeren Konsequenzen aus dieser Unterscheidung zu ziehen (p. 368). Die Zuschreibung der Rede an den noch jungen Apollinarius will Kannengiesser bis zur weiteren Klärung im Modus interrogationis belassen (p. 413). – Soweit mein Referat.

Was Kannengiesser überzeugend gelungen ist, ist der Nachweis der Sonderstellung der dritten Rede gegenüber dem corpus von I/II. Die Sonderstellung beruht vor allem auf einer anderen Weise der Darlegung des theologischen Stoffes durch den Verfasser der Rede; aber Kannengiessers Insistieren auf dem abstrakten, systematischen Zug im Denken des Verfassers übertreibt beträchtlich. Die unübersehbar vorhandenen Bezüge zu I/II sind aufgezeigt, aber die mit Händen zu greifenden Beziehungen zu *De incarnatione* im mittleren Teil der dritten Rede werden nicht eigens erwähnt – wenn man boshaft sein will, könnte man sagen, sie werden kaschiert. Kannengiesser würde darauf wohl erwidern, es handle sich hierbei um Benutzung der etwas älteren Athanasius-Schrift durch einen anderen. Dagegen ist hinwiederum an die Tatsache zu erinnern, daß Athanasius selbst im Tomus ad Antiochenos 362 auf c. 30–33 der dritten Rede zurückgreift.<sup>2</sup> Das alles spricht schon eher dafür, daß derselbe Autor bei Gelegenheit bzw. Notwendigkeit auf einmal bereits Durchdachtes und Formuliertes zurückkommt und daß nicht zwischendurch ein Wechsel der Autoren zu postulieren ist.

C. Stead beklagt in seiner ausführlichen Rezension von Kannengiessers Buch,<sup>3</sup> daß K. keinen anderen Bezug zur Theologie der Zeitgenossen oder Vorgänger des Athanasius berücksichtige als zu der der Arianer, selbst die offenkundige Abhängigkeit von Markell von Ankyra in der Auslegung von Prov. 8,22 werde nicht genannt.<sup>4</sup> Für die dritte Rede nun behauptet Kannengiesser selbst ausdrücklich, wie wir gesehen haben, den rein theoretischen Charakter der Polemik, Entfernung von irgendeiner konkreten Situation, völlige Ungreifbarkeit der Gegner. Aber diese Behauptung Kannengiessers kann man widerlegen, und damit wird auch eine relativ genaue Datierung möglich.

## 2. Ctr. Ar. III 59–67: gegen eine Formel der Eusebianer

Dieser Abschnitt wird von Kannengiesser (p. III) als Anhang bezeichnet und überschrieben „Contre la thèse de l'origine du Verbe selon la décision et la volonté du Père“. Die von Athanasius bekämpfte Formel vom Ursprung des Sohnes *βουλῆσει καὶ θελήσει* findet man zweimal in der (von Athanasius in *De synodis* 26 überlieferten) Ekthesis makrostichos, und zwar einmal am Ende des langen zweiten Anathematismus, der dem vierten antiochenischen Bekenntnis für die Synode von Serdica angehängt wurde (d. h. also im „östlichen“ Serdicense, das Athanasius in *De synodis* nicht eigens zitiert, weil in der Formula makrostichos ohnehin enthalten),<sup>5</sup> und zum anderen im ent-

<sup>2</sup> Cf. M. Tetz, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasius von Alexandrien. ZNW 66 (1975) p. 194–222; hier p. 214.

<sup>3</sup> JThSt NS. 36 (1985) p. 220–229.

<sup>4</sup> Ibid. p. 225.

<sup>5</sup> Die vierte antiochenische Formel führt Athanasius in *De synodis* 25 an.

sprechenden Abschnitt der Erläuterungen zu den Anathemata.<sup>6</sup> Auf den ersten Blick stellt sich die Frage, welche von den beiden Darlegungen der Eusebianer Athanasius im Anhang der dritten Rede im Auge hat, das „östliche“ Serdicense oder erst die Formula makrostichos.

Von der Beziehung zu diesen Texten der Eusebianer sagt Kannengiesser nichts. Auch Stead, der die inhaltlichen Ausführungen des Athanasius im Anhang der dritten Rede kritisiert,<sup>7</sup> scheint sie nicht bekannt zu sein, sonst hätte er den Anteil der unmittelbaren polemischen Motivation in den Argumenten des Alexandrinerers in sein Urteil einbezogen (obwohl dies Urteil dadurch wohl auch nicht milder geworden wäre). Tatsächlich ist längst (1899!) von A. Stülcken der Querverweis angegeben worden, freilich mit falscher Auswertung.<sup>8</sup> Stülcken meint nämlich, daß der betreffende Anathematismus der „östlichen“ Formel von Serdica<sup>9</sup> sich gegen den Athanasius von Ctr. Ar. III 59–67 richte. Denn Athanasius deute dort nicht einmal an, daß „ihm eine darauf bezügliche Synodalformel bekannt sei. Die Priorität scheint also bei ihm zu liegen“. Für Stülcken ergibt sich so als terminus ad quem für die Abfassung der Reden das Jahr 343 (d. h. Serdica); und weil Athanasius Gewalttätigkeiten der Arianer erst für die Zukunft erwartete (II 43), müßten sie „wohl vor der Verbannung des Athanasius, d. h. 339, verfaßt sein“. Mit Recht sagt Stülcken, dieser Schluß sei nicht sicher, aber für wahrscheinlich hält er ihn doch.

Zur Klärung der Fragen müssen wir den Text des Athanasius auf verwertbare Indizien absuchen. Eine Überleitung zum Thema des Anhangs stellt Athanasius in der zweiten Hälfte von III 58 her. Am Schluß des Kapitels werden die Gegner mit der Hydra verglichen: mit der Wahrheit in Feindschaft lebend „ersinnen sie Neuerungen“ (ἐπινοοῦσι καινότερα), damit sie sich noch mehr als Christusfeinde erweisen (den Ausdruck übernimmt Athanasius noch in der Einleitung zur formula makrostichos in De synodis: ὡς γὰρ καινότερά τινα ἐπινοήσαντες; aus Ctr. Ar. III 58 und 59 ist jetzt zu erschließen, was neu sein soll). C. 59: Trotz aller Gegenbeweise, die selbst den Teufel entmutigt hätten, „ersinnen sie wiederum und murmeln, und den

<sup>6</sup> Das Wortpaar „durch Entschluß und Willen“ erscheint an beiden Stellen des eusebianischen Textes in negierter Form: Wer sagt, daß nicht durch Beschluß und nicht durch Willen der Sohn aus dem Vater geboren sei, der sei Anathema.

<sup>7</sup> C. Stead, The freedom of the will and the Arian Controversy in: Platonismus und Christentum. Festschrift Heinrich Dörrie (JAC, Erg. Bd. 10) Münster 1983, p. 243–257; nachgedruckt in C. Stead, Substance and illusion in the Christian fathers (Collected Studies 224) London 1985; hier p. 225–257 des Originals.

<sup>8</sup> A. Stülcken, Athanasiana. Litterar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen (TU 19, 4) Leipzig 1899, p. 47.

<sup>9</sup> Stülcken nennt nach der älteren Annahme als Tagungsort der „östlichen“ Synode Philippopolis. — Eine nützliche Übersicht zur Geschichte der Datierungsversuche für die Arianerreden gibt E. Moutsoulas: Τὸ πρόβλημα τῆς χρονολογήσεως τῶν „Τριῶν κατὰ Ἀρειανῶν“ λόγων τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου. Θεολογία 47 (1976) p. 542–557. 674–692. Moutsoulas datiert die Reden auf ca. 338 (p. 692). Den Hinweis auf Stülcken verdanke ich diesem Aufsatz: p. 550.

einen flüstern sie zu, die anderen umsummen sie wie die Mücken, indem sie sagen: „Es sei: so erklärt ihr das und siegt mit euren Schlüssen und Beweisen; aber man muß sagen, daß durch Entschluß und Willen der Sohn vom Vater her entstanden ist (ἀλλὰ δεῖ λέγειν βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς)“<sup>10</sup>. Das ließe sich natürlich noch rechtgläubig deuten, auch wenn es ungeschickt gesagt sei; aber da es die Häretiker sind, die das sagen, ist die Aussage verdächtig. Man muß prüfen, ob sie nicht, widerlegt in allen Dingen, wie die Hydren „einen neuen Ausdruck eronnen haben“ (καινότερον ἐπενόησαν λεξιῶν)“. „Dasselbe meint, wer sagt: Durch Entscheidung wurde der Sohn, und wer sagt: Es war einmal, daß er nicht war, und: Aus dem Nichtseienden wurde der Sohn und ist ein Geschöpf“. Woher kommt der Ausdruck βουλήσει καὶ θελήσει, oder aus welcher Schrift (γραφή) bringen sie das wieder vor?<sup>10</sup>

In c. 60 gibt es ein Asterius-Zitat (wie schon in III 2). C. 61 wiederholt die Identifikation von βουλήσει und ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Die Gegner sollten sich doch damit begnügen, nur das letztere zu sagen.

C. 62 hat uns ein echtes Argument der Gegner aufbewahrt: „Wenn er nicht durch Entschluß wurde, dann bekam Gott seinen Sohn zwangsläufig und nicht als Wollender (εἰ μὴ βουλήσει γέγονεν, οὐκοῦν ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων ἔσχεν ὁ θεὸς υἱόν)“. Zu diesem Satz ist zu vergleichen Formula makrostichos VIII: Wer unfromm sagt, daß der Sohn οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει gezeugt worden sei, der schreibe Gott ἀνάγκην δὲ δηλονότι ἀβούλητον καὶ ἀπροαίρετον zu, ἵνα ἅκων γεννήσῃ τὸν υἱόν. Das sei außerhalb aller κοῖναι ἔννοιαi über Gott und außerhalb des Willens der inspirierten Schrift.

Der Gedanke, daß der Sohn aus dem Willen des Vaters stammt, ist ein alter Topos der Logostheologie, und selbst Athanasius konzidiert (c. 59), daß er richtig verstanden werden kann. Aus seinen Bemerkungen geht aber auch eindeutig hervor, daß die Gegner *jetzt* die eingängige Formulierung βουλήσει καὶ θελήσει „sich ausgedacht haben“. Es kann gegen Stülcken keine Rede davon sein, daß diese Formulierung von Athanasius stammt und daß die Formula makrostichos und schon vorher das „östliche“ Serdicense darauf erst reagiere.

Auch wenn die Einlassungen des Athanasius in ihrem konkreten Bezug für uns nur auf dem Hintergrund dieser beiden Texte lebendig werden, so muß doch die zweite Hälfte von Stülckens Argumentation bedacht werden: er, Stülcken, könne keine Erwähnung einer Glaubensformel im Text des Athanasius finden. Das ist noch nicht zwingend genug formuliert. Man muß etwas genauer fragen, ob Athanasius sich so ausgedrückt hätte, wie er es tut, wenn ihm das eusebianische Willensargument bereits in der Form eines *Anathema* vorgelegen hätte. Seine Beschreibung der Tätigkeit der Gegner scheint mir dagegen zu sprechen. Damit fiel dann mein Problem dahin, welchen der beiden eusebianischen Bekenntnisse Athanasius im Anhang der

<sup>10</sup> In der Formula makrostichos wird immer wieder mit der Schriftgemäßheit argumentiert.

dritten Rede voraussetze. In der Beantwortung der Frage habe ich mehrfach geschwankt, aber wegen der Bemerkungen über die ἀνάγκη hätte sie zugunsten der Formula makrostichos entschieden werden müssen, mit entsprechenden Konsequenzen für die Datierung.

Die Situation, die zu Anfang des 59. Kapitels beschrieben wird (s. o.), zeigt die Gegner in starker diplomatischer Aktivität begriffen; sie wollen möglichst vielen Leuten (oder besser wohl: Gruppen) ihren Standpunkt darlegen und damit überzeugen, indem sie „murmeln, flüstern, summen“, d. h. sowohl vorsichtig wie hartnäckig auftreten. Man wird kaum annehmen, daß Athanasius selber einer der Adressaten ihrer Bemühungen war; natürlich hatte er aber davon Kenntnis. Man muß postulieren, daß es eine schriftliche Darlegung der Eusebianer gegeben hat, denn was wir oben als Wiedergabe ihrer Meinung durch Athanasius zitiert haben, ist ja ganz zutreffend und gehört nicht in den Bereich der Unterstellung und Kosequenzmacherei, mit der die Polemik so gerne arbeitet und zu der ja auch Athanasius sogleich übergeht, indem er den Adressaten jene arianischen Sätze unterschieben will, die sie doch ausdrücklich in der vierten antiochenischen Formel unter Anathem gestellt hatten.

Der Inhalt dessen, was die Gegner vermitteln wollen, ist erstaunlich; sie konzedieren der Gegenseite, daß sie recht hat – „es sei; so erklärt ihr das und siegt mit euren Schlüssen und Beweisen“ – (und es ist eine ebenso erstaunliche Konzession des Athanasius, daß er uns das mitteilt), ihre einzige Bedingung ist, daß sie hinsichtlich des Ursprunges des Sohnes aus dem Vater den Willensaspekt betonen (oder ihn wenigstens nicht untergehen lassen wollen). Das Motiv dafür kennen wir: es soll der Gedanke physischen Zwanges, naturhaften Ablaufs vom Vater ferngehalten werden. Die positiven Darlegungen des Athanasius zeigen, daß man an diesem Punkt sich wohl hätte einigen können, jedoch macht Athanasius diese Möglichkeit zunichte, indem er, wie eben schon gesagt, die Eusebianer so zu Arianern erklärend, das Willensargument mit den arianischen Spitzensätzen zusammenwirft, trotz deren Verurteilung durch die Eusebianer.

Was wir aus den Ausführungen des Athanasius erschließen können, ist ein Versuch der Eusebianer *vor* der Synode von Serdica, in Sachen der trinitarischen Differenzen zu einer Einigung mit der Gegenseite zu kommen. Dieser Versuch hat sich anscheinend schriftlich niedergeschlagen, und Athanasius seinerseits reagiert darauf, ebenfalls *vor* Serdica.

### 3. Ctr. Ar. III 1–25 und das „westliche“ Serdicense

Der eben gewonnene zeitliche Ansatz wird bestätigt durch die Bezüge zur zeitgenössischen Diskussion, die im ersten Teil der dritten Rede, den Kapiteln 1–25, festzustellen sind. Zunächst ist eine Bemerkung des Athanasius am Anfang von c. 10 heranzuziehen. Der Alexandriner teilt als Auffassung

der Gegner mit: „Da ja, was der Vater will, dies auch der Sohn will und (der Sohn) weder den Gedanken noch den Urteilen widerspricht, sondern in allem mit ihm übereinstimmt (ἀλλ' ἐν πᾶσιν ἐστι σύμφωνος αὐτῷ), indem er die ταυτότης der Anordnungen (δόγματα) (darbietet) und die mit der Lehre des Vaters übereinstimmende und zusammenhängende Rede vorbringt“.<sup>11</sup> Athanasius fügt hinzu: „Dies nämlich nicht nur zu sagen, sondern *auch zu schreiben* haben einige gewagt“. Inhaltlich erinnert das Gesagte an die zweite antiochenische Formel, wo die Dreiheit der Gottheit in den Hypostasen, die Einheit in der συμφωνία gesehen wird.<sup>12</sup> Ferner lehnt das „westliche“ Serdicense (Theodoret § 45, Loofs/Tetz § 9<sup>13</sup>) die Auslegung von Joh. 10,30 als Einssein διὰ τὴν συμφωνίαν καὶ ὁμόνοιαν ab. Aber was Athanasius hier mitteilt, ist viel expliziter, und vermutlich ist es nicht bloß Referat über das, was ihm schriftlich vorliegt, sondern sogar Zitat daraus. Der von ihm gemeinte Text kann nicht mit einer der uns bekannten eusebianischen regulae fidei identisch sein, es muß sich um ein umfänglicheres Schriftstück handeln.

Damit kann eine Bemerkung von M. Tetz zur Debatte über Joh. 17,21 im „westlichen“ Serdicense korrigiert werden; Tetz schreibt: „In den unmittelbaren Voraussetzungen des ‚Serdicense‘ wird keine Verbindung mit Joh. 17,21 greifbar“, deswegen zieht er einschlägige Stellen aus den antimarkellischen Schriften Eusebs heran.<sup>14</sup> Unsere bisherigen Ausführungen erlauben uns jedoch den Hinweis auf die Kapitel 22–25 der dritten Rede des Athanasius, die der Auslegung von Joh. 17,20–23 gewidmet sind, und zwar als *Antwort* auf eine Auslegung der Gegner, die in schriftlicher Form vorhanden gewesen sein muß. Dieselbe Auslegung wird im letzten Abschnitt des Serdicense abgelehnt.

Vergleicht man schließlich die in III 1–25 verhandelten johanneischen Stellen mit denen im „westlichen“ Serdicense, so erhält man folgendes Bild:

<sup>11</sup> Dieser Text ist von G. Bardy (Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école, Paris 1936) als Asteriuszitat Nr. XIV aufgeführt worden, in einer mit Nr. XI beginnenden Reihe von Zitaten, wo Athanasius den Asterius zwar nicht nenne, aber auf ihn anzuspielen scheine. Kannengiesser, der die Zitationsweisen des Athanasius in den Arianerreden genau untersucht hat, hat das Zitat mit Recht nicht in seine eigene Zusammenstellung aufgenommen. W. Kinzig (In search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on Psalms, Göttingen 1990) zählt Bardys Nr. XIV zu den in ihrer Echtheit fragwürdigen Zitaten (p. 126), führt es daher in Klammern an. Das Zitat ist jetzt dem Asterius endgültig abzusprechen.

<sup>12</sup> Zu diesem Bekenntnis zitiert J. N. D. Kelly (Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Göttingen 1972) p. 265 Origenes, Contra Celsum 8, 12 (Koetschau II, 229f.): (Wir beten an den Vater der Wahrheit und den Sohn, der die Wahrheit ist) ὄντα δύο τῆ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῇ ὁμοσίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος. Origenes beteuert vorher, daß er nicht zu denen gehöre, die die beiden Hypostasen Vater und Sohn leugnen. – Wie man sieht, ist der Bezug zur Origenesstelle in der Passage, die Athanasius in c. 10 als Meinung der Gegner zitiert, noch viel enger als in der zweiten antiochenischen Formel.

<sup>13</sup> S. die nächste Anmerkung.

<sup>14</sup> M. Tetz, Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdica (342). ZNW 76 (1985) p. 243–269; hier p. 265.

III 1–6 über Joh. 14,10,  
dazu in c. 3 u. 5.: Joh. 10,30;  
c. 4: Joh. 17,10

Serd. § 41 (§ 4): Joh. 14,10;  
10,30

7–16 über Deut. 32,39<sup>15</sup>  
c.7: Joh. 14,28

Serd. § 45 (§ 8): Joh. 14,28  
Serd. § 45. 47 (§ 9. 10):  
Joh. 10,30

17–21 über John. 17,11

22–25 über Joh. 17,20–23

Serd. § 50 (§ 12): Joh. 17,21  
Serd. § 51 (§ 12): Joh. 10,30  
+ 17,21

Hieran bestätigt sich, daß Athanasius und der oder die Verfasser des Serdicense sich mit demselben Text der Eusebianer befassen, nur läßt sich aus der breiteren Darstellung des Athanasius eine bessere Vorstellung von deren Argumentation gewinnen: man sieht, daß auch die Stelle Deut. 32,39 (in einer bestimmten Lesart) zu ihrem Repertoire gehörte. Zu den von Tetz vermißten „unmittelbaren Voraussetzungen“ des Serdicense können wir also jene zu erschließende Schrift der Eusebianer zählen.

