



N12<522673508 021



ubTÜBINGEN



theoc + ✓

Zeitschrift für Kirchengeschichte

103. Band 1992

Heft 1

TR

103
1992



Gh 2554

Verlag W. Kohlhammer

22 APR 1992

V 2 17

Herausgegeben von Joachim Mehlhausen, Erich Meuthen, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Georg Schwaiger und Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Manfred Weitlauff.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich die Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

Inhalt

103. Band (Vierte Folge XL) Heft 1

Untersuchungen

Christoph Joest: Gott und den Menschen dienen	1
Gunter Wolf: König Heinrichs I. Romzugsplan 935/36	33
Kurt Nowak: Zeiterfahrung und Kirchengeschichtsschreibung	46
Thomas Kaufmann: Capito als heimlicher Propagandist der frühen Wittenberger Theologie	81
Max Blauburger: Staat und Kirche	87

<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	92
---	----

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft	147
--	-----

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1992 kostet im Abonnement DM 212,- inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 73,50 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. Manfred Weitlauff, Institut für Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22.

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.

theol

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

103. BAND 1992
VIERTE FOLGE XLI

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

20255



Herausgegeben von Joachim Mehlhausen, Erich Meuthen, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Georg Schwaiger und Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Manfred Weitlauff.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich die Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

Inhalt

Max Blauberger: Staat und Kirche – ein nicht von Döllinger verfaßter Artikel der „Eos“	87
Christoph Joest: Gott und den Menschen dienen. Das Anliegen des Pachomius nach seinem Brief Nr. 3	1
Thomas Kaufmann: Capito als heimlicher Propagandist der frühen Wittenberger Theologie	81
Beate Köster: Evangelienharmonien im frühen Pietismus	195
Kurt Nowak: Zeiterfahrung und Kirchengeschichtsschreibung. Heinrich Bornkamm im Dritten Reich	46
Friedrich Prinz: Hagiographie als Kultpropaganda. Die Rolle der Auftraggeber und Autoren hagiographischer Texte des Frühmittelalters	174
Rudolf Reinhardt: Gründe für den wirtschaftlichen Niedergang der Reichskirche in der Neuzeit, dargestellt am Beispiel Konstanz	226
Rudolf Reinhardt: Katholizismus und Katholizismen. Zur Deutung der Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts	361
Eberhard Röhm und Jörg Thierfelder: „Zwischen den Stühlen“. Zur „judenchristlichen“ Selbsthilfe im Dritten Reich	332
Tilman Schmidt: Konrads von Gelnhausen Pfründenkarriere	293
Wilhelm Schneemelcher: Antike und Christentum. Bemerkungen zum „Reallexikon für Antike und Christentum“ II	243
Clemens Scholten: Der Chorbischof bei Basilius	149
Gunther Wolf: König Heinrichs I. Romzugsplan 935/36	33
Hubert Wolf: München als Reichsnuntiatur? Aus Anlaß der voll- ständigen Öffnung des Archivio della Nunziatura di Monaco	231



Verzeichnis der besprochenen Werke

- Arnold, Matthieu: La Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg de 1919 à 1945 (Martin Greschat). S. 423.
- Brecher, August: Mündiges Christsein. Pfarrer Dr. theol. h. c. Josef Thomé (Norbert Trippen). S. 422.
- Caprioli, A.-Rimoldi, A.-Vaccaro, L. (Hrg.): Diocesi di Milano. Storia Religiosa della Lombardia (Remigius Bäumer). S. 369.
- Coppola, G.-Grandi, C. (Hrg.): La „conta delle anime“. Popolazioni e registri parrocchiali (Remigius Bäumer). S. 147.
- Decot, Rolf-Vinke, Rainer (Hrg.): Zum Gedenken an Joseph Lortz (Stephan Skalweit). S. 259.
- Demerson, G. u. G.-Dompnier, B.-Regond, A. (Hrg.): Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles (Robert North). S. 268.
- Dinet, Dominique: Vocation et Fidélité (K. Suso Frank). S. 397.
- Dopsch, Heinz-Koller, Heinrich-Kramml, Peter F. (Hrg.): Patriarch im Abendland. Beiträge zur Geschichte des Papsttums, Roms und Aquileias im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze von Heinrich Schmidinger – Festgabe zu seinem 70. Geburtstag (Ulrich Nonn). S. 130.
- Duft, Johannes: Die Abtei St. Gallen I, hrg. zum 75. Geburtstag des Verfassers v. Peter Ochsenbein u. Ernst Ziegler (Franz Xaver Bischof). S. 380.
- Dürig, Walter: Das Sequentiar des Breslauer Inkunabelmissales (Rhaban Haacke). S. 389.
- Eck, W. (Hrg.): Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit (Richard Klein). S. 107.
- Elm, Kaspar (Hrg.): Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (Matthias Werner). S. 382.
- Fassl, Peter: Konfession, Wirtschaft und Politik. Von der Reichsstadt zur Industriestadt, Augsburg 1750–1850 (Dietrich Blaufuß). S. 407.
- Felmy, Karl Christian: Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie (Peter Hauptmann). S. 272.
- Fischer, Bonifatius: Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert III (Rhaban Haacke). S. 121.
- Franz, Gunther-Ising, Dieter-Riplinger, Thomas: Theologische und religionswissenschaftliche Literaturinformation (Gregor Ahn). S. 98.
- Frenz, Thomas: Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance (1471–1527) (Burkhard Roberg). S. 140.
- Fuchs, Franz: Bildung und Wissenschaft in Regensburg (Franz Xaver Bischof). S. 142.
- Gatz, Erwin (Hrg.): Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803 (Manfred Weitlauff). S. 392.
- Ginzburg, Carlo: Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Aus dem Italienischen von Martina Kempter (Uwe Viole). S. 367.
- Gondal, Marie-Louise: Madame Guyon (1648–1717) (Gustav A. Krieg). S. 271.

- Harms, Wolfgang-Kuechen, Ulla-Britta (Hrg.): Joachim Camerarius. Symbola et Emblemata (Monica Mutzbauer). S. 266.
- Haustein, Jörg: Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen (Hartmut Lehmann). S. 262.
- Heijting, W.: De Catechismi en Confessies in de Nederlandse Reformatie tot 1585 (Andrew Pettegree). S. 264.
- Heither, Theresia: Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief (Andreas Lindemann). S. 116.
- Hellriegel, Ludwig (Hrg.): Widerstehen und Verfolgung in den Pfarreien des Bistums Mainz 1933-1945 (Heinz Hürten). S. 425.
- Helvetia Sacra I/6, hrg. v. Patrick Braun u. Hans-Jörg Gilomen (Franz Xaver Bischof). S. 366.
- Herold, Hans: Rechtsgeschichte aus Neigung. Ausgewählte Schriften. Festgabe zu seinem 80. Geburtstag, hrg. v. Karl S. Bader u. Claudio Soliva (Herbert Frost). S. 373.
- Jacob, Christoph: „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand (Wolfgang A. Bienert). S. 118.
- Kah, Marianne: „Die Welt der Römer mit der Seele suchend ...“ Die Religiosität des Prudentius (Richard Klein). S. 109.
- Kaplan, Paul H. D.: The Rise of the Black Magus in Western Art (W. A. Schulze). S. 381.
- Kloidt, Karl-Heinz: (Hrg.): Chartres 1945. Seminar hinter Stacheldraht (Karsten Willmund). S. 146.
- Knefelkamp, Ulrich: Das Heilig-Geist-Spital in Nürnberg vom 14.-17. Jahrhundert (Werner Wilhelm Schnabel). S. 385.
- Kohl, Wilhelm: Das Domstift St. Paulus zu Münster (Germania Sacra) (Remigius Bäumer). S. 375.
- Kontogiannes, Spiridon Dem.: Τὸ σιναῖτικὸν ζήτημα (ιστ' – ιθ' αἰ.) (Gerhard Podskalsky). S. 270.
- Lods, Marc: Protestantisme et tradition de l'Église, hrg. v. J.-N. Pères u. J.-D. Dubois (Werner Erdt). S. 370.
- Löhe, Wilhelm: Gesammelte Werke, hrg. v. Klaus Ganzert (Ernst Koch). S. 282.
- Maier, Hans: Revolution und Kirche (Kurt Meier). S. 413.
- Meckenstock, Günter (Hrg.): Friedrich Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe I/1-3 (Peter Steinacker). S. 409.
- Meckenstock, Günter: Deterministische Ethik und kritische Theologie (Kurt Nowak). S. 411.
- Müller, Karl: Josef Schmidlin (1876-1944) (Hans-Werner Gensichen). S. 421.
- Müller, Winfried (Hrg.): Im Vorfeld der Säkularisation. Briefe aus bayerischen Klöstern 1794-1803 (1812) (Manfred Weitlauff). S. 414.
- Müller-Späth, Jürgen: Die Anfänge des CVJM in Rheinland und Westfalen (Volkmar Wittmütz). S. 284.
- Neuerscheinungen zur Geschichte der altbayerischen Bistümer anlässlich der

- 1250-Jahrfeier ihrer kanonischen Errichtung 1989 und zum Kilians-Jubiläum 1989 im Bistum Würzburg (Manfred Weitlauff). S. 101.
- Neuß, Elmar-Pollet, J. V. (Hrg.): *Pflugiana*, Studien über Julius Pflug (1499–1564) (Remigius Bäumer). S. 263.
- Neymeyr, Ulrich: *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert* (Wolfgang A. Bienert). S. 111.
- Papandreou, Damaskinos-Bienert, Wolfgang A.-Schäferdiek, Knut (Hrg.): *Oecumenica et Patristica*. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag (Ekkehard Mühlberg). S. 92.
- Pförtner, Stephan H. u. a.: *Ethik in der europäischen Geschichte* (Hartmut Kreß). S. 96.
- Pheidas, Vlasios: *Ἡ κλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ρωσσίας (988–1988)* (Anastasios Kallis). S. 144.
- Picasso, Giorgio (Hrg.): *Il monastero di S. Ambrogio nel Medioevo* (Rhaban Haacke). S. 132.
- Pilvousek, Josef: *Die Prälaten des Kollegiatstiftes St. Marien in Erfurt von 1400–1555* (Matthias Werner). S. 391.
- Podskalsky, Gerhard: *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821)* (Peter Hauptmann). S. 398.
- Prieur, Jean-Marc (Hrg.): *Acta Andreae* (Aurelio de Santos Otero). S. 122.
- Recker, Clemens-August: „... meinem Volke und meinem Herrgott dienen ...“. *Das Gymnasium Carolinum [Osnabrück 1848–1945]* (Kurt Nowak). S. 426.
- Riedweg, Christoph: *Mysterienterminologie bei Platon. Philon und Klemens von Alexandrien* (Dietmar Wyrwa). S. 112.
- Roma – Caput et Fons. Zwei Vorträge [von Arnold Angenendt und Rudolf Schieffer] (Martina Stratmann). S. 128.
- Rosenthal, Anselm (Hrg.): *Itinera Domini* [Festschrift für Emanuel von Severus zum 80. Geburtstag] (Jörg Jarnut). S. 377.
- Rupp, Horst F.: *Fr. A. W. Diesterweg, Pädagogik und Politik* (Bernhard Krueger). S. 147.
- Schalk, Ellery (Hrg.): *Culture, Society and Religion in Early Modern Europe* (Günter Bers). S. 390.
- Schenke, Ludger: *Die Urgemeinde* (Walter Schmithals). S. 110.
- Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte V (Wolf-Dieter Hausschild). S. 419.
- Schrader, Hans-Jürgen: *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus* (Rudolf Mohr). S. 404.
- Solzbacher, Rudolf: *Mönche, Pilger und Sarazenen* (K. Suso Frank). S. 119.
- Stievermann, Dieter: *Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg* (Rudolf Reinhardt). S. 384.
- Strecker, Georg: *Die Pseudoklementinen III* (Andreas Lindemann). S. 120.
- Strohm, Christoph: *Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus* (Kurt Nowak). S. 287.
- Studi Gregoriani per la storia della „libertas ecclesiae“ XIII (H. E. J. Cowdrey). S. 136.

- Stupperich, Robert: Otto Dibelius (Jochen-Christoph Kaiser). S. 428.
- Thadden, Rudolf von: Weltliche Kirchengeschichte (Kurt-Victor Selge). S. 377.
- Thompson, Bard: A Bibliography of Christian Worship (Henning Schröer). S. 146.
- Thumser, Matthias: Der Konflikt um die Wahlkapitulationen zwischen dem Bamberger Domkapitel und Bischof Philipp von Henneberg (Dieter J. Weiß). S. 388.
- Traitler, Hildegard: Konfession und Politik. Interkonfessionelle Flugschriftenpolemik aus Süddeutschland und Österreich (1564–1612) (Leopold Tremmel). S. 265.
- Trippen, Norbert (Hrg.): Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift (Rudolf Reinhardt). S. 286.
- Ueberholz, Holger: Die evangelische Kirchengemeinde Vohwinkel während der Zeit des Nationalsozialismus (Herwart Vorländer). S. 145.
- Untermann, Matthias: Der Zentralbau im Mittelalter (Walter Haas). S. 134.
- Urry, James: None but Saints. The Transformation of Mennonite Life in Russia 1798–1898 (Gerd Stricker). S. 415.
- Uzsoki, András (Hrg.): Magyar Egyháztörténete Vázlatok. Essays in Church History in Hungary I (Gabriel Adriányi). S. 100.
- Vennebusch, Joachim (Hrg.): Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln V (Johannes Helmuth). S. 143.
- Walz, Dorothea: Auf den Spuren der Meister. Die Vita des heiligen Magnus von Füssen (K. J. Benz). S. 379.
- Weitlauff, Manfred-Hausberger, Karl (Hrg.): Papsttum und Kirchenreform. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag (Martin Greschat). S. 95.
- Weyer-Menckhoff, Martin: Christus, das Heil der Natur - Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers (Konrad Gottschick). S. 402.
- Wicki, Hans: Staat - Kirche - Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (Manfred Weitlauff). S. 277.
- Wittstadt, Klaus (Hrg.): Kirche und ländliche Gesellschaft in Mainfranken von der Reformation bis zur neuesten Zeit (Rudolf Endres). S. 269.
- Zimmermann, Harald (Hrg.): Papsturkunden 896–1046 III (Rudolf Schieffer). S. 129.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|--|--|
| Adriányi, Gabriel S. 100 | Lindemann, Andreas S. 116, 120 |
| Ahn, Gregor S. 98 | |
| Bäumer, Remigius S. 147, 263, 369, 375 | Meier, Kurt S. 413 |
| Benz, K. J. S. 379 | Mohr, Rudolf S. 404 |
| Bers, Günter S. 390 | Mühlenberg, Ekkehard S. 92 |
| Bienert, Wolfgang A. S. 111, 118 | Mutzbauer, Monica S. 266 |
| Bischof, Franz Xaver S. 142, 366, 380 | |
| Blaufuß, Dietrich S. 407 | Nonn, Ulrich S. 130 |
| | North, Robert S. 268 |
| Cowdrey, H. E. J. S. 136 | Nowak, Kurt S. 287, 411, 426 |
| | |
| Endres, Rudolf S. 269 | Pettegree, Andrew S. 264 |
| Erdt, Werner S. 370 | Podskalsky, Gerhard S. 270 |
| | |
| Frank, K. Suso S. 119, 397 | Reinhardt, Rudolf S. 286, 384 |
| Frost, Herbert S. 373 | Roberg, Burkhard S. 140 |
| | |
| Gensichen, Hans-Werner S. 421 | Santos Otero, Aurelio de S. 122 |
| Gottschick, Konrad S. 402 | Schieffer, Rudolf S. 129 |
| Greschat, Martin S. 95, 423 | Schmithals, Walter S. 110 |
| | Schnabel, Werner Wilhelm S. 385 |
| Haacke, Rhaban S. 121, 132, 389 | Schröer, Henning S. 146 |
| Haas, Walter S. 134 | Schulze, W. A. S. 381 |
| Hauptmann, Peter S. 272, 398 | Selge, Kurt-Victor S. 377 |
| Hausschild, Wolf-Dieter S. 419 | Skalweit, Stephan S. 259 |
| Helmrath, Johannes S. 143 | Steinacker, Peter S. 409 |
| Hürten, Heinz S. 425 | Stratmann, Martina S. 128 |
| | Stricker, Gerd S. 415 |
| Jarnut, Jörg S. 377 | |
| | Tremmel, Leopold S. 265 |
| Kaiser, Jochen-Christoph S. 428 | Trippen, Norbert S. 422 |
| Kallis, Anastasios S. 144 | |
| Klein, Richard S. 107, 109 | Viole, Uwe S. 367 |
| Koch, Ernst S. 282 | Vorländer, Herwart S. 145 |
| Kreß, Hartmut S. 96 | |
| Krieg, Gustav A. S. 271 | Weiß, Dieter J. S. 388 |
| Krueger, Bernhard S. 147 | Weitlauff, Manfred S. 101, 277, 392, 414 |
| | Werner, Matthias S. 382, 391 |
| Lehmann, Hartmut S. 262 | Willmund, Karsten S. 146 |
| | Wittmütz, Volkmar S. 284 |
| | Wyrwa, Dietmar S. 112 |

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1993 kostet im Abonnement DM 228,- inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 79,20 zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 80 04 30, 7000 Stuttgart 80, Telefon (07 11) 78 63-1, Telex 7-255 820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1992. 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. Manfred Weitlauff, Institut für Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22.

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

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

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

UNTERSUCHUNGEN

Gott und den Menschen dienen

Das Anliegen des Pachomius nach seinem Brief Nr. 3

Von Christoph Joest

Es kann als das christliche Urerlebnis des Pachomius bezeichnet werden, daß ihm, dem jungen Heiden, der gewaltsam zur kaiserlichen Armee gepreßt worden war, fremde Menschen aus Liebe zu Christus, den sie als ihren Gott bekannten und demzuliebe sie allen Menschen Gutes taten, Speise und Trank brachten, ihn und seine Leidensgenossen trösteten und sie mit allem Notwendigen versorgten.¹ Dieses Erlebnis führte zu seiner Bekehrung und bestimmte fortan sein Christsein.² Es trieb ihn zur Gründung des gemeinsamen Lebens mit der spezifischen Ausrichtung, daß die Brüder einander dienten und die Klöster insgesamt so wirtschafteten, daß sie nach außen hin karitativ wirksam sein konnten.

Es darf als das Verdienst des großen Mönchsvaters gelten, daß er das anachoretische Mönchsideal seiner Zeit mit der tätigen Nächstenliebe verband³ und dieser Schöpfung überdies als ein großartiger Organisator und zugleich geisterfüller Mystiker⁴ eine dauerhafte Form gab, die er durch eine Regel absicherte⁵.

¹ Vgl. H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II. Pachomius – Der Mann und sein Werk*, Würzburg 1983 (im folgenden = Bacht II), 19.

² Ausführlich dazu F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach 1971, 11–18. Dort auch eine detaillierte Diskussion der Quellentexte.

³ Den Zusammenhang von Pachomius' Bekehrungserlebnis und der charakteristischen Prägung seiner Klöster habe ich in dem Aufsatz: „... alle Tage den Menschen dienen. Pachomius und seine ursprüngliche Inspiration zum koinobitischen Leben“, in: *Erbe und Auftrag* 67 (1991, Heft 1) 35–50 (im folgenden = Joest), aufzuzeigen versucht. Diese Sicht vertritt auch A. de Vogüé im Vorwort zu: A. Veilleux, *Pachomian Koinonia*, Vol. One, *The Life of Saint Pachomius and His Disciples*. Translated, with an introduction, by Armand Veilleux ... Foreword by Adalbert de Vogüé. Cistercian Studies Series No. 45, Kalamazoo, Michigan, 1980 (im folgenden = Veilleux I), xvii: „Before Palamon the anchorite, Pachomius had had another master whose unforgettable lesson provided the primary motivation for his entire work: the charity of the Christians at Thebes. Their generosity in helping strangers for the love of God became above all else the model for the *Koinonia*.“ Und ebd. weiter oben: „... his entire career as a founder demonstrated his persistent ineradicable desire to give humble physical service as well as spiritual direction.“

⁴ Bacht II (s. Anm. 1) 49.

⁵ ebd. 42–48.

Die Pachomiusbriefe

Seinen Ausdruck hat dieses sein Anliegen, wenn ich mich nicht täusche, u. a. in dem dritten der von Pachomius überlieferten Briefe gefunden. Von diesen Briefen war lange Zeit nur die lateinische Übersetzung des hl. Hieronymus bekannt.⁶ Vor einigen Jahren hat nun H. Quecke, der den Briefen des Pachomius mehrere Studien gewidmet hat, die auf griechisch erhaltenen Stücke der Handschrift W.145 der Chester Beatty Library sowie die koptischen Fragmente und Zitate bei anderen Vätern zugänglich gemacht.⁷

In eingehenden Vergleichen der griechischen Texte mit den auf koptisch erhaltenen Stücken sowie der lateinischen Bearbeitung des Hieronymus kommt Quecke zu dem Schluß, daß gegen die Verfasserschaft des Pachomius keine durchschlagenden Argumente geltend gemacht werden können. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß es sich um echte Schriftstücke des großen Klostergründers handelt.⁸

Ihre Auswertung wird jedoch durch einen Umstand erschwert, welcher jedem auffällt, der die Pachomiusbriefe zur Hand nimmt: durch die Geheimschrift bzw. Geheimsprache, die hierin verwendet wird.⁹ Bereits die griechische Lebensbeschreibung des Pachomius erwähnt die „verborgene Sprache“ in den Schriften des Mönchsvaters, die nur den „Pneumatikern“ zugänglich sei.¹⁰

⁶ A. Boon, *Pachomiana latina. Règle et épîtres de s. Pachôme, épître de s. Théodore et „Liber“ de s. Orsiesius*, Texte latin de s. Jérôme (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7), Löwen 1932, 77–101 (Clavis Patrum Graecorum [im folgenden = CPG] Nr. 2355).

⁷ Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W.145 der Chester Beatty Library, eingel. u. hg. v. H. Quecke. Anhang: Die koptischen Fragmente und Zitate der Pachombriefe, Regensburg 1975 (im folgenden = Quecke, Briefe).

⁸ Ebd. 11–17.

⁹ Quecke, Briefe (s. Anm. 7) hat dieses Problem S. 18–40 ausführlich behandelt; vgl. a. H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I*, 2. Aufl. Würzburg 1984 (im folgenden = Bacht I), 71 Anm. 19 u. 20, sowie Bacht II (s. Anm. 1), 81 Anm. 66. Mit der Decodierung beschäftigten sich u. a. P. E. Testa, *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum 14, Jerusalem 1962, und Ilona Opelt, *Lingua ab angelo tradita: Decodierungsversuch der Pachomiusbriefe*, in: *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920–1986)*, Studia Ephemeridis „Augustinianum“ 27, Rom 1988, 453–461. Zu diesen Versuchen s. u. Anm. 40 bzw. Anm. 35. – Wesentlich zurückhaltender ist L. Cremaschi, *Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti. Introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi della Comunità di Bose, Magnano (VC) 1988, 199: „Le rimanenti lettere contengono tutte quell'alfabeto mistico che non siamo in grado di interpretare.“ Auf S. 200 gesteht sie offen über diese mystische Sprache, daß „auch wir, wie Hieronymus, weder die Bedeutung noch den Sinn verstehen können“, trotz der verschiedenen Deutungsversuche seitens der Gelehrten“ (Übersetzung von mir).*

¹⁰ γλωσσα κρυπτή G1 99, in: *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, edd. Hagiographi Bollandiani ex recensione F. Halkin SI (Subsidia Hagiographica 19), Brüssel 1932, 66, 30–36. Auch Hieronymus erwähnt die „lingua mystica“ im Vorwort zu seiner lateinischen Ausgabe der Pachomius-Regel (CPG 2353), Boon (s. Anm. 6) 9, 2.

Der „Geheimcode“ in den Pachomiusbriefen

Dabei handelt es sich zum Teil um Wort- und Satzzusammenstellungen, die sich zwar anstandslos übersetzen lassen, aber völlig ohne erkennbaren Sinn zu sein scheinen. Das krassste Beispiel dürfte Brief 10 bieten, der folgendermaßen beginnt:

Die Verwalter haben eine Freveltat begangen in ihrem Korb, das Schwert ihres Verderbens unter ihrem Schoß, welcher der Garten ist. Es lauern in den Toren der Unterwelt die Segen der Erde oder das Gute, das Gott den Menschen gab. Sie sprachen: Auf, laßt uns unsere Wege erforschen und sehen, ob wir Sauerteig finden, und laßt uns (ihn) in Teig werfen, der nicht geht noch sich vermehrt, sondern in Hungersnot ausgeht ...¹¹

Darf man aufgrund von 1 Kor 5,6–8¹² einen Zusammenhang zwischen der Erwähnung von Sauerteig und der von Freveltaten vermuten? Stellt der erste Satz eine verhüllte Anspielung auf sexuelle Vergehen dar?¹³ Und soll der zweite Satz bedeuten, daß die überfließenden Segen der Erde, obwohl von Gott gegeben, den Menschen auflauern, um sie geradewegs in die Hölle zu locken? Es muß beim Fragezeichen bleiben. Wir wissen es nicht. Es fehlt uns bis jetzt jeglicher Schlüssel zum Verständnis dieser Sätze. Dennoch haben sie für Eingeweihte offenbar Kommunikation hergestellt.¹⁴

¹¹ Griech. Text in: Quecke, Briefe (s. Anm. 7) 108,17–109,23.

¹² 1 Kor 5,6–8: „Euer Rühmen ist nicht gut. Wißt ihr nicht, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert? Darum fegt den alten Sauerteig aus, damit ihr ein neuer Teig seid ... Darum laßt uns das Fest feiern nicht im alten Sauerteig noch im Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern im ungesäuerten Teig der Lauterkeit und Wahrheit.“

¹³ Über den Zusammenhang von Sexualität und der Chiffre „Garten“ aufgrund der Schriftstelle Hld 4,12–5,1: „Ein verschlossener Garten (ist) meine Schwester (und) Braut, ein verschlossener Garten, eine versiegelte Quelle ... Mein Geliebter komme herab in seinen Garten und esse die Früchte seiner Obstbäume. Ich ging in meinen Garten, meine Schwester (und) Braut, ich erntete meine Myrrhe mitsamt meinem Balsam, ich aß mein Brot mitsamt meinem Honig, ich trank meinen Wein mitsamt meiner Milch ...“ Siehe auch das Buch des Pachomianers Horsiesius: Liber Patris Nostri Orsiesii (CPG 2367; im folgenden = Lib Ors) 20, Boon (s. Anm. 6) 121, 19f: „Servate pudicitiam corporis vestri, ut sitis hortus conclusus, fons signatus.“ Da Horsiesius als der zweite Nachfolger des Pachomius in seinem Buch wie in einem Vermächtnis die Mitbrüder auf die Lehre und Lebensweise ihres großen „Vaters“ einschwören will (vgl. Bacht I [s. Anm. 9], 43f, 53f), dient es als wertvoller Vergleichstext für unsere Untersuchung.

¹⁴ Hieronymus: „Pachomio Cornelioque et Syro ... angelus dedit linguae mysticae scientiam, ut scriberent sibi et loquerentur per alphabetum spirituale.“ Pachomiusregel, Praefatio Hieronymi 9, Boon (s. Anm. 6) 8,19–9,4. Während wir Heutigen geneigt sind, zwischen *Geheimsprache* (vgl. „lingua mystica“ und „loquerentur“) und *Geheimschrift* (vgl. „scriberent“ und „alphabetum spirituale“) zu unterscheiden, scheint Hieronymus eigenartigerweise beide Ausrücke in etwa synonym zu verwenden; jedenfalls verschränkt er sie chiastisch so kunstvoll, daß es den Anschein hat, als stelle für ihn beides irgendwie ein und dasselbe Phänomen dar.

Das genannte Beispiel könnte man in etwa unter das Stichwort „Geheimsprache“ subsumieren, denn obwohl darin keine unbekannten Laute oder Worte vorkommen, ist der Sinn des Ganzen so verschlüsselt, daß wir ihn nicht verstehen. Die andere Form, in der verschlüsselte Botschaften auftauchen, stellt eine Art *Geheimschrift* dar, und zwar handelt es sich um die Verwendung einzelner Buchstaben des koptischen Alphabets. Dabei werden, wie Quecke aufzeigt, zuallermeist die dem Griechischen entlehnten Schriftzeichen, seltener die koptischen Zusatzbuchstaben gebraucht.¹⁵

Ganz verschieden aber ist die Art ihrer Verwendung. Daran hat Quecke die Einteilung der Verschlüsselungen in drei Typen¹⁶ angeknüpft: Bei Typ A tauchen solche Schriftzeichen am Anfang oder Ende eines Satzes auf, der im übrigen auch unter Absehung dieser Buchstaben übersetzbar und verständlich ist. Meist handelt es sich dabei um eine Zusammenstellung von Bibelversen. So heißt es z. B. in Brief 11a:

Wahrhaftig ist Gott in allem, was er sagt.¹⁷Φ
 Alle Gießbäche strömen ins Meer.¹⁸K
 Der Herr schaut darauf aus dem Himmel.¹⁹A
 Gibt es nun keine Weisheit mehr in Theman.²⁰IT
 ...²¹

Dunkel ist hier lediglich, welchem Sinn diese Zusammenstellung von Bibelzitaten dienen soll. Aber abgesehen davon ergeben sich verständliche Sätze, deren Inhalt sich – nach unserem Kenntnisstand – nicht ändern würde, wenn man die koptischen Buchstaben weglasse. Diese Form scheint auch im 3. Brief angewandt worden zu sein²², der uns hier besonders interessiert.