Für die dritte Arianerrede ergibt sich gegen Kannengiesser, daß sich Athanasius sehr wohl mit konkreten Gegnern zu befassen hat, und zwar mit neuen Gegnern – jedoch tut er dies nicht ausschließlich, wie wir unten sehen werden. Die neuen Gegner bekämpft der Alexandriner nicht bloß allgemein, sondern richtet sich gegen schriftliche Äußerungen dieser Gruppe. Mir scheint, daß man zwei Schriften der Eusebianer postulieren muß, da der von Kannengiesser richtig als Appendix bezeichnete Teil über die Willensfrage (c. 59–67) eine eusebianische Ausgleichsinitiative voraussetzt (s. o.), die auf die vorangegangene Schrift, die Athanasius im ersten Teil bekämpfte, erst folgte. Im „westlichen“ Serdicense hat das keinen Niederschlag (mehr?) gefunden.

Das Serdicense hat eine für eine regula fidei erstaunliche Länge und ist zudem von notorischer Unübersichtlichkeit. Dies wird etwas verständlicher, wenn man sich klar macht, daß nicht nur der eigene Standpunkt mit polemischer Schärfe vorgetragen wird, sondern zugleich die eusebianische Auslegung der für die Einheit der Gottheit wichtigsten Bibelstellen zurückgewiesen werden mußte. Das dritte Element, das zur Komplikation beiträgt, und das bis in die Textgestalt hinein, sind Äußerungen des Valens und Ursacius, erwähnt gleich zu Anfang (§ 38/§ 3). Deren spezifische Stichworte erscheinen übrigens nicht in der dritten Rede des Athanasius, so daß auch das

<sup>15</sup> Athanasius liest nicht, bzw. seine Gegner lesen nicht ἐγώ εἰμι, sondern ἐγὼ μόνος, d. h. einen Text, wie er der Vulgatafassung zugrundeliegt (ego sim solus).

Serdicense ein Segment von Polemik für sich hat, wie Athanasius hinsichtlich der Willensfrage. Wahrscheinlich hängt das mit den im Moment der Abfassung jeweils bekannten Schriften der Gegenpartei oder -parteien zusammen.

Wir wenden uns nun zunächst der Polemik gegen Ursacius und Valens im Serdicense zu, ehe wir zu unseren Beobachtungen an der dritten Arianerrede zurückkehren.

#### 4. Ursacius und Valens über das Leiden von Logos und Geist und der Text des Serdicense

In diesem Abschnitt werde ich mich leider gezwungen sehen, dem Adressaten meiner Widmung mehrfach zu widersprechen.

Als Aussage des Valens und Ursacius teilt uns das Serdicense mit (§ 38/§ 3), „daß der Logos und daß der Geist durchbohrt<sup>16</sup> und geschlachtet wurde<sup>17</sup> und starb und auferstand“; außerdem reden sie von drei Hypostasen. Die Verfasser setzen dagegen ihr Bekenntnis zur einen göttlichen Hypostase (§ 39/§ 4). Aus der Diskussionslage der Zeit ergibt sich gegen diese oder angesichts dieser Lehre die Anfrage: „Was ist (dann) die Hypostase des Sohnes?“ (§ 40 – so richtig abteilend die Theodoret-Ausgabe, wogegen Loofs/Tetz ihren § 4 weiterlaufen lassen). Antwort: Es ist die einzige (sc. Hypostase) des Vaters, – Tetz hingegen liest: „*nicht* allein die des Vaters“. Aber die Einfügung des μή ist nicht zu rechtfertigen; auch die Antwort des Athanasius hätte (bei bewußt abweichender Terminologie) gelautet: das Sein des Sohnes ist die οὐσία des Vaters (s. u.). Die Begründung des Serdicense für die Antwort auf die Frage nach der Hypostase des Sohnes heißt: der Vater ist niemals ohne den Sohn und der Sohn nicht ohne den Vater gewesen; und das wird dann noch einmal eingepreßt im nächsten Satz: „Höchst absurd (ἀτοπώτατον) nämlich ist ...“. Tetz jedoch liest nicht „ohne den Vater“ im eben referierten Satz, sondern, unter Vermutung einer falschen Kürzelauflösung, „ohne den Geist“. Aber diese Konjektur ist angesichts der wiederholenden Einprägung der Argumente im nächsten Satz unhaltbar. Tetz ist beeinflusst worden von der Nennung der ganzen Trinität im Anfang seines § 4 und außerdem, wie er selber sagt,<sup>18</sup> von der Wortgruppe, die dem eben genannten ἀτοπώτατον vorangeht: ὁ ἐστὶ λόγος πνεῦμα. Als besseren Text schlägt Tetz vor: ὅτι ἐστὶ λόγος πνεῦμα, damit ist eine inhaltliche Verbindung mit dem übrigen Text hergestellt. Ich halte das für vergebliche Liebesmüh'; vielmehr ist das Ganze eine falsch erklärende und fälschlich in den Text geratene

<sup>16</sup> In der Lesung dieses Wortes folge ich Loofs/Tetz.

<sup>17</sup> Sic, Singular, wie auch die folgenden Verben.

<sup>18</sup> Tetz p. 254 c-c: „Der ganze Passus muß von seinem Ende her verstanden und rekonstruiert werden.“

Glosse zu „Sohn“, <sup>19</sup> ὃ ἐστὶ entspricht ja einem erläuternden τοῦτο ἐστὶ. Ich lese also Theodoret p. 113,17–114,1 Parmentier so:

μηδὲ υἱὸν χωρὶς πατρὸς γεγενῆσθαι μηδὲ εἶναι δυνάσθαι [ὃ ἐστὶ λόγος πνεῦμα]. ἀποπώτατον γὰρ ἐστὶ ...

Die Glosse ist hingeschrieben worden unter dem Eindruck der im Text nicht sehr weit zurückliegenden Ursacius-Valens-Meinung über Logos und Geist, die aber an unserer Stelle noch gar nicht behandelt wird.

Das geschieht erst in §48 (§11). Hier wird zunächst ein Bekenntnis zum Heiligen Geist ausgesprochen, dann folgt ein Bekenntnis zur Menschwerdung. Das Problem ist, in welchem Kolon des in seiner jetzigen Gestalt schwierigen Textes der Übergang zwischen den beiden loci stattfindet. Der Gedankengang sieht so aus: Wir glauben an den Parakleten, das ἅγιον πνεῦμα, welches uns der Herr verhieß und sandte, ἐπεμψεν, καὶ τοῦτο πιστεύομεν πεμφθέν, – aber dies letzte Kolon läßt Tetz fort!<sup>20</sup> Der Text fährt fort: καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν – worauf nun Tetz mit dem neutrischen τοῦτο wegen des folgenden christologischen Kolons in Schwierigkeiten gerät. Die beiden griechisch angeführten Kola ergeben zusammen einen vorzüglichen Sinn, vor allem im Blick auf die anfangs mitgeteilten Aussagen des Ursacius und Valens. Die liefen ja darauf hinaus, daß auch vom Geist Leidensaussagen gemacht wurden, und zwar über Leiden im Sinn der Passion Christi (weil nämlich das Göttliche in Christus als Logos *und* Geist bezeichnet wurde). Hier in unserem §48 wird stillschweigend vorausgesetzt, daß vom Geist nicht christologisch, sondern pneumatologisch zu reden ist. Ausdrücklich gesagt wird, daß die Sendung des Geistes vom Geist her gesehen ein Gesendetwerden ist, sie ist in dem Sinn ein Widerfahrnis des Geistes, daß das Verbum im Passiv konstruiert werden kann. Aber das heißt nicht, daß der Geist auf die Weise leidet, wie Christus es vor dem Kreuz und am Kreuz widerfuhr.

Das nächste Kolon, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος ὃν ἐνεδύσατο gehört in den Bereich der Menschwerdungsansagen und wirkt damit scheinbar zurück auf das Kolon davor. Aber die Lösung der textkritischen und inhaltlichen Probleme ist nicht auf die Weise von Tetz zu suchen, sondern kann am ehesten (und wieder im Blick auf Ursacius und Valens) durch Ausfall eines ganzen Kolons auf Grund von homoioteleuton erklärt werden. Und dies „gleiche Ende“ kann nichts anderes gewesen sein als οὐ πέπονθεν; die Frage ist, wie das (göttliche) Subjekt des Satzes hieß. Nach den folgenden Zeilen wäre θεός denkbar, doch in einer Widerlegung des Ursacius und Valens würde man eher ὁ λόγος erwarten. Der Text ist also nicht zu heilen durch Streichung eines Kolons und Änderung des nächsten, sondern unter unveränderter Beibehaltung beider durch Einführung eines weiteren Kolons, das ausgefallen

<sup>19</sup> Vielleicht bezog sich die Glosse ursprünglich schon auf „Sohn“ in der Frage „Was ist die Hypostase des Sohnes?“

<sup>20</sup> Er begründet das mit dem Befund bei Gregor von Elvira, 1. c. p. 257 o–o.

ist: <καὶ ὁ λόγος οὐ πέπονθεν>. Theodoret p. 117,5f. Parmentier ist zu lesen:

καὶ τοῦτο (sc. τὸ ἅγιον πνεῦμα) πιστεύομεν πεμφθέν. καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν. <καὶ ὁ λόγος οὐ πέπονθεν>, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος ὃν ἐνεδύσατο.

Bei dieser Gelegenheit füge ich noch weitere Textverbesserungen an, wobei die Verderbnisse jedoch nicht mit dem Thema des Geistes zusammenhängen. Es handelt sich um das Bekenntnis zu den Sohnestiteln μονογενῆς und πρωτότοκος (§44/§7). Loofs hatte den Text in einer Kleinigkeit erleichtert und in einer wichtigen Vokabel richtig verbessert; Tetz hat den Text von Loofs übernommen. Das Serdicense erläutert zunächst „Eingeborener“: Das ist der Logos, er ist überall und im Vater. „Erstgeborener“ dagegen meint den Menschen (in Christus). Das liest sich bei Theodoret so: τὸ πρωτότοκος δὲ τῷ ἀνθρώπῳ. διαφέρει δὲ τῇ κοινῇ κτίσει, weil er auch Erstgeborener von den Toten (ist). Loofs streicht den Punkt, ersetzt das zweite δέ durch καί und korrigiert κοινῇ in καινῇ. Diese letzte Korrektur ist vorzüglich, entspricht ganz den Anschauungen Markells und wird deswegen auch von Scheidweiler (im Nachtrag) approbiert. Dagegen bin ich für Beibehaltung eines Satztrenners und des δέ und postuliere zusätzlich, daß vor dem Satztrenner ein erstes διαφέρει durch Haplographie ausgefallen ist. Folgende chiastische Konstruktion ist anzunehmen: τὸ πρωτότοκος δὲ τῷ ἀνθρώπῳ <διαφέρει>, διαφέρει δὲ τῇ καινῇ κτίσει, ὅτι καὶ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν.<sup>21</sup> Die Vorliebe Markells für die Konstruktion des διαφέρειν mit dem Dativ ist bekannt – hier scheint mir übrigens ein starkes Argument für die Annahme eines griechischen Originals für das „westliche“ Serdicense vorzuliegen;<sup>22</sup> eine Übersetzung aus dem Latein hätte kaum diese Eigentümlichkeit Markells zu Tage gebracht.

Schließlich ist in §39 (§4) οἱ αἰρετικοί zu streichen. Es ist eine Glosse, genau wie „graeci“ in der lateinischen Übersetzung. Die lateinische Übersetzung hat offensichtlich die griechische Glosse noch nicht gelesen.<sup>23</sup> Natürlich sind αὐτοί, ipsi, die Gegner, daher ist οἱ αἰρετικοί keine falsche Glosse (die lateinische Glosse ist nicht falsch, aber auch nicht treffend). Mißverständlich ist die griechische Glosse jedoch im höchsten Grade: sie suggeriert, daß die

<sup>21</sup> So für Theodoret p. 115,14–116,1 Parmentier zu lesen.

<sup>22</sup> H.-C. Brennecke mündlich: nach der Zusammensetzung der Synode muß eine doppelte Originalfassung angenommen werden, griechisch und lateinisch. Ebenso plädiert K. Seibt, der gerade eine Dissertation über Markell von Ankyra fertiggestellt hat, dafür, daß uns bei Theodoret das griechische Original des westlichen Serdicense erhalten ist (mündlich).

<sup>23</sup> Theodoret p. 113,13f. Parmentier muß lauten: ... ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ [οἱ αἰρετικοὶ] οὐσίαν προσαγορεύουσι. Die lateinische Übersetzung muß gelesen werden: substantiam, quam ipsi [graeci] (<u>sian appellat. Das u in (<u>sian ist Turners Ergänzung. Auch Schwartz liest: substantiam, quam ipsi οὐσίαν pellant, s. Scheidweilers Nachtrag zu p. 113,13 Parmentier mit Hinweis auf ZNW 30 (1931) p. 7.

Synonymität von ὑπόστασις und οὐσία häretisch sei,<sup>24</sup> wovon jedoch in dieser Zeit keine Rede sein kann – Athanasius wäre sonst auch mit diesem Vorwurf zu treffen! Der Text ohne die Glosse meint entweder, daß die Gegner die Vokabel οὐσία der Vokabel ὑπόστασις vorziehen<sup>25</sup> (eine solche Bevorzugung läßt sich auch bei Athanasius beobachten); oder „sie selbst“ ist im Sinn von „sogar sie selbst“ zu verstehen und würde dann Übereinstimmung zwischen den Verfassern und ihren Gegnern hinsichtlich der Synonymität von οὐσία und ὑπόστασις andeuten – damit wären wir beim Gegenteil dessen, was Loofs und Tetz vermuten.

### 5. Athanasius und der Hypostasenstreit

Wenn man bedenkt, wie eng die zeitliche Nachbarschaft der dritten Arianerrede des Athanasius und der beiden serdizensischen Bekenntnisse ist, dann erstaunt es doch, wie sich Athanasius in der umstrittenen Hypostasenfrage verhält: er verzichtet fast vollständig auf die trinitarische Benutzung der Vokabel. Das gilt nicht nur für die dritte Rede, sondern für seine Schriften überhaupt.<sup>26</sup> Er tritt in der dritten Rede nicht mit Markell für *eine* göttliche Hypostase ein, wie das „westliche“ Serdicense es tut; er bekämpft auch nicht wie Markell und das Serdicense die drei göttlichen Hypostasen, aber selbstverständlich ist er auch nicht etwa für *drei* Hypostaseen in der Trinität.<sup>27</sup> Die

<sup>24</sup> Dieser Suggestion sind Loofs und in seinem Gefolge Tetz (l. c. p. 261) erlegen. Was Tetz zum Wortwechsel zwischen Ossius und Narcissus über die Zahl der trinitarischen οὐσῆαι berichtet, betrifft ja nicht die Anstößigkeit der Vokabel οὐσία, sondern die Anstößigkeit einer Mehrzahl von οὐσῆαι, seien es nun zwei (Vater und Sohn) oder drei (Vater, Sohn, Geist). Der Skandal wäre nicht geringer gewesen, wenn man stattdessen von Hypostasen geredet hätte.

<sup>25</sup> Es könnte scheinen, als ob Narcissus es gewesen sei, der die Vokabel οὐσῆαι vorgezogen hätte. Doch ist die Wortwahl ohne Zweifel durch die Frage des Ossius bestimmt.

<sup>26</sup> Man vergleiche in Müllers Lexicon Athanasianum die Kürze des Artikels ὑπόστασις und die Länge des Artikels οὐσῆαι: das erste Stichwort füllt eine Spalte, aber davon sind ein Viertel Erläuterungen Müllers; das zweite Stichwort braucht mehr als drei Spalten. Den richtigen Eindruck von den Verhältnissen gewinnt man aber erst, wenn man auch noch die Häufigkeit von φύσις (l. a. natura divina: mehr als zwei Spalten) berücksichtigt.

<sup>27</sup> Ein indirektes Indiz für das Verhältnis des Athanasius zum Hypostasenproblem läßt sich dem Komplex der „Dionys“-Zitate entnehmen (über die mangelnde Echtheit dieser Texte s. L. Abramowski, Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandria († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts. ZKG 93 [1982] p. 240–272). „Dionys von Rom“, zitiert von Athanasius in De decretis 26, spricht von drei Hypostasen in abwertender Form: sie erscheinen als „geteilte“ und als „drei Gottheiten“, als Aufhebung der Monarchia, als drei Götter, als „drei einander fremde Hypostasen“, die die heilige Monas trennen, sie werden mit den drei Prinzipien Marcions verglichen. Die Trias freilich wird von der Schrift gelehrt, aber nicht drei Götter. Zweimal heißt die Trias „göttlich“ (Opitz p. 22, 10 und 23, 15). „Dionys von

Desavouierung des Serdicense im Tomus ad Antiochenos von 362, in der sich eine höchst realistische Einschätzung der Brauchbarkeit dieses Bekenntnisses für Einigungsbestrebungen mit den nichtarianischen Vertretern der Drei-Hypostasen-Lehre ausdrückt, bedeutet jedenfalls in der Terminologie keine Änderung des athanasianischen Standpunktes.

Wie sehr es Athanasius vermeidet, von Hypostasen zu sprechen, kann ein polemischer Ausfall gegen die Arianer zeigen, wo der terminus sich eigentlich nahe gelegt hätte, c. 16: die Arianer können das Geschöpf (gemeint ist der Logos) nicht im Schöpfer (dem Vater) sehen, „weil deren φύσεις und ενεργεῖαι fremde und verschiedene sind“. Dementsprechend spricht er selber von der μία φύσις von Vater und Sohn, c. 4, oder von der φυσική ἐνότης des Sohnes mit dem Vater, c. 20.

Doch überprüfen wir zunächst die wenigen Stellen, wo ὑπόστασις in der dritten Rede vorkommt. C. 1: Die Arianer verstehen weder

- |   |   |
|---|---|
| a) τί ἐστὶν ἀληθινὸς πατήρ,                   | b) καὶ ἀληθινὸς υἱός,                             |
| a) μήτε τί ἐστὶν φῶς ἀόρατον καὶ<br>αἰδίδιον, | b) καὶ ἀπαύγασμα αὐτοῦ ἀόρατον,                   |
| a) μήτε τί ἐστὶν ἀόρατος ὑπόστασις,           | b) καὶ χαρακτηρὸν ἀσώματος καὶ εἰκὼν<br>ἀσώματος. |

Aus dem Parallelismus geht klar hervor, daß ὑπόστασις hier den Vater bezeichnet und daß das Vokabular Hebr. 1,3 und auch direkt Sap. 7,26 (φῶς αἰδίδιον) entnommen ist.

Dann finden wir ὑπόστασις erst wieder in den beiden vorletzten Kapiteln der dritten Rede, c. 65 und 66, und wiederum im Zusammenhang mit Hebr. 1,3. C. 65: καὶ γὰρ ὁ ἀπόστολος οὐ βουλήσεως, ἀλλὰ αὐτῆς τῆς πατρικῆς οὐσίας ἴδιον ἀπαύγασμα καὶ χαρακτηρὸν τὸν υἱὸν κηρύττει, λέγων: Hebr.: 1,3. εἰ δέ, ὡς προειρηγάμεν, ἐκ βουλήσεως οὐκ ἔστιν ἡ πατρικὴ οὐσία καὶ ὑπόστασις, εὐδὴλον, ὡς οὔτε τὸ ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἐκ βουλήσεως ἂν εἴη. ὅποια γὰρ ἦ καὶ ὡς ἐὰν ἦ μακαρία ἐκεῖνη ὑπόστασις, τοιοῦτον καὶ οὕτως εἶναι καὶ τὸ ἴδιον ἐξ αὐτῆς γέννημα δεῖ. Und in c. 66 lesen wir: ὥσπερ γὰρ τῆς ἰδίας ὑποστάσεώς ἐστι θελήτης (sc. ὁ πατήρ), οὕτω καὶ ὁ υἱός, ἴδιος ὢν αὐτοῦ τῆς οὐσίας, οὐκ ἀθέλητός ἐστιν αὐτῷ. ὑπόστασις wird

Alexandrien“ bezieht sich hierauf, er sieht in der Charakterisierung der drei Hypostasen als „geteilte“ ein Übelwollen der Gegner, die Trias könne nur mit drei Hypostasen bewahrt werden. Es ist bezeichnend, daß dieser Text nicht von Athanasius aufbewahrt worden ist, sondern von Basilius, De spiritu sancto 29,72: εἰ τῷ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις, μερισμένους εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἶσι κἂν μὴ θέλωσιν. ἢ τὴν θεῖαν τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν. Basilius führt noch einen weiteren Satz des alexandrinischen Dionys an, in dem die Göttlichkeit der Trinität gesteigert ist: θειοτάτη γὰρ, διὰ τοῦτο, μετὰ τὴν μονάδα καὶ ἡ τριάς. Es ist schade, daß die Begründung, auf die διὰ τοῦτο sich bezieht, nicht mitgeliefert wird. — Athanasius hat also eine ablehnende Darstellung der Drei-Hypostasen-Lehre zitiert (sie erscheint als arianisch: der Sohn ist Geschöpf), die korrigierende Antwort darauf (sie müßte vermittelnd eusebianisch gewesen sein) aber weggelassen. Es ist auch zu beachten, daß Dionys von Rom zwar gut markellianisch von Monas spricht, aber *nicht* von einer Hypostase.

also nur in drei Kapiteln von 68 gebraucht, nur auf den Vater bezogen und nur als Zitat aus oder deutliche Anspielung auf Hebr. 1,3. Erwartungsgemäß kann die Vokabel mit οὐσία gleichgesetzt werden, so c. 65 und 66, aber das führt trotzdem nicht dazu, daß bei anderen Gelegenheiten ὑπόστασις für οὐσία eintreten würde. Der durchgängige Gebrauch ist der von οὐσία oder φύσις. Das ist natürlich kein Zufall – was aber ist das Motiv des Athanasius für gerade diese Selektion aus dem vorhandenen Vokabular? Zur Erklärung muß man zunächst daran erinnern, daß Alexander von Alexandrien im Bekenntnis der Synode von Antiochien 324/5 hinsichtlich ὑπόστασις genauso verfährt wie Athanasius, und das, nachdem Alexander bis dahin sehr wohl von der Hypostase des Sohnes sprechen konnte (und für ὑπόστασις auch φύσις setzen konnte!). Die Konstellation aus theologischen und kirchenpolitischen Faktoren, die zu Alexanders Enthaltensamkeit in der Hypostasenfrage auf jener Synode geführt hatte,<sup>28</sup> war inzwischen leicht verschoben, aber hatte sich in einigen Grundpositionen nicht verändert. Die fast absolute Präponderanz von οὐσία bei Athanasius ist allerdings durch das Nicänum bestimmt: die Herkunft des Sohnes „aus der οὐσία des Vaters“; die Ablehnung der Herkunft „aus einer anderen ὑπόστασις oder οὐσία“ – das sind die Aussagen, nach denen er sich richtet. Und es ist klar, daß für Athanasius der Ablehnungssatz zu ergänzen war durch „als der des Vaters“. Keine der beiden Vokabeln wird im Nicänum vom Sohn ausgesagt; hinsichtlich der οὐσία geht Athanasius gelegentlich einen Schritt weiter (s. u.). Die bekannten Beschwörungen des Athanasius, am Nicänum festzuhalten, meinen vor allem (neben dem selbstverständlichen Anti-Arianismus) die dort gegebene Zurückhaltung im Vokabular; man sollte diese Beschwörungen also etwas entsakralisieren. Zwar hat sich der Bischof von Alexandrien mit seiner Zurückhaltung in der trinitarischen Nomenklatur am Ende nicht durchgesetzt, wie die neunicänische Formel zeigt, aber immerhin war die nicänische Partei nicht auf Markells eine trinitarische Hypostase festgelegt, und das ist das Verdienst des Athanasius.

Der bekannte Lieblingsausdruck des Athanasius sowohl für die Sonderung des Sohnes wie für die engste Beziehung des Sohnes zum Vater ist ἰδιον γέννημα τοῦ πατρὸς bzw. τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς oder auch einfach τὸ ἰδιον τῆς οὐσίας (einige Beispiele in den oben gegebenen Zitaten aus. c. 65 und 66). Es erübrigt sich, dafür Belege anzuführen, schon die beiden ersten Arianerreden kennen die Formulierungen. Entwickelt worden ist der Ausdruck als Gegenstück zum arianischen κτίσμα und zur „Fremdheit“ der Natur des Logos in Beziehung auf den Vater, die Athanasius den Arianern vorwirft. Müllers Lexicon führt unter „ἰδιος III“ fast zwei Spalten Belege für die „intima inter personas divinas conjunctio et unitas“ an (freilich sollte man besser nicht von „conjunctio“ sprechen, weil das selbst ein terminus technicus sein kann; „unitas“ ist natürlich völlig zutreffend).

<sup>28</sup> Cf. L. Abramowski, Die Synode von Antiochien 324/5 und ihr Symbol. ZKG 86 (1975) p. 356–366.

In der dritten Rede befaßt sich Athanasius etwas spezifischer mit dem Problem von Einheit und Verschiedenheit in der Trinität. Der Anlaß ist die eusebianische (auf Origenes zurückgreifende) Bestimmung der Einheit der trinitarischen Personen als „Identität (ταυτότης) der Gesinnung“, siehe oben in Abschnitt 3. die von Athanasius zitierten Stichworte. Athanasius übernimmt den Begriff der ταυτότης, c. 3. 4. 22. (23)<sup>29</sup>. 36, findet sie aber im Wesen. Der Gegenbegriff in Gestalt von ἑτερότης fehlt, aber die Sache nicht völlig, denn c. 4 stellt Athanasius fest, wie auf den Sohn ἕτερον und ταῦτον angewendet werden können: ein *anderes* ist er als Erzeugtes, aber *dasselbe* als Gott,<sup>30</sup> – man beachte das Neutrum! Die Identität liegt in der Gottheit, und die Gottheit ist eine οὐσία oder φύσις: c. 3 ταυτότης τῆς θεότητος, ἐνότης τῆς οὐσίας erklären sich gegenseitig, vgl. c. 4: ταυτότης τῆς μιᾶς θεότητος. C. 22: der Logos hat ταυτότης τῆς φύσεως mit dem Vater, das unterscheidet ihn von uns, in denen doch auch Christus ist (Joh. 17,23 „Ich in ihnen“). Aus der ununterscheidbaren ὁμοιότης und ταυτότης von Vater und Sohn darf man nicht wie Sabellius folgern, daß der Sohn der Vater sei, sagt c. 36<sup>31</sup>. Wegen der ὁμοιότης mit dem Vater hat er ewig, was er von ihm (dem Vater) hat, wegen seines Sohnseins hat er aus dem Vater, was er ewig hat (ibid.).

Unter den aufgezählten Passagen über die Identität ist die wichtigste c. 3 (Ende)–4. C. 3: Mit Recht sagt Christus zuerst: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10,30), und fügt danach hinzu: „Ich im Vater und der Vater in mir“ (Joh. 14,10), ἵνα τὴν μὲν ταυτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἐνότητα τῆς οὐσίας δεῖξῃ. C. 4 fährt fort: ἔν γάρ εἰσιν – und wehrt dann mögliche Mißverständnisse über die Art der Einheit ab, darunter (wie später c. 36) auch das des Sabellius, „der als Ketzer verurteilt wurde“. ἀλλὰ δύο μὲν εἰσιν – und es folgt die ausdrückliche Ablehnung der Identifikationstheologie. μία δὲ ἡ φύσις, denn das Gezeugte ist dem Zeugenden nicht unähnlich, es ist sein Abbild, alles was dem Vater gehört, gehört dem Sohn. διὸ οὐδὲ ἄλλος θεὸς ὁ υἱός, er ist nicht von außen ausgedacht, nicht eine ξένη θεότης neben der des Vaters. εἰ γὰρ καὶ ἕτερόν ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱός, ἀλλὰ ταῦτόν ἐστιν ὡς θεός. Und eins sind er selbst und der Vater τῇ ιδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος wie (bereits) gesagt wurde. Auch der Abglanz ist Licht, und (zwar) nicht ein zweites (im Verhältnis) zur Sonne, auch nicht durch Teilhabe an ihr, sondern ganz als ihr ἴδιον γέννημα

<sup>29</sup> Athanasius sagt in III 23, daß die λέξις (= Vokabel) καθὼς (also der Vergleich) nicht eine ταυτότης und ἰσότης impliziere, sondern Verschiedenes (ἄλλο καὶ ἄλλο).

<sup>30</sup> Einen ganz anderen inhaltlichen Zusammenhang hat die Ablehnung von ἕτερος am Ende von c. 6. Athanasius zitiert im letzten Drittel des Kapitels monotheistische alttestamentliche Aussagen und postuliert: οὐκ εἰς ἀνάγεισιν δὲ τοῦ υἱοῦ λέγεται. Er versucht einen Beweis und folgert: Also ist (das) nicht seinetwegen (sc. wegen des Sohnes) gesagt, ἀλλ' εἰς ἀνάγεισιν τοῦ μὴ εἶναι ἕτερον, οἷός ἐστιν ὁ πατήρ, καὶ ὁ τούτου λόγος. Lampe PGL gibt als Übersetzung für ἀνάγεισιν an der ersten Stelle „exclusion“, was vor allem für die zweite Stelle hilfreich ist und besser als „abolitio“ im Lexicon Athan. für beide Stellen. BKV behilft sich an der zweiten Stelle mit „Verwahrung“.

<sup>31</sup> Auch das westliche Serdicense lehnt die Identifikationstheologie ab.

(das significatum ist damit ins significans eingedrungen, aber das ergibt sich deswegen so leicht, weil „Abglanz“ bei Athanasius praktisch ein Namen für den Sohn ist). Ein solches γέννημα ist notwendigerweise ein Licht (man müßte eigentlich erwarten: ein Licht *mit der Sonne*). Und man möge nicht sagen, daß das zwei Lichter seien, zwar sind Sonne und Abglanz zwei (s. o. über Vater und Sohn), eins aber ist das Licht, das im Abglanz alles erleuchtet. Daher ist die Gottheit des Sohnes die des Vaters, daher auch untrennbar (ἀδιαίρετος), und so ein Gott und so ist kein anderer neben ihm. Weil sie Eins sind und ihre Gottheit eine, werden auch über den Sohn die gleichen Aussagen gemacht wie über den Vater, abgesehen vom Vater-Titel selbst. Das wird durchgeführt mit biblischen Belegen für die Namen Gott, Pantokrator, Herr, Licht und für die Sündenvergebung.

Soweit ich sehe, ist die oben zweimal angeführte Stelle die einzige in der dritten Rede, wo ἔτερον in der Relation Sohn-Vater positiv verwendet wird. Die Absicht ist anti„sabellianisch“, es wird so die ταυτότης gegen Mißverständnisse abgesichert. Während für Identität und Einheit ein inhaltliches Abstraktum zur Verfügung steht (θεότης) und die Einheit als eine der φύσις und οὐσία dargestellt wird, fehlt auf den ersten Blick etwas Vergleichbares für die *Unterschiedenheit des Sohnes*, obwohl *diese als gegeben zu gelten hat*. Daß ὑπόστασις nur vom Vater und nur wegen Hebr. 1,3 gesagt wird, haben wir schon gesehen. πρόσωπον wird weder in der dritten Rede noch sonst für eine der trinitarischen Personen benutzt. Einmal finden wir in der dritten Rede ὑπαρξίς für die Existenz des Sohnes (unter den wenigen Belegen für die Vokabel aus den echten Schriften ist es der einzige), c. 6: Der Sohn ist, welcher Art (οἶος) der Vater ist, weil er alles hat, was des Vaters ist; deswegen ist er unter „Vater“ mitbezeichnet. Niemand würde „Vater“ sagen μὴ ὑπάρχοντος υἱοῦ. Bei „Schöpfer“ und „Geschöpf“ verhält es sich anders: der Schöpfer ist Schöpfer schon vor den Geschöpfen. Wer aber Vater sagt, meint sogleich mit dem Vater καὶ τὴν τοῦ υἱοῦ ὑπαρξίς.

Im selben Kapitel 6 stößt man auf eine, wie mir scheint, höchst seltene Verwendung von οὐσία, nämlich auf den Sohn selbst: „Was über den Vater gesagt wird, das wird über den Sohn gesagt, nicht weil es τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ aus Gnade oder Teilhabe zukommt, sondern weil das Sein selbst des Sohnes das eigene Erzeugte des väterlichen Wesens ist“. Die οὐσία des Sohnes<sup>32</sup> müßte hier sein Wesen meinen; da die „Einheit des Wesens“ von Vater und Sohn durch Athanasius gesetzt wird, muß dann die οὐσία des Sohnes seine Gottheit bedeuten.

In den Kapiteln 3–6 redet Athanasius mehrfach von τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ<sup>33</sup> – ist das synonym zu οὐσία oder ὑπαρξίς zu nehmen? Man muß versuchen, das

<sup>32</sup> Müller Lex. Ath. scheint kein eigenes Lemma dafür zu haben. Im Artikel οὐσία gibt es im Abschnitt 4b β („una eademque οὐσία τοῦ πατρὸς est in λόγῳ – filio . . .“) eine Stelle mit ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία – aber die steht im Theognostizitat in De decretis.

<sup>33</sup> III 60 spricht von τὸ εἶναι τοῦ λόγου (BKV: „des Sohnes“) und setzt das dem ἐκ βουλῆσεως und πεποιῆσθαι entgegen. – In einem Zitat aus „Dionys von Alexandrien“

mit Hilfe des Kontextes zu bestimmen. In Auslegung von Joh. 14,10 („Ich im Vater und der Vater in mir“) legt Athanasius in c. 3 dar, wie die beiden Teile dieses Spruches zu verstehen sind. In der Erklärung des ersten Teils kommt τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ zweimal vor: Es ist der Sohn im Vater, wie zu denken erlaubt ist, ἐπειδὴ σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ, τοῦτο τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιον ἐστίν, wie aus dem Licht der Abglanz und aus der Quelle der Fluß, so daß der, der den Sohn sieht, τὸ ἴδιον des Vaters sieht und erkennt, daß τοῦ υἱοῦ τὸ εἶναι, aus dem Vater seiend, so *im* Vater ist. Nach der Erklärung des zweiten Teils des Spruches wird der Schluß gezogen: Indem τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ das εἶδος und die θεότης des Vaters ist, ist folgerichtig der Sohn im Vater und der Vater im Sohn. – Es ergibt sich also, daß die Frage nach dem Gehalt der Formulierung τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ nicht mit einem Entweder-Oder, mit „Wesen“ oder „Existenz“ beantwortet werden kann, sondern eigentümlich athanasianisch soll eben beides zugleich damit gemeint sein: die Besonderung des Sohnes und seine Einheit mit dem Vater. Der Sohn ist εἶδος, was nach allem analog zu εἰκών zu verstehen ist<sup>34</sup> – das deutet seine Unterscheidung vom Vater an; er ist aber auch θεότης, und damit ist die Einheit ausgesagt. Gleiches gilt für den nächsten Beleg, c. 5 (ganz am Ende): Da ja der Sohn εἰκών des Vaters ist, ist folgerichtig („aus Notwendigkeit“) zu erkennen, „daß die Gottheit und die ἰδιότης des Vaters das εἶναι des Sohnes ist.“ Hier muß ἰδιότης wohl nicht mit „Eigentümlichkeit“ übersetzt werden, sondern eher mit „Eigentum“, im Sinne von ἴδιον γέννημα als Bezeichnung für den Sohn. Athanasius versteht seine eben gegebene Bestimmung als Erläuterung (καὶ τοῦτὸ ἐστίν) von Phil. 2,6a ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und dem ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί aus Joh. 14,10. Ist μορφή synonym zu „Abbild“ zu nehmen, dann belegt die erste Bibelstelle die Unterscheidung des Sohnes vom Vater, die zweite die Einheit beider. „Gestalt der Gottheit“ ist nicht etwa ein Teil der Gottheit, sagt Athanasius (c. 6, am Anfang), „sondern πλήρωμα der Gottheit des Vaters ist das εἶναι des Sohnes, und der Sohn ist ganz Gott“. Damit soll ein mögliches Mißverständnis abgewehrt werden, das sich aus der Unterscheidung von Vater und Sohn ergeben könnte.

Im Ganzen wird man urteilen können, daß Athanasius auf die Frage nach der Existenzweise des Sohnes, der sich auch der oder die Verfasser des Sordicensis gegenüber sahen, eine Antwort gibt, die seiner mittleren Stellung zwischen den Vertretern der beiden unterschiedlichen Hypostasentheologien genau entspricht. Mit der Vokabel hypostasis konnte er für diesen Zweck nicht arbeiten, weil er sich unweigerlich damit auf der einen oder anderen Seite festgelegt hätte. Zwar ist man für die inhaltliche Füllung des Ausdrucks „das Sein des Sohnes“ wie gesagt ganz auf den Kontext angewiesen, es ergibt

in De sententia Dionysii 15,1 finden wir: Der Sohn hat nicht aus sich selbst, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι“ (Opitz p. 57,3).

<sup>34</sup> Der biblische Beleg für εἶδος = Gestalt, analog zu μορφή und εἰκών wird erst mehrere Kapitel später nachgeliefert, nämlich c. 16: es ist Gen. 32,32 LXX, wo εἶδος τοῦ θεοῦ für Pniel steht.

sich aber auch daraus, daß Athanasius damit über den unbefriedigenden Zustand hinaus gelangt ist, der mit seinem Lieblingswort von dem „eigenen Gezeugten des Wesens des Vaters“ gegeben ist, wo die Einheit des Abgeleiteten mit seinem Ursprung durch den Begriff des Eigenen, der Zugehörigkeit, ausgedrückt werden soll. Kannengiesser hat ganz recht, wenn er feststellt, daß in diesen Partien der dritten Rede auf einem anderen Niveau als in den beiden ersten Reden argumentiert wird – die Auseinandersetzung mit den Eusebianern in einer Phase, wo diese einen Ausgleich suchten, machte das unumgänglich. Mit den gegen die Arianer gerichteten Angriffen auf die Geschöpflichkeit des Sohnes war es in dieser Situation nicht getan.