¹⁵ Quecke, Briefe (s. Anm. 7) 23; ders., Die griechische Übersetzung der Pachombriefe, in: *Studia Papyrologica* XV, Barcelona 1976 (im folgenden = Quecke, Übersetzung), 155f berichtigt seine Bemerkung in Briefe S. 99 Anm. zu Z. 17, in der er das dort stehende Zeichen für „unklar“ erklärt und fragt, ob es „für ägyptischen Zusatzbuchstaben des koptischen Alphabets“ stehe, und identifiziert es nun als „ein sowohl im Griechischen wie im Koptischen gut belegtes besonderes Zahlzeichen für ‚200‘.“ Damit ist die Anzahl der spezifisch koptischen Buchstaben in der Geheimschrift der Pachombriefe weiter eingeschränkt.

¹⁶ Quecke, Briefe (s. Anm. 7) 20–24. Auf die Verwendung des Buchstabenquadrats (s. ebd. 24ff) braucht in unserem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden.

¹⁷ Vgl. Röm 3,5.

¹⁸ Vgl. Pred 1,7.

¹⁹ Vgl. Ps 33,13.

²⁰ Vgl. Jer 49,7.

²¹ Griech. Text in: Quecke, Briefe (s. Anm. 7) 109,34–37.

²² Quecke, Briefe (s. Anm. 7) 21 urteilt zurückhaltender, vor allen Dingen, weil er ebd. 23 „einzelne ‚Buchstaben‘“ in Brief 3 seinem Typ C zuweist. Daß man die Sachlage auch anders sehen und Brief 3 ganz dem Typ A zurechnen kann, auch wenn es sich dort nicht ausschließlich um direkte Bibelzitate handelt, versuche ich im folgenden zu zeigen; s. u. S. 7 u. bes. Anm. 33.

Eine weitere Verwendungsform dieser Buchstaben – und damit der Typ B nach Quecke – liegt dort vor, wo an sich verständliche Sätze mit der Formel erläutert werden: „welches ist ... (Buchstabe)“. Ein Beispiel bietet der letzte Satz aus Brief 1:

Küsse das Haupt und die Füße und die Hände und die Augen und das Übrige deines Geistes, welches ist A.²³

Diese Form der Verschlüsselung soll hier nicht weiter besprochen werden, weil sie wahrscheinlich im dritten Brief keine Anwendung gefunden hat.

Am geheimnisvollsten aber ist jener Gebrauch koptischer Buchstaben – bei Quecke Typ C –, der ihnen grammatische Funktionen zuweist, so daß man einen gegebenen Satz ohne Kenntnis der geheimen Bedeutung dieser „Codes“ nicht verstehen kann. Davon enthält der 1. Brief einige Beispiele, während Brief 2 fast nur aus solchen besteht:

Bedenke, daß ich dir in dem Brief O geschrieben habe durch das T, weil es geschrieben worden ist. Und sei dessen eingedenk und schreibe H durch das C, weil es geschrieben worden ist. Auf keinen Fall ist Ξ O; O ist K. Und in all diesem erinnere dich und schreibe Π und I, damit das A schön geschrieben werde in der Gnade der Höhen. ...²⁴

In diesem Falle scheinen die einzelnen Buchstaben jeweils eine bestimmte Bedeutung zu haben, in die der damalige Adressat²⁵ eingeweiht war und ohne deren Kenntnis das Schreiben nicht verstanden werden konnte. Und in eben dieser Lage befindet sich der heutige Leser. Es soll nachstehend noch ein weiteres Beispiel dieser Art aus Brief 1 angeführt werden, weil es vielleicht von Bedeutung für das Verständnis zweier Stellen des 3. Briefes ist, der hier besprochen werden soll:

Singe dem Ω, damit nicht das Ω dir singt. Der schamlose Äon soll sich mit dir freuen, damit du dich nicht mit dem schamlosen Äon freust.²⁶

Wir sind hier in der glücklichen Lage, bei Schenute von Atripe (333/334–351) diesen ersten Satz als Zitat wiederzufinden, wobei er sogar eine Erläuterung hinzufügt:

²³ Griech. Text in: ebd. 100,20–22. Quecke weist ebd. 22 darauf hin, daß im Koptischen der Bezug des Relativpronomens „welches ist...“ nicht eindeutig ist. Es könne sich auf das vorausgehende Hauptwort oder gar ein anderes Nomen des Satzes beziehen, könne aber auch den ganzen vorangestellten Satz insgesamt mit umgreifen. In dieser zuletzt genannten Weise hätten es die Übersetzer der Pachomius-Schriften ins Griechische und Lateinische verstanden, wie die Neutrum-Form des Relativpronomens zeige.

²⁴ Griech. Text in: Quecke, Briefe (s. Anm. 7) 100,22–26.

²⁵ Nach der Überschrift in der lateinischen Fassung des Hieronymus war dies Cornelius, einer der ersten Brüder, welcher später von Pachomius zum Ökonom (= Vorsteher) des Klosters Tmusons ernannt wurde: Boon (s. Anm. 6) 79,8f; s.a. Bacht II (s. Anm. 1) 80 Anm. 65.

²⁶ Griech. Text in: Quecke, Briefe (s. Anm. 7) 99,5–7.

Ein guter und weiser und frommer Vater hat mit seinen Buchstaben in Briefen gesagt: „Singe dem Ω! Laß nicht das Ω dir singen!“ Ich für mein Teil denke, daß er folgendes sagt: Singe der Welt, wenn du dich ansiehst, sie zu verlassen (und) zu Gott (zu gehen): Weder die Liebe zum Geld noch die Gottlosigkeit, die in ihr sind, haben mich davon abhalten können, in allem fromm zu sein. Und laß nicht die Welt dir singen: ich habe dich gepackt und gefesselt mit der Liebe zum Besitz ...²⁷

Wie zuverlässig ist nun diese Deutung? Quecke meint, Schenute habe das Ω mit κόσμος wiedergegeben und läßt dahingestellt sein, ob diese Deutung vom Kontext bei Pachomius beeinflusst wurde; dort sei jedenfalls nicht vom κόσμος, sondern vom αἰών die Rede. Überdies scheine Schenute nicht auf festes Wissen zurückzugreifen, sondern seine eigene Meinung vorzutragen.²⁸

Immerhin äußert er dabei Gedanken, die sich vielleicht in dem so unverständlichen Brief 10 wiederfinden lassen, wenn man den zweiten Satz dort so verstehen darf, wie ich es oben (in Frageform) vorgeschlagen habe: daß der Reichtum der Welt die Seele in den Hades lockt. Denn wenn die Frage auch nicht mit Sicherheit beantwortet werden kann, so ist doch die Verwandtschaft der Gedanken bei Schenute („...ich habe dich gepackt und gefesselt mit der Liebe zum Besitz“) und Pachomius („Es lauern ... die Segen der Erde“) auffällig.

Doch zurück zur Frage des Ω. Möglicherweise kann eine Passage aus Brief 3 uns weiterhelfen. Brief 3 stellt eine großangelegte Parainese im Angesicht des göttlichen Gerichts dar.²⁹ Der Empfänger soll so leben, daß er „Rechnenschaft über die Haushaltsführung geben“ kann. In diesem Zusammenhang taucht das Ω zum ersten Mal auf, wobei der Satz aber etwas unklar zu sein scheint:

γενηθήτω καλῶς τεταγμένος κατὰ τὸ ἔθος τῶν ἀγίων, οὐκ ἐν βρώμασιν προσκαίροις οὐδὲ (ἐν τῷ) ἀποβλέπειν εἰς ὁμοίωσιν οὐδενὸς τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἢ τῶν ἐπὶ τῇ γῇ. σ|χάτω Ω, ἵνα δυνηθῇτε ἀπαντῆσαι τῷ θεῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐπισκοπῆς ...

Dem Kontext nach wird hier ein Verhalten gefordert, das den Empfänger instand setzt, „Gott am Tage der Heimsuchung zu begegnen“. Unklar ist das σχάτω. Hieronymus hat: „Habetote Ω ut possitis occurrere Deo in die visitationis“³⁰, hat also das σχάτω als σχάτε gelesen.³¹ Dementsprechend notiert

²⁷ Übersetzung von Quecke, ebd. 48 und 30. Zu dem Unterschied zwischen finaler (griech.) und asyndetischer (kopt.) Zuordnung der beiden parallelen Satzteile s. ebd. 47. – L. Cremaschi (s. Anm. 9) zitiert Schenute auf S. 263 Pac. Let. 1,2 Anm. 2, läßt aber seine interpretierenden Zusätze weg, wodurch das Zitat einen guten Teil seiner Beweiskraft einbüßt. Gerade die Erweiterungen sind für das Verständnis der Passage in Pachomius' Brief 1, wichtig, wie sich im Weiteren zeigen wird.

²⁸ Ebd. 30f.

²⁹ Auch Bacht I (s. Anm. 9) 79 Anm. 34 weist auf das „eschatologische Motiv“ in der Spiritualität der Pachomianer hin und nennt als Beleg für Pachomius selbst u. a. Brief 3.

³⁰ Boon (s. Anm. 6) 79, 13f.

³¹ Genauso übersetzt es auch A. Veilleux, Pachomian Koinoia Vol. Three, Instructions, Letters and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples. Translated, with an introduction, by Armand Veilleux. Cistercian Studies Series No. 47. Kala-

Quecke im Apparat diese Variante als mögliche Lösung. Er schlägt aber noch eine andere vor, nämlich das σ zu $\gamma\eta$ zu ziehen und das χ als κ zu lesen.³² Dann hieße der Satz:

... ἡ τῶν ἐπὶ τῇ(ς) γῆς κάτω, Ω ἵνα δυνήθῃτε ἀπαντῆσαι ...

Dieser Vorschlag hat den Vorteil, daß die Verwendungsweise des koptischen Ω der sonst in diesem Brief angewendeten genau entspricht. Denn die vorausgehenden Zeilen sind an einigen Stellen mit solchen „Code-Zeichen“ durchsetzt, aber immer so, daß sie einem Satz hinzugefügt scheinen, der auch ohne sie seinen vollen Sinn behielte, soweit wir das beurteilen können.³³

Es ist nun aber auffällig, daß der Buchstabe Ω in genau demselben inhaltlichen Zusammenhang auftaucht wie bei Schenute. Der Leser von Brief 3 wird ja daran erinnert, daß er vor Gott bestehen soll. Schenute deutete, wie

mazoo, Michigan, 1982 (im folgenden = Veilleux III), S. 53: „Have Ω , in order to be able to come before God in the day of visitation. . .“ – L. Cremaschi (s. Anm. 9) 242 hat: „Abbi ω , per poter andare incontro a Dio nel giorno del giudizio. . .“

³² Quecke, Briefe (s. Anm. 7) 100, Anm. zu Z. 35/36. Man beachte auch den Zeilenwechsel, welcher diese Lesart rechtfertigt, im Text oben und bei Quecke ebd. angedeutet durch einen senkrechten Strich | zwischen σ und χ im Wort $\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\omega$! Später hat sich Quecke dafür entschieden, daß die griech. Handschrift vermutlich mit κ gelesen werden muß; s. Quecke, Übersetzung (s. Anm. 15) 154f. Eine entsprechende Notiz findet sich auch in Quecke, Briefe, 7; dort heißt es unter der Überschrift „Verbesserungen“ unter anderem: „Seite 100: Der erste Buchstabe von Zeile 36 des Textes ist wohl eher ein κ als ein χ . . .“ Allerdings vertritt Quecke in Übersetzung 154 die Auffassung, daß auch diese Rekonstruktion des Textes unbefriedigend bleibt: „Die Folge $\kappa\alpha\tau\omega$ ω , obwohl unsere Handschrift sie vertritt, scheint mir schlechterdings unannehmbar.“ Er plädiert dafür, daß man entweder mit dem $\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\omega$ (oder einem erschlossenen $\epsilon\chi\acute{\epsilon}\tau\omega$, da die Form $\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\omega$ „nicht besonders wahrscheinlich“ sei) auch das Ω für sekundär halten oder aber auch ein ursprüngliches, aber ausgefallenes $\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\omega$ bzw. $\epsilon\chi\acute{\epsilon}\tau\omega$ im Text annehmen müsse. Wie meine Argumentation S. 6f zeigt, halte ich diese Verbindung von $\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\omega$ und Ω nicht für zwingend. Ob Quecke hier zu sehr von seiner Annahme geleitet ist, daß der Buchstabengebrauch in Brief 3 z. T. seinem Typ C entspreche? Mir scheint auch das nicht zwingend zu sein, s.o.S.4 Anm. 22 und unten Anm. 33.

³³ Im Brief 3 stehen die verschlüsselten Buchstaben immer direkt neben einem Satzzeichen, wie Hans Quecke in einem persönlichen Brief an den Verfasser vom 05.09.90 bemerkt. Dies gilt mit Ausnahme des zweiten Ω (s. u. S. 12 Z. 48), zu dessen Deutung ich weiter unten komme. Man könnte natürlich im zweiten Satz des Briefes (s. u. S. 11 Z. 1f) die Buchstaben C Φ als verschlüsselte Namen von Heiligen verstehen; so hat es Quecke bisher gesehen, wie er in dem oben erwähnten Brief weiterhin mitteilt, wobei er aber hinzufügt, er sehe sich nun dazu veranlaßt, „in dieser Sache heute etwas vorsichtiger zu urteilen.“ Ich selbst deute den Satz von Röm 12,13 her (vgl. u. S. 27) und sehe ihn damit ganz im Einklang mit dem von Quecke beschriebenen Typ A (s.o. S. 4). – Veilleux III (s. Anm. 31) 53 hat das Θ zu Beginn des fünften Satzes (s. u. S. 11 Z. 9) in die Konstruktion hineingezogen und schreibt: „Keep Θ , lest you receive the reproach. . .“, ebenso L. Cremaschi (s. Anm. 9) 243: „Custodisci θ “, wofür ich aber keinen Anhaltspunkt im griechischen Text sehen kann. Denn dort steht nicht: „φύλασον Θ . . .“, sondern: „ Θ φύλασον, μη λάβῃς τὸν ὀνειδισμόν . . .“, also ist auch hier der „Geheimbuchstabe“ außerhalb der Satzkonstruktion gesetzt, die deswegen mit oder ohne Θ in sich verständlich bleibt, was eben dem Typ A entspricht.

wir sahen, das Ω des anderen Satzes aus Brief 1 mit der Umschreibung: „Singe der Welt, wenn du dich ansiehst, sie zu verlassen zu Gott.“ Auch hier ist, wenn nicht vom „Tag der Heimsuchung“, so doch der Sache nach vom „Gott begegnen“ die Rede und in diesem Zusammenhang auch von der Rechenschaft, die einer dabei ablegen soll. Es will mir darum so scheinen, als ob Schenute mit seiner Deutung vielleicht doch auf festerem Boden stand, als wir heute ahnen. Auf jeden Fall scheint der Buchstabe Ω nicht nur ein einziges Wort wiederzugeben, wie Quecke meint, sondern einen größeren Sinnzusammenhang als Ganzes, nämlich den, daß der Mönch die Welt verlassen und vor Gott treten muß, um für sein Leben Rechenschaft zu geben.³⁴

Wenn das richtig ist³⁵, könnte von daher auch Licht auf die andere Stelle in Brief 3 fallen, die das Ω erwähnt. Dort heißt es:

³⁴ Hier könnte auch der Hinweis dienlich sein, den Quecke, Briefe (s. Anm. 7) 22 im Zusammenhang mit seinem Typ B gibt, daß der Verweis auf einen koptischen Buchstaben mit den Worten „welches ist ...“ auf den ganzen Satz und nicht nur auf ein einzelnes Nomen bezogen werden kann; s.o. S. 5 Anm. 23. Damit hat er im dortigen Zusammenhang auf ein ähnliches Deutungsprinzip hingewiesen, wie ich es hier für das Ω vorschlage, nur daß es sich dort um einen vorgegeben Satz handelt, während der hier postulierte Bedeutungskomplex des Buchstabens zu dem „Geheimwissen“ der Eingeweihten gehören müßte. Schenute scheint vielleicht doch auf solches zurückgreifen zu können.

³⁵ I. Opelt (s. Anm. 9) kommt zu einer anderen Deutung. Ihr Versuch leidet m. E. aber daran, daß sie sich für die Decodierung nur auf den lateinischen Text stützt, obwohl sie gelegentlich auf die griechische Ausgabe verweist. So vermerkt sie z. B. sowohl für Brief 1 als auch für Brief 2, daß anstelle des X im Hieronymus-Text das griechische Pendant ein Ξ hat (S. 454, vgl. Boon [s. Anm. 6] 78,1 mit Quecke, Briefe [s. Anm. 7] 99,11, und S. 456, vgl. Boon 78,17 mit Quecke ebd. 100,24). Dennoch leitet sie S. 461 für das Ξ eine andere Bedeutung ab („Fruchtbarkeit“) als für das X („Unschuld“), letzteres aus dem Brief 6, der uns nur lateinisch vorliegt. Das ist nur dann schlüssig, wenn man Hieronymus einen inkonsequenten Gebrauch des Buchstabens X unterstellt, der das eine Mal Äquivalent des griechischen ξ sein soll, also den Lautwert „ix“ hat, das andere Mal aber das griechische X (Lautwert „chi“) wiedergibt, wie man aus der Aufstellung auf S. 460f schließen muß. Das Problem, wie sich der griechische Text zum lateinischen verhält, wird jedoch nicht diskutiert.

Den oben (s. S. 5ff) besprochenen Satz aus Brief 1: „Singe dem Ω , damit nicht das Ω dir singt“ deutet sie so: „Stimme den Siegespreis an, damit nicht über dich der Siegesgesang angestimmt werde“ (S. 455). Die lateinische Vorlage kann für den ersten Teil dieses Satzes so verstanden werden („Cane tu Ω “; Boon 77,14), jedoch erweist sich vom Griechischen her diese Übersetzung als unhaltbar, weil dort das Ω nicht im Akkusativ, sondern im Dativ steht: „ᾠσο(v) τῷ Ω “ (Quecke aaO. 99,6–7), was durch das Zitat bei Schenute bestätigt wird, der ebenfalls den Dativ hat (s. Quecke ebd. 48). Aber die Übertragung des zweiten Satzteiles wird bereits nach der lateinischen Grundlage schwierig: „Ne forte Ω tibi canat“ (Boon 77,14f); hier ist das Ω Subjekt, nicht Objekt der Aussage, und entsprechend ist „canat“ Aktiv und nicht Passiv, was beides diesmal vom griechischen Text gestützt wird: „ἵνα μὴ τὸ Ω ᾠῇ σοί“ (Quecke aaO. 99,7). Auch sonst scheinen mir Opelts Schlüsse allzu eilig gezogen; so kann ich z. B. nicht finden, daß aus Brief 3 die Bedeutung von Φ = Reichtum, Mammon erhelle (Opelt S. 457, s. u. S. 11 Z. 1f), auch sehe ich die Bedeutung von Θ = Gottvater (Opelt 460) in Brief 3 nicht unbedingt bestätigt (s. u. S. 11 Z. 9), auch dann nicht, wenn man wie Veilleux III (s. Anm. 31) übersetzt (dazu s. Anm. 33).

πάντες οἱ συνεργοὶ τοῦ θ(εο)ῦ, μὴ ἐκλίπτε τὸ καύχημα ὑμῶν. πρὸ πάντων γινώθι, ὅτι Ω εἶ. ὁ θ(εός) σοι συμφωνεῖ, ἐν ᾧ τρέχεις, ἵνα μὴ γένη ὡς οἱ εὐφραίνόμενοι ἐπ' οὐδενὶ λόγῳ.³⁶

Wie die beiden deutlichen Anspielungen auf das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1–16 zeigen³⁷, geht es auch hier wieder um den großen Gesamtzusammenhang der Endabrechnung Gottes mit seinen „Mitarbeitern“. Auch der Hinweis auf das „Laufen in Gott“ mit seiner Anspielung auf 1 Kor 9,26 deutet in diese Richtung, denn dort spricht Paulus ja vom Siegespreis des unvergänglichen Kranzes (v.24f). Dazwischen steht nun der Satz: „... γινώθι, ὅτι Ω εἶ.“ Hieronymus gibt ihn so wieder: „Scito ante omnia, si fueris in A, Deus consentiet tibi“.³⁸ Abgesehen davon, daß er A statt Ω hat, versteht er das εἶ als von εἰμί „sein“ abgeleitet³⁹, macht aus dem ὅτι einen Konditionalsatz und zieht das Folgende hier noch hinzu. Es scheint mir aber aufgrund des oben Besprochenen geratener zu sein, εἶ von εἴμι „gehen“ abzuleiten und den Satz so zu lesen:

All (ihr) Mitarbeiter Gottes, laßt euren Ruhm nicht fahren! Vor allem wisse, daß du Ω gehen wirst. Gott, in welchem du den Lauf vollführst, wird mit dir übereinkommen, daß du nicht wirst wie diejenigen, die sich ohne Grund freuen.

Diese Deutung würde sich gut zu der Art und Weise fügen, wie im Brief 3 die koptischen Buchstaben verwendet werden, nämlich als Zusätze zu in sich vollständigen Aussagen, die auch ohne sie ihren für uns erkennbaren Sinn behielten. Der fragliche Satz wäre dann eine Erinnerung, daß der Leser aus dieser Welt gehen müsse, um von Gott seinen Lohn zu empfangen, etwa im Sinne von 2 Kor 5,9f. Das Ω inmitten dieses Satzes würde, wenn der oben angestellte Versuch, es zu deuten, zutreffend ist, diese Aussage verstärken und das sonst etwas nackt dastehende „du wirst gehen“ in den Kontext des Abscheidens aus dieser Welt und der Rechenschaftsablage vor Gott rücken.⁴⁰

³⁶ Griech. Text in: ebd. 102,65–67.

³⁷ S. S. 12,50–52 und Anm. 50.

³⁸ Boon (s. Anm. 6) 81,2f.

³⁹ So auch Veilleux III (s. Anm. 31) 54: „Before all, know that you are Ω.“ L. Cremaschi (s. Anm. 9) folgt ihm auch hierin und schreibt S. 244: „Innanzitutto sappi che sei ω.“

⁴⁰ Diese eschatologische Ausrichtung in der Spiritualität der Pachomianer, auf die ja auch Bacht I (s. Anm. 9) 79 Anm. 34 hinweist, wird durch Horsiesius eindrücklich belegt: Lib Ors 7 (Boon [s. Anm. 6] 112,12–113,4), aber auch z. B. 2 (ebd. 110,1–11), 10 (ebd. 114,23–115,19) 14f (ebd. 117,17–118,17) und öfters. – Obwohl E. Testa (s. Anm. 9) zu einer dem Inhalt nach ähnlichen Deutung kommt, trägt seine Arbeit, wenn ich recht sehe, wenig zum Verständnis des Geheimcodes in den Pachomiusbriefen bei. Die oben besprochene Stelle aus Brief 1 übersetzt er mit: „Canta tu l'Ω (= Dio giudice) affinché l'Ω non canti per te il secolo impudentissimo (= la condanna)“ (S. 79), kommt also zu einer ganz anderen Deutung als I. Opelt (s.o. Anm. 35). Er beruft sich als Textgrundlage auf die lateinische Ausgabe von Migne PL 63, Sp. 87 A, die anders interpunktiert als Boon (s. Anm. 6) 44, 14f und das „saeculum impudentissimum“ als Subjekt des Satzes „ne forte tibi canat“ erscheinen läßt. Das zweite Ω würde dann nur als Einsprengsel zwischen den Wörtern stehen, ohne eine genaue Funktion zu erfüllen; nur so

Damit wäre nun der Weg frei, die Aussage des 3. Briefes im Hinblick auf das generelle Anliegen des Pachomius für seine Prägung des Mönchslebens zu untersuchen. Es folgt nun zunächst der Text.⁴¹

Brief 3

*(Die mit * gekennzeichneten Bibelstellen sind von mir ergänzend hinzugefügt und finden sich nicht bei Quecke, von dem ich nur die wichtigsten übernommen habe. Sie berücksichtigen z. T. nicht nur, wie bei Quecke, die wörtlichen Anklänge an die LXX bzw. das griechische NT, sondern auch inhaltliche Anspielungen. In spitzen Klammern < > stehen erläuternde Zusätze oder freiere Übersetzungen; in diesem letzten Fall ist dahinter das griech. Wort in runden Klammern angegeben.)*

ist es aber möglich, Ω als „Richtergott“ („Dio giudice“) zu interpretieren. Mit der bei Boon dargebotenen Satzstellung, die durch den griechischen Text und das Schenutezitat bestätigt wird, muß das zweite Ω als Subjekt des Satzteiles aufgefaßt werden, womit sich die von Testa vorgeschlagene Deutung nicht leicht vereinbaren läßt.

Das Problem ist bei ihm wie bei Opelt, daß er den Buchstaben nur eine einzige feste Bedeutung zuweisen will; unser Vorschlag geht dagegen von einem Bedeutungsfeld aus. Dem kommt Testa S. 368 wohl näher, wenn er sagt, daß das Ω die Vollendung Gottes („La Perfezione di Dio“), das Ende („la Fine“) und das eschatologische Zeichen Jahwes („il 'segno di Jahweh' escatologico“) darstelle, wobei mir aber nicht klar geworden ist, woher er diese Bedeutungen ableitet. Er kann ebd. das Ω auch als „dem Namen Aaron gleichbedeutend“ bezeichnen („uguale al Nome 'Aharon“).

Wichtiger als dies alles ist jedoch der Mangel in der Methode, auf den Quecke, Briefe (s. Anm. 7) 33 hinweist. Testa geht von der Setzung eines weitverbreiteten Systems geheimer Symbolzeichen aus, die in der alten Kirche in Gebrauch gewesen sein sollen. Die Pachomiuschriften zieht er als Beweismaterial heran, in das er seine Deutungen hineinträgt, ohne daß er sie nach meiner Einschätzung ausreichend begründen würde. Darüber hinaus darf man fragen, warum die Symbolbuchstaben, wenn sie in der alten Kirche allgemein verbreitet waren, von Hieronymus als nicht verstehbar eingestuft wurden (Praefatio Hieronymi, Boon [s. Anm. 6] 98, 19–9,10; vgl. auch die nur bei Hieronymus gebotene Überschrift zu Brief 1, Boon 77,5–8: „... in qua loquitur iuxta linguam quae amobus [sc. dem Pachomius und Cornelius] ab angelo tradita est, et cuius nos sonum audivimus, ceterum vires et sensum intellegere non possumus.“ Hier wird das Bekenntnis des Nicht-Verstehens sogar in den Mund der Pachomiusjünger gelegt!). Nach dem einhelligen Zeugnis der Quellen handelt es sich hier nicht um Symbole, deren Bedeutung Allgemeingut der christlichen Überlieferung war, sondern um Geheimzeichen, deren Sinn verborgen war, vgl. die γλώσσα κρυπτή der Pachomius-Vita (s. Anm. 10) und die „symbola abscondita“ bei Hieronymus (Boon 9,4).

L. Cremaschi (s. Anm. 9) zitiert S. 263 Anm. 2 den ganzen Brief 1 nach dem Decodierungsversuch von Testa, ohne dazu Stellung zu nehmen. Was sie darüber grundsätzlich auf S. 199f schreibt (s. ebenfalls Anm. 9), sagt bereits genug.

⁴¹ Ich danke meinem Mitbruder Reiner Hennig für seine kritisch-aufmerksame Begleitung der Übersetzungsarbeit.

1 Ehre Gott, und du wirst stark sein. Gedenke des Seufzens der Heiligen
 CΦ (vgl. *Röm 12,13). Das Haus (= die Hausgemeinschaft) bewähre
 sich entsprechend seinem Alter. Es gehe schön geordnet zu nach der Sitte
 der Heiligen, nicht in vergänglichen Speisen noch im Anschauen eines
 5 (Bildes) (μοῖωσις) der (Wesen) im Himmel oder derer unten auf der
 Erde⁴² (vgl. Ex 20,4), Ω damit ihr Gott begegnen könnt am Tage der
 Heimsuchung, bewahrt vor der Zurechtweisung Marthas. Besorge das
 Haus, wie es der Regel⁴³ entspricht.