### 6. Ctr. Ar. III 26: Eine biblische Argumentation der Arianer

Nachdem wir gesehen haben, daß der erste und der letzte Teil der Rede nicht den Arianern gelten, sondern den Eusebianern, wäre es naheliegend, auch den langen Mittelteil in dieselbe Frontstellung einzuordnen. Doch würde das zu einem verzerrten Urteil über den Mittelteil führen, denn die Kapitel 26 bis 58 sind tatsächlich gegen die Arianer gerichtet.<sup>35</sup> Kannengiesser bezeichnet sie zwar als „Arianer“ in Anführungszeichen (s. sein Inhaltsverzeichnis und p. 344 z. B.), für ihn stellen sie nur „*contradicteurs sur commande*“ dar (p. 344). Die Bibelstellen, die den Ausgang der Abhandlung des Athanasius bilden, seien von ihm den Arianern geradezu in den Mund gelegt worden: „*Plus que toute autre documentation de ce genre en CA III – et il est vrai qu'elle n'y occupe jamais qu'une place minime –, la collection des versets bibliques placés ici dans la bouche des adversaires illustre le caractère purement livresque, pour ne pas dire fictif, de la polémique anti-arienne conduite par l'auteur de ce traité.*“

Von irgendeiner Fiktion kann keine Rede sein. Was Athanasius als Argumentation der Arianer vorträgt, ist sorgfältig aufgebaut und mit den wirksamsten neutestamentlichen Bibelstellen angefüllt – niemals hätte Athanasius selber sich die Mühe gemacht, den Gegnern so brauchbares Material mundgerecht darzubieten. Seinerseits bedarf es eines unerhörten Aufwandes, mit den biblischen Einwänden der Gegner fertig zu werden. Es ist allerdings denkbar, daß er uns ein verkürztes Referat vorlegt, aber daß alle diese Bibelstellen und die Folgerungen aus ihnen von den Arianern vorgetragen wurden, kann nicht bezweifelt werden. Wenn es sich um des Athanasius eigene Zusammenstellung handelte, hätte er sich bei der Widerlegung an die vorgegebene Reihenfolge der Zitate gehalten, was er aber nicht tut. Wir haben in III 26 mindestens ein Referat, stellenweise wohl auch Zitat eines arianischen

<sup>35</sup> Nach der Zahl der Kapitel gerechnet, sind die Gewichte in der dritten Rede genau verteilt: 25–58 = 34 Kapitel gegen die Arianer, 1–24. 59–67 = 33 Kapitel gegen die Eusebianer.

Textes vor uns. Dieser Text nimmt am Anfang des Kapitels die athanasianische Formel  $\delta\mu\iota\omicron\varsigma \kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$  auf, die in den Reden I/II gebraucht wird,<sup>36</sup> und zitiert das athanasianische Lieblingsadjektiv für die Zusammengehörigkeit von Sohn und Vater,  $\dot{\iota}\delta\iota\omicron\varsigma$ , in den Ausdrücken  $\dot{\iota}\delta\iota\alpha \sigma\omicron\phi\iota\alpha$ ,  $\dot{\iota}\delta\iota\omicron\varsigma \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ . D. h. auch III 26 hat uns ein Stück der zeitgenössischen theologischen Debatte aufbewahrt und ist entsprechend zu würdigen.

Kannengiesser meint, es seien die Arianer, die mit ihren Argumenten das christologische Problem in die Debatte brächten (s. seine Gliederung). Das

<sup>36</sup> Der älteste Beleg für  $\delta\mu\iota\omicron\varsigma \kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$  ist der Brief Alexanders von Alexandrien an alle Bischöfe,  $\text{Ένός σώματος}$ , Urkunde 4 b bei Opitz. C. Stead hat jüngst, in Aufnahme älterer Meinungen, argumentiert, daß dieser Brief von Athanasius verfaßt sei, der hier im Auftrag seines Bischofs schreibe: C. Stead, Athanasius' earliest written work. JThSt NS. 39 (1988) p. 76–91. Die These von der Verfasserschaft des Athanasius ist völlig überzeugend, besonders der Abschnitt über die Lehre des Arius kommt jedem Leser der Arianerreden überaus geläufig vor. Wie der Titel der Abhandlung zeigt, ändert sich für Stead an der zeitlichen Unterbringung des Briefes nichts, zu ändern sei vielmehr die gängige Auffassung vom Beginn der theologischen schriftstellerischen Tätigkeit des Athanasius. Wir lesen am Schluß: „We all know that there is a strong case for dating the *contra gentes* and the *De incarnatione* to the 330s; but I think I have shown that Athanasius was charged with an important task by his diocesan at the age of little more than 20 years, and fulfilled it with distinction. In this light it is clearly possible that he should have written the works I have mentioned a year or two earlier. The case is not closed; but any doubts on the score of youth and inexperience must be banished for ever“. M. E. sind die Konsequenzen für die Datierung ganz andere und betreffen den Brief selbst. 1.  $\delta\mu\iota\omicron\varsigma \kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$  kann nicht vor dem nicänischen  $\delta\mu\omicron\omicron\sigma\theta\omicron\varsigma$  formuliert sein. 2. Zwar wird in dem Brief die Lehre des Arius verurteilt, aber der große Bösewicht und Agitator ist Euseb von Nikomedien (während es in Urkunde 14, dem Brief Alexanders  $\text{Ἡ φύλαρχος}$ , der allgemein als später betrachtet wird, Arius selber ist). Es ist von der „alten Übelgesinnung“ (Opitz p. 7, 11) des Euseb die Rede – wie *alt* soll diese Gesinnung sein, wenn der Brief zwischen 318 und 320 geschrieben worden ist? Eusebs Wechsel von Berytos nach Nikomedien wird in herabsetzenden Worten und Verben der Vergangenheit erwähnt. – Urk. 4 b ist uns durch die Kirchengeschichte des Sokrates erhalten (I 6), wogegen Urk. 14 Theodoret's Kirchengeschichte (I 4) verdankt wird. Bardy, Lucien, hat Sokrates I 6 für seinen Abschnitt über Euseb von Nikomedien ausgewertet und natürlich auch nicht die unbezahlbare Mitteilung am Schluß von I 6 übersehen (man wünschte, es gäbe mehr solcher Notizen in den zeitgenössischen Schriften), daß Alexander und Arius aus den für sie günstigen Briefen Dossiers anlegten und daß die verschiedenen Sekten bis in die Zeit des Sokrates von diesen Sammlungen in ihrem Sinne Gebrauch machten. – Jemand, der mit Sicherheit von Alexanders Sammlung Gebrauch machte, war Alexanders Nachfolger; sollte er sie nicht am Ende um einen Alexanderbrief über Euseb bereichert haben zu einer Zeit (seit 328, der Rückkehr des Euseb von Nikomedien aus dem westlichen Exil), als der Bischof von Nikomedien sein sehr erfolgreicher Hauptgegner war? In dieser späteren Zeit konnte man mit Recht von der *alten* Übelgesinnung Eusebs sprechen, die sich gezeigt hatte, als er sich für Arius nach Ausbruch der Streitigkeiten einsetzte. Hätte nicht der Alexanderbrief des Athanasius ferner die Funktion haben können, den echten Brief Alexanders, Urk. 14, zu ersetzen bzw. zu verdrängen, da die Theologie des Briefes zur Abwehr der Drei-Hypostasen-Trinität der eusebianischen Mittelpartei nicht besonders brauchbar war (Vater und Sohn als  $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ ,  $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ,  $\phi\rho\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ )? Glücklicherweise ist Alexanders Brief erhalten geblieben. Falls beide Kirchenhistoriker beide Briefe gekannt hätten, wäre es interessant gewesen, die Gründe für ihre Wahl zu erfahren – aber das ist natürlich ein eitler Wunschtraum.

ist nicht zutreffend – sie bleiben innerhalb der trinitarischen Problematik, die das Verhältnis des Sohnes zum Vater betrifft. Sie bringen Abhängigkeits- und Niedrigkeitsaussagen über Christus vor, die es nicht zulassen, wie sie finden, daß der Sohn von Natur aus dem Vater ist (c. 26 Anfang) und schließlich zum Ergebnis führen, daß der Sohn Geschöpf ist und „eins von den Gewordenen“ (Schluß). Athanasius ist es dann, der das Problem sofort mit dem Beginn des 27. Kapitels auf die christologische Ebene überführt. Das „Lösungsprinzip“ ist in der Tat das christologische, aber es ist nicht, wie Kannengiesser schreibt, „die Einheit des Attributionssubjektes in Christus“, sondern der Akzent liegt gerade umgekehrt auf der Unterscheidung der menschlichen und göttlichen Werke des inkarnierten Logos.

In der Einleitung von c. 26 behauptet Athanasius, daß die Arianer wie Paul von Samosata bloß „das Menschliche“ in Christus sehen; damit nimmt er die schon von Alexander von Alexandrien vorgebrachte Unterstellung wieder auf. Im Folgenden zitiere ich den Hauptteil des Kapitels wörtlich, indem ich den Text nach den arianischen Stichworten gliedere, die herangezogenen Bibelstellen angebe und die Zwischenbemerkungen des Athanasius hervorhebe:

... frech sagen sie:

- (a) (Sohn) Wie kann der Sohn von Natur aus dem Vater sein und ihm gleich dem Wesen nach, der sagt: „Mir ist gegeben alle Gewalt“, und: „Der Vater richtet niemanden, sondern er hat das ganze Gericht dem Sohn gegeben“, und: „Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben. Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben“, und wiederum: „Alles ist mir übergeben worden von meinem Vater; und niemand erkennt den Vater, wenn nicht der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will“, und wiederum: „Alles was mir der Vater gegeben hat, wird zu mir kommen“.
- Mt. 28,28  
 Joh. 5,22  
 Joh. 5,35 f.  
 Lc. 10,22  
 Joh. 6,37

*Danach fügen sie hinzu:*

- Wenn er, wie ihr sagt, Sohn von Natur war, hatte er es nicht nötig zu empfangen, sondern hatte (sc. all dies) als Sohn von Natur.
- (b) (Kraft) Wie kann von Natur und<sup>37</sup> wahre Kraft des Vaters sein, der zur Stunde seines Leidens sagt: „Jetzt ist meine Seele betrübt; und was soll ich sagen? Vater rette mich aus dieser Stunde; aber deswegen bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen. Da kam eine Stimme aus dem Himmel: Ich habe auch verherrlicht und werde wiederum verherrli-
- Joh. 12,27 f.  
 Mt. 26,39  
 Joh. 13,21

<sup>37</sup> Ich habe absichtlich die griechische Konstruktion wörtlich beibehalten, damit man erkennt, daß es sich um zwei Bestimmungen handelt: „Kraft des Vaters von Natur“ und „wahre Kraft des Vaters“.

chen“. Und wiederum sagte er das Gleiche: „Vater, wenn möglich, möge dieser Kelch vorübergehen“ und: „Dieses sagend wurde Jesus betrübt im Geist und bezeugte und sprach: Amen, Amen, ich sage euch, einer aus euch wird mich verraten“.

*Und nach diesen Dingen sagen die Übelgesinnten:*

Wenn er Kraft war, hätte er nicht gezagt, sondern hätte vielmehr auch anderen das Können gegeben.

*Danach sagen sie:*

- (c) (Weisheit) Wenn er von Natur wahre und eigene Weisheit des Vaters war, wieso ist geschrieben: „Und Jesus schritt fort in Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen“, und: „In die Gegend von Cäsarea Philippi kommend, fragte er die Jünger, was die Menschen sagten, wer er sei“; nach Bethanien gekommen, fragte er, wo Lazarus liege; er sagte danach zu den Jüngern: „Wieviel Brote habt ihr?“ Wie nun, *sagen sie*, ist dieser Weisheit, der in der Weisheit fortschreitet und nicht weiß, was er von anderen zu erfahren wünscht?
- Lc. 2,52  
Mt. 16,13  
Joh. 11,34  
Mc. 6,38

*Es wird aber auch dies von ihnen gesagt:*

- (d) (Logos) Wie kann der des Vaters eigenes Wort sein, ohne den der Vater niemals war, durch den er alles schafft, wie ihr meint, der am Kreuz zwar sagt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ vorher aber betete: „Verherrliche deinen Namen“, und: „Verherrliche du mich, Vater, mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“. Er betete aber in der Einsamkeit und ermahnte die Jünger zu beten, daß sie nicht in Versuchung fielen; und: „Der Geist ist willig“, sagte er, „aber das Fleisch ist schwach;“ und: „Über (jenen) Tag und jene Stunde weiß niemand (etwas), weder die Engel, noch der Sohn“.
- Mt. 27,46  
Joh. 12,28  
Joh. 17,5  
Joh. 26,41  
Mt. 13,32

*Danach fügen wiederum die Nichtswürdigen dies hinzu:*

Wenn nach eurer Meinung der Sohn ewig bei Gott existierte, wäre er nicht unwissend über den Tag, sondern wüßte (über ihn) als Logos, nicht wäre verlassen worden der Mitexistierende, nicht hätte gebeten, Herrlichkeit zu empfangen, der sie im Vater hat, er hätte überhaupt nicht gebetet; denn Logos seiend hätte er nichts bedurft; aber da er ja Geschöpf ist und eins von den Gewordenen, hat er darum solches gesagt und bedurfte er dessen, was er nicht hatte. Denn den Geschöpfen

ist es eigentümlich nötig, zu haben und zu bitten um das, was sie nicht haben.

Die Verlagerung von der trinitarischen auf die christologische Ebene in der Beurteilung der von den Arianern vorgebrachten Worte Jesu hat zur Folge, daß Athanasius sich nicht an die vorgegebene Gliederung hält, sondern so vorgeht, wie es Kannengiesser schematisch darstellt (p. III):

Le Christ a „reçu“ (nr. 36–41);  
 il a „ignoré“ (nr. 42–50);  
 il a „grandi“ (nr. 51–53);  
 il a été „troublé“ (nr. 54–58).

III 26 ist eine Fortsetzung der Debatte, die ihren Ausgangspunkt in der arianischen Unterscheidung eines eigentlichen vom uneigentlichen Logos (Weisheit, Kraft) genommen hat (der Sohn ist der uneigentliche Logos etc.). In Ctr. Ar. I/II hatte Athanasius diese Auffassung mit Asteriuszitate belegt. In II 37 hält Athanasius der Unterscheidung den (einen!) „von Natur und<sup>38</sup> eigenen Logos“ entgegen (analog für die anderen Titel). Die arianische Argumentation in III 26 versucht, mit den Worten Christi selbst, die in langer Kette vorgeführt werden, die Auffassung des Athanasius als biblisch unhaltbar zu erweisen. Von der Unterscheidung zweier Logoi (etc.) ist jetzt gar nicht mehr die Rede. Wir können also feststellen, daß die Arianer auf die beiden ersten gegen sie gerichteten Reden des Athanasius eingegangen sind und versucht haben, die theologischen Sätze des Bischofs von Alexandrien zu widerlegen. Auch mit dem Mittelteil der dritten Rede befinden wir uns in der zeitgenössischen Diskussion.

Um den inneren Zusammenhang dieser Diskussion in der Aufeinanderfolge von Asterius, Ctr. Ar. I/II, Arianern in III 26 und Athanasius in III 26–58 anschaulicher zu machen, führe ich hier noch II 37 in Übersetzung vor, wobei ich den Asteriustext durch Einrücken kennzeichne:

(Athanasius) Deswegen wundere ich mich, wie diese, während Gott einer ist, nach ihren eigenen Begriffen viele Abbilder, Weisheiten und Logoi einführen und sagen, ein anderer sei zwar der eigene und von Natur Logos<sup>39</sup> des Vaters, in dem er auch den Sohn machte, daß aber der wahrhaft Sohn (seiende) nur κατ' ἐπίνοίαν Logos genannt werde, wie (er auch) Weinstock, Weg, Tür und Baum des Lebens (heiße). Und Weisheit wird er dem Namen nach genannt, sagen sie, eine andere nämlich sei die eigene und wahrhaftige Weisheit des Vaters, die ungezeugt mit ihm zusammen ist, in der er auch den Sohn schaffend ihn Weisheit der Teilhabe nach an jener nannte. Dies geriet ihnen nicht bloß zu Worten, sondern Arius hat das in seiner Thalia zusam-

<sup>38</sup> Siehe die vorige Anmerkung.

<sup>39</sup> Ich hebe die vier Stichworte hervor, die die Gliederung (wenn auch nicht in derselben Reihenfolge) von III 26 bestimmen.

mengestellt, der Sophist *Asterius* aber schrieb, was wir auch früher (sc. I32) gesagt haben, so:

Nicht sagt der selige Paulus, daß er Christus verkündige, *die* Kraft Gottes oder *die* Weisheit Gottes, sondern ohne Hinzufügung des Artikels: Kraft Gottes und Gottes Weisheit (cf. 1. Kor. 1,24); verkündigend, daß die eigene *Kraft* eine andere sei, die ihm innewohnende und mit ihm ungezeugt existierende, daß sie klärllich Christus gezeugt habe, die ganze Welt aber geschaffen habe, von der er auch im Brief an die Römer lehrend sagt: „Sein Unsichtbares wird seit der Erschaffung der Welt als durch die Geschöpfe Erkanntes geschaut, die, seine,<sup>40</sup> ewige Kraft und Gottheit“ (Rm. 1,20). Wie man nämlich nicht sagen könnte, die hier genannte Gottheit sei Christus, sondern sei der Vater selbst, so meine ich, ist auch die, seine,<sup>40</sup> ewige Kraft und Gottheit nicht der eingeborene Sohn, sondern der Vater, der (ihn) gezeugt hat. Eine andere Kraft und Weisheit Gottes, lehrt er, sei die durch Christus gezeigte.

Und nach Wenigem sagt derselbe *Asterius*:

Obwohl zwar die, seine,<sup>40</sup> ewige Kraft und Weisheit, welche die Erwägungen (Nominativ!) der Wahrheit als anfangslos und ungezeugt erweisen, in der Tat als eine und dieselbe erscheint;<sup>41</sup> (so) sind aber viele (femin.) die von ihm geschaffen (sc. Weisheiten und Kräfte), deren Erstgeborener und Eingeborener Christus ist; alle (fem.) sind gewiß in gleicher Weise von ihrem Besitzer abhängig; und alle werden mit Recht Kräfte dessen genannt, der sie geschaffen hat und gebraucht; z. B. sagt der Prophet (cf. Joel 2,25), die Heuschrecke, die eine gottgesandte Strafe der menschlichen Sünden geworden ist, werden nicht nur „Kraft“, sondern auch „große“ von Gott selbst genannt; der selige David aber ermahnt in mehreren Psalmen nicht nur Engel,<sup>42</sup> sondern auch Kräfte,<sup>42</sup> Gott zu loben.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> „Die, seine, ...“ ist ein Versuch, ἡ ... αὐτοῦ auch in der Übersetzung beizubehalten, da es für die Argumentation des *Asterius* auf den Artikel ankommt.