10 Θ Hüte dich, daß der Tadel nicht (auf dich zutrifft) (μὴ λάβῃς), (der
 jenem galt,) dem gesagt wurde: Gib Rechenschaft über die Haushalts-
 führung (Lk 16,2), oder (der Tadel) über den, der mit den Trunkenen
 gegessen und getrunken hat (Mt 24,49), denn er hat sich nicht die Zeit
 genommen, zu graben (vgl. Lk 16,3) oder die Speise zu(r rechten)
 (αὐτῆς) Zeit auszugeben (Mt 24,45).⁴⁴ Deshalb wurde ihm vergolten,
 15 weil er das Gesetz seines Gottes vergessen und nicht nach den Kranken
 gesehen hat (Mt 25,43). Deshalb wurde er von den Wogen hin und her-
 geworfen (Jes 57,20) (und)⁴⁵ litt Mangel an Brot wie die Frechen und
 Trotzig, weil sie das Haus nicht gebaut haben E.

O Mensch, erkenne die Klugheit jener, in deren⁴⁶ Händen der Krieg des
 20 Herrn (liegt) (vgl. *Ps 18,35), und denen es anvertraut ist, ihr eigenes
 Fleisch zu zügeln (mit dem Anliegen), ob sie wohl dem Tadel Daniels
 entgehen könnten (vgl. *Dan 13,50–62 LXX = Stücke zu Daniel

⁴² Zur Übersetzung vgl. oben S. 3f.

⁴³ ὅριον im Plur. = „rules“, s. Liddell-Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford, 9. Aufl. reprinted 1953, 1251. Diese Übersetzung scheint mir wahrscheinlicher zu sein als eine, die von der Grundbedeutung „Grenze“ auszugehen versucht, etwa: „Bestelle das Haus mit Rücksicht auf seine Umgebung“ (Hier. hat: „secundum terminos eius“, Boon [s. Anm. 6] 79,15; Veilleux III [s. Anm. 31] 53 übersetzt: „according to its limits“ – in Brief 7 gibt er ὅρια jedoch mit „prescriptions“ wieder ebd. 69, [Hier. hat hier: „iuxta antiquam consuetudinem“ Boon 95,14], griech. Text bei Quecke [s. Anm. 7] 107,185. L. Cremaschi [s. Anm. 9] folgt Hieronymus in dieser Inkonsistenz, s. S. 243 [„confini“] und S. 256 [„prescrizioni“]). – Daß die Pachomianer-Regel zu Lebzeiten des Pachomius noch nicht die heutige Gestalt hatte, scheint Konsens der Forscher zu sein; umstritten ist, wieviel davon auf ihn selbst zurückgeht (s. dazu Bacht II [s. Anm. 1] 45–47). Auf jeden Fall wollte er der Koinonia eine geregelte Gestalt geben, was die Übersetzung „Regel“ rechtfertigt, s. a. Bacht II (s. Anm. 1) 42ff und unten Anm. 116!

⁴⁴ vgl. hierzu Lib Ors 14, Boon (s. Anm. 6) 117,18–20: „Ne incurrat in illud obproprium in quo incurrit ille qui comedit et bibit cum ebriis et non dedit in tempore suo servis cibaria. . .“

⁴⁵ „et“ (Boon [s. Anm. 6] 80,1) nicht im griech. Text; s. Quecke, Briefe (s. Anm. 7) 101,42f und Anm. z. St.

⁴⁶ So Quecke ebd. 101,45 mit Hieronymus (Boon [s. Anm. 6] 80,3). Der griech. Text liest αὐτοῦ statt αὐτῶν.

1,50–62 Lutherbibel) und dem Fall Esaus, der Verstockung⁴⁷ Moabs und der Ausweisung Ismaels und dem Betrug der Sättigung des Bauches, weil sie nach dem getrachtet hatten, was auf Erden ist (Kol 3,2). Der Vorzug des Menschen ist die Weisheit. O Mensch, $\langle$ nimm $\rangle$ ($\delta\acute{o}\varsigma$) dein Herz in Zucht (Spr 23,12), damit du nicht die $\langle$ Zahl der $\rangle$ Toten vermehrst (vgl. Luk 9,60) in deinem Hochmut und d $\langle$ ein $\rangle$ er Sorglosigkeit durch die Täuschung deines Herzens (vgl. *Hebr 3, 10; *Jak 1,26). O Mensch, werde nicht einer, der auf das Sichtbare schaut (*2 Kor 4, 18)! Der Mietling ist kein Hirte (Joh 10,12). $\langle$ Im Dunkeln $\rangle$ ⁴⁸ wohnen $\langle$ die $\rangle$ Füchse (vgl. *Hld 2,15; Ez 13,4). Halte das Schwert deines Ruhmes (Dtn 33,29; *Eph 6,17) fest (*Hebr 3,6). Erkenne den Panzer der Gerechtigkeit (Eph 6,14) und übersieh nicht den Wohnort der Weisheit (vgl. *Spr 8,12; 9, 1ff). Mache dir Geldbeutel, die nicht veralten (Lk 12,33), damit du imstande sein wirst, Hand an das Loch der Schlangen zu legen (Jes 11,8). Berausche dich nicht durch die Macht des Weines, wodurch Armut entsteht (*Eph 5,18) und man nackt einhergeht. Erwinnere dich, daß dir in Bezug auf die menstruierende Frau das Gebot gegeben wurde, sie hinauszuerwerfen, weil ihre Wege mit Dornen bestreut sind (Spr 15,19). Armut erniedrigt einen Mann, und es $\langle$ leidet $\rangle$ ($\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota$) das Haus $\langle$ wesen $\rangle$ unter der Trägheit der Hände (Spr 10,4). Werde nicht schwach unter den Schlägen des Stockes TP (vgl. *Spr 27,6; *Ps 141,5). Die Tollheit des Bauches ist schlimmer als dies alles. Der Trug der Augen ist der Untergang der Verständigen. Das Begehren des Fleisches nach Fleisch ist die Schwäche der Weisen, wie wenn einer Blut auf Blut vergießt. All $\langle$ ihr $\rangle$ Mitarbeiter Gottes (1 Kor 3,9), laßt euren Ruhm nicht fahren (vgl. *Hebr 3,6)! Vor allem wisse, daß du Ω gehen wirst (vgl. *2 Kor 5,8.10).⁴⁹ Gott, in welchem du den Lauf vollführst (*1 Kor 9,26; *Phil 3, 12–14), wird mit dir $\langle$ in Bezug auf den Lohn $\rangle$ übereinkommen (*Mt 20,13⁵⁰), damit du nicht wirst wie diejenigen, die sich ohne Grund freuten (vgl. *Mt 20,10).

Das Sinnen deines Verstandes sei nie verwirrt!⁵¹ Ein Trunkener $\langle$ kann $\rangle$ einem Betrunknen nicht helfen. Der Verirrte $\langle$ kann $\rangle$ dem Irrenden

⁴⁷ σκληροία; zur Übersetzung vgl. *Hebr 4,7 und *Ps 94,8 LXX.

⁴⁸ ἐπὶ τοὺς σκοτιζομένους, ergänze τόπους: in verdunkelten $\langle$ Gegenden $\rangle$, vgl. Hieronymus: „in tenebris“, Boon (s. Anm. 6) 80,11. Veilleux III (s. Anm. 31) 54: „In the dark places...“

⁴⁹ Zur Übersetzung und dem Gesamtzusammenhang s.o. S. 8f.

⁵⁰ ὁ θεός σοι συμφωνεῖ, vgl. Mt 20,13: συνεφώνησάς μοι. Die Anspielung des Pachomius bezieht sich wohl auf den Lohn allgemein, den Gott seinen Arbeitern verspricht, nicht jedoch auf die Unzufriedenheit der Arbeiter im Gleichnis mit der Höhe des Lohnes.

⁵¹ Veilleux III (s. Anm. 31) 54 interpunktiert anders als Quecke und zieht diesen Satz noch zum vorigen: „... so that you may not become like those who rejoice in any word whatsoever (m. E. eine unglückliche Übersetzung von ἐπ’ οὐδενὶ λόγῳ), lest the thought of your intelligence be turned into foolishness.“ Hervorhebung von mir.

- 55 nicht den Weg weisen (vgl. *Lk 6,39). Und wenn er trotzdem den Weg weist, wehe ihm! Denn er hat einen Blinden auf dem Weg in die Irre geführt (Dtn 27, 18).⁵² Die Einsicht der Heiligen besteht darin, den Willen Gottes zu erkennen wie solche, auf deren Seite Gott kämpft (vgl. *Ex 14,14; *Jos 23, 3). Aber diese⁵³ sprechen: „Gott ist unter uns.“ Ihre
- 60 Freude wurde später zu Trauer (Jak 4,9), weil sie das Geheimnis Gottes nicht erkannt noch den Weg der Heiligen gefunden haben, um auf ihm zu wirken, darum daß man sie gezeißelt hat, sie aber keinen Schmerz verspürten (Jer 5,3; Spr 23, 35), daß man sie geschlagen hat, sie aber in dem allen keinen Verstand angenommen haben.
- 65 O Mensch Gottes, wende dich zur Höhe, welche die Erkenntnis der Weisheit ist. Denn es steht geschrieben: „Du sollst nicht begehren!“ (Ex 20,17); und wiederum: „Betrinke dich nicht!“ (vgl. Spr 23,31). Die Begehrlichkeit nun ist nicht (nur) eine einzige Tat⁵⁴, und die Trunkenheit ist nicht (nur) eine einzige Tat. Der Sünder rühmt sich der Werke
- 70 seiner Hände (Ps 9,24 LXX = 10,3). Anderen ist wiederum gesagt: „Was für ein Haus habt ihr mir gebaut?“ (Jes 66,1), weil sie 40 Jahre lang (daran) bauten und dabei die Stimme Gottes (zwar) hörten, ihm aber kein Opfer brachten (Am 5,25), weil sie nicht für ihn fasteten 70 Jahre lang (Sach 7,5), weil ihr Herz hinter ihren Befleckungen her war (Ez
- 75 33,31), weil ihr euch nicht Ruhe genommen habt für den, der sprach: „Gebt Ruhe und erkennt, daß ich Gott bin!“ (Ps 46,11). Und bis zum heutigen Tag haben sie nicht Ruhe gegeben. Man sagt dir: Mensch⁵⁵, warum liebt ihr das Eitle (vgl. Ps 4,3), oder warum ist euer Herz beschwert (Ex 7,14 LXX; *Lk 21,34)? Denn wiederum hat auch Kain die
- 80 Erde bearbeitet, um Gott ein Opfer zu bringen (Gen 4,3), und er hat auch eine Stadt gebaut (Gen 4,17), aber er hat das alles nicht gemäß der Erkenntnis gemacht, die Gott gefällt (vgl. *Weish 10,3).

Noah und sein ganzes Haus ließ sich in einem Schiff fahren (vgl. *Hebr 11, 7). Abraham erhielt Reichtum in Fülle (vgl. Gen 13,2). Isaak hinterließ Jakob (den) Segen (vgl. *Gen 27,28f). Jakob wußte, wen man lieben muß.⁵⁶ In seinen Segenssprüchen schrieb er das Gebot. Joseph half seiner

⁵² Dieselbe Verbindung von Trunkenheit und Irreführung des Blinden taucht auch bei Horsiesius auf: Lib Ors 24, Boon (s. Anm. 6) 125,19–21.

⁵³ D.h. die Uneinsichtigen. καί = „aber“ nach semitischem Verständnis, s.a. unten Z.163, vgl.z. B. Hollenberg-Budde, Hebräisches Schulbuch, 25. Aufl. Basel 1967, § 54 S. 83.

⁵⁴ πράγμα; das Wort kann auch mit „Sache“ übersetzt werden. Der Satz soll wohl heißen, daß die Begehrlichkeit und die Trunkenheit Weiteres nach sich ziehen.

⁵⁵ Oder, mit anderer Verteilung der Satzzeichen: „Man sagt dir, Mensch: Warum liebt ihr. . .“ Gemeint ist der Mensch, der Gott nicht erkennen will. Quecke interpunktiert wie Hieronymus (Boon [s. Anm. 6] 81,20).

⁵⁶ Nach Horsiesius (Lib Ors 52, Boon [s. Anm. 6] 145,18ff) ist damit Joseph gemeint, weil er das Gebot seines Vaters gehalten und seine Vorschriften als Lebensgesetz für sich angenommen hat. Ob das vielleicht eine Anspielung auf die Anweisungen

Familie, weil er einer geworden war, der die Sünde haßte (vgl. *Gen 39,9). Er offenbarte ihnen, daß Gott ihnen eine Heimsuchung bereiten werde (*Gen 50, 24 LXX). So enthüllte er ihnen wiederum die Sorgfalt
 90 <ihrer> Erziehung (od.: Zucht) (Weish 6, 17 LXX) und das Denkzeichen seiner Einsicht (vgl. Weish 10,8). Danach stand Mose auf, der dem Trug des <irdischen> Lebens⁵⁷ den Abschied gab und den Reichtum zuschanden machte, damit er uns den <Wohn>ort des <wahren> Reichtums und den Aufenthalt der Weisheit zeige. Deswegen hielt Josua an
 95 ihm fest, weil er die Erhabenheit der Erziehung (od.: Zucht) kannte. Auch Kaleb stimmte ihm zu (vgl. *Ex 14,1–9). Unvernünftige Menschen verstanden das nicht (vgl. *Ps 91,7 LXX). Deshalb nannten sie das Licht Finsternis (Jes. 5,20). Aber er selbst gab ihnen Gebote, darin zu wandeln. In all diesem faßten sie nicht ein Herz (2 Kön 7, 27 LXX = 2
 100 Sam)⁵⁸ und kehrten auch nicht um, in seinen Geboten zu wandeln (vgl. *Ps 77,10 LXX). Deshalb beschäftigte sich jeder mit seinen eigenen Werken, nicht mit denen Gottes. O Mensch, wie lange <noch> willst du nicht die Stimme dessen hören, der dir sagt: „Gebt Ruhe und erkennt, daß ich Gott bin!“ (Ps 46,11)? Aber sie haben nicht Ruhe gegeben, son-
 105 dern jeder rannte <darauf los> nach seinem eigenen <Gutdünken> (ψυχῆς)⁵⁹. Sie wendeten sich nicht den Kranken zu (Mt 25,43). Warum <wollt> ihr sterben (Ez 18,31)⁶⁰? Geht <doch> nicht in die Falle! Diese Denkzeichen sind den Gläubigen gegeben, damit sie sich in d(ies)en Geboten Mühe geben, Werke zu vollbringen, die des <ewigen> Lebens würdig sind.⁶¹

und die Stellung des Pachomius als Vater seiner Mitbrüder ist (vgl. H. Bacht, Unser Vater Apa Pachomius, in: Bacht I [s. Anm. 9] 213–224, bes. 218ff, wo Bacht über Pachomius' Rolle als Lehrer und Gesetzgeber spricht)?

⁵⁷ βίος.

⁵⁸ Aufgrund der angegebenen Schriftstelle ist diese Übersetzung geboten. Veilleux III (s. Anm. 31) 56 übersetzt wörtlich: „In all this they did not find their own heart“ und bemerkt dazu auf S. 79 Anm. 19: „This beautiful description of conversion as finding of one's heart should be compared to the manner in which Palamon understood monastic formation as leading someone to come to know himself (SBo 10, n. 2).“ Die Textangabe bezieht sich auf Kap. 10 der bohairischen Vita des Pachomius (im folgenden = Bo); lat. Übersetzung des Textes in: S. Pachonii vita bohairice scripta, interpretatus est L. Th. Lefort, CSCO III/7, Löwen 1936, die fragliche Stelle S. 6,16 (im folgenden = Lefort, Vita); französisch bei L. Th. Lefort, Vies Coptes de Saint Pachôme, Bibliothèque du Muséon 16, Löwen 1943, 85,9f; in englischer Übersetzung bei Veilleux I (s. Anm. 3) 30. – L. Cremaschi (s. Anm. 9) 245 folgt auch hier der wörtlichen Übersetzung: „ma in tutto questo non trovarono il loro cuore...“

⁵⁹ Quecke schlägt aufgrund des lateinischen Textes vor: μετὰ τὰ τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς = cogitationes animae suae (Boon [S. Anm. 6] 82,18). Veilleux (s. Anm. 31) 56 übersetzt wörtlich: „each one followed his own soul.“

⁶⁰ Dieselbe Verbindung von Ps 46,11 und Ez 18,3 findet sich auch bei Horsiesius (Lib Ors 33, Boon [s. Anm. 6] 131,28 – 132,1f). Charakteristischerweise hat Pachomius hier jedoch die Anklage, sich nicht den Kranken zugewandt zu haben, dazwischengefügt, während Horsiesius zwei Zitate aus Mal 3,7 und Jer 3,14 einschiebt, die zur Umkehr zu Gott aufrufen; s. u. S. 26–30.

⁶¹ Vgl. mit diesem Ausdruck auch die Osterkatechese des Pachomius: „Laßt uns

110 Die Vögel des Himmels säen nicht und ernten nicht (Mt 6,26). Gott gab ihnen überall zu rauben und zu essen umsonst. Wie ein ungerechter und schlechter Mensch hinschleift auf das, was nicht sein ist, so essen sie in Ungerechtigkeit, was ihnen nicht gehört. Über diese ist uns geschrieben, daß auch wir auf sie achthaben sollen, damit wir alle Gleichnisse verstehen und durchschauen (Spr 1,6) und nicht auch selbst auf solche Weise zu Räubern werden, sondern auf dem Weg der Gerechten (wandeln), die Gott von Anfang an wohlgefallen haben. Sie bekämpften Adam, weil er aß, (was ihm) von Eva (gereicht wurde) (*Gen 3,6)⁶². Bevor er nämlich aß, kamen alle (Geschöpfe) zu ihm, daß er ihnen Namen gäbe (Gen 2,20) und sie nach (ihrer) Art ordnete. Nachdem er aber gegessen hatte, wurde er aus dem Paradies geworfen, bearbeitete die Erde (Gen 3,23) und zeugte Kain und Abel (*Gen 4,1f). Die wuchsen auf und arbeiteten, ein jeder das, was er sich erwählt hatte. Aber die Arbeit Abels war Gott köstlicher als die Kains⁶³, weil er Gott sein Auserlesenes darbrachte, (während) Kain Gott das Geringe gab. (So) wurden sie zum Zeichen für jede Generation, so daß jeder, der Gott sein Auserlesenes darbringt, zum Abbild der Werke Abels wird,⁶⁴ jeder aber, der das Geringe herzubringt, wird zum Bild der Werke Kains. Oder (er wird ähnlich) dem, der seinen Vater verlachte, hinausging und mit seinen

125 zum Zeichen für jede Generation, so daß jeder, der Gott sein Auserlesenes darbringt, zum Abbild der Werke Abels wird,⁶⁴ jeder aber, der das Geringe herzubringt, wird zum Bild der Werke Kains. Oder (er wird ähnlich) dem, der seinen Vater verlachte, hinausging und mit seinen

130 zwei Brüdern sprach (vgl. Gen 9,22), oder dem, der einen Turm in der Ebene Schinar bauen wollte und (darüber den) vergaß, der ihn in einem Schiff fuhr, (ihn) vor dem Wasser der Sintflut rettete und seine Väter gesegnet hatte. Nun aber ging er heraus, floh davon und sprach: Auf, laßt uns Steine behauen und Maulbeerbäume und Zedern schlagen

135 (vgl. Jes 9,9), wir wollen uns einen Turm bauen. Dabei vergessen sie den

kämpfen, meine Geliebten, während dieser sechs Passa-Tage; denn sie sind uns jedes Jahr vergönnt im Hinblick auf das Heil unserer Seelen, damit wir uns in ihnen mühen in den Werken Gottes. . . . Diese Tage hat Gott geschaffen, damit auch wir uns in den Werken Gottes mühen während dieser sechs Tage, ein jeder entsprechend dem, (was er sich vorgenommen hat) [frz.: „profession“; Veilleux hat: „each one according to his way of life“]: Schweigen, Handarbeit, zusätzliches Gebet, Wachen über den Mund, Reinheit des Leibes und reines Herz, jeder nach seiner Beschäftigung. . . .“ Text bei: L. Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples*. Traduit par L. Th. Lefort, Löwen 1956 (CPG 2354), CSCO 160, 26, 11–20 (im folgenden = Lefort, *Oeuvres*), deutsche Übersetzung von mir; auf englisch bei Veilleux III (s. Anm. 31) 47. Vgl. u. S. 31f u. Anm. 130.

⁶² Vgl. dazu den Ausspruch von Abbas Isidor d. Presbyter: „Adam ließ sich durch einen Bissen täuschen und erhielt seinen Aufenthalt außerhalb des Paradieses.“ Isidor d. Presbyter 1 in: *Apophthegmata Patrum*, ed. Cotelier, Migne, *Patrologia Graeca* Bd. 65, Paris 1858 (CPG 5560), Sp. 236 A (im folgenden = z. B. PG 65,236 A). Deutsch zitiert nach: B. Miller, *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum*, auch *Gerontikon* oder *Alphabeticum* genannt, 2. Aufl., Trier 1980, *Apophthegma* 409 (im folgenden = Miller; *Apophthegma* = Apo.).

⁶³ Wörtl.: „war Gott köstlich neben der Kains.“ Hier scheint die semitische Syntax durch, vgl. z. B. für das Hebräische: Komparativ mit „min“, Hollenberg-Budde (s. Anm. 53) § 51 S. 80.

⁶⁴ Wörtl.: „wird den Werken Abels ähnlich gemacht“.

Turm von Kalne (vgl. *Gen 10,10; *Am 6,2), wie Gott dort ihre Sprache verwirrt hatte, als sie den Turm bauen wollten, um den Osten hinter sich zu lassen (*Gen 11,2)⁶⁵ und das Gesetz Gottes zu vergessen (Jer 23,27), das er ihnen ins Herz gegeben hatte (*Röm 2,15). So sei nun nüchtern
 140 und verstehe das Gericht über den Turm, weil sie den Himmel nicht
 <erstürmen> werden (φθάσουσιν). Es wird auch nicht ein Stein auf dem
 anderen gelassen werden im Tempel (Luk 19,44), worüber sie mit Chri-
 stus gestritten haben, ob er nicht niedergerissen wird. Denn dieses
 Geschlecht wird nicht vergehen, bis ihm <diese Dinge> widerfahren
 145 werden (Mt 13,30).

Nun, es ist jetzt Zeit für den Herrn, zu handeln (Ps 119,126), weil unsere
 Rettung in der Zeit der Bedrängnis <ist> (vgl. Jes 33,2). Wenn sie seine
 Fußspuren erkennen (Ps 77,20) und beständig sagen können: „Der Herr
 sei hoch gerühmt!“, wenn die, die sein Heil lieben (Ps 40,17), sagen
 150 können: „Ich aber will allezeit auf dich hoffen!“ (Ps 55,24), werden sie
 <dann> nur in der Zeit der Freude glauben und nicht auch in der Zeit der
 Bedrängnis (vgl. *Luk 8,13)? Denn es steht geschrieben: „Gib acht, daß
 du tust, was aus deinem Munde hervorgegangen ist“ (vgl. Dtn 23,24).
 155 Und wiederum: „Wenn du dem Herrn dein Gelübde vorbringst, zögere
 nicht, es zu erfüllen, damit es der Herr nicht bei dir einfordert und es dir
 zur Sünde wird“ (*Dtn 23,22; *Ps 50,14). Wenn du aber sagst: „Ich will
 allezeit auf dich hoffen“ (Ps 55,24), so erweise dich als einer, der
 Glauben hatte in der Zeit der Bedrängnis, in welcher Rettung ist. Und
 denke daran, daß dir geschrieben steht: „Sei nicht kraftlos (Spr 6,3
 160 mss.), bewahre meinen Willen und <meine> Gedanken, damit deine
 Seele am Leben bleibt“ (Spr 3, 21f LXX). Denn wer das Gebot bewahrt,
 behütet seine eigene Seele. Denn du hast von anderen gehört, die
 bekannten: „Schatten des Todes bedeckte uns, aber⁶⁶ wir vergaßen nicht
 den Namen des Herrn, unseres Gottes, noch (ñ) hoben wir unsere
 165 Hände zu einem fremden Gott auf“ (Ps 44,20f). Es heißt aber wiederum:
 „Die Schlingen des Todes kamen mir zuvor, die Gefahren der Unterwelt
 erschreckten mich, ich fand Trübsal und Schmerz“ (Ps 116,3). In all dem
 „ist unser Herz nicht abgefallen“ (Ps 44,19). Sondern es sprach: „Ich rief
 den Namen des Herrn an“ (Ps 116,4). Es wird auch an das edle Herz
 170 eines anderen erinnert, welcher spricht: „Ich werde mich nicht vor den
 Zehntausend des Volkes fürchten, die mich ringsum angreifen“ (Ps 3, 7),
 da er auf Gott vertraute.

<Mein> Sohn, treibe nicht am Ziel vorbei (Spr 3,21; *Hebr 2,1), rüttle
 aber auch deinen Freund auf, für den du gebürgt hast (Spr 6,3 LXX)⁶⁷,
 in dem Wissen, daß die Völker wie Reisig im Feuer sind (Jes 47,14), oder

⁶⁵ Den Osten, d. h. die Arche und die Anbetung Gottes.

⁶⁶ S. Anm. 53.

⁶⁷ Vgl. Lib Ors 9, Boon (s. Anm. 6) 113,21–114,22.

wie Spreu in der Wüste, die vom Wind (davon)getragen wird (Jer 13,24), oder wie eine Staubwolke, die der Sturmwind wegnahm (Hiob 21,18). Gedenke, daß dir geschrieben ist: Fürchte dich nicht in deinem Herzen, wenn du ein Pferd siehst und den Reiter und die große Menge, sondern gedenke Gottes des Herrn, der dir starke Kraft zum Handeln
 180 gibt (vgl. Dtn 8,18), der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1 Tim 2,4). Wenn du das Wort Gottes hörtest, (der)⁶⁸ sprach: „Ich bin es, der Himmel und Erde erfüllt“ (Jer 23,24), so fürchte dich nicht, sondern sprich: „Unser Gott
 185 ist oben im Himmel und auf der Erde“ (Jos 2,11). Dann wird man auch dir nicht sagen: „Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?“ (Mt 14,31), sondern du wirst sagen können: „Wenn der Herr nicht mit uns gewesen wäre, als Menschen gegen uns aufstanden, hätten sie uns wohl lebendig verschlungen“ (Ps 124, 2f). Wenn sie dich oft bekämpft haben
 190 von Jugend auf, hast du aber entschieden, das Joch von deiner Jugend an zu tragen (Klgl 3,27). Denn ich weiß, daß du deinen Rücken nicht von der Last abgewendet hast, so daß deine Hände nicht mit dem Tragkorb gedient hätten (Ps 80,7 LXX), weil du die nicht von Händen gemachte Beschneidung liebst (Kol 2,11), die an dir vorgenommen wurde zur Ret-
 195 tung deiner Seele. Eine Gefahr ist der Most.⁶⁹

Die Botschaft des Briefes

Wenn man den zugegebenermaßen langen Text oberflächlich betrachtet, mag einem ein scheinbarer Widerspruch auffallen: Pachomius warnt den Empfänger davor, daß ihn nicht der Tadel Marthas treffe (7⁷⁰). Sofort steht uns das Wort des Herrn vor Augen: „Martha, Martha, du hast viel Sorge und Mühe. Eins aber ist not. Maria hat das gute Teil erwählt; das soll nicht von ihr genommen werden“ (Luk 10,41f). Will Pachomius damit zum *Ruhen* auffordern; dazu, wie Maria hörend zu Füßen des Herrn zu sitzen und alle Geschäftigkeit fahren zu lassen? So könnte man ja auch das Zitat aus Ps 46,11 verstehen, das sogar gleich zweimal angeführt wird: „Gebt Ruhe und erkennt, daß ich Gott bin!“ (75ff, 102ff). Wird dadurch nicht das Klischee-Bild bestätigt, das wir oft von einem hinter Klostermauern zurückgezogenen Mönchsleben haben? Aber dann wird wieder die „Trägheit der Hände“ unmißverständlich getadelt (41f). Überhaupt besteht fast der ganze Brief aus einer einzigen Aufforderung zum Handeln: Speise soll z. B. ausgegeben und

⁶⁸ ὅς, ergänzt nach Queckes Vorschlag, Briefe (s. Anm. 7) 106,173 Anm. z.St.

⁶⁹ ὁ μούστος = junger Wein, Most (aus d. Lat., s. Liddell-Scott [s. Anm. 39] 1149). Hieronymus schreibt: „grande periculum est hominis, dum mustum est, ne efferveat“; Boon (s. Anm. 6) 85,18f.

⁷⁰ Zahlen in Klammern ohne weitere Angaben beziehen sich auf die Zeilennummer in der oben dargebotenen Übersetzung.

Kranke sollen besucht werden (11–16). Wie aber verhalten sich Ruhen und Tun zueinander?

Daran knüpft sich eine noch tiefer greifende Frage: Deutet die auffällige Betonung der Werke angesichts des göttlichen Gerichts darauf hin, daß Pachomius trotz der mancherlei Zitate aus dem Neuen Testament (aber die alttestamentlichen überwiegen!) eine durch das Evangelium im Grunde überholte Werkgerechtigkeit vertritt? Hat H. Lietzmann recht, wenn er über die ägyptischen Mönche urteilt: „Hier herrscht die Theologie der Selbsterlösung durch freien Willensentschluß, bei der Christus und die Bibel nur als Vorbild und Lehranweisung, Kirche und Sakrament als nebensächliche Hilfsmittel gewertet werden“⁷¹? Bestätigt der dritte Brief des Pachomius diese Behauptung?

Pachomius und das weisheitliche Denken

Vielleicht kann uns die folgende Beobachtung den Einstieg in dieses Problemfeld ermöglichen und zugleich den Charakter der Pachomiusbriefe überhaupt erschließen helfen: In Röm 1,22 führt Paulus nämlich aus, wie mangelnde Weisheit die vermeintlich Klugen zu ethischem Fehlverhalten führt, und ermahnt in Kap. 16,9 die Gemeinde: „Ich will aber, daß ihr weise seid zum Guten, aber geschieden vom Bösen.“ Von daher ist wohl auch 1 Kor 3,18ff zu verstehen, wo der Apostel in paränetischem Zusammenhang die Christen in Korinth auffordert, weise zu werden.⁷² Um eben diese Weisheit war es Pachomius zu tun! Er arbeitete an der Durchdringung des konkreten Lebens mit der sich immer wieder inkarnierenden Liebe, an der Gestaltwerdung des Evangeliums in konkreten Lebensvollzügen. Vielleicht darf man sagen: er wollte Weisheit im Sinne von Röm 16, 19 vermitteln.

Damit sind wir bei einem entscheidenden Stichwort, das im Zusammenhang mit dem dritten Brief des Pachomius zu nennen ist: er liest sich wie ein Stück Weisheitsliteratur. Er paßt in seinem Ton zum Buch der Sprüche oder zu Jesus Sirach. In zweierlei Hinsicht ist diese Feststellung interessant.

Einmal, weil Ägypten schon immer ein Hort weisheitlichen Denkens war,⁷³ dessen Einflüsse bereits im Alten Testament zu spüren sind.⁷⁴ An-

⁷¹ Geschichte der alten Kirche, Bd.4: Die Zeit der Kirchenväter, 3. Aufl. Berlin 1961, 129; vgl. a.ebd. 143, 147!

⁷² Damit sind wir noch nicht zur Mitte der paulinischen Weisheitskonzeption vorgestoßen (s. dazu unten S. 19f), haben aber eine wichtige Seite davon erfaßt, die uns davor bewahrt, den Weisheitsgedanken bei Paulus einseitig intellektualistisch zu verstehen.

⁷³ Sellin-Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, 11. Aufl., Heidelberg 1969, 334f. Beispiele in: W. Dietrich, Das Buch der Sprüche, Wuppertal 1985, 20ff.

⁷⁴ O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, 2. Aufl. Gütersloh 1969, 294. G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments Bd. I, 6. Aufl. München 1969, 442 bes. Anm. 29.

scheinend war noch zu den Zeiten des Pachomius diese Denktradition dort lebendig.⁷⁵ Das will mitbedacht werden, wenn man ein solches Schriftstück wie das vorliegende beurteilt. Pachomius schreibt in einem bestimmten geistigen Klima. Innerhalb der Plausibilitätsstruktur⁷⁶ ägyptisch-weisheitlichen Denkens gibt er seine Botschaft weiter, innerhalb *dieser* Struktur wird sie auch verstanden, wird sie wirksam, und das muß von uns zunächst ganz unter Absehung solcher Kategorien wie „gesetzlich“ oder „alttestamentlich“ gewürdigt werden.

Zum andern verdient diese Feststellung Beachtung, weil die „Weisheit“ im orientalisch-biblischen Sinn nicht so sehr eine Kopfsache ist, eine Angelegenheit des Intellekts, der Erkenntnis und philosophischen Forschung. Vielmehr ist die Weisheit etwas, das in die Hände und in die Füße rutscht, die Ohren füllt, das Herz bewahrt, die Augen lenkt und die Lippen reinigt⁷⁷:

Mein Sohn, merke auf meine Rede und neige dein *Ohr* zu meinen Worten. Laß sie dir nicht aus den *Augen* kommen; behalte sie in deinem *Herzen*, denn sie sind das Leben denen, die sie finden, und heilsam ihrem ganzen Leibe. Behüte dein *Herz* mit allem Fleiß, denn daraus quillt das Leben. Tu von dir die Falschheit des *Mundes* und sei kein Lästermaul. Laß deine *Augen* stracks vor dich sehen und deinen Blick geradeaus gerichtet sein. Laß deinen *Fuß* auf ebener Bahn gehen, und alle deine Wege seien gewiß. Weiche weder zur Rechten noch zur Linken; wende deinen Fuß vom Bösen (Spr 4,20-27).

Weisheit ist also praktisch und handfest. „Dies sind die Sprüche Salomos . . . um zu lernen Weisheit und Zucht, . . . daß man annehme Zucht, die da klug macht, Gerechtigkeit, Recht und Redlichkeit. . .“ (Spr 1,1-3). M.a.W.: *Weisheit ist das Wissen, wie man leben kann*. Und hier schließt sich der Kreis zu Paulus. Denn gerade angesichts der christlichen Lebensführung preist er in 1 Kor 3,18ff die Weisheit Gottes. Gewiß können die tiefgreifenden Unterschiede nicht übersehen werden. Die alttestamentliche Weisheit sucht eine grundlegende Weltordnung, in die sich alle Ereignisse des Lebens einordnen lassen und aus der heraus sie erklärt werden können.⁷⁸ Für Paulus dagegen besteht der Höhepunkt der Weisheit Gottes im Wort vom Kreuz (1 Kor

⁷⁵ Auch in der eschatologischen Ausrichtung der Pachomianer sieht Bacht noch „altägyptische Motive“ mit wirksam: Bacht I (s. Anm. 9) 79 Anm. 34. Ruppert (s. Anm. 2) 310 Anm. 670, weist auf die Möglichkeit hin, daß die Pachomianer-Regel Stilelemente der altägyptischen Weisheitslehre aufgenommen haben könnte. Vgl. weiter ebd. 136 für stilistische und evtl. auch inhaltliche Anklänge an die ägyptische Weisheitsliteratur. – L. Dürr versucht für den im Mönchtum beheimateten Begriff des ‚Abbas‘ die altorientalisch/ägyptischen weisheitlichen Wurzeln nachzuweisen in: O. Casel (Hg.), *Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes* (FS Ildelfons Herwegen), Münster 1938, 1–20.

⁷⁶ Dieser Begriff stammt von dem Soziologen P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, 9.–12. Tsd. Frankfurt/M. 1972, 56–74, 19–23.

⁷⁷ Vgl. a. Sellin-Fohrer (s. Anm. 73) 332; H. Lamparter, *Das Buch der Weisheit. Prediger und Sprüche*, 3. Aufl. Stuttgart 1975, 184f.

⁷⁸ Kaiser (s. Anm. 74) 292; v. Rad (s. Anm. 74) 431ff, bes. 441ff.

1,18ff; 2,6ff) und der personalen Qualität des In-Christus-Seins (1 Kor 1,30). Gerade dies ist aber bei Pachomius und seinen Nachfolgern als Voraussetzung ihrer Paränese mit hinzuzudenken, wie folgender Abschnitt aus der Pachomianer-Regel zeigt:

„Die Fülle des Gesetzes [ist] die Liebe [für uns], die wir die Zeit verstehen, [nämlich] daß nun die Stunde da ist, vom Schläfe aufzustehen, und daß das Heil [jetzt] näher ist als zu der Zeit, da wir gläubig wurden: die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahegekommen; laßt uns die Werke der Finsternis ablegen, nämlich Streitereien, Lästerungen, Gehässigkeiten und den Stolz eines aufgeblasenen Herzens“ (vgl. Röm 13,10–13).⁷⁹

Dieselbe Verbindung von Gnade Gottes und Paränese zeigt sich in Brief 5, der uns nur auf lateinisch erhalten ist:

„Diese Geschichte lehrt uns, daß die Heiligen in einem Opfer Gott hingegeben werden, und wenn sie ihm gehorsam zu Gebote stehen, werden sie den Schlingen des Teufels entrissen und genießen seine (sc. Gottes) Güter; nicht aufgrund der Werke ihrer Gerechtigkeit, sondern aufgrund seiner Barmherzigkeit, durch die wir alle uns ihm nahen“.⁸⁰

Aus dieser so verstandenen Weisheit fließt also für Pachomius die konkrete Lebensgestaltung. Zusammenfassend können wir formulieren: *Weisheit ist das Wissen, wie man in Christus und aus ihm leben kann und soll*. Es beginnt nach Spr 1,7; 9,10 mit der Furcht Gottes.

Und genauso beginnt der Brief des Pachomius!⁸¹ Damit ist bereits der Ton des Briefes gesetzt – in mehr als einer Hinsicht; zunächst jedoch interessiert uns die weisheitliche. Diese findet weiterhin ihren Ausdruck in der mehrmaligen Aufforderung, sich nach der Weisheit auszustrecken (34, 65, 93f), nach der Erkenntnis zu handeln, die Gott gefällt (81f), und Gottes Willen zu erkennen (57ff, 160ff). Zweimal wird dabei von der Weisheit wie von einer Person gesprochen (34, 94 vgl. Spr 1,20ff; 8,1–9,12). Die Klugheit jener, die den geistlichen Kampf führten, wird als Beispiel hingestellt (19f), und ganz lapidar heißt es: „Der Vorzug des Menschen ist die Weisheit“ (25f). Dabei macht der Kontext ganz deutlich, wie diese Weisheit inhaltlich näher bestimmt ist: das Fleisch zügeln (20f), die Täuschung des Herzens (29) und den Trug der Augen vermeiden (44f), träge Hände in Bewegung setzen (41f) und den Weg der Heiligen gehen (61), um nur einige Beispiele herauszu-

⁷⁹ Proömium zu Praecepta atque Iudicia (Boon [s. Anm. 6] 63,3–7), deutsch bei Bacht II (s. Anm. 1) 255.

⁸⁰ Boon 91,31 – 92,3. Im selben Sinne wird Röm 13,10 bei Horsiesius (Lib Ors 55 [Boon 146,30], 38 [ebd. 134,19–23]) zitiert; vgl. a. Lib Ors 20 (ebd. 122,2–4): „mors, qua peccato semel mortui sumus, in nobis mortua est; et vita, qua in Christo vivimus, semper vivemus.“ Bacht I (s. Anm. 9) 103 Anm. 76 bemerkt dazu: „Horsiesius bekundet hier ein tiefes Verständnis der paulinischen Lehre von Sünde, Rechtfertigung und Leben. Man sollte also nicht so vorschnell vom ‚flachen Moralismus‘ der frühen Mönchsspiritualität reden.“

⁸¹ Über den charakteristischen Unterschied zwischen $\tau\acute{\iota}\mu\alpha\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ (1) und $\phi\acute{\omicron}\beta\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (Spr 1,7 LXX) siehe unten S. 26f.

greifen. Aber gerade sie erinnern an die oben zitierten Verse aus Spr 4 und zeigen, daß es Pachomius beim Stichwort „Weisheit“ in der Tat um das Wissen geht, wie man leben soll.

Doch weiter: Es ist noch auf ein anderes wesentliches Stichwort weisheitlicher Denktradition hinzuweisen. Es taucht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erwähnung der Weisheit als Vorzug des Menschen auf: die „Zucht“ oder die „Erziehung“ Gottes⁸². „O Mensch, nimm dein Herz in Zucht“ oder: „gib dein Herz in die Erziehung (des Herrn?)“, d. h. willige in sie ein (27). Später werden die Brüder Josephs erwähnt, denen „die Sorgfalt der Erziehung (oder: Zucht)“ enthüllt wurde (86f), sowie Josua, der an „ihm“ (Mose) festhielt, weil er „die Erhabenheit der Zucht“ kannte, worin ihm Kaleb beipflichtete (95).

Diese Bemerkung kann sich nur auf den Bericht über die Kundschafter beziehen, die Mose von Paran aus in das verheißene Land entsandte und die bei ihrer Rückkehr durch die Art ihres Berichtens das ganze Volk entmutigten, so daß es an der Möglichkeit zweifelte, das Land einnehmen zu können (Num 13-14). Nur Josua und Kaleb versuchten unter Hinweis auf die Verheißung, Gnade und Größe Gottes das Volk zum Glauben zu ermutigen, denn seine Verzweiflung werteten sie als Abfall von Gott. Hier wie im ganzen Brief muß damit gerechnet werden, daß für den Leser die Andeutung genügte, um an ein paradigmatisches Aussagenfeld erinnert zu werden, das zusammen mit dem Hinweis assoziiert wurde. In unserem Falle steht im Hintergrund der Erwähnung von Josua und Kaleb sofort die Vorstellung vom Land der Verheißung, welches seinerseits Chiffre für das ewige Gottesreich ist.⁸³ Treue, Glaube und Gehorsam dem Gebot Gottes gegenüber korrespondieren also auf Seiten des Menschen der Liebe, der Verheißung und dem gnadenvollen Anruf Gottes.

Hier zeigt sich nun wiederum, daß Pachomius keineswegs nur von der Weisheit im alttestamentlichen Sinn geprägt ist. Er weiß durchaus von der personalen Dimension des Gottesverhältnisses: „Gott, in welchem du den Lauf vollführst ...“ (49). Es geht ihm im tiefsten um Nachfolge, um „Nachfolge aus Betroffenheit“⁸⁴.

Elemente anachoretischer Lebensweise im Brief des Pachomius

Mit diesem letzten Stichwort der Nachfolge treten wir ein in die Gedankenwelt der „Wüstenväter“, der großen Anachoreten Ägyptens. Wenn wir uns einmal listenartig vor Augen stellen, wogegen sich Pachomius wendet und

⁸² παιδεία 27,90,95 vgl. Spr. 1,2,8;3,11 LXX.

⁸³ Vgl. z. B. Hebr 3,7-4,11 – übrigens dort wie bei Pachomius im Zusammenhang einer breit angelegten Paränese.

⁸⁴ C. Bamberg, Was Menschsein kostet. Aus der Erfahrung des frühchristlichen Mönchtums gedeutet, Würzburg 1971,15; vgl. das ganze Kapitel.

wofür er eintritt, wird uns die Nähe seines Ideals zu dem der Anachoreten sehr schnell deutlich:

Pachomius ist gegen

- Völlerei⁸⁵: 4,11f,24,44,110ff,117ff
- Trunksucht⁸⁶: 11f,37f,53f,67ff
- Geldgier, Habsucht⁸⁷: 35,50ff,67ff,91f
- Unzucht⁸⁸: 20ff,38ff,45f,128ff (Quecke 105,131; Hier.83,15f: nuditationem eius fratribus nuntiavit⁸⁹)

⁸⁵ Vgl. etwa das Apophthegma Abraham 2 (PG 65,132 B), deutsch bei Miller (s. Anm. 62) Apo. 141: „Ein Bruder fragte den Altvater Abraham: ‚Wenn es sich trifft, daß ich oftmals esse – wie ist das zu beurteilen?‘ Der Greis entgegnete: ‚Was schwätzt du da, Bruder? Soviel ißt du? Ja glaubst du denn, du bist auf eine Getreidetenne gekommen?‘ Oder Poimen 181 (PG 65,365 C), deutsch bei Miller aaO. Apo. 755: „Der Vorstand eines Koinobions fragte den Abbas Poimen: ‚Wie kann ich die Gottesfurcht erlangen?‘ Abbas Poimen sagte zu ihm: ‚Wie können wir die Furcht Gottes gewinnen, wenn wir den Bauch mit Käse füllen und die Krüge mit Pökelfleisch?‘ Ferner Antonios 22 (PG 65,84 A–B), Sarrha 8 (ebd. 421 A), Synkletika 4 (ebd. 421 B–C). Vgl. das „*vitium gastrimargiae*“ bei Johannes Kassian Institutiones V,1.2–51 (ed. Pteschenig, CSEL 17 [Clavis Patrum Latinorum Nr. 513], S. 81,17 u. 83–113) und Evagrius Pontikus, z. B. Praktikos 6.7.16 (Evagre le Pontique, *Traité pratique ou Le Moine*. Edition critique du texte grec, traduction, commentaire et table par Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont. Sources Chrétiennes Bd. 171, Paris 1971 [CPG 2430], S. 506–510 [im folgenden = z. B. Guillaumont SC 171,506–510]).

⁸⁶ Vgl. z. B. Poimen 19 (PG 65,325 D), deutsch bei Miller (s. Anm. 62) Apo. 593: „Einige berichteten dem Altvater Poimen von einem Bruder, der keinen Wein trank. Er sagte dazu: ‚Der Wein ist ganz und gar nicht für Mönche!‘ Eine etwas offenere Haltung schein Altvater Xoios gehabt zu haben. Gefragt, ob drei Becher Wein viel seien, antwortete er: ‚Wenn der Teufel nicht dabei ist, dann ist es nicht viel, wenn er aber dabei ist, dann ist es viel.‘ Doch auch er schließt mit den Worten: ‚Denn der Wein muß den Mönchen fremd sein, die gottgemäß leben.‘ (Xoios 1, PG 65,312 C; deutsch bei Miller aaO. Apo. 566). Vgl. weiter Isidor d. Presbyter 1 (Pg 65,233 D–236 A) und aus der lateinischen Überlieferung der *Verba seniorum*, ed. H. Rosweyde, *Migne, Patrologia Latina* Bd. 73, Paris 1849, *De vitis patrum* (CPG 5563), Liber V, Libellus IV die Nr. 53 und 54 in Spalte 871 (im folgenden = z. B. PL 73,V,4,53 u. 54: 871); deutsch bei Miller (s. Anm. 62) Apo. 974.975.

⁸⁷ Vgl. u. a. Jesaja 9 (PG 64,181 D–184 A), deutsch bei Miller (s. Anm. 62) Apo. 256: „... Abbas Jesajas wurde gefragt, was die Habsucht ist und er antwortete: ‚Nicht auf Gott vertrauen, daß er für dich sorgt, den Verheißungen Gottes mißtrauen und sich immer mehr ausbreiten wollen.‘ Vgl. die Berichte aus der Vita des Pachomius, denen zufolge er zweimal einen zum Handel ausgesandten Bruder tadelte, weil er das eine Mal Sandalen teurer verkaufen konnte, als ihm vom Schuhmacherbruder aufgetragen war, und das andere Mal Getreide unter dem Marktpreis zu erstehen vermochte. Pachomius warf ihm vor, daß er das „Mehr“ liebte (allerdings nur in G2,73–75, Halkin [s. Anm. 10] 247,13 – 251,15). S. weiter Gelasios 1 (PG 65,145 C–148 A), Isidor v. Pelusium 6 (ebd. 224 B), Isidor d. Presbyter 1 u. 2 (ebd. 233 D–236 A). Vgl. „*vitium filargyriae*“ Kassian Inst. V,1; VII (CSEL 17:81,18 u. 130–149); Evagrius Prakt. 6.9. 18. (Guillaumont SC 171 [s. Anm. 85] 506– 508.512.546).

⁸⁸ Vgl. beispielsweise Johannes Kolobos 4 (PG 65,205 A–B), deutsch bei Miller (s. Anm. 62) Apo. 319: „Wenn einer satt ist und mit einem Knaben plaudert, dann hat er bereits in Gedanken Unzucht mit ihm getrieben.“ Hier geht es um Homosexualität, an die wohl auch Hieronymus bei seiner Übersetzung dachte, s.o.; vgl. dazu noch Isaak

- Faulheit⁹⁰: 12f, 41
- Eitelkeit⁹¹: 44f, 77f
- Götzendienst⁹²: 4ff, 164f, 74f (μόλυσμα Quecke 103, 86; Hier. 81, 19f: idola)
- leeres Rühmen⁹³: 69f
- Hochmut⁹⁴: 28 (καταφρόνησις Quecke 101, 50; Hier. 80, 9: neglegentia), 128ff
- Diebstahl⁹⁵: 110ff, 115f

von den Kellien 5 (PG 65, 225 A–B), Makarios d. Ägypter 5 (ebd. 264 D). Im Bezug auf Frauen Ammonas 10 (ebd. 121 D–124 A, zugleich ein schönes Beispiel für die Seelsorge der Väter; dazu auch Lot 2 ebd. 256 B–C), Gerontios (ebd. 153 A–B), Daniel 2 (ebd. 153 B–C), Matoe 8 (ebd. 292 B–C), Poimen 14 u. 115 (ebd. 325 B u. 352 B), Sarrha 1 (ebd. 420 B). Vgl. „*vitium fornicationis*“ Kassian Inst. V, 1; VI (CSEL 17: 81, 18 u. 115–127); Evagrius, Prakt. 6.8 (Guillaumont SC 171 [s. Anm. 85] 506–508.510–512).

⁸⁹ Vielleicht ist diese Interpretation des Hieronymus von einer Stelle in Brief 5 beeinflusst, deren griechische Vorlage wir leider nicht nachprüfen können, da wir sie nicht haben. Dort heißt es: „Et qui eum (sc. den Noah) deriserat, et fratribus suis nuntiaverat nuditationem eius, maledictus est cum semine suo“ (Boon [s. Anm. 6] 90, 27f).

⁹⁰ Vgl. Lukios (PG 65, 253 B–C), Silvanos 5 (ebd. 409 B–D). Hier geht es um die Auseinandersetzung der Väter mit den „Euchiten“, die jegliche Arbeit ablehnten.

⁹¹ Altvater Theodor z. B. sagt über einen Bruder, der von ihm ein Wort hören wollte, ohne es zu bekommen: „Er ist ein Wichtigtuier und will sich mit fremden Worten rühmen.“ (Theodor v. Pheme 3 [PG 65, 188 C], deutsch bei Miller [s. Anm. 62] Apo. 270). Vgl. weiter etwa Moses 8 (PG 65, 285 A–B), Poimen 8 (ebd. 321 B–324 B), Simon 1 (ebd. 412 C–D).

⁹² Vgl. Milesios 2 (PG 65, 297 B–D). Hierher gehört auch die Erzählung der Pachomiusvita über den Bruder, der, von Barbaren bedroht, den Götzen opferte (G1, 85; Halkin [s. Anm. 10] 57, 17–58, 9. Die Paralipomena fügen noch hinzu, daß dieser Bruder zuvor den Wunsch geäußert haben soll, Märtyrer werden zu dürfen, und von Pachomius deswegen gewarnt worden sei; Halkin 132, 8–133, 6; im Anschluß daran haben dieselbe Erweiterung die sog. zweite und dritte griechische Vita [G2 u. G3]: G2 76, Halkin 251, 16–252, 14; G3 113, Halkin 317, 15–318, 10).

⁹³ Vgl. das charakteristische Apophthegma Simon 1 (PG 65, 412 C–D), deutsch bei Miller (s. Anm. 62) Apo. 868: „Ein Statthalter kam einmal, um den Altvater Simon zu besuchen. Als er das hörte, gürtete er sich und ging davon. Er stieg auf eine Palme, um sie auszuästen. Als die Besucher kamen, riefen sie: ‚Alter, wo ist der Einsiedler?‘ Er aber erwiderte: ‚Der Einsiedler ist nicht hier.‘ Als sie das hörten, gingen sie davon.“ Ähnlich Simon 2 (PG 65, 412 D). Die „Flucht vor dem Ruhm“ ist ein wichtiges Motiv bei den Wüstenvätern, vgl. dazu weiter Longinos 3 (ebd. 256 D–257 A), Moses 8 (ebd. 285 A–B). Sonst über Ruhmsucht vgl. noch Makarios d. Ägypter 31 (ebd. 273 C), Matoe 10 (ebd. 293 A), Poimen 8 (ebd. 321 B–234 B). Vgl. „*vitium cenodoxiae*“ Kassian Inst. V, 1; XI (CSEL 17: 81, 21 u. 195–204); Evagrius Prakt. 6.13.30–32 (Guillaumont SC 171 [s. Anm. 85] 506–508.528–530.570–574).

⁹⁴ Vgl. z. B. Elias 3 (PG 65, 184 B), deutsch bei Miller (s. Anm. 62) Apo. 261: „Abbas Elias aus dem Rang der Diakone sprach: ‚Was vermag die Sünde, wo Reue ist? Und was nützt die Liebe, in der Überheblichkeit ist?‘“ S. weiter Nisteroos 1 (PG 65, 305 C–D), Poimen 110 (ebd. 349 B–C), Or 11 (ebd. 439 B). Vgl. „*vitium superbiae*“ Kassian Inst. V, 1; XII (CSEL 17: 81, 22 u. 206–231); Evagrius, Prakt. 6.14.33 (Guillaumont SC 171 [s. Anm. 85] 506–508.532–534.574–576), der allerdings durchweg von ὑπερηφάνια spricht.

⁹⁵ Vgl. Agathon 11: Auf einer Wanderung fand ein Bruder eine grüne Schote und

Pachomius ist für

- Gottesfurcht⁹⁶: 1
- Arbeit⁹⁷: 12f, 41f
- Speise ausgeben: 13f
- Krankenpflege⁹⁸: 15f, 106
- geistl. Kampf⁹⁹: 19f, 32f, 57ff
- Zügel des Fleisches¹⁰⁰: 20f

fragte Altvater Agathon: „Willst du, daß ich sie aufhebe?“ Verwundert schaute ihn der Greis an und sprach: „Hast du sie dort hingelegt?“ Der Bruder antwortete: „Nein.“ Darauf erwiderte der Greis: „Wie willst du nehmen, was du nicht hingelegt hast?“ (PG 65, 112 C, deutsch bei Miller [s. Anm. 62] Apo. 11). Dies ist eine schöne Illustration für die Art, wie Pachomius in Brief 3 das Gleichnis Jesu von Mt 6, 26 auslegt; vgl. o. S. 7 Z. 110–116. Ferner siehe Agathon 12 (PG 65, 112 D), Daniel 6 (ebd. 156 B–C), Zenon 6 (ebd. 177 B).

⁹⁶ Vgl. als ein Beispiel unter vielen Euprepios 5 (PG 65, 172 C–D), deutsch bei Miller (s. Anm. 62) Apo. 222: „Ein Bruder fragte...: „Wie kommt die Gottesfurcht in die Seele?“ Der Altvater (Euprepios) antwortete: „Wenn der Mensch demütig und arm ist und nicht urteilt, dann kommt zu ihm die Furcht Gottes.“ S. a. Antonios 33 (PG 65, 85 C), Ammonas 8 (ebd. 121 B–C), Johannes Kolobos 22 (ebd. 212 D), Jakob 3 (ebd. 232 C), Kronios 3 (ebd. 243 B–C), Makarios d. Ägypter 12 (ebd. 268 C), Poimen 49, 75 u. 160 (ebd. 233 B, 340 D u. 361 A).

⁹⁷ Antonios 1 ist hier in mehrfacher Hinsicht charakteristisch. Dort wird uns berichtet, daß auch er, wohl der berühmteste der Altväter, unter der Anfechtung der Acedia litt und als Heilmittel dagegen von einem Engel gezeigt bekam, daß er nicht nur beten, sondern in festem Rhythmus Gebet und Arbeit einander abwechseln lassen sollte. „Als er das hörte, wurde er von großer Freude und mit Mut erfüllt und durch solches Tun fand er Rettung.“ (PG 65, 76 A–B, deutsch bei Miller [s. Anm. 62] Apo. 1). Gleich zu Beginn der Apophthegmen wird hier also die Arbeit, und gerade die Arbeit, als Teil eines gesunden Mönchslebens gezeigt; was später einmal schlagwortartig mit „ora et labora“ bezeichnet werden sollte, wird hier schon eingeführt und in der Praxis erprobt. Vgl. ferner etwa noch Agathon 8 (PG 65, 112 A–B), Achilas 5 (ebd. 125 A–B), Johannes Kolobos 2 (ebd. 204 C–205 A), Makarios d. Ägypter 4 (ebd. 264 C–D).

⁹⁸ Vgl. in etwa das Apophthegma über Antonius aus der lateinischen Überlieferung, PL 73, VII, 19, 3: 1041–1044 (Miller [s. Anm. 62] Apo. 1171); Makarios d. Ägypter 8 (PG 65, 265 C–268 A). Es ist bezeichnend, daß sich zu diesem Punkt nicht viele Väterworte finden lassen; hier kommt nämlich das spezifisch Pachomianische, an dem dieser Aufsatz interessiert ist, am deutlichsten zum Ausdruck, s. a. u. Anm. 113.