<sup>41</sup> Kannengiesser (p. 153) übersetzt das Ende dieses Satzes irreführend: „Cependant son éternelle Puissance et Sagesse, que les arguments de la vérité démontrent comme sans commencement ni génération, *serait sans doute, elle aussi, l'une (des puissances)*“.

<sup>42</sup> BKV versieht die beiden Substantive mit dem Artikel, der aber absichtlich nicht dasteht.

<sup>43</sup> Die beiden *Asterius*zitate finden sich in ihrer längsten Form bei Athanasius, *De synodis* 18 (in *Bardys* Zählung Nr. I und II a). Von den *Asterius*zitaten in *Ctr. Ar. I/II* sind *Kannengiessers* Nummern I (*Kanneng.* p. 35) und IV (p. 152) kurze und z. T. freie Auszüge aus dem oben zitierten Text. *Kannengiesser* spricht mit Recht von der Präponderanz seines Zitats Nr. VII in *Ctr. Ar. I/II* (p. 174–181). – Eine knappe Zusammenfassung der Theologie des Sophisten *Asterius* nach den Fragmenten findet man bei Kinzig, *In search of Asterius*, p. 125–132.

In der dritten Arianerrede erscheint im antiarianischen Mittelteil kein Asteriuszitat, wohl aber je eins in den antieusebianischen Teilen, daher haben die beiden Zitate auch andere theologische Aspekte als die in I/II verwendeten – sie mußten ja in die veränderte Diskussionslage passen. Ihr polemischer Zweck ist, die Eusebianer mit den Arianern gleichzusetzen, sie unterstützen also, was Athanasius auch mit dürren Worten sich nicht scheut auszusprechen. In den Künsten der Polemik ist Athanasius bekanntlich so beschlagen wie seine Zeitgenossen.<sup>44</sup> Daß seine Polemik in der dritten Rede auch kirchenpolitischen Absichten im Vorfeld der Synode von Serdica diene, ist kaum zu bezweifeln. Man sollte sich klarmachen, daß der Bischof von Alexandrien eine Persönlichkeit von komplexem Charakter war: sowohl der Schrifttheologe, auf den Martin Tetz immer wieder verehrungsvoll hinweist, wie auch der Kirchenpolitiker, wie ihn Eduard Schwartz zu zeichnen liebte. Wer nur eine dieser Erscheinungsformen für den ganzen Mann hält, verzeichnet ihn.

---

<sup>44</sup> Man kann nur unterstreichen, was Stead darüber sagt (JThSt 1985, p. 226): „I have argued that Athanasius' superb theological imagination does not excuse his controversial methods; does not prevent him from resorting on occasion to arguments that are downright dishonest and unsound. He is following a fashion in polemics of which modern Christians may well feel ashamed; indeed he has worked to extend and impose that tradition. I also think that sometimes, although the answer he presents to a problem as he conceives it is wholly convincing, the problem itself is misconceived“.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Neuzeit

Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, hrsg. von Michael Sievernich – Günter Switek, Freiburg/Herder 1990, 704 S.

Zur ersten Jahrhundertfeier der Gesellschaft Jesu erschien 1643 in Antwerpen das Werk „Imago primi saeculi“, das das Wirken des Ordens im Dienst der katholischen Erneuerung herausstellte.

Aus Anlaß der Vierhundertjahrfeier und des Ignatiusjubiläums der Ordensgründung und des Jubiläums von Ignatius von Loyola, der vor 500 Jahren (1491) geboren wurde, erscheint die vorliegende Festschrift, die die Fragen zu beantworten sucht: Welches Prinzip des Handelns hat Ignatius von Loyola der Gesellschaft Jesu mitgegeben? Welche Impulse ergeben sich aus dem ignatianischen Lebens- Gebets- und Handlungsstil? Welche Zielsetzung fand und steht hinter den zahlreichen Aktivitäten der Jesuiten in Glaubensverkündigung, Seelsorge, Mission, Erziehung und Wissenschaft?

In einem Geleitwort betont der Jesuitengeneral Peter-Hans Kolvenbach, daß für die Mitglieder des Jesuitenordens dieses ignatianische Jahr eine Zeit der geistigen Erneuerung und der Rückbesinnung auf die Ursprünge sein solle. Er erinnert an das Leitwort des Jubiläumjahres: „In allen Dingen seine göttliche Majestät lieben und ihr dienen“. Die Herausgeber meinen im Vorwort: Ignatianisch sei der Inbegriff für die typische Art und Weise des hl. Ignatius „im Herrn voranzugehen“. Er sei das Programm für den Dienst, den Ignatius und die Mitglieder des Jesuitenordens der Kirche leisten wollten. Es solle ein Dienst zur größeren Ehre Gottes sein.

In 40 Beiträgen behandelt die Festschrift die Gestalt des Ignatius, die Geschichte der Gesellschaft Jesu und ignatianische Impulse für die Gegenwart. Hingewiesen sei u. a. auf den Beitrag von J. Beutler, Die Rolle der Hl. Schrift im geistlichen Werden des Ignatius. F. Wulf berichtet über Dialektik von Mystik und Dienst bei Ignatius. E. Kunz zeigt theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien auf. J. Sudbrack bezeichnet die Anwendung der Sinne als Angelpunkt der Exerzitien. J. Stierli nennt die Instruktionen des Ignatius „apostolische Wegleitungen“. Für den Konziliengeschichtler ist der Beitrag von H. J. Sieben, Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, von besonderem Interesse. Er erinnert an den Einsatz der Jesuiten für den Papst und zugleich an ihre Bemühungen, die Päpste zu den erforderlichen Reformen zu drängen. R. Bireley berichtet über Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert. A. Rauscher würdigt den Beitrag deutschsprachiger Jesuiten (Pesch, Gundlach, Nell-Breuning u. a.) zur katholischen Soziallehre. R. Bleistein erinnert an den Widerstand deutscher Jesuiten gegen den Nationalsozialismus. Die Jesuiten gehörten bereits im Kaiserreich zu einer verfolgten Bevölkerungsgruppe. Das verstärkte sich im dritten Reich, als die Kurzformel für die Feinde des Großdeutschen Reiches lautete: Jesuiten, Juden und Freimaurer. W. Löser zeigt das ignatianische Erbe in den Gemeinschaften christlichen Lebens auf. Er betont, daß zur vielfältigen Wirkungsgeschichte des Ignatius die Marianischen Kongregationen zählen, die sich seit 1967 „Gemeinschaften christlichen Lebens“ nennen. Bei dem Beitrag über Suarez und die Lehre vom Tyrannenmord wäre neuere Literatur zu ergänzen. Der alte Lexikonartikel über Suarez aus der „Realenzyklopädie“ von 1907 hätte nicht angeführt werden brauchen.

Einige Fragestellungen vermißt man, so z. B. die Thematik „Ignatius und Luther“. Auch die Bedeutung der Jesuiten für die Katholische Reform wird nicht gewürdigt. Petrus Canisius und die Jesuitenheiligen haben keinen eigenen Beitrag erhalten. Die

Stichworte: Maria, Mariologie, marianische Wallfahrten erscheinen nicht. Trotzdem: Das Werk gibt interessante Einblicke in das Wirken der Gesellschaft Jesu in Geschichte und Gegenwart. Eine würdige Festgabe!

Freiburg

R. Bäumer

Albert Schweitzer, Gespräche über das Neue Testament. Hg. von Winfried Döbertin. Bechtle-Verlag, Esslingen, München 1988. 215 Seiten.

Von 1901 bis 1904, während seiner frühen Straßburger Jahre als neutestamentlicher Privatdozent also, ließ Albert Schweitzer im „Evangelisch-Protestantischen Kirchenboten für Elsaß und Lothringen“ in regelmäßiger Folge 33 „Gespräche über das Neue Testament“ (14) erscheinen, die als „Anleitung“ gedacht waren, „wie ein erwachsener Christ selbständig für sich die Bibel lesen soll“ (13). Bislang führten diese aufschlußreichen hermeneutischen Bemühungen im Schweitzer-Archiv in Günsbach ein recht apokryphes Dasein. Daß der Hamburger Erziehungswissenschaftler Winfried Döbertin sie daraus hervorgeholt hat, ist zu begrüßen. Denn in der Summe bieten die Artikel nicht weniger als Schweitzers Verständnis vom *Wesen des Christentums*, das es in dieser geschlossenen, allgemein verständlichen Form bisher nicht gab.

Der erste Aufsatz fungiert als hermeneutischer Leitartikel: „Wachset in der Erkenntnis“ (9). In ihm werden Motiv und Ziel der Artikelserie geklärt. „Unwissenheit in der Bibel“ rechnet Schweitzer zu den „schlimmsten Schäden unserer Zeit“ (12). Denn die Bibel ist „Quelle der Weisheit“ (13), ja, „Quelle der geistigen Wahrheit“ (12). Aber das ist sie nur dem *wissenden*, nicht jedoch dem *blinden* Glauben. Der Bewahrheitung dieser These gelten die „Gespräche“, die eine deutliche Gliederung erkennen lassen:

Die Artikel Nr. 2–5 behandeln das Werden des neutestamentlichen Kanons bis hin zu den Bibelübersetzungen („die lutherische Übersetzung ist uns heilig“, 38). Die Artikel Nr. 6–8 haben Geburt und Herkunft Jesu zum Thema, während die folgenden vier Artikel (Nr. 9–12) sich seiner Umwelt widmen („Israels Geschichte von der Verbannung bis zur Zeit Jesu“; „Pharisäer und Sadduzäer“; „Die messianische Hoffnung des Volkes Israel“; „Johannes der Täufer“). In der Sache ist das ein glänzend geschriebener Abriss der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Für die anschließenden Artikel Nr. 13–31 bietet Schweitzers berühmte „Skizze des Lebens Jesu“ von 1901 den deutlich erkennbaren Rahmen: Der Ablauf der Ereignisse von der Taufe und Versuchung Jesu bis zu seinem Tod in Jerusalem wird geschildert, wobei Schweitzer dem Markusaufriß folgt, den er für historisch hält (97).

Die beiden letzten Artikel widmen sich besonders schwer verständlichen Texten: „Worte des Anstoßes“ (186) und „Jesu letzte Weissagungen“ (193).

Ein knappes „Vorwort“ (7f.) und ein „Nachwort“ (199–215) rahmen das Ganze. In letzterem faßt der Herausgeber Schweitzers Jesusverständnis anhand von dessen Selbstdarstellung „Aus meinem Leben und Denken“ zusammen. Die dadurch auftretende Spannung freilich – nach der Selbstdarstellung erwartet Jesus, der Messias beim Kommen des Reiches zu *werden* (201), nach den vorliegenden „Gesprächen“ aber ist er es von Anfang an (175) – wird nicht vermerkt. Dagegen die grundsätzlichen Defizite in Schweitzers Theologie, nämlich der Panethizismus und das Ausblenden von Ostern, werden von Döbertin ganz zu Recht kritisiert.

Daß Schweitzer Paulus und das übrige Neue Testament nicht in diese „Gespräche“ einbezogen hat, wird man bedauern. Trotzdem behält der vorliegende Band sein Gewicht. Das eigentlich Neue liegt in jenen Aufsätzen, die über die Skizze des Lebens Jesu hinausgehen und Fragen mehr grundsätzlicher Art diskutieren: „Die Wunder Jesu“ (103); „Die ersten Gleichnisse Jesu“ (119); „Die Seligpreisungen“ (125, vielleicht das schönste Kapitel des ganzen Buches); „Jesus und das Gesetz“ (130); „Jesus und die Heiden“ (135); „Jesus und der Staat“ (147); „Lebensernst und Lebensfreudigkeit“ (150); noch ganz vorökumenisch denkend verteilt sie Schweitzer auf Katholizismus und Protestantismus (154); „Jesus und die Weisen“ (156). Einiges davon kennt man zwar aus den Straßburger Predigten. Das meiste aber ist neu, lehrt uns den Theologen

noch besser verstehen, ohne daß sein Bild irgendwo korrigiert werden müßte. Im Gegenteil! Schweitzer präsentiert sich auch hier als ein die Sprachkraft der Metapher souverän nützendes Pädagoge, der bis ins Mark von der liberalen Theologie geprägt ist. Jesus ist für ihn eine „übernatürliche Persönlichkeit“ (58; 106). Indem er die eschatologische Form seiner Botschaft zerschlägt, behält Schweitzer ihren ewigen Guß: die Ethik. Als Begründung dafür heißt es lapidar: „Die Wahrheit verlangt Ehrfurcht, aber sie duldet keine Furcht“ (166). Entsprechend werden beispielsweise die Geburtserzählungen bei Matthäus und Lukas *Legenden* genannt, mit denen die erste Christenheit „die weißen Blätter des Ursprungs Jesu ausfüllte“ (45). Und die Wunder sind nur „Schulden, die die Religion bei der Gedankenlosigkeit und dem Aberglauben macht, um sich beim Volke in Kredit zu halten“ (173). Durch den Hinweis auf Lourdes wird dieses Argument freilich eher bestätigt als entkräftet! Gegen den Herausgeber im Nachwort 211). Und über die Auferstehungsberichte handelt Schweitzer erst gar nicht: Die „Gespräche über das Neue Testament“ brechen vorher ab und verschweigen damit, daß *Ostern* (und nicht „Leiden und Sterben“: 181) die „Urtatsache“ ist, ohne die es gar kein NT gäbe. Hier kommt Schweitzers Theologie wirklich an ihre Grenze! Das ist aber nur die eine Seite von Schweitzers Liberalität. Die andere, nicht minder kräftige, ist sein vorbehaltloses Zutrauen in die Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen. In unserem Jahrhundert dürfte kein kritischer Theologe das Markus- und Matthäus-Evangelium so sehr als bare Textmünze genommen haben wie Albert Schweitzer. Umgekehrt aber übertrifft er in der Anverwandlung seines Helden Jesus noch die in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ so heftig kritisierten liberalen Kollegen. Mühelos liest er nämlich Züge seines eigenen Wesens in Jesus hinein und macht sein eigenes Gemüt zur „Grundmelodie“ des Gemütes Jesu (126): „Jesus war . . . ein einfaches Kind! Das einzige, was vielleicht an ihm auffiel, waren die nachdenklichen Fragen, die es stellte“ (56). Das ist Schweitzer selbst, nicht Jesus (vgl. Schweitzer, *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit*, Werke, Bd. 1, München 1974, 294 f.)! Der Gedanke legt sich auch für das Folgende nahe: „Obwohl selbst ein Schriftgelehrter“, blieb Jesus doch „innerlich unberührt . . . von der Schriftgelehrsamkeit“ (158), steht er wie Sokrates mit seinem innerlichen Leben über der Wissenschaft (158 f.). „Wäre Jesus Sozialist geworden? Ja und Nein“ (145). Ja, „denn wenn einer es der Welt in allen Tönen gesagt hat, daß die Ideen stärker sind als die Verhältnisse, so war er es“. Nein, denn „er hat es nicht mit der menschlichen Gesellschaft, sondern mit dem Einzelnen zu tun“ (145). Wie würde Jesus heute reden? „Eines ist sicher: Jesus würde unbedingt für die Trennung von Kirche und Staat eintreten . . . *Religion ist Privatsache* . . . Wie würde er sagen? – Ich will *keinen christlichen Staat*, ich will einen *Staat von Christen*“ (150). Selbst das Land, in dem Jesus gelebt hat, das Schweitzer nie bereist hat, bringt er seinen Lesern nahe, indem er es mit elsässischen Heimatfarben koloriert: „Die Leute von Kapernaum“ sitzen am Sabbat „in den Feiertagskleidern vor ihren Häusern“ (101). Die Berge des Ostufers bildeten „den reizvoll zerklüfteten Hintergrund des Sees. Weiße Segel belebten die Wasserfläche“ (91). „Die Vögel tirelieren lustig das schöne Lied von der Sorglosigkeit, und man atmet die laue Frühlingsluft . . .“ (120 f.).

Auch diese Hermeneutik hat natürlich ihre Grenzen. Aber der Ertrag des Ganzen wird dadurch kaum geschmälert. Schweitzer hat diese Artikel geschrieben, weil er überzeugt war, daß „auch das *Aufklären*“ zur „Erbauung“ gehört; „es gäbe nicht so viele Gleichgültige und Ungläubige unter uns, wenn die Aufklärung, *das Eindringen in das Wesentliche des Glaubens*, weiter unter uns voran wäre“ (53). Aufklärung als Erbauung! Das ist das Programm dieses nützlichen Buches. Unter den taktvollen Plädoyers für die historische Kritik in der Theologie nimmt es sicher einen ersten Rang ein.

*Corrigenda.* Von den wenigen Druckfehlern, die mir auffielen, sei einer korrigiert: S. 121, 13. Z. v. o. lies Mark. 4, 34 statt 4,84. – Bedauerlich ist, daß eine genaue Quellenangabe für die einzelnen Artikel fehlt, was sie auch wissenschaftlich zitierfähig gemacht hätte.

Bonn

Erich Gräßer

James R. Goff, jr., *Fields White Unto Harvest. Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism* (236 S.). London 1988.

Dieses Buch ist eine sauber gearbeitete, sehr schön gedruckte, intelligent dokumentierte und gut illustrierte kirchengeschichtliche Arbeit über die Anfänge der Pfingstbewegung. Sie konzentriert sich auf die Biographie eines der Pioniere der Pfingstbewegung, Charles Fox Parham. Die Quellen werden genau angegeben und sorgfältig gewichtet.

Goffs Hauptthese ist: „It was Parham alone who formulated the distinguishing theological formula of tongues as initial evidence for Holy Spirit baptism. That discovery, in effect, created the Pentecostal movement.“ (S. 164). Goff beschreibt in Einzelheiten, wie Parham zu dieser Einsicht kam. Für Parham war jede echte Glossolie *Xenoglossa*, d. h. die Fähigkeit, eine existierende menschliche Sprache zu sprechen, ohne sie gelernt zu haben. Kennoglossa wurde für ihn sowohl das „Siegel“ der missionarischen Berufung wie auch diejenige Geistesgabe, die die Ausführung dieser Berufung auf einem bestimmten Missionsfeld möglich machte.

Goff bringt weitere Einzelheiten ans Licht, die bis heute kaum je ernst genommen wurden, z. B. Parhams lebenslange Ablehnung der Medizin (S. 28, 41, 43, 83), sein Pazifismus während des Ersten Weltkrieges, seine Sympathie für den Sozialismus und seine Lehre von der „conditional immortality“, d. h. der Glaube, daß die Ungeretteten nicht ewig in der Verdammnis schmachten müssen, sondern im letzten Gericht „zerstört“ werden.

Ausführlich behandelt Goff die hartnäckigen Gerüchte über Parhams Homosexualität und erklärt sich unfähig, hier zu einem endgültigen Urteil zu kommen (S. 141). Zu viele Fragen bleiben offen. Es scheint mir, daß in Ermangelung eindeutiger Dokumente Parham als „not guilty as charged“ betrachtet werden muß. Vielleicht wird die Diskussion um Parhams Homosexualität die Pfingstbewegung veranlassen, das Thema Homosexualität auf dem Hintergrund moderner Forschung differenzierter und theologischer anzugehen.