⁹⁹ Vgl. den Ausspruch des Antonius, daß der Mensch „mit Versuchung rechne bis zum letzten Atemzug“; Antonios 4, oder: „Keiner kann unversucht ins Himmelreich eingehen: Nimm die Versuchungen weg, und es ist keiner, der Rettung findet“; Antonios 5 (PG 65, 77 A, deutsch bei Miller [s. Anm. 62] Apo. 4 u. 5). Vgl. weiter beispielsweise Agathon 9 u. 13 (PG 65, 112 B–C, 113 A), Johannes Kolobos 13 (ebd. 208 B–C), Moses 1 (ebd. 281 C), Poimen 13 u. 16 (ebd. 326 B u. C).

¹⁰⁰ Vgl. die humorvolle Antwort des Altvaters Poimen an einen jungen Bruder, der sich mit der Not seiner Anfechtungen an ihn wandte: „Wenn aber der Mensch seinen Bauch beherrscht und die Zunge und das Wanderleben, dann habe Mut: er stirbt nicht!“ (Poimen 62, PG 65, 337 A, deutsch bei Miller [s. Anm. 62] Apo. 636). Sparsames Essen und Enthaltbarkeit im Reden galten den Wüstenvätern als Waffen gegen die Unkeuschheit. Siehe weiterhin auch Johannes Kolobos 34 (PG 65, 216 A–C), Poimen 161 (ebd. 361 A), Sisoës 23 (ebd. 400 C).

- Erkenntnis der Weisheit¹⁰¹: 34f, 65f, 81f, 93f
- Erkenntnis von Gottes Willen¹⁰²: 57f, 158ff
- Erkenntnis von Gottes Geheimnis¹⁰³: 60f
- den Weg der Heiligen gehen, die Mühe auf sich nehmen¹⁰⁴: 61f, 107ff, 189
- Opfer bringen: 72f, 124ff
- fasten¹⁰⁵: 73f
- still werden und hören¹⁰⁶: 75ff, 102ff
- Sünde hassen¹⁰⁷: 87
- in Bedrängnis furchtlos den Glauben festhalten: 146f, 158f, 165ff
- sein Wort bzw. Gelübde halten: 152ff

¹⁰¹ Vgl. Sisoës 17 (PG 65,397 B), oder Antonius in der lateinischen Überlieferung: „Mein Buch ... ist die Natur der geschaffenen Dinge, die mir, sooft ich die Worte Gottes zu lesen mich sehne, jederzeit offen vor Augen liegt“, antwortet er auf die Frage, wie er ohne Bücher zufrieden sein könne (PL 73,VI, 4,16:1018; deutsch bei Miller [s. Anm. 62] Apo. 963).

¹⁰² Hierher gehört die für die Apophthegmen so charakteristische Schülerfrage: „Sage mir ein Wort, wie kann ich gerettet werden?“ Vgl. Miller (s. Anm. 62) 456f; Bamberg (s. Anm. 95) 52,55ff.

¹⁰³ Vgl. Antonios 26: Befragt nach einer Bibelstelle geht Altvater Antonius hinaus in die Wüste und ruft: „O Gott, sende den Moses, und er wird mich über den Spruch da belehren.“ Sein Schüler Ammonas, der Antonius dabei belauschen wollte, berichtet weiter: „Ich hörte die Stimme, die mit ihm redete, doch ihren Sinn konnte ich nicht erfassen.“ (PG 65,84 C, deutsch bei Miller [s. Anm. 62] Apo. 26).

¹⁰⁴ Diese „geistliche Arbeit“ scheint mir in dem Apophthegma Jesaja 5 gemeint zu sein: Altvater Jesaja versucht, sich Getreide zu erbetteln, für das er nicht gearbeitet hatte. Befragt von den Brüdern, was er damit bezweckte, sagt er: „Ich wollte nur ein Beispiel aufstellen, daß einer, der nicht arbeitet, von Gott keinen Lohn erhält.“ (PG 65,181 B–C, deutsch bei Miller [s. Anm. 62] Apo. 252). Vgl. weiter Antonios 16 u.35 (PG 65,80 C u.88 A).

¹⁰⁵ Vgl. Benjamin 2 (PG 65,144 D), deutsch bei Miller (s. Anm. 62), Apo. 169: „Altvater Benjamin ... sprach: ‚Wir kamen in die Kellien zu einem Altvater, und wir wollten ihm ein wenig Öl geben. Er sagte zu uns: ‘Da seht, wo das kleine Gefäß steht, das ihr mir vor drei Jahren gebracht habt. Wie ihr es hingestellt habt, so ist es geblieben.’ Wie wir das hörten, bewunderten wir die Lebensweise des Greises.“ Das paßt zu der Lebensweise von Pachomius’ Lehrmeister Palamon, der sogar am Osterfest das Öl in der Speise ablehnte (G11,7; Halkin [s. Anm. 10] 5,16–24). Siehe ferner u. a. Agathon 20 (PG 65,113 C–116 A), Ammonas 4 (ebd. 120 B–C), Achilas 3 (ebd. 124 D), Abraham 2 (ebd. 132 B), Are (ebd. 132 C–D), Johannes Kolobos 3 (ebd. 205 A), Kassian 4 (ebd. 244 C–245 A), Tithoe 3 (ebd. 428 B), Hyperechos 2 (ebd. 429 C).

¹⁰⁶ Vgl. Andreas (PG 65,136 B), deutsch bei Miller (s. Anm. 62) Apo. 152: „Altvater Andreas pflegte zu sagen: ‚Dem Mönchen geziemen diese drei Dinge: ein Leben als Fremdling, Armut und Schweigen in Geduld.‘ Bezeichnend ist hier auch die Berufungsgeschichte des Arsenius, der eine Stimme hörte: ‚Fliehe, schweige, ruhe! Das sind die Wurzeln der Sündenlosigkeit.‘“ Arsenius 2 (PG 65, 88 C), deutsch bei Miller aaO. Apo. 40. Weiterhin z. B. Antonios 18 (PG 65,81 A), Agathon 15 (ebd. 113 B), Johannes Kolobos 32 u.35 (ebd. 213 D–216 A), Makarios d. Ägypter 16 (ebd. 269 B), Poimen 58 u.84 (ebd. 336 B u.341 C–D), Tithoe 2 (ebd. 428 B).

¹⁰⁷ Vgl. beispielsweise Dioskuros 2. Dort wird uns berichtet, daß der Altvater von seinem Schüler weinend angetroffen und gefragt wird: „Vater, was weinst du?“ Der Greis erwiderte: „Meine Sünden beweine ich.“ Da sprach sein Schüler zu ihm: „Du hast doch keine Sünden, Vater!“ Da antwortete der Greis: „In Wahrheit, Kind, wenn es mir

Betrachtet man diese Liste und die vielen Anklänge an die Worte der Wüstenväter, so erkennt man, wie nahe das Ideal des Pachomius dem des anachoretischen Mönchtums steht. Hierbei sollen die Hinweise auf die Acht-Laster-Lehre Johannes Kassians bzw. seines Lehrers Evagrius Pontikus nicht als Anachronismus aufgefaßt werden,¹⁰⁸ sondern lediglich andeuten, wie bei Pachomius in freiem Fluß der Rede Verhaltensweisen bekämpft werden, die das Mönchtum schon immer und auch weiterhin nachhaltig beschäftigten und die deshalb später in ein regelrechtes System zusammengefaßt werden sollten.¹⁰⁹ Eine eindrucksvolle Bestätigung für die Aufnahme eremitischer Ideale durch Pachomius bietet die oben bereits zitierte Osterkatechese mit ihrer Aufzählung der asketischen Disziplin einzelner Mönche während der Fastenzeit: Schweigen, Handarbeit, Gebete, Zucht der Rede, Reinheit des Leibes und des Herzens.¹¹⁰

Gott und dem Menschen dienen

Und nun muß noch einmal die Ausgangsthese aufgegriffen werden: Pachomius verbinde in seinem Leben und in dem seiner Mönche das anachoretische Ideal mit konkreter Nächstenliebe, und dies drücke er in diesem dritten Brief aus. Da fällt zuerst der Eingang ins Auge: „Ehre Gott, und du wirst stark sein sein“ – wozu? „Gedenke des Seufzens der Heiligen!“ (1). Auffällig ist einmal, daß es nicht heißt: „Fürchte Gott!“¹¹¹ Pachomius ist milder, obwohl er sicherlich nicht qualitativ weniger damit ausdrücken will, wenn er dazu auffordert, Gott zu ehren. Man ist an das von Antonius d.Gr. überlieferte

gestattet wäre, meine Sünden zu sehen, dann würden drei oder vier (Menschen) nicht ausreichen, um sie zu beweinen.“ (PG 65,160 D– 161 A, deutsch bei Miller [s. Anm. 62] Apo. 192). Zum Beweinen der Sünde vgl. C. Bamberg (s. Anm. 95) 22ff; es hat nichts mit Sentimentalität zu tun, sondern mit der Gottesliebe, mit innerer Zartheit, mit der Bestürzung über die Gnade Gottes.

¹⁰⁸ Pachomius' Geburtsjahr ist unbekannt, es dürfte etwa 292 sein (Bacht II [s. Anm. 1] 19), er starb 346. Evagrius: 345–400; Kassian: ca. 360–435 (nach Miller [s. Anm. 62] 472 Anm. 227 und 477 Anm. 427).

¹⁰⁹ Zur Aufnahme anachoretischer Ideale durch Pachomius vgl. Bacht II (s. Anm. 1) 32.40f; zu den Unterschieden ebd. 33–42. Ebd. 122 Anm. 21 diskutiert Bacht im Anschluß an A. de Vogüé, „Comment les moines dormiront“. *Commentaire d'un chapitre de la Règle de s. Benoît*, in: *Stud Mon* 7 (1965) 25–62 die (anfängliche) Einzelzelle der Pachomianer als weitere Verbindungslinie zum Eremitentum. Zur Askese des Pachomius als Erbe der Anachoreten s. A. de Vogüé in: *Veilleux I* (s. Anm. 3), xviii ff.

¹¹⁰ S. o. S. 14f Anm. 61. *Veilleux III* (s. Anm. 31) 3 zweifelt – abgesehen vom letzten Satz – nicht an der Echtheit des Fragments.

¹¹¹ Vgl. 1 Petr 2,17: „Fürchtet Gott, ehrt den Kaiser.“ Hier wird durch die Wortwahl natürlich ganz bewußt ein Unterschied zwischen Gott und dem Kaiser markiert, was Pachomius an unsrer Stelle nicht tun muß.

Wort erinnert: „Ich fürchte Gott nicht mehr, sondern liebe ihn; denn die Liebe treibt die Furcht aus.“¹¹²

Die erste Aufforderung aber, zu der echte Ehrung Gottes führt, ist a) eine Tätigkeit (also nicht etwa Ruhe des Herzens, Stille o.ä.) und b) näherhin ein karitativ-diakonisches Tun. Denn im Hintergrund dieser Aufforderung: „Gedenke des Seufzens der Heiligen“ dürfte doch wohl Röm 12,13 stehen: „Nehmt euch der Bedürfnisse der Heiligen an.“ Wenn das richtig ist, dann steht hier bereits die christliche Grunderfahrung des Pachomius selbst vor uns, sein Urerlebnis des Glaubens, denn so hat er es am eigenen Leib erfahren, und so hat er es unter seinen ersten Brüdern persönlich ausgelebt.¹¹³

Auf eben dieser Linie aber liegen nun die weiteren Gebote, die Pachomius explizit oder implizit weitergibt: er erinnert an die Knechte im Gleichnis Jesu, von denen der Herr erwartet, daß sie ihren Mitknechten Speise geben zur rechten Zeit (13f; vgl. Mt 24,45; 25,42). Er erwartet von ihnen, daß sie die Kranken pflegen (15f, 106; vgl. Mt 25,43).¹¹⁴ Er will, daß sie „das Haus bauen“ (18f). Mit Haus ist hier sicherlich das ganze Hauswesen, die Gemeinschaft der Brüder gemeint¹¹⁵, wie das auch für Zeile 2f und 7f vorausge-

¹¹² Antonius 32, PG 65,85 C, deutsch bei Miller (s. Anm. 62) Apo. 32.

¹¹³ Der Kontrast in der Haltung der Anachoreten kommt etwa in einem Apophthegma der lateinischen Überlieferung zum Ausdruck, welches das Leben in der Wüste als dem Versöhnungsdienst und Krankenbesuch überlegen darstellt: Drei Freunde wurden Mönche; der eine wollte Streitende versöhnen, der andere Kranke pflegen, der dritte ging in die Wüste; als nach längerer Zeit die ersten beiden am Sinn ihres Tuns verzweifelten, besuchten sie ihren Freund und fragten ihn, was er in der Wüste gewonnen habe. „Er schwieg eine Weile, dann goß er Wasser in ein Gefäß und sagte ihnen, sie sollten hineinschauen. Das Wasser war aber noch ganz unruhig. Nach einiger Zeit ließ er sie wieder hineinschauen und sprach: ‚Betrachtet nun, wie ruhig das Wasser jetzt geworden ist.‘ Und sie schauten hinein und erblickten ihr Angesicht wie in einem Spiegel. Darauf sagte er weiter: ‚So geht es dem, der unter den Menschen weilt: wegen der Unruhe und Verwirrung kann er seine Sünden nicht sehen. Wer sich aber ruhig hält und besonders in der Einsamkeit, der wird bald seine Fehler einsehen.“ PL 73,V, 2,16:860; deutsch bei Miller (s. Anm. 62) Apo. 987; s.dazu auch Johannes Kolobos 27 (PG 65,213 B), Makarios d. Ägypter 22 (ebd. 272 B).

¹¹⁴ „Tatsächlich sah die Pachomiusregel eine aufmerksame und großzügige Fürsorge für die Kranken und Schwachen vor: vgl. Pr(accepta) 40–47. 92. 105. 129. Boon (s. Anm. 6) 23(,4)–25(,6). 39(,14–18). 42(,1–7). 47(,11–15). So energisch Pachomius bei den Gesunden auf die getreue Beobachtung der Vita communis drang, so verständnisvoll und nachsichtig war er gegenüber den Kranken und Schwachen. Er gab nicht nur selber ein gutes Beispiel ..., sondern machte solch ein Verhalten auch durch die Regel zum Gesetz für alle.“ Bacht I (s. Anm. 9) 107 Anm. 86, alle Angaben in Klammern sind von mir hinzugefügt. In Brief 5 (nur lateinisch überliefert) fordert Pachomius die Klosteroberen auf: „Wenn ihr zu uns kommt, kümmert euch um das Bett der Kranken, es zurecht zu machen, und habt genug Brot, ebenso, wenn ihr es vermögt, findet ein Kissen oder ein Kopfpolster, damit sich die Erschöpften ausruhen.“ (Boon [s. Anm. 6] 90, 2–5.)

¹¹⁵ Zu diesem Gebrauch des Wortes „Haus“ vgl.z. B. Lk 19,9; Apg 16,15.31–33; Hebr 3,5f. Bacht II (s. Anm. 1) 56 Anm. 108 bestätigt diese Auffassung für die Berichte der Viten über die Klosterorganisation des Pachomius: „Haus“ meint bald das

setzt werden muß. Die eine Stelle (2f) soll wohl besagen, daß die geistliche Reife der Brüder und ihr Fortschritt in diesem Tun dem Alter der Gründung entsprechen sollten. Es geht dabei um die Fürsorge der Hausbewohner untereinander, aber auch, wie die andere Stelle (7f) zeigt, um das Leben der Gemeinschaft nach den Regeln, die ihr Pachomius gegeben hatte und die er in diesem Brief bekräftigt.¹¹⁶

Wie aber reimt sich damit der Wunsch zusammen, daß man der Zurechtweisung Marthas entgehen möge (6f)? Wird an dieser Stelle nicht doch zum Ruhen aufgefordert anstatt zum Tun? Dieser scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn wir folgendes beachten: Dreh- und Angelpunkt der ganzen Paränese des Pachomius mit ihrem Für und Wider ist m. E. die Bemerkung über Kain 89ff: „Denn wiederum hat auch Kain die Erde bearbeitet, um Gott ein Opfer zu bringen, und er hat auch eine Stadt gebaut, aber er hat das alles nicht gemäß der Erkenntnis gemacht, die Gott gefällt.“ Also nicht darin liegt die Schuld Kains, daß er *überhaupt* die Erde bearbeitet und eine Stadt gebaut hat. Es fehlte ihm aber an der rechten Erkenntnis. Nicht das war der Fehler Marthas, daß sie überhaupt tätig war, und darin liegt offenbar auch nicht der Gegensatz zu dem, was Pachomius positiv sagen will. *Vielmehr gilt es, aus dem Hören heraus das Rechte zu tun.* Das gilt es dann aber auch wirklich zu tun.¹¹⁷

Und hier tritt nun der deutliche Unterschied zwischen der Auffassung des Pachomius und der der Vätersprüche zutage. Denn die Weisheit und das Geheimnis Gottes, nach welchen der Mönch streben soll, bestehen nicht in

Gebäude, bald die Gruppe.“ Zu der gebotenen Fürsorge der Oberen für ihre Brüder s. Lib Ors 7, Boon (s. Anm. 6) 112,12–113,4; in 8 (ebd. 113,5–8) heißt es: „Sunt aliqui attendentes semetipsos ut viventes iuxta mandatum Dei, sibi loquuntur et dicunt: Quid mihi est cum aliis? Ego quaero ut serviam Deo et eius mandata impleam, non ad me pertinet, quid alii faciant...“; 14 (ebd. 117,18): „...Ne quis vitio vestro pereat.“

¹¹⁶ Zum „Geist der Regel“ s. Bacht II (s. Anm. 1) 47f. Bacht hebt mit A. de Vogüé vor allem hervor, daß Pachomius wie alle alten Mönchsväter nichts anderes wollte, als der Heiligen Schrift mit seiner Regel den Weg in das Leben der Mönche zu bahnen. Vgl. dazu auch die Regula Benedicti (= RB), Prol.21 und 73,3, ferner den Kommentar von G. Holzherr, Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel lateinisch-deutsch übersetzt und erklärt von Georg Holzherr, Abt zu Einsiedeln. 2. Aufl. Zürich-Einsiedeln-Köln 1982,42: „Das *Evangelium* muß die ‚Führung‘ eines christlichen Lebens übernehmen. Im Prolog wie im Schlußkapitel wird ausdrücklich die Schrift als die Norm schlechthin vorgestellt.“ (Hervorhebung im Original.) Vorsichtiger hinsichtlich der Pachomiusregel Ruppert (s. Anm. 2) 156ff.

¹¹⁷ „Die ‚vita apostolica‘ der ersten Mönche zählt zu ihren Vorbildern noch einige Personen aus dem Umkreis der Apostel. Dazu gehört das Geschwisterpaar Martha-Maria, das den Mönchen ... als Vorbild für das tätige und beschauliche Leben dargestellt wird, wobei freilich beachtet werden muß, daß das frühe Mönchtum dieses Gegensatzpaar innerhalb des geistlichen Lebens sieht und nicht, wie es später festgelegt und heute immer verstanden wird: beschauliches Leben auf der einen Seite und tätiges-apostolisches Leben auf der anderen Seite“, so mit Bezug auf unsere Briefstelle P. Suso Frank OFM, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum. Münster 1964,7f. Hervorhebung von mir.

Erkenntnissen rein geistiger Art (vgl. das von Antonius überlieferte Apophthegma 26, s.o. Anm. 103), sondern in der Mühe auf dem Weg der Heiligen: „Die Einsicht der Heiligen besteht darin, den Willen Gottes zu erkennen“ (57f). Die es nicht tun, geraten in Trauer, „weil sie das Geheimnis Gottes nicht erkannt noch den Weg der Heiligen gefunden haben, um auf ihm zu wirken“ (60ff). Im Zusammenhang mit dem Vorwurf, sich nicht den Kranken zugewendet zu haben (106), heißt es: „Warum wollt ihr sterben? . . . Diese Denkzeichen sind den Gläubigen gegeben, damit sie sich in den Geboten Mühe geben, Werke zu vollbringen, die des Lebens würdig sind“ (103ff). Und daß dem Kain nicht seine Aktivitäten vorgeworfen werden, sondern sein Mangel an Erkenntnis, wurde oben bereits erwähnt. *Erkenntnis des Willens Gottes, Einsicht in das Geheimnis Gottes, Weisheit im Sinne des Pachomius besteht also anscheinend darin, sich im Dienst für den Nächsten und den Mitbruder einzusetzen.* Das scheint hinter dem Tadel für denjenigen zu stehen, der sich „mit seinen eigenen Werken, nicht mit denen Gottes“ beschäftigte (101f), und ebenso hinter der Empfehlung, „Werke zu vollbringen, die des Lebens würdig sind“ (109). Seine deutliche Parallele finden diese Zusammenhänge im 5. Brief des Pachomius, der uns nur auf lateinisch überliefert ist. Dort heißt es: „Da wir wissen, was kommt, laßt uns einander in Liebe verbunden sein, damit wir dem drohenden Richtspruch Gottes entfliehen können. . . . Wir wollen uns abmühen, indem wir einander die Lasten tragen, wie auch Christus unsere Schwachheiten getragen hat an seinem Leib und nicht matt wurde.“¹¹⁸

Daß die Osterkatechese des Pachomius, wie wir oben gesehen haben¹¹⁹, diese „Werke Gottes“ eher im traditionellen Sinn der Askese, wie sie bei den Anachoreten geübt wurde, deutet, braucht uns hier nicht zu irritieren. Der Unterschied ist leicht durch den jeweils andersartigen Anlaß erklärbar. Für die genannte Katechese ist es eben die Heilige Woche, die ja bis heute den Gläubigen die Gelegenheit bietet, sich stärker auf Gott auszurichten, den Leidensweg Jesu innerlich mitzugehen, um dann auch den Durchbruch des Lebens an Ostern in voller freudiger Anteilnahme mitzufeiern. In diesem Sinne stärkt Pachomius seine Brüder zum Durchhalten in den besonderen Übungen der Passionszeit.¹²⁰ Im vorliegenden 3. Brief jedoch geht es um die

¹¹⁸ Boon (s. Anm. 6) 92,3–5.12–14. Das Wort „laboremus“ überträgt H. Bacht in zutreffender Interpretation so: „Laßt uns die Mühe (des mönchischen Lebens) auf uns nehmen“; Bacht, . . . Vexillum crucis sequi (Horsiesius). Mönchtum als Kreuzesnachfolge, in: O. Semmelroth u. a. (Hg.), *Martyria, Leiturgia, Diakonia* (Festschrift für Hermann Volk), Mainz 1968, 156. Zu diesem Verständnis vom Mönchsleben als Mühe vgl. in dem hier zu besprechenden Brief Z. 108f: „daß sie sich in den Geboten Mühe geben“.

¹¹⁹ S.o. S. 14f Anm. 61 u. S. 26.

¹²⁰ Vgl. neben dem bereits zitierten Abschnitt (s.o. S. 14f Anm. 61) die folgende Passage: „Laßt uns auf keine Weise den Mut verlieren während dieser heiligen Tage, sondern es möge der, der sich mit Freude dem Fasten hingibt, im Schweigen, mit Weisheit und starker Ruhe, der sich von verschiedenen Speisen rein hält, der sich eitler Vergnügungen enthält, der (im Gebet) seine Knie beugt und sich unablässigem Beten hingibt, der sich

allgemeine Aufforderung an die Mönche, ihr Leben gemäß der Lehre und den Regeln des Pachomius zu führen. Und dafür ist es nun, wie schon gezeigt¹²¹, charakteristisch, daß im unmittelbaren Kontext unserer Stelle die Zuwendung zu den Kranken erwähnt wird. Vielleicht ist das Motiv dafür in der persönlichen Erfahrung des Pachomius in der Zeit zwischen seiner Taufe und seiner Aufnahme in das mönchische Leben durch Palamon zu suchen, denn damals wendete er sich bereits der Krankenpflege zu.¹²²

Noch einmal das Gegenbeispiel: Was war der Fehler Kains? Er „gab das Geringe“, während Abel „Gott sein Auserlesenes darbrachte“ (124f). So wurden die beiden zum Paradigma für jede kommende Generation (125f). Um rechte Opfer also geht es. Denn auch die Getadelten „bauten Gott das Haus“ (70ff, vgl. mit 17f und oben S. 27f). Was war falsch? Daß sie kein Opfer brachten, daß sie nicht fasteten, daß sie hinter ihren Befleckungen her waren. Man kann also, wenn wir diese in ein Konglomerat von Bibelstellen hineinverschlüsselte Mahnung explizieren, „das Haus bauen“, also unter den Brüdern und für sie tätig sein, aber ohne echte Opferbereitschaft, ohne wahre und tiefe Hingabe des Besten, d. h. des eigenen Lebens an Gott. Gerade hier nun wird die Aufforderung zum Stillwerden und Hören laut, zum Ruhe geben und Gott Gott sein lassen (72ff). Diese Stelle aus Ps 46,11 wird gleich zweimal zitiert, was sicher kein Zufall ist, zum zweiten Mal 102ff, wo Pachomius damit fortfährt, daß jeder nach seinem Gutdünken darauf los rennt. Es ist bezeichnend, daß dieses Zitat auch bei Horsiesius angeführt wird¹²³. Anscheinend war es für die Pachomianer von besonderer Bedeutung. Dafür spricht auch die Kombination mit Ez 18,31 in beiden Fällen: die Aufforderungen des Pachomius sollen als Weitergabe der Einladung Gottes verstanden werden, und diese ist eine Einladung zum Leben.

Hier ist nun noch eingehender von dem „Hören“ zu reden, das auch wieder ein wichtiges weisheitliches Stichwort ist: „Höret, meine Söhne, die Mahnung eures Vaters“ (Spr 4,1) oder: „Mein Sohn, merke auf meine Weisheit“ (Spr 5,1) sind typische Redewendungen hierfür.¹²⁴ Horsiesius beginnt seinen Liber mit den Worten: „Audi, Israhel, mandata vitae, auribus percipe et intellige prudentiam.“¹²⁵ Und noch in der Regula des hl. Benedikt ist

zu Mangel an Schlaf und zahlreichen Nachtwachen verpflichtet hat – kurz, es möge jeder über seine Ausdauer wachen. . .“ Lefort, Oeuvres (s. Anm. 61) 26,25–31 (deutsche Übersetzung von mir).

¹²¹ S.o. S. 14 Anm. 60.

¹²² Die griechischen Quellen erwähnen das nicht, wohl aber die koptischen, denen hierin die meisten Forscher folgen, s. Bo 9, Lefort, Vita (s. Anm. 58) 5, 11–24; vgl. Bacht II (s. Anm. 1) 20; Ruppert (s. Anm. 2) 30; A. de Vogüé in: Veilleux I (s. Anm. 3) xvii; anders D.J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Crestwood, N.Y. o.J. (first published in the U.K. © 1966), 8; ausführlich dazu Joest (s. Anm. 3) 39f.

¹²³ S.o. S. 14 Anm. 60.

¹²⁴ Vgl. weiter Spr 1,5.8; 2,1; 3,1; 4,10.20; 5,7; 6,20; 7,1.24.

¹²⁵ Lib Ors 1, Boon (s. Anm. 6) 109,3f.

dieses Motiv maßgeblich wirksam: „Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter conple...“¹²⁶ Dieses „Hören“ war für die Alten nicht aufteilbar in ein äußeres, etwa das „bloße“ Gehorchen einer Anweisung gegenüber, und ein inneres selbständiges Lauschen auf die Stimme Gottes jetzt und hier, und schon gar nicht standen diese zwei Weisen des Hörens im Gegensatz zueinander. Wenn Benedikt sagt, daß das Gehorchen durch das „Hören mit den Ohren des Herzens“ geschieht, so zeigt das, wie für ihn und die antiken Christen überhaupt äußeres und inneres Hören eins sind.¹²⁷ „Die Fülle des Gesetzes ist die Liebe“ – so lautet es bei Pachomius.¹²⁸ So ist das *σκολάζειν* aus Ps 46 ein „sich Zeit nehmen für Gott“, ein zur Ruhe kommen, um hinzuhören, was *seine* Anliegen sind, die es dann zu tun gilt, anstatt in selbsterdachten Werken trotzig herumzurumoren und sich selbst groß zu machen.¹²⁹

Dieses rastlose Wirken nach eigenem Willen wird ausführlich mit der Geschichte vom Turmbau verdeutlicht (130ff), über den Gott das Gericht verhängte. Und wiederum geht die Ermahnung zur Darstellung des (positiven) Gegenteils über, indem das Festhalten am Glauben nicht durch das Ruhen, sondern durch die Aufforderung zum *rechten* Tun erläutert wird: „Gib acht, daß du tust, was aus deinem Munde hervorgegangen ist... Wenn du dem Herrn ein Gelübde vorbringst, zögere nicht, es zu erfüllen“ (152ff).