Goffs Dissertation gehört zu den wertvollen neueren Arbeiten, die die Pfingstbewegung von ihren ideengeschichtlichen Wurzeln her erklären wollen (wie z. B. Lucida Schmieder oder Donald Dayton). Historische Abhängigkeiten zur amerikanischen Heiligungsbewegung werden klar herausgearbeitet. Dabei ist von besonderem Interesse Parhams Anglo-Britische Rassentheorie, die besagt: Das auserwählte Volk waren die Hebräer und sind heute ihre Nachkommen, die Engländer, Amerikaner, Deutschen, Skandinavier und Japaner. Auf der zweiten Stufe stehen die „formalistischen“ (= nicht-protestantischen) „Gentiles“, nämlich die Franzosen, Italiener, Spanier, Griechen, Türken und Russen. Auf der untersten Stufe stehen die „Heiden“ (heathen), die Neger, Malayen, Mongolen und Inder. (101 f.) Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß Parham die südstaatlichen segregationistischen Rassengesetze akzeptierte. Verwunderlich ist lediglich, daß er ihnen – wenigstens in den frühen Jahren seiner Verkündigung – nie total verfiel. Es gab zu seiner Zeit schärfere Rassisten (z. B. Carother), aber auch überzeugtere Anti-Rassisten, d. h. J. A. Dowie und Teile der Heiligungsbewegung.

Der Rassismus Parhams wurde gemäßigt durch seinen Wunsch, mit den schwarzen Christen zusammen zu arbeiten. Darum erlaubte er W. J. Seymour (einem wichtigen schwarzen Pionier der Pfingstbewegung), an seinen Bibelkursen von hinter der halb geöffneten Türe des Klassenzimmers zu folgen. Für Parham war dies eine Möglichkeit, pro forma den südstaatlichen Rassengesetzen zu folgen und doch eine Art Gemeinschaft mit den Negern zu haben. Goff nennt dies einen wohlwollenden Paternalismus. Immerhin, als Seymour zum Zentrum einer für die Ausbreitung der Pfingstbewegung entscheidenden Erweckung in Los Angeles wurde und dabei selbständig anfang zu denken und zu handeln, verwandelte sich dieser wohlwollende Paternalismus in offene Feindschaft. Der schwarze Schüler Parhams wurde zur bestimmenden Figur der frühen Pfingstbewegung und das konnte sich Parham nur durch Winkelzüge des Teufels erklären.

Da Goff in der Lehre vom Zungenreden als Zeichen der Geistestaufe (initial sign) das

Wesen der Pfingstbewegung sieht, kommt er zum Schluß, daß Parham, und Parham allein, als Pionier dieser weltweiten Bewegung zu betrachten ist. W. J. Seymour (international und missionarisch weitaus wichtiger) wird von Goff als Pionier abgelehnt, weil Goff keinen Zugang zur realgeschichtlichen Wurzel der Pfingstbewegung in der Spiritualität der amerikanischen Sklavenreligion hat. Seymour und seine Freunde haben diese Tradition in die Pfingstbewegung gebracht und sie damit zu einem hervorragenden Instrument zur Inspiration indigener Bewegungen in der Dritten Welt gemacht. Sie waren der Meinung, daß das Wesensmerkmal der Pfingstbewegung die rassen- und klassenüberschreitende Wahrheit von Pfingsten, die interkulturelle Pfingst-Gemeinde, der Glaube an den überall wirkenden Spiritus Creator sei. Dem hält Goff entgegen, daß Seymours Überzeugungen und die Praxis seiner Freunde in der amerikanischen weißen Pfingstbewegung nie zum Durchbruch kamen. Diese Feststellung Goffs entspricht den Tatsachen.

Aber seinen Schlußfolgerungen muß deutlich widersprochen werden. Mit seiner Argumentation könnte man auch behaupten, Jesus von Nazareth sei nicht der Gründer der christlichen Kirche, weil sie in wesentlichen Punkten vom Vorbild und der Lehre Jesu abgewichen sei. Noch schwieriger wird es, wenn man Goffs Kriterien auf Parham selber anwendet. Parhams Verständnis des Zungenredens als Xenoglossa hat aus verständlichen Gründen in der Pfingstbewegung nicht überlebt, weil nämlich die ersten Pfingstmissionare mit ihrem Zungenreden auf dem Missionsfeld nicht verstanden wurden und – wie andere Missionare – die fremden Sprachen erst mühsam erlernen mußten, wenn sie nicht – wie leider heute bei den amerikanischen Missionaren üblich – nur durch Dolmetscher arbeiten.

Sogar die Lehre vom „initial sign“ des Zungenredens wird heute in der Pfingstbewegung in Frage gestellt, weil in den meisten Pfingstgemeinden (auch in der Dritten Welt) mehr als die Hälfte der Gemeindeglieder nie in Zungen geredet haben. Darum schreibt Russ Spittler, ein Pfarrer der amerikanischen Assemblies of God und Professor für Neues Testament am Fuller Theological Seminary: „Glossolalia is a human phenomenon, not limited to Christianity not even to religious behaviour . . . The belief that distinguished the movement can only wrongly be thought as describing the essence of Pentecostalism“ (Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, S. 340).

Auch die übrigen „Spezialitäten“ Parhams haben in der Pfingstbewegung nicht überlebt, z. B. seine Ablehnung der ärztlichen Behandlung, seine Anglo-Britische Rassen-theorie, seine Sympathien für den Ku-Klux-Klan.

Wenn die realgeschichtliche Wurzel der Pfingstbewegung in der mündlichen amerikanischen Sklavenreligion ausgeblendet wird, bleibt die Ausbreitungsgeschichte der Pfingstbewegung unverständlich. Sie hat sich nicht wegen der speziellen Lehre vom Zungenreden, sondern trotz dieser Lehre verbreitet, indem sie von den schwarzen Sklaven Amerikas die mündliche Theologie, ein ökumenisches und interkulturelles Kirchenverständnis, die Partizipation aller Gläubigen in der Liturgie und vieles andere gelernt hat. Dies sind auch die Merkmale der Pfingstbewegung in der Dritten Welt, d. h. in den Gebieten, wo sie am stärksten wächst (während sie im Westen zu einer mittelständischen evangelikalischen Kirche wird).

Die Entscheidung zwischen Seymour und Parham ist nicht in erster Linie eine historische, sondern eine theologische Entscheidung. Wer (mit Parham) die Pfingstbewegung als eine religiöse Körperschaft bezeichnet, die ein besonderes Verständnis von Zungenrede und Geistestaufe propagiert, wird Parham als Gründer und Pionier bezeichnen. Wer andererseits (mit Seymour) die Pfingstbewegung als eine interkulturelle und die Rassen und Klassen übersteigende religiöse Gemeinschaft versteht (in der gewiß das Zungenreden seinen legitimen Platz hat), wird sich für Seymour entscheiden.

Nach meiner Meinung hat Goff die falsche theologische Entscheidung getroffen. Aber das macht das Buch nicht wertlos. Indem er uns viele Einzelheiten über Parhams Leben und Theologie zugänglich macht, erlaubt er dem Leser, seine eigene Meinung zwischen einer rein ideengeschichtlichen oder einer umfassenderen, die ideengeschichtliche Komponente einbeziehende, aber den Akzent auf die Realgeschichte legende Interpretation zu formulieren. Die Pfingstbewegung ist heute eine weltumfassende,

mehrere hundert Millionen Anhänger zählende Kirche, vor allem in der Dritten Welt. Sie ist die einzige internationale Denomination, die wesentlich aus schwarzen Wurzeln entstanden ist. Das stellt die amerikanischen Kirchengeschichtler vor schwierige, bis jetzt nicht gelöste Aufgaben, denn es fällt ihnen schwer, das Wirken Gottes in jenem Teil ihrer Gemeinschaft zu erkennen, dem sie bis heute einen untergeordneten Platz in ihrem Verständnis der Heilsökonomie Gottes zugewiesen haben.

*Birmingham/England*

*Walter J. Hollenweger*

Ulrich von Hehl / Konrad Repgen (Hg.), *Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung*. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag 1988. 142 S., kt.

Im Herbst 1987 konnte die „Kommission für Zeitgeschichte“ auf ihr 25jähriges Bestehen zurückblicken. Sie nahm dieses Jubiläum zum Anlaß für einen Festakt und ein wissenschaftliches Kolloquium am 22. und 23. Oktober 1987 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad Godesberg. Die vorliegende Dokumentation enthält die bei den Veranstaltungen gehaltenen Ansprachen und Vorträge. Beigegeben sind Informationen über die Geschäfts- und Forschungsstelle der „Kommission“, die bisherigen Quelleneditionen und Monographien, außerdem noch Verweise auf Veröffentlichungen, die im Zusammenhang mit der Kommissionsarbeit zu sehen sind, aber außerhalb der zum Begriff gewordenen „Blauen Bände“ publiziert wurden. Der Vorsitzende der Wissenschaftlichen Kommission, Konrad Repgen, berichtet unter der Überschrift „25 Jahre Kommission für Zeitgeschichte“ (9–17) in gerafften Zügen über Selbstverständnis und Organisationsgeschichte der produktiven und auch wissenschaftspolitisch sehr einflußreichen Institution. Bischof Karl Lehmann versichert in seinem „Grußwort“: „Wir werden dieses Flaggschiff wissenschaftlicher Erforschung der Geschichte des Katholizismus auch in Zukunft mit allen Kräften unterstützen“ (20).

Neben dem Rückblick auf Erreichtes, und das sind, quantitativ ausgedrückt, von 1965 bis 1987 immerhin 87 Bände mit etwa 40000 Druckseiten, stehen Reflexionen „Zur historischen Situation des deutschen Katholizismus heute“ (Hans Maier), zum „Deutschen Katholizismus in der neueren historischen Forschung“ (Rudolf Lill) und „Zur Lage des deutschen Katholizismus heute. Stellungnahme eines Theologen“ (Walter Kasper). Den „Zukunftsperspektiven kirchlicher Zeitgeschichtsforschung“ ist ein Beitrag des Eichstätter Historikers Heinz Hürten gewidmet, der in den letzten Jahren neben seinen historischen Untersuchungen zunehmend durch scharfsinnige Beiträge zu den theoretischen Fundamenten der (katholischen) Kirchen- und Zeitgeschichtsschreibung hervortritt. Umrant sind die einzelnen Vorträge jeweils durch „Bemerkungen zum Thema“ (U. Altermatt, H. G. Hockerts, M. Greschat) und einen Diskussionsbericht.

Durch viele Beiträge zieht sich die Klage über mangelnde Berücksichtigung des Katholizismus in der allgemeinen Geschichtsschreibung. Mehrfach wird zustimmend auf Margaret Livinia Anderson verwiesen. Die Epstein-Schülerin hat in ihrem Buch „Windthorst. A Political Biography“. Oxford 1981, als Grund für die Marginalisierung des Katholizismus die in der deutschen Geschichtsschreibung nachwirkenden national-liberalen Traditionen namhaft gemacht. Die Teilnehmer am Kolloquium haben diesen Gesichtspunkt durch den Verweis auf die aktuelle Vorherrschaft einer sozialdemokratischen bzw. sozialliberalen „Orthodoxie“ in der Geschichtswissenschaft ergänzt, im übrigen freilich die Kraft säkularer Trends nicht übersehen. „Der Sinn“ – so Rudolf Lill – „für das Proprium von Kirche, Religion und Religiosität ist geschwunden – das belegen gerade auch einige der neuartigen sozialhistorischen Annäherungen an die Geschichte von Kirche und Frömmigkeit ...“ (42). Die Protestanten sitzen mit den Katholiken hier in einem Boot. Deshalb sind nach Auffassung des Rezensenten all jene Überlegungen, die auf Einbindung der kirchlich-konfessionellen Dimensionen in die Sozial- und Gesellschaftsgeschichte abzielen, zu unterstreichen. Die Einbindung kann nur integrativ geschehen, im wechselseitigen Aufeinanderzugehen der Vertreter aller

historischen (Teil-)Disziplinen. Lill selber fordert eine stärkere Berücksichtigung der Mentalitätsgeschichte in den künftigen Vorhaben der Kommission, auch eine „Kombination von religiöser und sozialer Geschichte, wie sie in Frankreich und Italien im Dialog christlicher und nichtchristlicher Forscher nicht selten gelingt“ (53f.). Eine innere Kritik am Methodenhorizont, der die Kommissionsarbeit – mit gewiß höchst respektablem und bahnbrechenden Ergebnissen – über die Jahrzehnte hinweg bestimmte, ist nicht zu übersehen. Auch in der von Bischof Lehmann aufgemachten Desideratenliste hat sie einen gewissen Niederschlag gefunden (22–24).

Betrachtet man den *cantus firmus* des Kolloquiums – die historiographische „Entgettoisierung“ des deutschen Katholizismus –, wird verständlich, warum Heinz Hürten mit seinem Beitrag über die Zukunftsperspektiven der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung für besonderen Zündstoff gesorgt hat. Hürten nahm den von Hui-zinga stammenden Begriff der „Formveränderung“ auf und stellte die produktiv provozierende Frage, ob das Phänomen Katholizismus, wie es von der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung rekonstruiert werde, abgesehen von Restbeständen überhaupt noch vorhanden sei? Hürten machte drei Elemente der „Formveränderung“ geltend: 1) der Verbandskatholizismus, der vor 1933 das Bild bestimmte, sei nur noch bloße historische Erinnerung, 2) mit der zeitlich größeren Distanz zum Nationalsozialismus verliere die Zeitgeschichtsforschung allmählich eine Materie, die für ihre Etablierung in Deutschland grundlegend war, 3) durch das II. Vatikanische Konzil hätten sich die Rahmenbedingungen des Katholizismus umgestaltet wie durch kein anderes Konzil zuvor. Insgesamt konstatiert Hürten eine Verkirchlichung der Außenbezüge des Katholizismus, was ihn fragen läßt, ob kirchliche Zeitgeschichte in Zukunft nicht dezidiert als Kirchengeschichte (und Theologiegeschichte?) zu schreiben sei. Allerdings verbindet Hürten seine Positionsbestimmung mit dem energischen Plädoyer für die Öffnung zur Sozialgeschichte. Darin „wird vielleicht auch eine Möglichkeit liegen, unserer Arbeit den Teil ihres Erfolges einzubringen, der ihr bislang versagt geblieben ist“ (106). Die Teilnehmer des Kolloquiums haben die Diagnose „Verkirklichung“ offenbar als ein Reizwort empfunden, das ihren historiographischen (und gesamtgesellschaftlichen) Integrationsinteressen zuwiderliefe. Bei näherer Betrachtung dürften die historiographischen Perspektiven – und zwar unter dem Stichwort Sozial- und Gesellschaftsgeschichte – jedoch sehr viel enger beisammenliegen, als es im ersten Reflex des Reagierens sichtbar wurde. Different blieb freilich die Bewertung des Phänomens Religion außerhalb der Kirche. Kirchliche und konfessionelle Identität unter dem Stichwort „Verkirklichung“ zusammenzuschließen – darin vermochte man Hürten nicht zu folgen (abgesehen wohl von Franz-Xaver Kaufmann). Daß diese Differenz für die Methodologie der Zeitgeschichtsforschung erhebliche Relevanz besitzt, ist sicher deutlich. Sie läßt sich auch in eine Frage kleiden: Wie leistungsfähig sind die gegenwärtigen historischen, soziologischen und anderen Instrumentarien bei der Wahrnehmung des Christentums außerhalb der Kirche und seiner gesellschaftlich-sozialen sowie kulturellen Wirkungspotenzen? Resümierend läßt sich festhalten, daß die Publikation zahlreiche Signale enthält, die auf einen „Paradigmenwechsel“ in der Forschung hindeuten. Das gilt sowohl für die Methoden wie für die Schwerpunkte.

In einem der Beiträge ist ein gewisser deutscher Provinzialismus kritisiert worden, der angesichts der weltweiten Verflechtung des Katholizismus verwunderlich sei. Im Zusammenhang mit diesem Monitum ist dem Rezensenten noch etwas anderes aufgefallen. Wenn vom „deutschen Katholizismus“ der Gegenwart gesprochen wird, ist stets der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland gemeint. Was werden die Katholiken in der DDR dazu sagen?

Leipzig

Kurt Nowak

Maximilian Liebmann, Theodor Innitzer und der Anschluß. Österreichs Kirche 1938 (Grazer Beiträge zur Theologie-Geschichte und kirchlichen Zeit-Geschichte, Bd. 3, hg. von Maximilian Liebmann). Verlag Styria, Graz/Wien/Köln 1988. 328 S. mit 2 sw Abb. und 11 Faks.

Mit den bekanntesten Worten „Gott schütze Österreich ... wir weichen der Gewalt“ hatte sich Bundeskanzler Schuschnigg am 11. März 1938 in einer Rundfunksprache von seinen Landsleuten verabschiedet. Damit waren die Weichen für eine Entwicklung gestellt, in der ein „selbständiges“ nationalsozialistisches Österreich nur wenige Stunden unter dem Kanzler Seyß-Inquart existierte, denn bereits am Morgen des 12. März marschierten die deutschen Truppen in die (nachmaligen) „Alpen- und Donaugau“ ein. Kurz darauf wurde mit Führererlaß vom 23. April Gauleiter Joseph Bürckel in Wien zum Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich bestellt. Bürckel selbst unterstand unmittelbar dem Führer und zeichnete verantwortlich für „den politischen Aufbau und die Durchführung der staatlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Wiedereingliederung Österreichs in das Deutsche Reich“. Die Beauftragung des Pfälzers kam allerdings nicht von ungefähr. Da er 1935 in imponierender Weise die Eingliederung des Saarlands organisiert hatte, erhoffte sich Berlin einen neuerlichen Erfolg, zumal der skrupellose Ex-Volksschullehrer und Anverwandte des späteren Münchner Kardinals Wendel auf seine gemachten Erfahrungen nutzbringend zurückgreifen konnte. Die „Anschluß-Bemühungen“ Bürckels waren dann auch äußerst erfolgreich, und zwar nicht zuletzt deswegen, weil Österreichs Kirche 1938 versuchte, „mit dem Teufel einen Pakt zu schließen“ – oder weniger dramatisch ausgedrückt: weil Kardinal Innitzer persönlich Hitler das Angebot machte, mit ihm kollaborieren zu wollen. Der Erhellung dieses „kardinalen“ Irrtums will die hier anzuzeigende Untersuchung des Grazer Kirchenhistorikers Maximilian Liebmann dienen, der damit die Ergebnisse seiner zahlreichen, gründlich dokumentierten Studien zu diesem „widrigen Gegenstand“ nochmals in einer leidenschaftslosen Analyse zum Gedenkjahr 1988 zur Diskussion stellt.