Wir können also als Ergebnis formulieren: *Pachomius fordert in seinem dritten Brief den Leser auf, sich für Gott und die Mitmenschen einzusetzen, dies aber in typisch mönchischer Weise im Hören auf die Stimme Gottes, in reiner Opfergesinnung und in der Hingabe an seinen Willen.* Dabei konkre-

¹²⁶ RB Prol 1 nach Holzherr (s. Anm. 116) 29.

¹²⁷ Gerade der Prolog der Regula Benedicti gehört zu demselben literarischen Genus wie der 3. Brief des Pachomius oder der Liber des Horsiesius. Wir finden hier dieselbe Verbindung von Paränese, Freiheit des Glaubens und Freude des Evangeliums: „Nachdem er (Gott) uns gnädig unter seine Söhne gezählt hat, soll er sich nie betrüben müssen, weil wir böse leben... Umgürten wir uns also mit dem Glauben, erfüllen wir in allem treu unsere Pflicht, und schreiten wir voran auf den Wegen des Herrn, unter der Führung des Evangeliums, damit wir ihn schauen dürfen, der uns in sein Reich gerufen hat... Wer aber... im Glauben voranschreitet, dem weitet sich das Herz, und mit der unsagbaren Freude der Liebe eilt er voran auf dem Weg der Gebote Gottes.“ RB Prol.5.21.49 (Holzherr [s. Anm. 116] 31.32.35).

¹²⁸ Siehe oben S. 20 u. Anm. 77; S. 29.

¹²⁹ Vgl. dazu auch Lib Ors 36, Boon (s. Anm. 6) 133,11–19, deutsch bei Bacht I (s. Anm. 9) 146ff: „Seien wir wachsam und aufmerksam... Ich spreche... nur von den Säumigen, auf die man mit Recht jene Klage anwenden wird: *Wehe ihnen, denn sie haben sich von mir abgewandt* [Os 7,13]. Es liegt offen zutage, daß sie böse wider mich gehandelt haben. *Denn sie haben mich, den Quell des lebendigen Wassers, verlassen und sich durchlöchernte Gruben gegraben, die kein Wasser halten können* [Jer 2,13]. Und da sie nicht auf seine [Gottes] Richter gehört haben, darum sollen sie Gott selbst hören, der da spricht: *Ich habe Wächter über euch bestellt. Hört auf den Schall der Posaune! Aber sie haben geantwortet: Wir werden nicht darauf hören* [Jer 6,17].“ (Hervorhebungen bei Bacht).

tisiert sich dieses Opfer in den Aufforderungen Jesu, Hungrige zu speisen, Kranke zu besuchen und einander zu dienen. Dies ist für Pachomius der „Weg der Heiligen“ (61), der zwar Mühe macht (108f)¹³⁰, aber des ewigen Lebens würdig ist (109). Es ist das Joch des Herrn (190f), das zu tragen, Ausdrück der Liebe dessen ist, der in und mit der „Beschneidung Christi“ die Rettung der Seele geschenkt bekam (193ff und Kol 2,11).

Als Grundstruktur pachomianischen Denkens erweist sich somit das „Doppelgebot der Liebe“ (Mk 12,29-31): „Höre, Israel (!), der Herr, unser Gott, ist der Herr allein, und du sollst den Herrn, deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften ... Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“

¹³⁰ Vgl. dazu auch Lib Ors 34, Boon (s. Anm. 6) 132, 16.21f: „Laboremus sicut boni milites Christi ... Scriptum est: omnes populi ibunt unusquisque in via sua. Nos autem in nomine Domini Dei nostri magnificabimur.“

König Heinrichs I. Romzugsplan 935/36

Von Gunther Wolf

Die Quellenstelle bei Widukind von Corvey¹ I,40 ist ebenso berühmt wie umstritten: „*Cum autem omnes in circuitu nationes subiecisset*, Danos, qui navali latrocinio Fresones incursabant, cum exercitu adiit vicique, et tributarios faciens, regem eorum nomine Chrubam baptismum percipere fecit. *Perdomitis itaque cunctis circumquaque gentibus, postremo Romam proficisci statuit, sed infirmitate correptus iter intermisit.*“ (I,41) Cumque se iam gravi morbo sensisset, convocato omni populo designavit filium suum Odonem regem, ...“

Aus diesem Text lassen sich zwei Eckdaten, der terminus post quem und der terminus ante quem, gewinnen:

- a) der terminus post quem: der Dänensieg 934²
- b) der terminus ante quem: die schwere Erkrankung Heinrichs I. im Oktober 935 in Bothfeld³ bzw. die Reichsversammlung in Erfurt in der ersten Jahreshälfte 936.⁴

Am 2. Juli 936 starb Heinrich I. in Memleben.⁵

Der Zeitpunkt, zu dem Widukind den Plan einer Romfahrt Heinrichs ansetzt, dürfte also zwischen 934 und Herbst 935, eher bei letzterem Datum liegen. Voraussetzung für Widukind ist offenbar, daß alle Völker ringsum bezwungen und befriedet sind.

Man hat schon mehrfach darauf hingewiesen,⁶ wie sehr die Ausführungen Widukinds für Heinrich I. zu 935 denen ähneln, die er 961/62 für den Romzug Ottos I. gebraucht. Eine synoptische Gegenüberstellung mag dies verdeutlichen:

¹ Rerum gestarum Saxoniarum libri tres (MGH SSrer-Germ. edd. Lohmann-Hirsch, 1935, S. 59).

² Vgl. Ann. Corb. ad 934 (MGH SS III,4: „Heinricus rex Danos subiecit“); Litprandi Cremonens. ep., Antapodosis (MGH SSrer-Germ. ed. J. Becker ³1915) III,21.48; vgl. auch Gg. Waitz, Jbb. d. Deutschen Reichs unter König Heinrich I. (1885 Ndr. 1963) S. 233 ff.

³ RI 51a; Vita Mathildis ant. c. 7 (MGH SS X,577); Vita Math. post. c. 7 (MGH SS IV,288); Cont. Reginon. Chron. ad 935 (MGH SSrer-Germ. rec. Kurze 1900, S. 159); Widukind von Corvey (wie oben).

⁴ RI 52a; Widukind I,40; Vita Math. ant. c. 7 (l.c. S. 577).

⁵ RI 55a u. b. (mit Quellen).

⁶ Zuletzt: H. Beumann, Die Ottonen (Urban-Tb., Bd. 384 (1987) S. 50 f.; W. Holtzmann, Kg. Heinrich I. u. d. Hl. Lanze (1947) S. 53, Anm. 126; zur Frage insgesamt auch: Gg. Waitz, Jbb. l.c., S. 167 ff.; R. Holtzmann, Gesch. d. sächs. Kaiserzeit (3. Aufl. 1955) S. 104 ff.

Heinrich I. (I,40) 935

„Perdomitis itaque cunctis
circumquaque gentibus. . .

postremo Romam proficisci statuit,
sed infirmitate correptus iter
intermisit“

Otto I. (III,43) 961/62

„Rebus igitur rite compositis
per omnem Franciam Saxoniam-
que et vicinos circumquaque

gentes,
Romam statuens proficisci,
Longobardiam perrexit“

Angesichts dieser Gegenüberstellung der beiden Vergleichstexte fällt es schwer, bei dem in den späten Jahren des 7. Jahrzehnts des 10. Jahrhunderts verfaßten Text nicht an eine Rückübertragung aus 961/62 auf 935 zu denken.

Die Nachricht zu 935 wäre also als eine Rücktransposition als historisch ziemlich wertlos zu verwerfen, wenn sich nicht aus anderen Merkmalen dafür eine Stützung fände.

Nicht gerade überzeugend ist es *prima vista*, die Verfügung Heinrichs über Kirchenbesitz im Unterengadin⁷ vom 9. April 930 heranzuziehen, wenngleich die Tatsache, daß die dortige Grafschaft Berthold, der Bruder Herzog Arnulfs von Bayern, innehatte, zu denken gibt. Denn wohl 934 haben italienische Große „Eparhardum filium Arnolphi ducis in dominum“ angenommen⁸ und gegen Hugo von Vienne um Hilfe gerufen.⁹ Zwar war der Zug Arnulfs und Eberhards wohl schon 935 (sic!) ebenso gescheitert wie 926 der Versuch Herzog Burchards von Schwaben¹⁰ und Rudolfs II. von Hochburgund,¹¹ seines Schwiegersohnes, aber die grundsätzliche Gefahr einer Italienpolitik außerhalb des von Heinrich I. zusammengeführten Reichsverbandes war 934 gegeben. Neben Arnulf (Eberhard) und Rudolf II. bemühte sich auch Hugo von Vienne (v. d. Provence) um die Lombardei, der Sieger gegenüber Arnulf und Rudolf,¹² um die seit 924 (Tod Berengars I.) verwaiste Kaiserwürde.¹³ Es bestand, nachdem 933 die Ungarn und 934 auch die Dänen bezwungen waren, also durchaus für Heinrich I. Anlaß genug, sich um – zumindest

⁷ RI 26; D H I. Nr. 22 (S. 57f.).

⁸ Ann. Iuvavenses maiores ad 934 (MGH SS XXX/2, 734).

⁹ Am übersichtlichsten bei: K. Reindel, Die bayerischen Liutpoldinger 893–989 (Quellen u. Erörterungen z. Bayer. Gesch. N. F., Bd. XI (1973) S. 163–170).

¹⁰ Liutprand, Antapod. III, 13 (l.c., S. 111); Gg. Waitz, Jbb. l.c., S. 84.

¹¹ Liutprand, Antapod. III, 9f. (l.c., S. 77f.), IV, 25 (l.c., S. 118); D Rud. II., Nr. 1 (922 Febr. 4, Pavia – FSI 37, 95 ff.); Gg. Waitz, Jbb. l.c., S. 66/67 u. Anm. 5; vgl. R. Hiestand, Byzanz u. d. regnum Italicum im 10. Jh. (Geist u. Werk d. Zeiten, H. 9 (1964) S. 138–144; zum Gesamten auch: G. Fasoli, I rè d'Italia (1949) passim.

¹² Vgl. Liutprand, Antapod. III, 12 (l.c., S. 79); ibid. III, 16 (S. 81); ibid. III, 17 (S. 81); D Hugonis Nr. 1 (926 Aug. 7, Verona – FSI 38, 3 ff.); vgl. Hiestand, l.c., S. 145–193; H. H. Kaminsky, B. (Lex. d. MAs I [1980] Sp. 1933); E. Dümmler, Jbb. d. Ostfränk. Reiches, Bd. III (1888 Ndr. 1960) S. 603, Anm. 2; ders., Gesta Berengarii (1871) S. 10, Anm. 1 u. S. 59, Anm. 2; Hiestand, l.c., S. 116–137; Berengar I. (geb. ca. 850/53) war der Sohn des Markgrafen Eberhard von Friaul (Unruochinger) und der Gisela, einer Tochter Kaiser Ludwigs des Frommen, also ein Enkel Ludwigs des Frommen.

¹³ D Ber. I., Nr. 108 (915 Dez. 8, Rom).

oberitalische – Dinge zu kümmern, wenn nicht gar nach Rom zu ziehen. Warum aber hatte Heinrich, 935 schon fast 60jährig,¹⁴ nicht schon früher einen solchen Plan gefaßt? Doch darf man bei dieser Überlegung nicht vergessen, daß Heinrich schon ein Mittvierziger war, als er 919 in Fritzlar zum König erhoben wurde.¹⁵ Die Jahre 919–921 gingen dahin mit der Konsolidierung von Heinrichs Herrschaft im Reich,¹⁶ dann folgte die Auseinandersetzung mit Karl dem Einfältigen (III.)¹⁷ um Lothringen, danach kamen die großen Ungarneinfälle 924,¹⁸ 926¹⁹ und 933.²⁰ So ist einleuchtend, daß Heinrich vor der Niederwerfung der Dänen 934²¹ weder Zeit noch Möglichkeit hatte, sich um Italien zu kümmern. Erst die Siege von 933 und 934 sowie der Ausgleich mit den Königen Rudolf von Frankreich und Rudolf von Burgund Anfang Juni 935²² gaben König Heinrich erstmals freie Hand, italienische Verhältnisse ins Auge zu fassen. Damit liegt aber auch das früheste Datum eines Romzugsplanes fest.

Scheinbar eindeutig dürfte also sein, daß es sich bei der Nachricht Widukinds nicht um eine private Wallfahrt²³ handeln kann, wie sie Mitte des 9. Jahrhunderts Heinrichs Großeltern unternommen hatten. Das verbietet scheinbar auch schon der Kontext wie der obige Textvergleich mit 961/62.²⁴

So dürfte denn die Möglichkeit eines beabsichtigten Romzuges Heinrichs I. in der zweiten Jahreshälfte 935 nicht ohne weiteres auszuschließen sein.

Aber, daß der König sich vom „Dreikönigstreffen“^{24a} bei Ivois an der Maas (südlich von Sedan) sofort nach Sachsen begab, wie Widukind²⁵ bezeugt, ohne daß zu diesem Zeitpunkt schon eine Reichsversammlung zur Fahrt nach

¹⁴ Vgl. RI a (ca. 876).

¹⁵ RI p (Mai 919).

¹⁶ RI q u. 2a, b.

¹⁷ RI 1a, 2c, 3, 7a, 7b, 10a–c, 12d.

¹⁸ RI 11b.

¹⁹ RI 12e.

²⁰ RI 43a–d.

²¹ Siehe oben Anm. 2.

²² RI 49a.

²³ Thietmari ep. Merseb. Chron. I, 15 (MGH SSrerGerm. ed. R. Holtzmann, 1935, S. 22: „Romam causa orationis petens“); vgl. Widukind I, 16 (für Heinrichs Großeltern Liudolf und Oda, 844?).

²⁴ So auch H. Beumann, l.c., S. 50.

^{24a} RI 49a; nach RI 50 ist Heinrich am 8. Juni 935 noch „iuxta flumen Char“ (Chiers, Nebenfluß der Maas nahe Ivois); vor RI 51 (= DH I., Nr. 41 – 935 Okt. 12, Allstedt) gründen Heinrich und Mathilde („in Sachsen“; vgl. Vita Math. ant., c. 6 (l.c., S. 577); Vita Math. post., c. 7 (l.c., S. 288) bzw. verlegen von Wandhausen das Kloster Quedlinburg (RI 50a); vgl. auch nach freundlicher Mitteilung von Herrn H. Jakobs/Heidelberg die oblatio Quedlinburgs durch Heinrich an den Apostel Petrus (vor Juli 936, vielleicht 936 Mai 13); vgl. auch die Päpste Innozenz II. (1139 Dez. 11) und Alexander III. (1179 März 30); vgl. auch die DD H I., Nr. 13a (927 Mai 13) u. 20 (Quedlinburg 929 Sept. 16).

²⁵ I, 39 (l.c., S. 58: „reversus est in Saxoniam“); RI 50a.

Rom ins Auge gefaßt worden zu sein scheint,²⁶ sondern daß der König stattdessen im Oktober bei Bothfeld jagte, wobei ihn der Schlag traf,²⁷ das alles legt nahe, daß der Romzug wohl noch nicht für 935 geplant war. Denn auch die Reichsversammlung in Erfurt (deren genaues Datum wir nicht kennen; doch vermutlich erste Jahreshälfte 936) fand nicht *trotz* der Verschlimmerung von Heinrichs Befinden statt, sondern *wegen* dieser.²⁸ So war denn auch der Verhandlungsgegenstand nicht etwa der Romzug, sondern die Nachfolgefrage.²⁹ Wenn also 935 ein Romzug wirklich beabsichtigt war, dann m. E. eher für 936 als noch für 935. Allgemein wird angenommen, daß der Grund für einen Italienzug Heinrichs die Fahrt nach Rom zur Kaiserkrönung gewesen sein müsse.³⁰ Obwohl dies zunächst wahrscheinlicher scheint als eine private Wallfahrt, könnte aber auch ein Zusammenhang mit der Synode von Erfurt am 1. Juni 932³¹ bestehen, mit dem Brief des Patriarchen nach Rom, der Heinrich überbracht wurde³² bzw. mit dem Brief des Dogen Petrus Candianus II. und dem Brief des Patriarchen von Grado.³³ Jedenfalls fand Widukind, der selbst im Jahre 935 ungefähr 10 Jahre alt war,³⁴ um 968, als er seine Sächsengeschichte der Prinzessin / Äbtissin Mathilde, der Tochter Ottos I. und Enkelin Heinrichs, dedizierte, eine solche Nachricht über einen Romzugsplan vor, wahrscheinlich eine mündlich in der Familie tradierte, wobei *H. Beumann* ansprechend auf die Königinwitwe Mathilde († 14. 3. 968) verweist.³⁵ Ob aber nicht Widukind diese Nachricht in Erinnerung an Ottos I. Romzug 961/62, der ihm wohl erinnerlich war, enharmonisiert hat und dadurch unseren Blick verstellt, läßt sich nicht entscheiden.

Könnte denn nicht die Widukind ergänzende Nachricht Thietmars, die geradezu einer Heiligenvita entstammen könnte,³⁶ in die Richtung aktiver Frömmigkeit gerade im Sinne Mathildes und der ottonischen Heiligenvorstellungen verweisen und damit doch in die Richtung einer Wallfahrt?

„Audivi, quod hic (Heinrich I.), *Romam causa orationis petens*, plus pedibus quam equo laboraret, et a multis interrogatus, cur sic ageret, culpam profiteretur“. Dem geht voraus: „Quociuscumque contra Deum et seniore[m] suimet, dum vixit, se umquam superbiendo erexit, totiens humiliata potestate

²⁶ Nichts deutet darauf hin.

²⁷ RI 51 a; siehe auch oben Anm. 3.

²⁸ So auch Widukind I, 41 (l.c., S. 60: „Cumque se idem gravari morbo sensisset...“).

²⁹ RI 52 a.

³⁰ Siehe *Gg. Waitz*, Jbb., l.c., S. 170; *H. Beumann*, l.c., S. 50; *C. Erdmann*, Der ungesalbte König (DA 2 [1938] S. 339 f.; *R. Holtzmann*, Gesch., l.c., S. 105) 1. Aufl. 1941).

³¹ RI 41 a; MGH Conc. VI.1, 97 ff., Nr. 8; Cont. Reginon. ad 936(!) (l.c., S. 159: „sinodum apud Erphesfurd“).

³² Ibid., S. 113 f.

³³ *Lohmann-Hirsch* (in l.c., S. VII).

³⁴ L.c., S. 50.

³⁵ Siehe oben Anm. 23.

sua se ad emendationem condignam inclinavit.“ Diese gesamte Stelle scheint mir in der Tat, ebenso wie die Nachricht bei Widukind auf eine Überlieferung aus Heinrichs nächster Umgebung zurückzugehen, wozu auch die holzschnittartige Würdigung beim Continuator Reginonis, Erzbischof Adalbert von Magdeburg, zu 936 paßt:³⁷ *Heinricus rex, precipuus pacis sectator strenuusque paganorum insecutor.*“

Die Großeltern Heinrichs schon waren nach Rom gepilgert: „Liudolfus, qui Romam profectus transtulit reliquias beati Innocentii papae.“³⁸ Otto der Erlauchte und seine Gemahlin Hathui, vor allem Ottos Mutter Oda, aber auch Ottos Schwestern Hathumod, Gerberga und Christina – die drei letzteren nacheinander Äbtissinnen des Klosters Gandersheim von 852–919,³⁹ aber auch vor allem wieder Heinrichs Gemahlin Mathilde waren schon für Widukind heiligmäßig, Mathilde eine „femina mirae sanctitatis“,⁴⁰ ebenso wie Heinrichs Schwestertöchter Caecilia und Benedicta⁴¹ – sie alle standen „im Geruch der Heiligkeit“. ⁴² Wie sollte da nicht auch für Heinrich I.⁴³ in jener gerade durch Königin Mathilde verkörperten Geisteswelt heiligmäßiges Verhalten gelten, wozu denn ja auch, nach vollbrachtem Tun – so legt es der Kontext nahe – als Dank an Gott „postremo“, ⁴⁴ gewissermaßen abschließend, die Fahrt nach Rom zu den Apostelgräbern⁴⁵ gehörte.

³⁷ L.c., S. 159.

³⁸ Widukind I,16 (l.c., S. 26); Vita Hathumodae c. 4 (MGH SS IV,168 – verfaßt um 874/75).

³⁹ Vgl. H. Goetting, Das Bistum Hildesheim 1: Das reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim (Germania Sacra N. F. 7 [1973] S. 289–291).

⁴⁰ Widukind III,74 (l.c., S. 150) zu 968; schon zu 947 (II,36, S. 95: „sancta mater“).

⁴¹ Die Töchter Odas d.J. und König Zwentibolds von Lothringen (vgl. E. Dümmler, Jbb. d. Ostfr. Reiches, l.c., S. 503 u. Anm. 2).

⁴² So schon für Hathumod: Vita Hathumodi c. 2: „sancta ista et incomparabilis femina“; c. 5: „corporis castitate–mentis sanctitate“; c. 6: „sancta et Deo dilecta femina“; für Caecilia (!) und Benedicta (!) (Klosternamen?): E. Dümmler, l.c., S. 503, Anm. 2.

⁴³ Geradezu Messias–gleich führt Widukind (I,17, l.c., S. 27) Heinrich ein: „Natus est autem ei (Oddoni – Otto der Erlauchte) *filius toto mundo necessarius, regum maximus optimus*, Heinricus, qui primus libera potestate regnavit in Saxonia“; vgl. auch das Proemium sowie I,39, I,41; II,1; III,32: „rerum dominus“ für Heinrich I. (II,36f., Otto I.).

⁴⁴ Das „postremo“ in I,40 ist evidentermaßen Gipfel der Klimax: 1. omnes in circuitu nationes, 2. Danos baptismum percipere = perdomitis itaque cunctis circumquaque gentibus, 3. postremo Romam proficisci statuit.

⁴⁵ Außer Heinrichs Großeltern Liudolf und Oda z. B. auch Kg. Sigismund von Burgund (522), Oswiu von Northumbrien (641–670), Aldfrid von Deira, Caedwalla von Wessex (685–89), Coered von Mercia (704–709), Ini von Wessex (688–726), Karlmann d. Ä. (741–47) (747), Ratchis (744–49) (749); vgl. J. M. Wallace-Hadrill, Gregory of Tours and Bede: their view on the personal qualities of kings (FMASt 2 [1968] S. 42ff; ders., Early Germanic Kingships in England and on the Continent [1971] S. 87–91; K. H. Krüger, Königskonversionen im 8. Jh. (FMASt 7 [1973] S. 169–222, bes. 178ff., 183ff., 212ff.).

Nach den wertvollen Untersuchungen von *Patrick Corbet*⁴⁶ vor allem zu den weiblichen Heiligen der Liudolfinger / Ottonen, allen voran zu Mathilde, der „la grande sainte dynastique“,⁴⁷ sollte man von der vielberedeten Profanität Heinrichs I., wie ihn insbesondere die Geschichtsschreibung der dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts⁴⁸ sah, Abschied nehmen.

Daß gerade Heinrich es war, der 923/25 die Dionysius-Reliquien⁴⁹ von dem Karolinger Karl dem Einfältigen entgegennahm und in Quedlinburg zur Verehrung brachte, wo er seine Mitte sah, er auch die Hl. Lanze 926⁵⁰ erwarb, er auch im Juni 932 in Erfurt die erste Reichssynode nach langer Zeit abhielt,⁵¹ gerade er die Gorzer Reform nach 933 unterstützte, daß mit ihm die königlichen Gebetsconfraternitäten begannen – all' das mag als Indiz gelten, daß Heinrich I. auch in seiner Frömmigkeit ein Kind seiner Zeit war und eine Wallfahrt nach Rom als Krönung seines Lebens, nach Schaffung des Friedens ringsum, durchaus im Bereich des Möglichen liegt. „Non minoris claruit religiositate quam armorum virtute“ schreibt Widukind,⁵² und warum sollte Heinrich, der „... ad venerabile coenobium quod dicitur Fulda causa orationis ...“⁵³, also wegen Gebetsandacht am Grabe des Hl. Bonifatius nach Fulda kam, nicht auch „orationis causa“ nach Rom zu den Apostelgräbern zu reisen beabsichtigt haben wie einst seine Großeltern? So finden sich bei Widukind von Corvey, dem Verwandten der Königin Mathilde, und bei Hrotsvit von Gandersheim Ansätze einer zunehmenden Heiligenstilisierung

⁴⁶ Les Saints Ottoniens (Beihefte d. „Francia“, Bd. 15 (1986).

⁴⁷ Vor allem S. 27 ff., 120 ff., 155 ff. und öfters.

⁴⁸ So F. Lüdtkke, Kg. Heinrich I. (1936); dazu: H. Heimpel, Bemerkungen zur Gesch. Kg. Heinrichs I. (SB d. Leipziger Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1936, H. 4/88 [1937] S. 40 ff.); A. Thoss, Heinrich I., der Gründer des ersten deutschen Volksreiches (1936), dazu: M. Buchner (in: ZBLG 9 [1936] S. 451 ff.); W. Radig-Elbig, Heinrich I. (1937); Th. Sommerlad, Kg. Heinrich I. als Gegner des politischen Klerikalismus (Thür.-sächs. Zs. 25 [1937] S. 8 ff.; M. Lintzel, Heinrich I. u. d. Gründung d. deutschen Reiches (ebd. 24 [1937] S. 25 ff.; H. Heimpel, König Heinrich I. (Vergangenheit u. Gegenwart 26 [1936] S. 305 ff.); C. Erdmann, Der ungesalbte König (DA 2 [1938] S. 311–340). Diese Aufzählung, die durchaus nicht vollzählig ist, umfaßt Beiträge verschiedenster Qualität, zeigt aber die Konzentration um das Jahr 1936 (1000. Todestag Heinrichs I.): zwischen den „Richtungen“. Vgl. auch H. Beumann, (in: NDB VIII [1969] S. 307–310, mit umfangr. Lit.).

⁴⁹ Vgl. A. Patschovsky, Dionysius, Bischof v. Paris (Lex. d. MAs III [1986] Sp. 1077/79); K. H. Krüger, Dionysius und Vitus als frühottonische Königsheilige (FMAS 8 [1974] S. 131–154); H. Beumann, Ottonen, l.c., S. 38; Gg. Waitz, Jbb., l.c., S. 72; G. Wolf, Nochmals zur Frage nach dem ‚rex Francorum et Langobardorum‘ und dem regnum Italiae (AfD 35 [1989] S. 171–236, bes. S. 212–221 (Der 9. Oktober 951 = „St. Dionysii“).

⁵⁰ Zum Stand der Forschung; E. Hlawitschka, Vom Frankenreich zur Formierung der europ. Staaten- und Völkergemeinschaft 840–1046 (1986) S. 208–210; H. Beumann, Ottonen, l.c., S. 40 ff.; G. Wolf, l.c.

⁵¹ MGH Conc. VI, 1.97 ff., Nr. 8; H. Beumann, Ottonen, l.c., S. 46 f.

⁵² I, 30 (l.c., S. 42); vgl. auch I, 38 (l.c., S. 57).

⁵³ D H I. Nr. 4 (DD I, 42) (922 Juni 22).

für Königin Mathilde,⁵⁴ was dann folgerichtig zu den Aufträgen des Enkels Otto I. um 974 zur *Vita Mathildis antiquior*⁵⁵ und des Urenkels Heinrich II. nach 1002 zur *Vita Mathildis posterior*⁵⁶ führt, aber auch Ansätze einer solchen Stilisierung für Heinrich I. m. E. erkennen läßt.⁵⁷

Wenn ich recht sehe, gehört auch die Nachricht einer beabsichtigten Romreise als Lebenskrönung nach getanem Friedenswerk, für Heinrich I. in den Rahmen einer solchen Stilisierung hinein.⁵⁸ Ich gehe davon aus, daß der fast 60jährige König – für jene Zeiten ein Greis – weder für 935 noch für 936 einen Heereszug nach Italien geplant hat und um einer Kaiserkrönung willen nach Rom wollte, was ihm nur Komplikationen eingetragen und den erreichten Frieden in Gefahr gebracht hätte. Gegen einen solchen Plan sprechen gerade zu dieser Zeit die auch guten Beziehungen zwischen Heinrich und König Hugo von der Provence.⁵⁹ Dagegen spricht auch das vorhergegangene Scheitern der Unternehmung des Bayernherzogs Arnulf und seines Sohnes Eberhard 933/34,⁶⁰ das sicher nicht Heinrich zum Eingreifen in Italien ermuntern konnte. Auch scheint mir die Idee eines Kaisertums in Rom, eines römischen Kaisertums bei Heinrich nirgends auch nur im Geringsten nachweisbar; davon findet sich keine Spur. Wo Rom etwa bei Widukind genannt wird (I,16; I,34; I,40; III,9; III,43), geschieht es, zumal für die Zeit vor Otto I., in religiösem Zusammenhang als *sedes Apostolorum*. Dabei ist der Beleg III,9 besonders interessant durch den Wortlaut „*simulato itinere Romam proficisci statuit* (Otto I.)“, d. h. Otto *gibt vor*, nach Rom zu wollen 951, während er in Wirklichkeit das *regnum Italiae* erlangen will. Nein – für König Heinrich I. stand die Idee eines in Rom zu erlangenden Kaisertums nicht im unmittelbaren Blickfeld, sonst würde er für seine Kinder auch eine

⁵⁴ Vgl. oben Anm. 46 u. 47.

⁵⁵ Vgl. *Wattenbach-Holtzmann*, Deutschlands Gesch. Quellen im MA I,1 (3. Aufl. 1948) S. 38 ff.; *M. Manitius*, Gesch. d. lat. Lit. d. MAs, Bd. II (1923) S. 184 ff.

⁵⁶ *Wattenbach-Holtzmann*, ebd., S. 40 ff.; *M. Manitius*, l.c., S. 186 ff.

⁵⁷ Für Hrotsvit von Gandersheim ist schon Otto der Erlauchte „*venerandus*“ (*Gesta Ottonis* 6 – *Hrotsvitae opera*: MGH SSrerGerm. ed. *P. v. Winterfeldt*, 1902, S. 204) für Heinrich I.: (ibid. 9–21; S. 205), „*venerandus*“ (ibid. 27; S. 205), „*famosus*“ (ibid. 68; S. 206). Vgl. auch *primordia coenobii Gandersh.* 1–82 (ibid., S. 229 ff.) für Liudolf, Oda, Otto den Erlauchten, Heinrich I., Otto I. und Otto II., Heinrich I. „*famosus*“ (ibid. 564, S. 245). Vgl. auch Widukind l.c., I,17; I,39; I,40; I,41; II,1; II,32; vor allem I,17!

⁵⁸ Wie sie dann bei Thietmar von Merseburg, Chron. I,15 (l.c., S. 22 weiter ausgebaut und übersteigert wird.

⁵⁹ Vgl. Liutprand, Antapod. III,21 (l.c., S. 82) u. III,48 (l.c., S. 100); vgl. auch Gg. Waitz, Jbb., l.c., S. 167 u. Anm. 5. Gerade zu 934/35 Liutprand III,48: „*Nec minus etiam Heinricum... regem fortissimum, multis collatis muneribus amicum sibi effecerat, cuius ex hoc apud Italos nomen maxime tunc clarebat, quod Danos, nulli ante subiectos, solus ipse debellaret ac tributarios faceret*“, was erstaunlich gut zu Widukind I,40 paßt. Hugo genoß zu jener Zeit auch die Unterstützung des byzantinischen Kaisers Romanos I. (vgl. *F. Dölger*, Regesten der Kaiserurkunden des Oström. Reiches I 565–1025 [1924] Nr. 629 zu 935). Vgl. auch *R. Hiestand*, l.c., S. 145 ff., bes. 153 f.

⁶⁰ Siehe oben Anm. 9.

andere Heiratspolitik betrieben haben: für den Ältesten, Otto, die englische Königstochter Edith, für Heinrich die Bayerische Herzogstochter Judith, für die Töchter die Herzöge Gisibert von Lothringen und Hugo von Francien^{60a} – das alles verweist auf die Nachbargebiete, nicht auf Italien und das Kaisertum.

Können wir zur Zeit Heinrichs einen regen diplomatischen Austausch mit Lotharingen, mit Burgund, mit Frankreich, mit England beobachten, so fehlt dieser weitgehend hinsichtlich Italien und Byzanz.⁶¹ Und so ist m. E. auch – bis zum *belegbaren* Beweis des Gegenteils – davon auszugehen, daß die Nachrichten Widukinds (I,40) und Thietmars (I,15) zusammengehören als Merkmale eines heiligmäßigen Königs, für den es die letzte Steigerung bedeuten mußte, demütig nach Rom zu den Apostelgräbern zu wallfahren und sich als Christi „Mann“ zu bekennen. Aber es ist nach Lage der Quellen auch andererseits unwahrscheinlich, daß Heinrich (mit oder ohne Mathilde, für die es dann in ihren Viten bestimmt erwähnt wäre) jemals in Rom war. Es ist aber ebenso unwahrscheinlich, daß Heinrich 935/36 ernsthaft plante, einen regelrechten Rom-Zug zur Gewinnung der Kaiserkrone zu unternehmen, auch wenn seit mehr als einem Jahrhundert dies – unbewiesen und bislang unbeweisbar – immer wieder unterstellt wird.

Vielmehr hat *Wilhelm Smidt*⁶² sicher recht, wenn er schon 1964 den Romzug-Plan Heinrichs I. in den Kontext von „Rom-Pilgerfahrten“ seit dem Ende des 7. Jahrhunderts, zunächst vor allem „englischer“ Könige,⁶³ später auch anderer, stellt, wobei besondere Beachtung im sächsisch-liudolfingischen Bereich die Reihung: 1. 844/47 Herzog Liudolf und Oda,⁶⁴ 2. 935/36 König Heinrich I.,⁶⁵ 3. vor 961 Markgraf Gero I.,⁶⁶ 4. 1022/24 Pfalzgraf Ezzo mit Mathilde (T. Ottos II.)⁶⁷ verdient. Denn diese Reihung in demselben Umfeld gibt, wenn man sie näher betrachtet, auch Aufschluß über die Motive, die wir für Ziff. 1, 3 und 4 sicher wissen, auch für Ziff. 2.

1. Herzog Liudolf, der Stammvater der Liudolfinger/Ottonen und seine Gemahlin Oda reisten um 844/47 nach Rom, um sich den päpstlichen Segen und Reliquien für die Gründung ihres neuen „Hausklosters“ Gandersheim zu holen.⁶⁸

^{60a} Vgl. G. Wolf (AfD 36/1990, S. 45–60).

⁶¹ Vgl. dazu aber R. Hiestand, l.c., S. 170 unter Verweis auf den Brief des Dogen Petrus II. Candidus auf der Erfurter Synode vom Juni 932.

⁶² Vgl. W. Smidt, Deutsches Königtum u. deutscher Staat des Hochmittelalters während und unter dem Einfluß der italienischen Heerfahrten (Wiesbaden 1964) bes. S. 93 ff. u. 98 ff.

⁶³ Siehe ebenda die Übersicht S. 113–115.

⁶⁴ Vgl. Smidt, l.c., S. 114 Ziff. 22 u. 23.

⁶⁵ Ebenda, S. 115 Ziff. 27.

⁶⁶ Ebenda, S. 115 Ziff. 28.

⁶⁷ Fehlt bei Smidt.

⁶⁸ Vgl. Agius (Sohn Liudolfs u. Odas, Bruder Hathumods?), Vita Hathumode c. 4 (MGH SS IV,168) (geschrieben schon ca. 875!); Widukind v. Corvey I,16 (S. 26); Hrotsvit von Gandersheim, primordia coenob. Gandersh. v. 118 ff. (Opera-MGH SSrer

2. Markgraf Gero reiste (zwischen 950 und 960) nach Rom, um sich den päpstlichen Segen und Reliquien für sein neugegründetes „Hauskloster“ Gernrode zu holen.⁶⁹

4. Pfalzgraf Ezzo und seine Gemahlin, die Tochter Kaiser Ottos II., Mathilde reisten um 1022/24 nach Rom, um sich den päpstlichen Segen und Reliquien für ihr neues „Hauskloster“ Brauweiler zu holen.⁷⁰ So liegt es denn schon von daher nahe, daß der Plan eines Rom-Zuges Heinrichs I. 935/36 kaum andere Motive gehabt haben dürfte. Denn wie die Quellen eindeutig ausweisen, stand 935/36 für König Heinrich I. und Königin Mathilde die Gründung des neuen „Hausklosters“ Quedlinburg an.⁷¹

Besonders ausführlich berichten darüber natürlich die *Vitae Mathildis reginae antiquior* und *posterior*, beide auch dann die Rolle der „principes populi“,⁷² deren Töchter bis dahin, unzureichend, wie sie gemeint haben sollen, in Windhausen untergebracht waren,⁷³ die *Vita antiquior* aber auch

Germ. ed. *P. v. Winterfeld*, 1902, S. 232); Thangmar, *Vita Bernwardi* c. 12 (MGH SS IV, 762); Sigibert v. Gembloux ad 860(!) (MGH SS VI, 340); vgl. *E. Dümmmler*, Jbb. d. Ostfränk. Reiches I, S. 370; *H. Goetting*, Das Bistum Hildesheim. 1. Das reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim (Germanica Sacra N. F. 7 [1973] S. 81 ff.). Agius (l.c.): „... postquam pater et mater de Roma, quo orandi causa ierant, cum apostolice benedictione regressi, et sancto Petro familiaeque sancti Petri cum omnibus suis commendati, sanctorum corpora papae Anastasii et Innocentii papae transtulerunt, in monasterio, quod in propria hereditate fundatum, Domino et eisdem sanctis tradiderunt...“; Widukind (l.c.): „... Liudolfus, ... qui Romam profectus transtulit reliquias beati Innocentii papae ...“.

⁶⁹ Vgl. D O I. Nr. 229 (961 Juli 17; RI 303): „... quod Gero (marchio) ad urbem quae vocatur Geronisroth ad monasterium, quod ille et suus filius Sigrifithus habent constructum ...“; D O II. Nr. 3 u. 4 (961 ...; RI 577 u. 578): „... monasterium puellarum... in loco proprietatis suae qui Rode dicitur...“; vgl. auch Thietmar von Merseburg, Chron. II, 19(13) (S. 60/61): „Gero quoque... Romam pergens... apud domum apostolicum sancti impetrans brachium Ciriaci ad Deum cum omni suimet hereditate... Patriamque revisens... monasterio in saltu... constructo...“.

⁷⁰ Brauweiler (gegründet im August 1024; vgl. Brunwilarensis monasterii fundatorum actus c. 13 (MGH SS XIV, 133.6 ff.: „... ambo (Ezzo und Mathilde) Romam profecti... in propria hereditate monachorum instituant collegium...“; Annales Brunwilarenses ad 1024 (MGH SS XVI, 724): „Adventus monachorum in Brunwilare“, ad 1028 (ibid. S. 728): „Edificatio aeclesiae in Brunwilre.“

⁷¹ *Vita Mathildis reginae antiquior* c. 6 (MGH SS X, 577); *Vita Mathildis reginae posterior* c. 7 u. 8 (MGH SS IV, 288/89); Ann. Quedlinb. (ad 937!) (MGH SS III, 54); Thietmar, Chron. I, 21 (S. 26/27 f.); D O I. Nr. 1 (936 Sept. 13); zu Quedlinburg auch: Gg. Waitz, Jbb. König Heinrichs I. ([1885 Ndr. 1963] S. 95 f.); siehe auch oben Anm. 24 a.

⁷² *Vita antiquior* c. 6 (l.c., S. 477): „Qui (Heinrich und Mathilde) dum principibus militum sue mentis affectum confabulando intimarent, illi statim regi suggererunt dicentes sanctimoniales in Winedhusen intra septem coenobii clausas Quedelingaburch posse transferri; nam in eodem monasterio principum filiae transigunt vitam, quas ibi manere multorum pro penuria displicuit parentibus“; *Vita posterior* c. 7 (l.c., S. 288): „... consilium dabant principes populi convocati in Quitilingoburch transferri ...“; vgl. Gg. Waitz, Jbb. Heinrichs I., l.c., S. 173 u. Anm. 6.

⁷³ Siehe Anm. 72 (*Vita antiquior* l.c.).

motivisch: „Praedictus itaque rex eiusque dignissima coniux *magis ac magis in Deo ferventes amore* ...“⁷⁴ Die Errichtung in bzw. Verlegung nach Quedlinburg als der „sedes regalis“⁷⁵ stand schon vor Heinrichs I. Tod im Juli 936 an: „... ut ipse (Heinrich I.) *prius decreverat*“ schreiben die Annales Quedlinburgenses,⁷⁶ und die Vitae Mathildis lassen Heinrich und Mathilde mit sächsischen Großen deswegen beraten⁷⁷ und die Windhausener Äbtissin Diemoth⁷⁸ zur Verlegung veranlassen.

Dieses Kloster Windhausen war von der Tochter des Karls-Gegners Grafen Hessi, Gisela, Anfang des 9. Jahrhunderts zu Ehren des Hl. Wigbert († 737/38 in Fritzlar) gegründet worden,⁷⁹ wie wir aus der Vita ihrer Pflegetochter Liutbirga wissen.

Quedlinburg aber erlangte schon bald nach Beginn der Regierung Heinrichs I. als „sedes regalis“⁸⁰ überregionale Bedeutung: 6 (7) Diplome – von denen wir wissen – hat Heinrich I. in Quedlinburg in den Jahren 923–931 ausgestellt,⁸¹ und er hatte sich Quedlinburg als Ort der letzten Ruhe bestimmt.⁸² Auch hatte er 927⁸³ und 929⁸⁴ in der jeweiligen „Hausordnung“⁸⁵ u. a. Quedlinburg, beachtlicherweise⁸⁶ mit ausdrücklicher Zustimmung

⁷⁴ Vita antiquior c. 6 (l.c., S. 577).

⁷⁵ Miracula S. Wigberti c. 19 (MGH SS IV, 227.38 ff.): „Est locus Quidilignonburch nominatus, nunc in Saxonum regno(!) *propter regalis sedis honorem* sublimis et famosus, quondam istius congregationis utilitati subditus, videlicet quia sancti Wigberti extitit proprius...“ (verfaßt wohl zu Anfang der Regierung Ottos I., d. h. 936/40).

⁷⁶ Ann. Quedlinb. (MGH SS III, 54): „Mechthild inclita regina, obeunte coniuge suo, ... coenobium in monte Quedelingensi, *ut ipse (Heinrich) prius decreverat*, sancta devotione construere coepit.“

⁷⁷ Siehe Anm. 72.

⁷⁸ Vita antiquior c. 7 (l.c., S. 577/79); Vita posterior c. 8 (l.c., S. 288/89): „Tunc regina venerabilis supra memoratam abbatissam (Diemoht) ... ad se *iterum* vocavit, et congregationem ... transferri admonuit. Quod abbatissa primo renuit, sed postmodum imperante eius filio Ottone consensit.“

⁷⁹ Vita S. Liutbirgae (MGH SS IV, 159); vgl. auch Miracula S. Wigberti c. 19 (MGH SS IV, 227).

⁸⁰ Siehe Anm. 75.

⁸¹ DD H I. Nr. 3 (922 April 22), 5 (923 April 7), 6 (923 April 8), 7 (923 April 8), 20a (927 Mai 13), 20 (929 Sept. 16) u. 28 (931 April 14); die relativ häufige Aprildatierung scheint mir für Osteraufenthalte des Königs in Quedlinburg zu sprechen (siehe Anm. 94).

⁸² Vita Mathildis posterior c. 8 (l.c., S. 288/89): „... maximo cum honore corpus (Heinrichs) in Quitilingobourc transportabant, *ubi ipse (Heinrich) requiescere decreverat*...“; vgl. Widukind I, 41 (S. 60/61).

⁸³ D H I. Nr. 20 (Anhang = 20a).

⁸⁴ D H I. Nr. 20.

⁸⁵ Zum Begriff: vgl. K. Schmid, Neue Quellen zum Verständnis des Adels im 10. Jh. (ZGO 108 [1960] Ndr. WdF 178 [1971] S. 389–416, bes. 407 ff.); ders., Die Thronfolge Ottos des Großen (ZRG GA 81 [1964] S. 80–163; Ndr. WdF 178 l.c., S. 417–508, bes. 439 ff.; G. Wolf, Die Kinder Heinrichs I. und Mathildes und die Bedeutung ihrer Verlobungen und Heiraten (AfD 36 [1990] S. 45–60, bes. 51 ff.

⁸⁶ D H I. Nr. 20 (DD I, 56.12f.): „... cum consensu et astipulatione filii nostri Ottonis“; vgl. dazu wie Anm. 85.

mung seines primogenitus Otto (I.) seiner Gemahlin Mathilde als Wittum zugewiesen. Auch Ottos I. erste urkundlich bezeugte Regierungshandlung war am 13. September 936⁸⁷ Dotation, Königsschutz und Wahlrechtsverleihung an das neugestiftete Nonnenkloster Quedlinburg. Zuvor hatte im Juli 936, wie er es gewünscht hatte, König Heinrich I. in Quedlinburg seine Grablege gefunden;⁸⁸ im März 968 folgte ihm dort Königin Mathilde nach,⁸⁹ im Februar 999 Ottos I. 955 geborene Tochter Mathilde, Äbtissin von Quedlinburg 966–999;⁹⁰ im Januar 1043, Adelheid, Tochter Kaiser Ottos II. und Theophanus, Urenkelin König Heinrichs I. und Mathildes, Äbtissin von Quedlinburg 999–1043,⁹¹ 1061 Beatrix I., Äbtissin in Quedlinburg von 1045–1061, Tochter Kaiser Heinrichs III. und seiner ersten Gemahlin Gunhild von Dänemark.⁹² Zwar verlor Quedlinburg verhältnismäßig rasch nach 968 seinen Rang als Königsgrablege, aber es blieb Grablege der – durchweg bis zum Investiturstreit – Äbtissinnen aus kaiserlichem Haus.⁹³ Zunächst unvermindert aber blieb bis 991 der Rang Quedlinburgs als bevorzugter Ort für Hoftage und königliche Osterfeiern.⁹⁴ In der späten Ottonenzeit nach 991 ließ auch das nach. Ist die Bedeutung Quedlinburgs, vor allem in der Zeit zwischen 936 und 991, nicht bestreitbar und von Heinrich I. und Mathilde auch sicher so gewollt, so bleibt noch ein letztes Argument gegen den auf die Gründung Quedlinburgs ausgerichteten Zweck der Romfahrt Heinrichs I. 935/36: Widukind von Corvey schreibt: „... postremo⁹⁵ Romam proficisci

⁸⁷ D O I. Nr. 1 (936 Sept. 13).

⁸⁸ Siehe Anm. 82; Widukind I, 41 (S. 60/61); Vita posterior c. 8 (l.c., S. 288/89).

⁸⁹ Vita antiquior c. 15 (l.c., S. 580/81); Vita posterior c. 27 u. 28 (l.c., S. 301/2); Thietmar, Chron. II, 18(12) (S. 60/61); RI 469 a; vgl. Köpke–Dümmler, Jbb. Ottos I., l.c., S. 441 u. Anm. 3.

⁹⁰ Thietmar, Chron. IV, 43 (l.c., S. 180); Ann. Quedlinb. ad 999 (MGH SS III, 75 f.); Gesta epp. Halberst. (MGH SS XXIII, 9); RI 1302 d; vgl. M. Uhlirz, Jbb. Ottos III. (1954) S. 297–99 u. Anm. 56.

⁹¹ Vgl. H. Goetting (wie Anm. 68) S. 28.

⁹² Ebenda, S. 299 f.

⁹³ Königin Mathilde: 936–966; Äbtissin Mathilde (Tochter Ottos I., Enkelin Königin Mathildes): 966–999; Äbtissin Adelheid (Tochter Ottos II., Urenkelin Königin Mathildes): 999–1043; Beatrix (Tochter Heinrichs III., Abk. 7. Gen. von Königin Mathilde): 1045–1061.

⁹⁴ 940 März 29 (RI 79 a); 941 April 18 (RI 94 a); 948 April 2 (RI 162 a); 950 April 15 (RI 187); 953 April 21 (RI 228); 959 April 3 (RI 265 a); 966 April (RI 427 a); 973 März 23 (RI 562 c; 605 f.); 974 April 12 (RI 653 a); 978 März 31 (RI 763 a); 984 März 23 (RI 956 t/1; laudes f. Heinrich d. Z.); 984 Juli (RI 956 u/2; feierlicher Empfang der Kaiserinnen Adelheid und Theophanu und der Äbtissin Mathilde); 986 April 4 (RI 980 b; Festkrönung Ottos III.); 989 März 31 (RI 1010 b); 991 April 5 (RI 1028 d); (995 Okt. 13–20 – RI 1050/51); 1000 März 31 (RI 1351 d); (1000 April 13 – RI 1357); 1003 März 28 (RI 1537 b); (1003 Mai 13 = St. Servatii – RI 1541 a); (1017 Febr. 26/27 – RI 1897 b); (1021 Sept. 24 – RI 1989 c). Es fällt auf, daß Otto I. 8 x, Otto II. in sechs Jahren 3 x Ostern in Quedlinburg feierte, Theophanu und Otto III. in 7 Jahren 3 x, dagegen Otto III. in 11 Jahren nur 1 x (1000), auch Heinrich II. in 22 Jahren nur 1 x (1003)!

⁹⁵ Widukind I, 40 (l.c., S. 59).

statuit, sed infirmitate correptus *iter* intermisit.“ Hatte hinsichtlich des Wortes „*proficisci*“⁹⁶ schon 1964 Wilhelm Smidt auch auf den bei anderen Pilgerfahrten üblichen Gebrauch auch bei Widukind von Corvey hingewiesen,⁹⁷ so schien dies zunächst für „*iter*“ probematischer, da dieses Wort, etwa in den *Annales regni Francorum* (ARF) fast immer,⁹⁸ „Feldzug“/„Heerfahrt“ (*iter hostile*) bedeutet. Nun verwendet zweifelsfrei auch Widukind dieses Wort so; etwa I,38 (S. 56: „Et *iter* agentes per Dalamentiam ...“); oder II,14 (S. 79: „Urbani autem videntes hostes et ex *itinere* et ex pluvia ... segniores ...“), wo „*iter*“ einfach „Marsch“ bedeutet, ganz abgesehen von dem völlig neutralen Wortgebrauch in III,36 (S. 120: „Trium dierum *itinere* ...“). Nur in III,50 (S. 129,10: „*iter* negavit“, als Wichmann die „Heerfahrt“, besser: die „Heeresfolge“ verweigert, ist nochmals „*iter hostile*“ gemeint.⁹⁹ Meist aber verwendet Widukind für Feldzüge/Heerfahrten das Wort „*expeditio*“.¹⁰⁰ So bleiben nur die beiden „Parallelstellen“ I,40 (S. 59: „*iter* intermisit“) (935/36) und III,9 (S. 109: „*simulato itinere* Romam proficisci ...“) (Herbst 951). Nun ergibt es aber keinen Sinn, wenn Otto I. im Herbst 951 „simuliert“ (d. h. vorgetäuscht) hätte, einen „Feldzug“ nach Rom (anstatt in die Lombardei) zu machen, denn die militärische Zweckbestimmung wäre gleichermaßen in Italien aufgefallen und hätte zu Problemen geführt, denen sich alle Präkandidaten, auch Eberhard von Bayern, Liudolf von Schwaben und Heinrich von Bayern ausgesetzt hatten. Weit mehr Sinn macht es, wenn Otto I. tatsächlich eine „Pilgerfahrt“ (*iter*) – wenn auch mit militärischer Begleitung – „vortäuschte“ und auf den Überraschungseffekt baute, der ihm am 23. September 951 mit der (kampflosen) Einnahme Pavia ja auch gelang.¹⁰¹

Von daher aber ergibt sich unterstützend, daß Widukind mit dem Wortgebrauch von „*iter*“ nicht zwingend „*iter hostile*“ gemeint haben muß,¹⁰² sondern auch eine „Pilgerfahrt“ 935/36 gemeint haben kann. Diese bekommt ihren Sinn aus der bevorstehenden Gründung des „Hausklosters“ Quedlin-

⁹⁶ Widukind I,16 (S. 25: Liudolf und Oda); I,34 (S. 47: Reise S. Viti von Lykien nach Rom); I,40 (S. 59: geplante Reise Heinrichs I.); III,9 (S. 109: Ottos I. Zug Herbst 951); III,63 (S. 137: Ottos I. Romzug 961/62).

⁹⁷ L.c., S. 93 ff.

⁹⁸ Vgl. *Annales regni Francorum* (ARF) (MGH SSrerGerm. edd. Pertz-Kurze 1895) ad 742 (S. 4), ad 748 (S. 6), ad 753 (S. 10:2 x), ad 755 (S. 12), ad 756 (S. 14) und öfters. Vgl. aber ibid. ad 745 (S. 4): „Carlomanus ad *iter* suum (preparavit)“, womit nur die Rom-(Pilger)-Fahrt Karlmanns d. Ä. gemeint sein kann. Diese Belegstelle erscheint mir für unsere Beweisführung recht beachtlich.

⁹⁹ Dabei scheint mir „*iter negare*“ ein Terminus technicus zu sein, der aus dem ahd. übertragen ist und dem „*hari-sliz*“ nahesteht.

¹⁰⁰ So z. B. II,3; II,29; III,2; III,5; III,75.

¹⁰¹ RI 196 c/197; Köpke-Dümmeler, l.c., S. 196 f.; G. Wolf, Nochmals zur Frage nach dem rex Francorum et Langobardorum und dem regnum Italiae 951 (AfD 35 [1989] S. 171–236, bes. 204 ff.

¹⁰² Wofür aber eben nur 2, allenfalls 3 Belegstellen bei Widukind sprechen.

burg, wie auch die analogen Pilgerfahrten¹⁰³ 844/47, 950/60 und 1022/24 gezeigt haben. So wird deutlich, daß Heinrich I. 935/36 keinen „Romzug“ plante, gar mit der Kaiserkrönung als Ziel, sondern eine „Pilgerfahrt“ zur Vorbereitung der Gründung eben des „Hausklosters“ Quedlinburg auch als Grablege der Liudolfinger. So ist denn die Vorstellung, Heinrich I. habe 935/36 in Rom die Kaiserkrone erlangen wollen, unzutreffend.

¹⁰³ Vgl. auch 851 Walberts (Enkel Herzog Widukinds) Pilgerfahrt nach Rom vor der Gründung des Hausklosters Wildeshausen (vgl. D LdD Nr. 142 (Ffm. 871 [?] Okt. 20); Meginhardi Translatio S. Alexandri (MGH SS II, 673–681); vgl. *Dümmeler*, Jbb. d. ostfr. Reichs, I. c., S. 370. Fraglich erscheint mir, ob nicht schon Herzog Theodo von Bayern 715/16 nach Rom zog (Lib. Pont. ed. *Duchèsne* I, 398), um die Gründung des St. Petersstiftes in Salzburg (mit St. Rupert) als neuem „Hauskloster“ vorzubereiten, nachdem durch die Ereignisse um den Tod St. Emmerams Regensburg problematisch geworden war (vgl. *Gesta Hrodperti* (MGH SSrerMerov. VI, 158.160); *Arbeo*, *Vita Corbiniani* (MGH SSrerMerov. VI, 571); *Aventin*, Ann. III, 8. Bd. I, 381); vgl. auch *K. Reindel*, Christentum und Kirche (in: *Handb. d. Bayer. Gesch.* I [2. Aufl. 1981] S. 199 ff.); *H. Wolfram*, Grenze u. Mission. Salzburg vom Hl. Rupert zum Hl. Virgil (Mitt. d. Ges. f. Salzburger Landeskunde 115 [1975/76] S. 51–79).

Zeiterfahrung und Kirchengeschichtsschreibung

Heinrich Bornkamm im Dritten Reich*

Von Kurt Nowak

Die Geschichte der Kirchengeschichte während der Jahre 1933–1945 liegt bis auf den heutigen Tag nahezu vollständig im Dunkeln. Die in den Darstellungen des Kirchenkampfes umlaufenden Bemerkungen über verschiedene Vertreter der Disziplin betreffen in aller Regel deren kirchenpolitische Haltung in den Auseinandersetzungen der Zeit, geben aber kaum Auskunft über Fragen, die von fundamentalem Interesse für das Selbstverständnis kirchenhistorischer Arbeit im Dritten Reich sind. Die Zeitgeschichtsforschung steht weithin vor einer terra incognita, die es erst noch Schritt für Schritt zu erkunden gilt. Kategorien der historisch-politischen Geschichtsschreibung reichen dafür nicht aus. Sosehr der zeitgeschichtlich-politische Horizont den allgemeinen Rahmen setzt, so wenig kann doch auf der anderen Seite übersehen werden, daß die Historiographiegeschichte ihre eigenen anspruchsvollen Forderungen stellt, wenn es um Wissenschaftsverständnis, Methoden und Inhalte geht.