Daß sich Österreichs Bischöfe beim „Anschluß“ nicht gerade als Helden gerierten, weiß man nicht erst seit der publizierten Tagebuchnotiz des Salzburger Erzbischofs Sigismund Waitz vom 21. März 1938. Dazu sprechen die offiziellen Dokumente in vielem eine zu deutliche Sprache, von den öffentlichen Vorgängen ganz zu schweigen. Man kommt eben nicht umhin zu urteilen, daß es auch in der katholischen Kirche Österreichs, den Episkopat miteinbeschlossen, fanatischen Nationalismus und religiös verbrämten Antisemitismus, eilfertige Anpassung und diplomatisches Taktieren, kurz: Unglauben, und damit Schuld und Irrtum gegeben hat. Naivität und Dummheit, woran es den Kirchenfürsten nicht mangelte, sind allemal keine Entschuldigung, schon gar nicht „oberhirtliche Angst um die anvertrauten Seelen“ und „persönliche Verunsicherung“. Und das bewußte Negieren des deutschen Kirchenkampfes seitens der Bischöfe – EB Waitz vielleicht ausgenommen – macht selbst nach fünfzig Jahren noch betroffen. Überhaupt scheint der Vorzug von Liebmanns Darstellung in der Weckung von Betroffenheit zu liegen; ein nicht unbedeutendes Anliegen, weil dadurch der kirchengeschichtliche Aspekt der Vergangenheitsbewältigung und Trauerarbeit in Österreich repräsentativ zur Geltung gebracht wird. Nicht das Verdrängen und Verschweigen dienen dem häufig genug beschworenen „Nie wieder!“, sondern der redliche Umgang mit der historischen Wahrheit („Aufklärung“ durch Quellenedition!). Von daher mag es gerechtfertigt erscheinen, an wichtige Vorkommnisse nochmals zu erinnern.

Nachdem Theodor Innitzer der unblutigen politischen Umwälzung mit Glockengeläut und Gebet „freudig“ zugestimmt hatte, stattete er am 15. März Hitler im Wiener Hotel Imperial einen Begrüßungsbesuch ab, wobei er auf die deutsche Grußformel nicht vergaß. Bei dieser Begegnung machte der Führer dem Kardinal allgemein gehaltene Zusagen, falls sich die Kirche zum nationalsozialistischen Staat bekennen würde. Ganz im Banne dieser Unterredung und den tatsächlichen Einfluß der katholischen „Brückenbauer“ Hudal, Böhm, Pfliegler, Wolf, Pischtiak, Jauner-Schrofenegg und Himmelreich total verkennend ordnete Innitzer sogleich die Vorbereitung der Aufflö-

sung der katholischen Jugendverbände und ihre Eingliederung in die Hitler-Jugend an. Außerdem war er entschlossen, die Arbeit der Kirche auf „pastorale Positionen“ zurückzunehmen. Der eigentliche „Sündenfall“ jedoch ereignete sich am 18. März, als der Kardinal und die von ihm nach Wien beorderten Bischöfe, von dem gewieften Bürckel mit einem Entwurf überrumpelt, jene Loyalitätserklärung abgaben, die dann von den Nazis vor der Volksabstimmung über den Anschluß propagandistisch (als Wahlplakat!) mißbraucht wurde. Bürckels Textdiktat und Innitzers mit „Heil Hitler!“ handschriftlich gezeichneter Begleitbrief stießen – nicht überraschend – in Rom auf heftige Ablehnung. Papst Pius XI., von Nuntius Cicognani informiert, zitierte den Vorsitzenden der österreichischen Bischofskonferenz nach Rom und rang ihm am 6. April die Unterschrift unter eine Ergänzung der Märzklärungen ab, deren Text diesmal von Pacelli (später: Pius XII.) stammte. Dieser „halbe Rückzieher“ diente indes dem Regime als Vorwand, um die bischöfliche Wahlhilfe nicht mehr honorieren zu müssen. Ebenfalls erst auf eine Vatikandirektive hin verbot Innitzer im August 1938 die Mitarbeit von Priestern in der nationalsozialistisch orientierten „Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden“ (Treff der „Brückenbauer“!). Endgültig verlor der Kardinal seine Illusionen bezüglich der friedlichen Koexistenz von Kirche und Nationalsozialismus, als am 8. Oktober HJ und SA das erzbischöfliche Palais verwüsteten und den Hausherrn und seine Mitarbeiter physisch bedrohten. In den folgenden Wochen und Monaten wurde die katholische Kirche zum bevorzugten Objekt der staatlichen Unterdrückungspolitik. In den Bedrängnissen des nun folgenden Kirchenkampfes hat der desillusionierte Kirchenfürst dann tatsächlich Standfestigkeit bewiesen. Aber auch er schwang, als am 9. November in Wien wie in ganz Deutschland die Synagogen brannten.

Die Chronik der laufenden Ereignisse vom Frühjahr bis zum Herbst jenes schrecklichen Jahres 1938 hat Liebmann sorgfältig recherchiert und zu einer spannenden Lektüre gestaltet, die an manchen Stellen die Qualitäten eines Thrillers besitzt. Dafür zu danken, möchte der Rezensent keineswegs versäumen. Daß über die zentralen Personen dieser Untersuchung noch viel ungesichtetes Archivmaterial existiert, sei weiterführend wenigstens angemerkt (z. B. im Münchener Benediktinerstift St. Bonifaz oder im Familienarchiv der Habsburger in Zizers; auch an den Zeitzeugen Albert Hartl wäre hierbei zu denken!).

Noch eine Bemerkung zum Schluß. Auch nach der Lektüre von Liebmanns „Innitzer“ taucht die Frage auf, wie es vor fünfzig Jahren zum „Anschluß“, ja wie es zu Hitler und zur Diktatur des Nationalsozialismus überhaupt hatte kommen können. Die Antwort darauf hat bereits 1950 Max Pribilla SJ in seinem Buch „Deutsche Schicksalsfrage“ gegeben: „Wäre das Christentum in Deutschland und im ganzen Abendland lebendiger gewesen, dann hätte es nie ein Drittes Reich mit all seinen Verfallserscheinungen gegeben.“ Einen solchen Hinweis sucht man allerdings bei Maximilian Liebmann vergeblich.

*Ebersberg*

*Dieter Wölfel*

Klauspeter Reumann (Hg.), Kirche und Nationalsozialismus. Beiträge zur Geschichte des Kirchenkampfes in den evangelischen Landeskirchen Schleswig-Holsteins. Karl Wachholz Verlag, Neumünster 1988. 442 S.

Der vorliegende Sammelband gesellt sich in der in den letzten Jahren schnell anwachsenden Zahl von regional- und ortsgeschichtlichen Publikationen zum Kirchenkampf zu. Seine solide Machart, dies sei gleich zu Beginn angemerkt, hebt ihn wohlthuend von lokalhistorischen Druckerzeugnissen ab, die sich nicht selten außerhalb historiographiefähiger Kategorien bewegen. Auf der anderen Seite, auch dies sei vorab notiert, werden diejenigen Leser, die in dem Band nach methodisch-methodologischen Innovationen suchen, nur ganz gelegentlich auf ihre Kosten kommen. Möglicherweise hängt dieses überraschungsfreie Normalmaß mit der institutionellen Einbindung der Publikation in den Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte zusammen, der seit 1983 im Rahmen des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte seine Aktivitäten entfaltet. In einer Forschungs- und Publikationsphase, in der die Ereignisse der Jahre

1933–1945 im Pro und Contra aktueller Interessen hin- und hergezerrt werden, ist die in dem Band angeschlagene ruhige Ton- und Gangart ein Signal eigener Art.

Herausgeber und Arbeitskreis haben nicht die Umgrenzung der schleswig-holsteinischen Landeskirche, sondern die Grenzen des heutigen Landes Schleswig-Holstein als geographischen Bezugsrahmen für ihre Untersuchungen gewählt. Dementsprechend finden sich in dem Band auch Aufsätze zur damals selbständigen Landeskirche Lübecks (Wolf-Dieter Hauschild) und zur Eutiner Landeskirche (Lawrence D. Stokes). Hauschild hat seinen Beitrag unter die Überschrift „Kirche in Lübeck zwischen Anpassung und Widerstand“ gestellt. Der Münsteraner Kirchenhistoriker signalisiert damit einen problemorientierten Zugriff, zumal er sich durch die grundlegende Arbeit von K. F. Reimers (Lübeck im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Göttingen 1965) der Aufgabe empirischer Rekonstruktion weitgehend entziehen sah. Gleichwohl erschließt sein Beitrag noch manche Details über Reimers hinaus. Im Mittelpunkt aber steht der aus der Sache gewonnene Nachweis, wie sehr der „geistliche Widerspruch“ der BK unter den Verhältnissen Lübecks ins Politische hinüberwuchs, da DC-Kirchenregiment und politische Herrschaft (Konstellation Balzer/Böhmcker) in diesem Stadtstaat fast nahtlos ineinander gingen. Der Beitrag von Stokes stützt sich weitgehend auf Darstellung und Dokumente seiner grundlegenden Publikation (Kleinstadt und Nationalsozialismus. 1984).

Was die schleswig-holsteinische Landeskirche selbst angeht, so hatte der Arbeitskreis sich dem Faktum zu stellen, daß die zentralen kirchlichen Quellen, abgesehen von den Personalakten, 1944 durch Bombeneinwirkung vernichtet worden sind. Um so mehr mußten die nachgeordneten Archivüberlieferungen kompensierend eintreten. Bei einem Sammelband, der „mosaikartig den Niederschlag des Kirchenkampfes hauptsächlich in lokalen und regionalen Beispielen“ verfolgt und ihn „an einzelnen Personen, Gruppen und Ereignissen erforschen“ will (10), war die Auswertung der nachgeordneten Quellen ohnehin der gebotene Weg.

Zunächst wird das kirchliche Leben Schleswig-Holsteins im „Vorfeld des Kirchenkampfes“ beleuchtet. Dies geschieht in der Vorführung von schleswig-holsteinischen Pastoren, an deren Leben und Denken zugleich relevante Sachprobleme verdeutlicht werden. Gisela Siems porträtiert den bekannten Deutschkirchler und NSDAP-Aktivist, Hauptpastor Friedrich Andersen, als „Wegbereiter des Nationalsozialismus in der Stadt Flensburg“. Irritierend ist allerdings die Apostrophierung Schleiermachers als „Schriftsteller der frühen völkischen Bewegung“ (15). Der Begriff „Nationalprotestantismus“ ist in diesem wie auch in einer Reihe anderer Beiträge des Bandes zu undifferenziert verwendet. Nationalprotestantismus ist ein durchaus vielschichtiges Phänomen. Unter dem Dach dieses Sammelbegriffs verbergen sich ganz unterschiedliche, z. T. konträre Optionen. Gabriele Romig stellt Andersens Amtsbruder, Heinrich Kähler, als einen Theologen der Synthese von Volk und Kirche bei politisch national-konservativer Grundhaltung vor. Pastoren vom Zuschnitt Käblers standen 1933 für die Hoffnungen und Enttäuschungen der gemäßigten DC-Bewegung. Ein Gruppenporträt liefert Christian Dethleffsen mit seinem Beitrag über den „Bruderkreis junger Theologen“ in Schleswig-Holstein 1929–1933“. Er kennzeichnet den Versuch des Bruderkreises, in der Endphase der Weimarer Republik zu einer neuen Theologie und Christusgläubigkeit durchzustufen, insgesamt als antiliberale theologische Wende bei gleichzeitig stark eingeschränkter Wahrnehmungsfähigkeit für die kirchliche und politische Lage der damaligen Zeit. Da Hans Asmussen für Schleswig-Holstein wohl nicht fehlen durfte, ist Enno Konukiewicz mit einem schon seit 1984 bekannten Beitrag vertreten: „Hans Asmussens Weg zum Altonaer Bekenntnis“ (vgl. W.-D. Hauschild/G. Kretschmar/C. Nicolaisen [Hg.]: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Göttingen 1984, 47 ff.). Die prosopographischen Betrachtungen schließen – nunmehr bereits unter dem Aspekt der „Kirchenpolitischen Entscheidungen“ – auch den Altonaer Pastor und Flensburger Propst Karl Hasselmann ein (Klaus Peter Reumann). In den Jahren 1933/34 war Hasselmann ein führender Exponent der DC, ehe er in den Fußstapfen von Landesbischof Paulsen aus der DC-Bewegung austrat und im Auftrag Paulsens eine landeskirchliche Sammlungsbewegung über die kirchenpolitischen Gruppen hinweg installierte. Wohl ab 1935 zog er sich aus den „Frontreihen des

Kirchenkampfes“ zurück, behielt aber sein Amt als Propst bei (86). Hasselmann erscheint im Spektrum der schleswig-holsteinischen Pastorenschaft als ein Mann der Ambivalenzen. 1941 näherte er sich den Positionen der Flensburger BK-Pastorenschaft. Der Autor entfaltet sein Hasselmann-Bild als eine vertiefte Lagebeschreibung der kirchenpolitischen Gruppenbildungen, Frontwechsel und Wandlungsprozesse im Kirchenkampf Schleswig-Holsteins – einer der instruktivsten Beiträge des Bandes. In der Porträtgalerie fällt auf, daß Theologen der Universität Kiel außer Betracht bleiben. Bestimmt wäre es lohnend gewesen, auch einen Repräsentanten des liberalen und demokratischen Protestantismus – etwa Hermann Mulert – vorzustellen. Unter den Kirchenführern nimmt Bischof Dr. Mordhorst eine bemerkenswert marginale Position ein, sieht man von dem Beitrag über „Notverordnungsregime und Machtergreifung der Deutschen Christen 1933 nach dem ‚Kirchlichen Gesetz- und Verordnungsblatt für den Amtsbezirk des ev.-luth. Landeskirchenamtes in Kiel‘ 1933“ (Claus Jürgensen) ab.

Weitere Beiträge beschäftigen sich mit „Gemeinschaftsverein und Nationalsozialismus in Schleswig-Holstein“ (Manfred Jakobowski-/Tiessen) sowie mit dem „Jugendpastorat für Schleswig-Holstein und die Auseinandersetzungen um die Eingliederung der evangelischen Jugend in die Hitlerjugend“ (Joachim G. Vehse). Eigens hingewiesen sei auch auf drei Aufsätze, die den „Auseinandersetzungen in den Gemeinden“ gewidmet sind: „Kirche in den ersten Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft im Spiegel von Gemeindechroniken aus dem ländlichen Ostholstein“ (Walther Knoke); „Eine Volksmissionsfahrt durch die Propstei Rendsburg im Oktober 1935“ (Gerhard Hoch); „Die Berufung und Amtseinführung von Pastor Sohrt in Steinberg/Propstei Nordangeln durch die Bekenntnisgemeinschaft 1935/36“ (Peter Vogt). Knoke, der seine Analyse mit dem nachdrücklichen Hinweis auf die Gemeindechroniken als wichtige und noch viel zu wenig beachtete historischen Quellen verbindet, kann für die Gemeinden in Ostholstein feststellen, „daß in der untersuchten Zeit ... die wesentliche Scheidelinie nicht zwischen BK und den ‚andern‘ verlief, schon gar nicht zwischen Anhängern und Gegnern der NSDAP, sondern zwischen deutschreligiös Ausgerichteten und jenen, die – was immer das im einzelnen bedeuten mochte – am Jesus Christus der Bibel festhalten wollten“ (328). Angesichts der recht schwachen Kirchlichkeit in Ostholstein fragt er auch, ob eine dezidierte BK-Position in den Gemeinden überhaupt auf Resonanz hätte hoffen können. Derartige Beobachtungen weisen deutlich darauf hin, wie wenig der Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes damit gedient wäre, die Elle (bekenntniskirchlicher) „Rechtgläubigkeit“ an den jeweils konkreten historischen Fall anzulegen.

Den „Nachwirkungen des Kirchenkampfes“ sind die Aufsätze von Friedrich Hübner über die Barmer Theologische Erklärung als bleibende Herausforderung an die Nordelbische Ev.-Luth. Kirche und die Ökumene und von Kurt Jürgensen über die Stuttgarter Schulderklärung und ihre Aufnahme in Schleswig-Holstein gewidmet. Der Feststellung Jürgensens, die „unterschwellige Wirkungsgeschichte der Schulderklärung ist nicht zu unterschätzen, wenngleich quellenmäßig schwer zu erfassen“ (406), stimmt der Rezensent zu. Sie ist geeignet, im Streit um Rezeption oder Nicht-Rezeption der Schulderklärung, der angesichts der komplexen Wirkungsgeschichte des Worts von Stuttgart ohnehin oft nur postulatorischen Charakter trägt, zur Besonnenheit aufzurufen.

Der Band ist gut ausgestattet und erfährt seine Abrundung durch Zeittafel, Bibliographie, Register der Personen, Orte und Sachen sowie einen Bildanhang. Im Exemplar des Rezensenten ist ein Bogen falsch geheftet. Er mußte die Seiten 321–336 hinter Seite 240 aufsuchen. Da zur schleswig-holsteinischen Landeskirche bislang keine wissenschaftlich qualifizierte Gesamtdarstellung des Kirchenkampfes vorliegt (man beachte aber die landeskirchlichen Exkurse im Standardwerk Kurt Meiers), empfiehlt sich der Sammelband, unbeschadet des Interesses, das er mit seinen Einzelstudien erweckt, als ein Schritt auch auf dieses lohnenswerte Ziel hin. Insgesamt bestätigt und konsolidiert er das seit den siebziger Jahren in der seriösen Forschung vorherrschende Bild des Kirchenkampfes.

Leipzig

Kurt Nowak

Jochen-Christoph Kaiser / Martin Greschat (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*. Athenäum Verlag GmbH, Frankfurt/Main 1988. 296 Seiten, kt.

Das hier angezeigte Buch erschien ein halbes Jahrhundert nach der in Deutschland beschlossenen „Endlösung der Judenfrage“. Wir entfernen uns immer weiter von der Zeit, in der das geschah. Um so wichtiger sind Versuche der kritischen Analyse, der Darstellung von Fakten, der Erhellung von Hintergründen und Zusammenhängen, wie das in diesem Buch unter verschiedenen Aspekten geschieht. Warum ist das so wichtig? Damit es nicht wieder geschieht, was damals geschah? Oder weil das, was damals geschah, nicht geschehen wäre, wenn den Damaligen bewußt geworden wäre, was uns Heutigen inzwischen klar und einsichtig ist? Oder?

Auch diese Geschichte protestantischer Schuldverflechtungen läßt sich nicht im Konjunktiv schreiben, obwohl die „Verstrickung“ der Kirchen in das Holocaust-Geschehen geradezu zwingend die Frage aufdrängt, wie denn wohl der Weg der Juden vor 50 Jahren gewesen wäre, wenn die Christen im Lande Christen, „Christus-Menschen“ gewesen wären oder sich als solche verhalten hätten. Solches Fragen gibt dem Entsetzen und der Scham Ausdruck, die mich überkommen, wenn ich auf unsere, auf meine „Verstrickung“ in das Holocaustgeschehen angesprochen werde, so wie das in diesem Buche geschieht. Ich habe es nicht nur „gelesen“. Es hat mich unter wachsender Spannung „betroffen gemacht“ (so sagt man es heute). Was die Autoren darstellen, erläutern, belegen, in größere Zusammenhänge einordnen und allgemein-verständlich vortragen (sodaß auch Leserinnen und Leser ohne besondere Vorkenntnisse gepackt werden), ist *meine* Geschichte, nicht nur weil ich sie persönlich mehr oder weniger bewußt erlebt habe. Und ich achte mit zunehmender Sensibilität auf die Art und Weise, mit der „meine“ Kirche mit dieser Geschichte umgeht, sonntags wie alltags, auf und unter Kanzeln und Kathedern, eben so, wie es in einem Lande geschieht, in dem die Gedenktage und Jubiläen zur gesellschaftlichen Routine geworden sind. Sind Gedenk-Tage nicht Verdräng-Tage geworden?

Indirekt ist dieses Buch *eine einzige Warnung* vor der Banalität einer solchen „christlichen Existenz“ im Ausgang des an Grauensvollem so übersättigten 20. Jahrhunderts. Es wird als ärgerliche Provokation wirken, *falls* man es im deutschen Protestantismus der Gegenwart diskutieren und vielleicht sogar zur Pflichtlektüre in Kirchenleitungen und Landessynoden, in Landeskirchenämtern und anderen kirchlichen Verwaltungen, in theologischen Fakultäten und Pfarrkonventen machen sollte (was kaum zu erwarten ist). Je länger ich über dieses Buch nachdenke, desto stärker drängt sich mir der Eindruck auf, daß uns die Autoren eine ganz bestimmte Argumentationskette entlang in eine Richtung hinein führen, in der *eine* Schlußfolgerung unausweichlich ist – aber *die* wird nicht beim Namen genannt.

Ich meine folgendes: alle Autoren dieses Sammelbandes stellen fest, daß der „Holocaust“ in Deutschland geschah, während die Christenheit in Deutschland zwar nicht unangefochten, aber immerhin relativ ungestört ihres Glaubens leben konnte. Mit z. T. neuen Forschungsergebnissen und den entsprechenden Überlegungen wird beschrieben, daß entweder mehr an Schutz für die Verfolgten oder an Widerstand gegen den staatlichen Terror in Deutschland hätte geschehen können, wenn die Christen in Deutschland ihres Christ-Seins wirklich bewußt gewesen wären (aber was ist schon Geschichtsschreibung im Konjunktiv!). Alle Beiträge machen deutlich, wie problematisch es damals für Menschen in Deutschland war, dem Sog gesellschaftlicher Zwänge wie auch der Bedrohung durch den legalisierten Terror zu entkommen, und es dennoch Freiräume und Möglichkeiten von Protest gab, die nicht oder nur halbherzig genutzt wurden. Unsere Bischöfe und Kirchenleitungen kommen schlecht weg, und es ist peinlich und bedrückend zu erfahren, was alles geschehen konnte, um trotz aller Erfahrungen des sog. „Kirchenkampfes“ die gewohnten kirchlichen Strukturen über das Chaos des Zusammenbruchs hinweg in die Zeit nach 1945 zu retten, und zwar eben mit Hilfe jener Bekennenden Kirche ...

Kurzum: dieses Buch fasziniert *und* deprimiert, weil eine letzte Antwort bzw. Schlußfolgerung angedeutet, aber nicht offen angesprochen wird. Der Verlag fragt in

seiner Buchanzeige: „Wie konnte es dazu kommen, daß protestantische Kirche, Theologie und einzelne Gemeinden in der Regel *nicht* auf der Seite der verfolgten Juden standen?“ Die Beiträge der verschiedenen Autoren (E. Bethge, M. Smid, K. Nowak, H. Freeden, J. H. Schjørring, F. W. Graf, J. C. Kaiser, H. U. Thamer, K. Meier) lassen jene Zeit und ihre Vorgeschichte lebendig werden, in der aus dem Land der Dichter und Denker das der Richter und Henker wurde; die Juden blieben ohne Solidarität und Beschirmung ihrer christlichen Mitmenschen, weil es da die zählebig-alten und scheinbar unüberwindbaren Antijudaismen gab und dazu Angst, Unsicherheit, Intrigen, Selbstbehauptungen, innerkirchliches Kompetenzgerangel, Sorgen um die „reine Lehre“, neue Verliebtheiten in Volkstum und Nation, Selbsterhaltungstrieb, offene und heimliche Sympathien mit den Nationalsozialisten und ihrem abstrusen Weltbild und ganz besonders jene Predigt von „Gesetz und Evangelium“, von „Altem und Neuem Bund“, von der „Kirche als dem Neuen Volk Gottes“, mit der die Volksfrömmigkeit im nazistischen Deutschland eh schon vertraut war.

Wäre also, wie Eberhard Bethge konstatiert, die „Judenfrage“ der Holocaust-Zeit im Grunde nichts anderes als die verkleidete „Christenfrage“? Ich glaube mehr und mehr, daß diese Erklärung nicht reicht. Eine „Christenfrage“ drängt weiter in die „Christusfrage“. Das antijudaistische So-Sein der Christen in Deutschland und darum ihr Abseitsbleiben und Wegsehen und Katzbuckeln und verlegenes Räuspern im Blick auf das namenlose Leiden ihrer jüdischen Geschwister war nur möglich, weil es in dieser Christenheit immer schon (und bis heute immer wieder) ein Denken, eine Volksfrömmigkeit, eine Verkündigung von einem „Christus absolutus et solus et universalis et dominans“ gibt, unter dessen Exklusivitätsansprüchen „Auschwitz“ vorprogrammiert ist. „Christus“ und das, was in der Geschichte einer „Ecclesia triumphans“ ideologisch aus dem Manne von Nazareth entstanden ist, sind *die* letzte Ursache für den Holocaust. Auf *diese* Einsicht laufen letztlich Darstellung und Argumentation dieses Buches hinaus.

Und wie weiter? Die Leser dieses Buches werden der genannten Einsicht standhalten und sich fragen müssen, ob wir christliche Theologie bzw. Christologie verantwortlich noch betreiben können, ohne ganz neu danach zu fragen, ob der „Holocaust“ nicht das entscheidende Signum Gottes sei, an dem Theologie über sich selbst zu befinden habe. Die rheinische Landessynode hat sich in ihrem Beschluß „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ im Jahre 1980 zu dieser Notwendigkeit bekannt. Sie wurde und wird deshalb hart kritisiert. Mit dem hier angezeigten Buch wird denen, die zu dem genannten Beschluß und seinen Konsequenzen stehen, eine wichtige, kräftige Argumentationshilfe gegeben. Den Herausgebern und Autoren ist dafür sehr zu danken.

Köln

Paul Gerhard Aring

Walter Kasper, Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils. Heidelberg (Carl Winter Universitätsverlag) 1988. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1988/4). 41 S.

Die *Declaratio de libertate religiosa* des Vaticanum II gehört zu den umstrittensten und bemerkenswertesten Dokumenten des Konzils. In ihm konzentriert sich die Auseinandersetzung der Konzilsväter mit dem Projekt und dem Problem der Moderne in exemplarischer Weise. Daß die Erklärung zustande kam, ist sicher in erheblichem Umfang Kardinal Bea zuzuschreiben, dem seinerzeitigen Präfekten des Sekretariats für die Einheit der Christen. In der Konzilsdebatte zeigte sich schnell, daß dem Thema ein solches Gewicht zukam, daß es weder als Teil der Konstitution *De ecclesia* noch im Rahmen des Ökumenismus-Dekrets behandelt werden konnte. Der Anschluß des Katholizismus an den neuzeitlichen Menschenrechtsgedanken, sein Verhältnis zum religionsneutralen modernen Rechtsstaat und die Glaubwürdigkeit des katholischen Eintretens für die Kirchenfreiheit hingen in erheblichem Umfang davon ab, wie das Konzil

sich der Frage der Religionsfreiheit stellte. Es handelt sich um einen Text, der in jeder Untersuchung zum II. Vatikanischen Konzil eine herausragende Rolle spielen muß.

Die Konflikte und Krisen, die der Verabschiedung des Dokuments vorausgingen, bilden nicht das Hauptthema der vorliegenden Studie, die der damalige Tübinger katholische Dogmatiker und jetzige Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart Walter Kasper vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften vorgetragen hat. Er wendet sich der *Declaratio de libertate religiosa* in systematischem Interesse zu. Zwei Fragestellungen überschneiden sich für ihn in diesem Dokument in exemplarischer Weise: die eine betrifft das Verhältnis von Kirche und moderner Gesellschaft, die andere das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit. Der zweiten dieser Fragestellungen erkennt Kasper den Primat zu.

Er erläutert sie durch eine knappe historische Skizze, die sich auf die katholische Tradition beschränkt, weil – wie der Verfasser meint – „die protestantische Tradition nur in Nuancen der theologischen Begründungsstruktur von der katholischen Tradition verschieden ist, aber in der konkreten geschichtlichen Praxis mehr oder weniger parallel verläuft“ (S. 7). Das freilich ist eine zugleich kühne und wenig überzeugende These. Denn die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Freiheit spitzt sich noch immer darin zu, wie sich die Glaubenserkenntnis des einzelnen zur Autorität des kirchlichen Lehramts verhält. Daß Protestantismus und Katholizismus in dieser Frage über Jahrhunderte in den theologischen Begründungen wie in der kirchlichen Praxis unterschiedliche Wege gingen, kann kaum bestritten werden. Seit dem Übergang zum modernen paritätischen Staat gilt deshalb auch, daß die evangelischen Kirchen nicht nur (wie Kasper dies für den vorkonziliären Katholizismus durchaus einräumt) dann die Religionsfreiheit anerkennen, wenn sie sich selbst in einer Minoritätsposition befinden und deshalb auf diese Freiheit angewiesen sind.

Doch sieht man von der Problematik der Begründung ab, ist Kaspers Beschränkung auf die katholische Tradition pragmatisch natürlich durchaus vertretbar. In knappen Zügen schildert er, wie trotz des konstitutiven Zusammenhangs zwischen Wahrheit und Freiheit im Neuen Testament sich kirchliche Unduldsamkeit gegenüber abweichenden Glaubensüberzeugungen ausbilden konnte. Besonders bemüht er sich darum, die ablehnende Haltung des päpstlichen Lehramts gegenüber der neuzeitlichen Forderung nach Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit aus dem geschichtlichen Kontext verständlich zu machen. Die Anerkennung einer unveräußerlichen Menschenwürde seit der berühmten Weihnachtsansprache Pius XII. von 1942 erklärt er aus einer eigenständigen, von der neuzeitlichen Menschenrechtstradition unabhängigen theologischen Tradition von der Würde und den Rechten der menschlichen Person. Dafür kann er sich mit Gründen auf die spanischen Spätscholastiker – insbesondere Suarez und Vitoria – und die von ihnen inspirierten Stellungnahmen zur Kolonialpolitik gegenüber den lateinamerikanischen Völkern berufen. Dennoch mutet es eigentümlich wirklichkeitsfremd an, daß der Wandel in den päpstlichen Äußerungen zum Menschenrechtsgedanken während unseres Jahrhunderts so gar nicht mit dem Gewicht der neuzeitlichen Menschenrechtsentwicklung selbst in Zusammenhang gebracht wird.

In der Konzilsaula des II. Vaticanum setzte sich, wie Kasper eindrücklich zeigt, der Gedanke der Religionsfreiheit in dem Augenblick durch, in dem er als Verfassungsproblem definiert wurde. Die endgültige Überschrift der Erklärung unterstreicht dies. Sie heißt: *De iure personae et communitatum ad libertatem sociale et civilem in re religiosa*. Die vom Staat zu gewährleistende Religionsfreiheit ist das Thema. Kasper unterstreicht nachdrücklich, daß die Erklärung sich nicht auf die Meinungs- und Lehrfreiheit in der Kirche bezieht, und sieht geradezu ein Verdienst der Erklärung darin, daß sie zwischen der „moralischen und theologischen Ordnung einerseits und der juristischen und politischen Ordnung andererseits unterscheidet“ (S. 22). Das, so fügt er hinzu, sei die Form, in der sich die katholische Kirche die neuzeitliche Unterscheidung von Moralität und Legalität zu eigen mache. Als historische Interpretation der Konzilerklärung mag das korrekt sein; doch erstaunlich ist, daß der Systematiker Kasper nicht auf das ungelöste ekklesiologische Problem eingeht, welches die katholische Kirche sich damit einhandelt, daß sie ad extra eine Freiheit fordert, die sie ad intra als illegitim betrachtet.

Die Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche, die zuletzt zusammenfassend in der „Kölner Erklärung“ vom Januar 1989 dargestellt worden sind, illustrieren dieses, von Kasper beiseitegeschobene Problem.

Die systematische Begründung der Religionsfreiheit hat nach Kaspers Darstellung zwei Seiten. Die ontologische Begründung liegt in der wechselseitigen Voraussetzung von Wahrheit und Freiheit; diese Begründung ist vom Konzil in einer Form durchgeführt worden, die das Interesse der Tradition an der objektiven Wahrheit mit dem neuzeitlichen Interesse an subjektiver Freiheit in zugleich kritischer und konstruktiver Weise vermittelt. Die theologische Begründung dagegen, die das Konzil gibt, vermag nach Kaspers Urteil nicht zu überzeugen. Sie verfährt deduktiv; die Stellung der von ihr verwandten biblischen Argumentation ist ungeklärt. Theologisch begründbar wäre die Religionsfreiheit nur in einer umfassenden Lehre von der christlichen Freiheit, die das Konzil aber nicht vorgelegt hat. Dies – so wird der protestantische Leser hinzufügen – geschah vielleicht auch deshalb nicht, weil eine umfassende Lehre von der christlichen Freiheit die Frage nach der Freiheit in der Kirche nicht aussparen kann.

Kaspers zusammenfassendes Urteil heißt, es sei dem Konzil gelungen, die Identität der Tradition gerade dadurch zu bewahren, daß es diese „auf eine neuzeitliche Tonart umgestimmt hat“ (S. 37). Angesichts dieses Urteils drängt sich freilich die Frage auf, ob sich wirklich darin die Vision erschöpfte, um deretwillen Johannes XXIII. das Konzil einberief.

*Heidelberg*

*Wolfgang Huber*

## Notizen

Bernd Jaspert / Carl Heinz Ratschow / Paul Tillich, Ein Leben für die Religion. 85 S., Verlag Evangelischer Presseverband, Kassel 1987.

Heft 32<sup>1</sup> von DIDASKALIA, Schriftenreihe der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Hg. Erhard Giesler und Johannes Beisheim.

Der schmale Band vereinigt zwei Vorträge, die aus Anlaß von Tillichs hundertstem Geburtstag im Jahre 1986 gehalten wurden. Jaspert stellt Tillichs Lebenswerk in der Einheit von Leben und Denken als einen Weg auf der Grenze dar, die Theologie und Philosophie, Kirche und Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft, Glaube und Politik verbindet und trennt. Ratschow stellt das ‚Protestantische Prinzip‘ in Tillichs Sicht in die Mitte seiner Ausführungen, die dann auf Tillichs religiösen Atheismus verweisen, der jenseits des verlorenen gegenständlichen Gottes den ungegenständlichen Gott wahrnimmt, der Menschen unbedingt trifft. Für Jaspert steht Tillichs Wiederentdeckung der Religion in der säkularen Welt als Gegenrede zu Bonhoeffers Nicht-Religiöser Interpretation des Evangeliums im Mittelpunkt, während Ratschow nicht nur den atheistischen Theismus, sondern auch konkrete Religionskritik im Rahmen protestantischer Kritik bei Tillich anspricht. Beide Vorträge dokumentieren die Kompetenz ihrer Autoren und eignen sich vor allem als einführende Information zu Tillichs Lebenswerk.

*Bonn*

*Hermann Dembowski*

Eckehart Lorenz, Kirchliche Reaktionen auf die Arbeiterbewegung in Mannheim 1890–1933. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Evangelischen Landeskirche in Baden (= Sonderveröffentlichungen des Stadtarchivs Mannheim, Nr. 11). Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1987. 328 S.

Vor allem Bestände des Landeskirchlichen Archivs in Karlsruhe und Periodika, auch Zeitzeugen, bilden die Grundlage dieser Freiburger Theol. Dissertation von 1977, die

am Beispiel des Wirtschaftszentrums Mannheim, einer „protestantischen Oase“ im überwiegend katholischen Baden und Hochburg der Arbeiterbewegung, Reaktionen der evangelischen Kirche auf die „soziale Frage“ und insbesondere die sozialdemokratische Bewegung untersucht. Dabei wird für die Weimarer Zeit die regionale Ebene entscheidend. Akribisch genau werden Organisationen des sozialen Protestantismus, Personen und Konflikte erschlossen. Die kritischen Analysen sind orientiert „an den Grundwerten der neueren evangelischen Ethik des Politischen, wie sie insbesondere im jüngsten Nachdenken über die theologische Bedeutung der Menschenrechte sichtbar werden“ (S. 11).

Hinsichtlich der Vorkriegsära verdienen die 1909 als Kirchenpartei entstandene Mannheimer Volkskirchliche Vereinigung sowie das sozialliberale Integrationskonzept Ernst Lehmanns, der sich später dem demokratischen Sozialismus zuwandte, besondere Aufmerksamkeit. Die Bandbreite der religiösen Sozialisten wird bis hin zu Erwin Eckert (als erster deutscher Pfarrer in die KPD) verfolgt. Ihr Mißerfolg wird wesentlich aus der „erfolgreichen Isolations- und Vernichtungsstrategie“ der „Kirchenreaktion“ erklärt. Rolle und Ideologie des „Evangelischen Volksbundes“ (1920–27 evangelische Volksvereine) werden durchaus kritisch reflektiert, dessen Anschauungswelt kann ideengeschichtlich den „Modern-Positiven“ (im Sinne von Manfred Jacobs) zugerechnet werden. Als „verspätet“ erscheint das abschließend untersuchte „landeskirchliche Sozialamt“ (1927–1934).

Daß Programmatik, Organisationen und Aktivitäten des sozialen Protestantismus wesentlich als Reaktion auf die sozialdemokratische/sozialistische/kommunistische Arbeiterbewegung zu verstehen sind, ist unstrittig. Diese kritische Studie lenkt wieder hin zu Kernfragen wie: Inwieweit ist demgegenüber das Eigengewicht des sozialen Protestantismus einzuschätzen? Inwieweit hat die evangelische Kirche „vor Ort“ durch ihre „reaktionären“ Ausrichtungen zum Aufstieg des Nationalsozialismus beigetragen?

Köln

Michael Klöcker

## Anschriften der Mitarbeiter:

Dipl.-Theol. Bernhard Raspels  
Römerstraße 271  
5300 Bonn 1

Meinolf Schumacher  
Roseggerstraße 46  
4600 Dortmund 1

Dr. Beat Bühler  
Antoniusberg 17  
8440 Straubing

Dr. Martin Friedrich  
Bünder Straße 338  
4901 Hiddenhausen 2

Prof. Dr. Rudolf Lorenz  
Jakob-Steffan-Straße 12  
6500 Mainz

Prof. Dr. Martin Brecht  
Westfälische Wilhelms-Universität  
Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte  
der Evangelisch-Theologischen Fakultät  
Universitätsstraße 13–17  
4400 Münster

Dr. Hans-Friedrich Traulsen  
Gotlandwinkel 2  
2300 Kiel 1

Dr. Wichmann von Meding  
Schleiermacher-Forschungsstelle  
Leibnizstraße 4  
2300 Kiel 1

Prof. Dr. Luise Abramowski  
Brunnsstraße 18  
7400 Tübingen