Da beim gegenwärtigen Erkenntnisstand generalistische Studien über die Disziplin Kirchengeschichte auf allzu vielen Hypothesen aufbauen müßten, sind zunächst (Teil-)Arbeiten zu einzelnen ihrer Vertreter geboten. Die Entscheidung, sich näher mit dem Werk Heinrich Bornkamms zu befassen, bedarf keiner ausführlichen Begründung. Bornkamm war ein international renommierter Vertreter des Fachs, und er war – dank seiner glänzenden Darstellungskunst – zugleich einem breiten Publikum bekannt. Geboren wurde Heinrich Bornkamm am 26. Juni 1901 als Sohn eines Pfarrers in Wuitz (Kreis Zeitz). Sein Theologiestudium absolvierte er an den Universitäten Jena, Tübingen und Berlin, das er mit der Promotion zum Lic. theol. und dem 1. theologischen Examen abschloß. Ende 1924 habilitierte er sich in Tübingen für Kirchengeschichte, 1927 erhielt er den Ruf in das Ordinariat für Kirchengeschichte in Gießen. Einen Ruf nach Halle/S. lehnte er 1929 ab. 1933/34 amtierte er als Rektor der Universität Gießen. Von 1935–1945 bekleidete er das Ordinariat für Kirchengeschichte in Leipzig. Seit 1948 lehrte er in Leipzig Dienstentlassene an der Universität Heidelberg. Bornkamm war außerdem Präsident des Evangelischen Bundes (1935–1963), Prä-

sident der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Herausgeber bzw. Mitherausgeber mehrerer Zeitschriften und vierfacher Ehrendoktor. Er verstarb am 21. Januar 1977 in Heidelberg.¹

Nach welchen Maßstäben ist über Bornkamms Werk der Jahre 1933–1945 zu urteilen? Für die allgemeine Geschichtswissenschaft hat Jörn Rüsen dem wissenschaftstheoretischen und – historischen Diskurs den Begriff der „disziplinären Matrix“ an die Hand gegeben, eine Wortprägung in freier Anlehnung an Thomas Kuhns Paradigma. Rüsen's Terminus ist auch für die Kirchengeschichte als Teildisziplin der allgemeinen Geschichtswissenschaft brauchbar. Die „disziplinäre Matrix“ meint den „dynamischen Zusammenhang von Orientierungsbedürfnissen, leitenden Ideen, Methoden der Forschung, Formen der Darstellung und Funktionen der Daseinsorientierung“.² In diesem komplexen Verständnis soll die „disziplinäre Matrix“ an die Arbeit Heinrich Bornkamms herangetragen werden. Gefragt wird zunächst nach Bornkamms Wissenschaftsverständnis im Grundsätzlichen, sodann nach seinem Verständnis von Kirchengeschichte und kirchenhistorischer Praxis. Ein gesonderter Blick fällt auf seine politische Haltung zum Nationalsozialismus und auf seine Entlassung als Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Leipzig am 31. Oktober 1945.

I.

Wie hat Heinrich Bornkamm Status, Aufgaben und Organisationsrahmen der Wissenschaft im Dritten Reich bestimmt? Als Erbe des kaiserzeitlichen Historismus, der die wissenschaftstheoretische Reflexion nicht zu seinen vordringlichen Aufgaben zählte, hat Bornkamm sich auf der Theorieebene nur selten geäußert. Turnusgemäß war Bornkamm, der eben Zweiunddreißigjährige, für die Amtsperiode vom 15. Oktober 1933 bis zum 15. Oktober 1934 zum Rektor der Hessischen Ludwigs-Universität ernannt worden. Neben dem am 11. Dezember 1933 zum Rektor in Tübingen berufenen Karl Fezer und dem über den Umbruch von 1933 hinweg amtierenden Hans Achelis in Leipzig, seinem Vorgänger im Leipziger kirchenhistorischen Ordinariat, war Bornkamm einer von drei protestantischen Theologen, die in

* Referat auf dem Internationalen Symposium „Zur Geschichte der evangelisch-theologischen Fakultät in der Zeit des Nationalsozialismus“ vom 8. 10. – 11. 10. 1990 in Arnoldsheim.

¹ Heinrich Bornkamm: Lebenslauf. In: PA H. Bornkamm/Universitätsarchiv Leipzig (fortan UAL), Bl. 76f.; Kurt-Victor Selge: Heinrich Bornkamm (1901–1977) als Kirchenhistoriker und Zeitgenosse. In: Heidelberger Jahrbücher XXIII (1979), 101–122.

² So die prägnante Charakteristik von Winfried Schulze: Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945. München 1989, 11 (Historische Zeitschrift/Beihefte N. F. 10); Jörn Rüsen: Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I., Göttingen 1983, 24 ff.

bewegter Zeit das Rektorat an einer deutschen Universität wahrnahmen. Seine Rede als neuer Rektor hielt er am 8. November 1933.³

Man hat nicht erst den end- und uferlosen Streit um die bekannteste aller Rektoratsreden des Jahres 1933, die Rede Heideggers an der Universität Freiburg i. Br. zu bemühen, um zu ermitteln, welch diffiziles literarisches Genus die Wissenschafts- und Zeitgeschichtsschreibung bei ihrer Interpretation vor sich hat.⁴ Auf dem jungen Rektor lastete eine erhebliche Herausforderung. Man muß sich dabei die Kontexte vergegenwärtigen, innerhalb derer seine Rektoratsrede stand: die in der Weimarer Republik intensiv geführten Debatten um Wissenschafts- und Hochschulreform, die rasante Veränderung aller Vorzeichen durch die „nationale Revolution“, die Erwartungen der Universität Gießen, des Hessischen Reichsstatthalters und des damals noch für die Hochschulangelegenheiten zuständigen Reichsinnenministeriums. Daß die meisten Rektoratsreden des neuen Amtsjahres schon gehalten waren, als Bornkamm hinter das Rednerpult trat, erleichterte die Aufgabe nicht, wissenschaftsprogrammatische Wegzeichen zu setzen.

In Bornkamms Rektoratsrede liefen zwei Linien in- und nebeneinander. Die eine Linie war geprägt durch die geschichtlichen Reflexionen des Kirchenhistorikers über den Weg der deutschen Universität seit dem Zerfall des aristotelisch-scholastischen Wissenschaftskosmos am Ausgang des Mittelalters, die andere durch Anlehnung an Heideggers Rektoratsrede vom 27. Mai 1933. Angelehnt an Heidegger – was recht auffällig ist angesichts der sonstigen Heidegger-Abstinenz in Bornkamms Werk – war auch der Titel der Gießener Rektorenrede. Hatte Heidegger über „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“ geredet, so sprach Bornkamm nun über deren „Sendung“.

³ Zum Rektorat Karl Fezers Uwe Dietrich Adam: Hochschule und Nationalsozialismus. Die Universität Tübingen im Dritten Reich. Tübingen 1977, 55 ff.; zum Rektorat von Hans Achelis: Rektorwechsel an der Universität Leipzig vom 31. Oktober. Druck: Alexander Edelmann o. J., 4. „Durch ein besonderes Vertrauen des vorgesetzten Ministeriums wurde die Gleichschaltung von Rektor und Senat erst für das Wintersemester durchgeführt, so daß noch heute derselbe Rektor und dieselben Dekane vor Ihnen stehen, die auch am 31. Oktober vorigen Jahres ihr Amt antraten – m. W. ein einzigartiger Fall an deutschen Universitäten.“ Die Rektoratsrede von Heinrich Bornkamm: Die Sendung der deutschen Universität in der Gegenwart erschien zuerst separat: Leipzig: Armanen-Verlag 1934, dann auch in: Volk im Werden. Zeitschrift für Kulturpolitik 2 (1934), H. 1, 25–35. Zitiert wird nach dem Zeitschriftendruck. Die Theoriereflexion für die Disziplin Kirchengeschichte hat Bornkamm dann in seinem „Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte“ (Gütersloh 1949 = Grundriß des Theologiestudiums II) nachgeholt. Hier finden sich Begriffsbestimmungen der Kirchengeschichte als historische und theologische Wissenschaft (11 ff.) sowie eine Einführung in Quellen und Methoden der Disziplin.

⁴ Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27. 5. 1933. Breslau 1933. Aus dem längst unübersehbaren Interpretationsangebot sei die Studie von Hugo Ott: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/New York 1988 hervorgehoben.

Aus seinen historischen Reflexionen zog Bornkamm den Schluß, alle Besinnung über die Universität habe von der Hochschulreformliteratur des beginnenden 19. Jahrhunderts ihren Ausgang zu nehmen, von Fichtes „Deduziertem Plan einer zu Berlin errichtenden höheren Lehranstalt“, von Schleiermachers „Gelegentlichen Gedanken“ und von Steffens' „Idee der Universitäten“. Die „unveräußerlichen Wesensmerkmale“ der von den Reformern entwickelten deutschen Universitätsidee seien universitäre Selbstverantwortung sowie die unlösliche Verbindung von Forschung und Lehre. Was Bornkamm als Negativbild vor Augen stand, war die Entleerung der universitären Substanz durch Umprägung der Hochschulen zu Anstalten bloßer Berufsertüchtigung. Das Konzept des Berufsunterrichts war keine nur historische Erinnerung an das napoleonische Modell der Fachschulen nach Preußens Niederlage gegen Frankreich. In den hochschulpolitischen Debatten der Weimarer Republik hatte es neuerlich eine Rolle gespielt und blieb auch im NS-Staat virulent.⁵

Wer sich 1933 in Gießen für korporative Selbständigkeit der Universität aussprach, für die saubere Wahl der vollziehenden Organe, für die Unabhängigkeit beim Berufsrecht und bei der Erteilung der akademischen Grade goß Öl ins Feuer aktueller Auseinandersetzungen. Kein Geringerer als Gustav Krüger, Bornkamms Vorgänger und Förderer im Gießener Ordinariat, hatte wegen der Eingriffe in die Universitätsautonomie sein Ephorenamt im April 1933 unter Protest niedergelegt und seine Auffassung von Wissenschaftsfreiheit und akademischer Würde offiziell zu Protokoll gegeben.⁶ Bornkamms Plädoyer für Selbstverantwortung der Universität war in dieser Lage bedeutungsvoll, fand allerdings seine Grenze an der Ablehnung des Ideals der „staatsfreien Hochschule“. „Seit wir wieder in einem Staat leben, der dieses Namens wert ist, werden solche Neigungen verstummen.“ Gegründet waren sie nach Bornkamms Meinung auf den Geist des historisch abgetanen Individualismus und Liberalismus.⁷ Mit dieser Gedankenwendung war das von Schleiermacher bis Humboldt gemeinte Bildungsideal, das freie Zusammenspiel von Persönlichkeits- und Gemeinschaftsbildung, freilich seines eigentlichen Herzkstücks beraubt.

Weder für die akademische Theologie noch auch für die Gesamtverfassung von Staat und Gesellschaft war es 1933 eine Randfrage, wie sich markante Hochschullehrer zu den brennenden Zeitproblemen von Freiheit und Bindung der Wissenschaft stellten. Sie war es schon deshalb nicht, weil die pro-

⁵ Bornkamm: Sendung, a.a.O. (Anm. 3), 26.

⁶ Einzelheiten in dem (stark polemischen) Sammelband von Hans-Jürgen Böhles u. a. (Hrsg.): Frontabschnitt Hochschule. Die Universität Gießen im Nationalsozialismus. Gießen 1982, 137 ff. Krüger verteidigte in seiner Eintragung ins Protokollbuch die Wissenschaftspolitik der Weimarer Republik und übte grundsätzliche Kritik an der Politisierung der Universität, am Kurs des Hochschulverbandes und am Opportunismus vieler Professoren.

⁷ Bornkamm: Sendung, a.a.O. (Anm. 3), 27.

testantische Theologie unter den Geisteswissenschaften bereits rein numerisch ein beachtliches Potential repräsentierte. Aus entsprechenden Vergleichszahlen für die Jahre 1931 und 1938 geht hervor, daß die Theologie nach der Quantität ihrer Lehrkräfte noch vor der Philosophie, der Geschichte und den Sozialwissenschaften rangierte.⁸ Selbständigkeit der Hochschule, freie Wissenschaft und freier Rechtsstaat waren auf besondere Weise miteinander verknüpft. Darauf hatte kurz vor der NS-Machtübernahme der Historiker Hajo Holborn in einem Leipziger Vortrag vom 25. Oktober 1932 mit eindringlichen Worten hingewiesen. „Gemeinsam sind sie heute der größten Gefahr ausgesetzt.“ Und zum Erweis seiner Sorge hatte Holborn ein aus der Presse bekanntgewordenes Exposé Franz von Papens vorgelegt, in dem die Sätze zu lesen standen: „Es war ein Irrtum der Enzyklopädisten und des liberalen Zeitalters, die unbeschränkte Freiheit des Denkens zu proklamieren, jene Freiheit, die vernichtet, die als Bilder der öffentlichen Meinung sich tausendfach täglich produziert und doch nur das ätzende Gift negativer Kritik und geistiger Verneinung in das Volk hineinträgt.“⁹ Mit

⁸ Christian von Ferber: Die Entwicklung des Lehrkörpers der deutschen Universitäten und Hochschulen 1864–1954. Göttingen 1956, 224 (Untersuchungen zur Lage der deutschen Hochschulen III). Aus Ferbers tabellarischen Übersichten ergibt sich folgender Befund:

	1931	1938
Theologie	200	173
Philosophie	184	136
Geschichte	169	152
Sozialwissenschaften	118	111.

Enthalten in den Berechnungen zur Theologie sind die Fächer AT, NT, KG, Systematische Theologie. Praktische Theologie und Nebenfächer kämen noch hinzu.

Die Zahl der Studierenden der evangelischen Theologie, gerechnet nach den Immatrikulationen des Hauptprüfungsjahres, betrug nach Angaben aus dem Reichserziehungsministerium:

1932	6.588	1937	1.748
1933	6.388	1938	1.335
1934	5.147	1939	362
1935	3.890	1940	331
1936	2.566		

Vgl. Charlotte Lorenz (Bearb.): Zehnjahres-Statistik des Hochschulbesuchs und der Abschlußprüfungen, hrsg. vom Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung. Berlin 1943, 53. In anderen statistischen Quellen differieren die Angaben. Einheitlich aber ist die Gesamttendenz: rapider Abfall.

⁹ Hajo Holborn: Weimarer Reichsverfassung und Freiheit der Wissenschaft. Leipzig 1933, 9. 29. Zur Verteidigung der akademischen Freiheit und der Rechte der Wissenschaftler, die in den zwanziger und dreißiger Jahren nicht allein durch die deutsche Diktatur bedroht waren, sollte unter der Präsidentschaft von Paul Langevin (Collège de France) eine entsprechende Organisation gegründet werden. Im Statutenentwurf hieß es (Article premier): „Il est institué entre tous les professeurs d'Université et les savants des différents pays une organisation académique professionnelle ayant pour but de donner une aide informatrice, juridique et financière à tout membre en cas de cassation involontaire de son travail scientifique. L'Internationale des Savants réunies va créer une défense professionnelle organisée contre les persécutions et actions arbitraires et en vue

seinem Bekenntnis zur Selbstverwaltung und – Verantwortung der Universität stand Bornkamm an der Seite Schleiermachers und Humboldts, mit seiner Ablehnung eines auf Individualität und Liberalität gegründeten Hochschul- und Wissenschaftverständnisses an der Seite der Träger eines neuen „Gemeinschaftsgeistes“.

Hellmut Seier, einer der anregendsten Historiker zur Hochschulgeschichte des Dritten Reiches, hat den damaligen Weg der Hochschulen unter den Begriff der „fundamentalen Ambivalenzen“ gestellt. Weder sei eindeutig, ob die Hochschulen, „um mit Ernst Nolte zu sprechen, ‚essentiell oder nur akzidentuell‘ am Nationalsozialismus Anteil hatten, ob sie mehr eine seiner Quellen und Wurzeln oder mehr Werkzeug und Beute oder gar eher Opfer und heimliche Gegner gewesen sind“.¹⁰ Eine jener fundamentalen Ambivalenzen“ ist in Bornkamms Rektoratsrede bereits sichtbar geworden. Dieser Eindruck vertieft sich bei der Verfolgung der zweiten Linie in der Rede, bei der Lektüre der an Heidegger angelehnten Passagen.

Bornkamm folgte Heidegger in der Idee der unlöslichen Verklammerung von „Arbeitsdienst“, „Wehrdienst“ und „Wissensdienst“.¹¹ Allerdings drückte Bornkamm das in seiner eigenen, mehr theologischen Terminologie aus. Er sprach vom Bezug der „Ordnungen des Daseins“ aufeinander bzw. von einer „metaphysischen Urform des menschlichen Lebens, eine(r) von unseren Trieben unabhängige(n) Ordnung, die Gewalt über uns hat“.¹² Noch deutlicher war Heideggers Einfluß spürbar in Bornkamms Ringen um einen grundlegend neuen Wissenschaftsbegriff, der nicht mehr eine Beute subjektiver Beliebigkeit war. Heidegger hatte gefordert, der Wissenschaft eine „innerste Notwendigkeit des Daseins“ zu sichern. Andernfalls wäre sie bloßer Zufall oder gefahrlose Beschäftigung zwecks Wissensvermehrung. Geist war als Entschlossenheit zum Wesen des Seins interpretiert, und die Universität sollte mit ihrem Wissensstreben auf den „äußersten Posten der Gefahr der ständigen Weltungewißheit“ stehen.¹³ Die entsprechende Passage in Bornkamms Rektoratsrede lautet, es sei notwendig, „von der Begründung der Wissenschaft aus dem Erkenntnistrieb freizuwerden. Es ist nicht in unser Belieben gestellt, ob wir als Volk oder als einzelner Wissenschaft treiben wollen oder nicht. Dem unerbittlichen Auftrage der Wahrheit, auf die

d'assurer la sécurité matérielle et morale de tous ses membres.“ Das Statut (Entwurf) ist gedruckt bei F. Schneersohn: *Libertés académiques et droits des savants* (Projet et premiers pas vers la fondation d'une organisation professionnelle internationale pour la défense des libertés académiques et de droits des savants). Privatdruck o.J. (1934).

¹⁰ Hellmut Seier: Die Hochschullehrerschaft im Dritten Reich. In: Klaus Schwabe (Hrsg.): *Deutsche Hochschullehrer als Elite 1815–1945*. Boppard am Rhein 1988, 247–295; hier 247.

¹¹ Heidegger: Selbstbehauptung, a.a.O. (Anm. 4), 17.

¹² Bornkamm: Sendung, a.a.O. (Anm. 3), 29.

¹³ Heidegger: Selbstbehauptung, a.a.O. (Anm. 4), 14.

äußerste Gefahr unseres Lebens das Sein zu befragen, können wir uns nicht entziehen“.¹⁴

Gefolgt ist Bornkamm dem Freiburger Philosophen auch noch im Gedanken von der Unkraft des Wissens im Sturm des Seinsgeschicks, eine These, die sich frontal gegen den neuzeitlich-auflärerischen Satz „Wissen ist Macht“ richtete. Heidegger hatte seine These mit einem Aischylos-Zitat untermauert: *τέχνη δ'ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῶ* („Wissen ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit“). Bornkamm fügte dem ein ihm analog scheinendes Wort aus Luthers „De servo arbitrio“ hinzu: „Cognitio non est vis“.¹⁵

Die Rezeption Heideggerscher Seins- und Schicksalsbegriffe, die weder durch den Bezug auf Gott und Christus eingeschränkt noch auch sonst gebrochen waren, stellt die Gießener Rektoratsrede in einen problematischen Horizont. Warum Bornkamm gerade so, also heideggerisch redete, ist in meinen Augen eine kaum zu beantwortende Frage, zumal das Heidegger-Imitat eine Episode auf dem Denkweg Bornkamms geblieben ist.

II.

Bornkamm war in seinen kirchenhistorischen Arbeiten auf Luther, die Reformation, die deutsche Mystik und den Spiritualismus konzentriert. Mit der „nationalen Engführung“ seines Themenspektrums unterschied sich Bornkamm ziemlich deutlich von seinen Lehrern Hans Lietzmann, Karl Holl, Karl Müller und auch noch von Gustav Krüger und Adolf von Harnack. Bornkamms eigentlicher Lehrer, Karl Holl, zeichnete sich durch „ökumenische Weite“ aus. Das kontinentaleuropäische Luthertum war sein Arbeitsfeld ebenso wie der römische Katholizismus, die Orthodoxie des Ostens und der angelsächsische Calvinismus. „Man ermißt erst die Weite, die Holls Arbeiten einnehmen, wenn man ihn mit einem Mann vergleicht, der den Durchbruch durch die zu engen Schranken des deutschen Protestantismus geradezu auf sein Programm geschrieben hatte: mit Ernst Troeltsch.“¹⁶ In manchen Punkten war der Horizont Holls noch weiter ausgespannt als der Horizont Troeltschs, nämlich im Interesse für die russische Kirche. Bekanntlich hat Holl in seinen späteren Jahren sogar Russisch gelernt, um Tolstoj und Dostojewskij im Original lesen zu können.

¹⁴ Bornkamm: Sendung, a.a.O. (Anm. 3), 29f.

¹⁵ Heidegger: Selbstbehauptung, 5; Bornkamm: Sendung, 34.

¹⁶ Johannes Wallmann: Karl Holl und seine Schule. In: ZThK Jg. 1978, Beiheft 4: Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert, 1–33; hier 19. Zur wissenschaftlichen Entwicklung Bornkamms und seinen Beziehungen zu Lietzmann, Holl und Müller finden sich eine Reihe aufschlußreicher Briefe bei Kurt Aland (Hrsg.): Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen von und an Hans Lietzmann (1892–1942). Berlin/New York 1979 (Nr. 456.459.465.471. 476.477.502.507.515.518.557.570 u. v. a.).

Die Beschränkung auf den deutsch-protestantischen Themenkreis ist erklärungsbedürftig, und zwar deshalb, weil zweifellos in den jeweiligen Spezialissima der Kirchenhistoriker die Herstellung von Brücken zum Zeitgeschehen leichter oder schwieriger war. Wer über Patristik arbeitete, stand unter geringeren Herausforderungen und Versuchungen als der Reformations- und Mystikforscher. Sie mußten sich sprunghaft vermehren, wenn man in seinem Wissenschaftsverständnis bestimmten zeittypischen Theoremen verhaftet war. Das ist bei Heinrich Bornkamm der Fall gewesen in dem Drang nach innerem Kontakt von Wissenschaft und Leben, ein seit der Denkepoche Nietzsches und der Lebensphilosophie aktuelles Thema, welches in der „nationalen Revolution“ von 1933 vollends zur gängigen Münze der Theoriediskurse avancierte. Freilich bestanden hier generationsspezifische Unterschiede. Hans Lietzmann blickte auf die wildbewegte Szenerie mit dem Gedanken, der auf dem Ofen siedende Topf werde sich bald wieder abkühlen und wandte sich im übrigen wieder seinen Versuchen zur Rekonstruktion der Liturgie des Theodor von Mopsuestia zu.¹⁷ Und Hermann Oncken, der Berliner Ordinarius für Neuere Geschichte, urteilte zwei Jahre später in seinem Vortrag über die „Wandlungen des Geschichtsbildes in revolutionären Epochen“, nach den Übertreibungen in revolutionären Zeiten werde das alte, echte, objektive Geschichtsbild wieder hervortreten.¹⁸ Die junge Generation dachte darüber anders. Ihr ging es um eine neue Verknüpfung des akademischen Wissens mit den Bewegungen der Zeit und damit zugleich um neue Gemeinschaft. Hanns Rückert, Bornkamms lebenslanger Freund und Weggefährte aus der Jenenser Studienzeit, rief zu Beginn des Tübinger Sommersemesters 1933 in beschwörendem Ton in den Zuhörersaal: „Wir retten die Güter, die uns anvertraut sind, nicht dadurch, daß wir sie herauszureißen versuchen aus der Bedrohung unseres Volkes auf eine stille gesicherte Insel. Solange wir das versuchen, geht der Heerwurm des aufbrechenden Volkes mit vollem Fug und Recht hinweg über uns und die leeren Hülsen, die wir im Sturz an uns klammern.“¹⁹

¹⁷ Lietzmann an Eduard Schwartz vom 16. Mai 1933: „Ich rekonstruiere die Liturgie aus dem soeben syrisch erschienenen Kommentar des Theodor von Mopsuestia ... Die großen Schlagworte lassen mich im allgemeinen kalt, und für Deklamationen über den neuen Wissenschaftsbegriff habe ich ein nur mäßig entwickeltes Organ. Der auf dem Ofen siedende Topf kühlt sich doch sehr schnell ab, wenn er auf dem Tisch steht“ (Aland: Glanz, a.a.O. [Anm. 16], Nr. 828).

¹⁸ Vortrag und Folgen (Zwangsemeritierung Onckens) sind ausführlich dargestellt bei Helmut Heiber: Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands. Stuttgart 1966, 200 ff. (Veröffentlichungen des Instituts für Zeitgeschichte 13).

¹⁹ Hanns Rückert: Der völkische Beruf des Theologen. Ein theologisches Kolleg, gehalten in Tübingen zu Beginn des Sommersemesters 3. Mai 1933. Tübingen 1933, 4 f. In einem ähnlich engen Verhältnis wie zu Rückert stand Bornkamm zu Hermann Wolfgang Beyer. Es wäre reizvoll und nützlich, Gemeinsamkeiten und Differenzen dieser zunächst studentischen, dann professoralen Dreierkonstellation einmal näher zu untersuchen. Aufschlußreich ist Bornkamms Nachruf auf den als Kriegspfarrer gefallenen

Bei weitem nicht so emphatisch, aber doch in verwandtem Geist hatte auch Bornkamm in seiner Rektoratsrede gesprochen.²⁰ Gleichwohl wäre es eine allzu spekulative Behauptung, Bornkamms Konzentration auf deutsche und protestantische Themen wäre bereits in sich selbst ein Ausdruck „volksverbundener“ Wissenschafts- und Gemeinschaftsideale. Sein ständiges Zurücklenken auf Luther und die Reformation, die Mystik und den Spiritualismus war wohl mehr ein aus Zeitnot geborenes haushälterisches Wuchern mit sicheren Pfunden. Seine Dissertation hatte er über „Luther und Böhme“ geschrieben. Gefolgt waren in den „Religionskundlichen Quellenheften“ das Büchlein „Luthers Leben“ und Aufsätze aus dem durch die Dissertation geschlagenen Themenkreis, beispielsweise der Beitrag in der Festschrift für Gustav Krüger von 1932 „Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten“.²¹ In einem Brief von 1937 an Hans von Soden hat sich Bornkamm bedrückt gezeigt über noch nicht Angepacktes und Geleistetes. „Sie kennen die mildernden Umstände, die ich für mich ins Feld führen kann, all das, was nach den Jahren des Einarbeitens und der ersten großen Vorlesungen mir über den Hals gekommen ist: ZKG, Rektorat, Übersiedelung, Ev.[angelischer] Bund.“²² Berücksichtigen in der „nationalen Engführung“ des kirchenhistorischen Themenspektrums muß man vielleicht auch die seit 1933 steigende Abschließung der deutschen Universitäten von den internationalen Kontakten und Diskursen. „Keine Auslandserfahrung“, hat Wolfgang Trillhaas in seiner biographischen Skizze über Werner Elert geurteilt, und ähnliches könnte man auch von Heinrich Bornkamm behaupten. Lediglich dreimal hat er zwischen 1933 und 1945 aus wissenschaftlichen und kirchlichen Anlässen die Grenzen Deutschlands hinter sich lassen können: bei Reisen nach Bern 1934, nach Podiebrady 1936 und nach Hemmen 1939.²³

H. W. Beyer (Heinrich Bornkamm: Hermann Wolfgang Beyer. Rede bei der Trauerfeier in der Universitätskirche zu Leipzig am 31. Januar 1943. In: *Deutsche Theologie* 1943, 41–50).

Leider nicht sehr aufschlußreich ist die PA H. W. Beyer im UAL (Nr. 4041).

²⁰ Bornkamm: *Sendung*, a.a.O. (Anm. 3), 35. Sehr martialische Formulierungen verwendete der Rektor allerdings in der Beschreibung des Verhältnisses von Lehrerschaft und Studenten. „In der Gemeinschaft des politischen Soldatentums und der leidenschaftlichen Arbeit an den rätselhaft gegebenen menschlichen und völkischen Grundordnungen kann und wird aus beiden die Sturmtruppe einer neuen Universität gestellt werden.“

²¹ Heinrich Bornkamm (Hrsg.): *Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie*. Gustav Krüger zum siebzigsten Geburtstag am 29. Juni dargebracht. Im Auftrage der Theologischen Fakultät. Gießen 1932, 85–109.

²² Bornkamm an Hans von Soden vom 11. Juli 1937. In: Erich Dinkler †/Erika Dinkler – von Schubert. Bearb. von Michael Wolter: *Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens: Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933–1945*. Göttingen 1984, Dok. 24.h (AKiZ A 2).

²³ Wolfgang Trillhaas: *Konservative Theologie und moderne Welt – Werner Elert zum Gedächtnis*. In: *Troeltsch-Studien* 4 (1987), 305–315; hier 310. Ein weiterer Druck dieses Beitrags in: *Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 33 (1986), 12–34.

Der Wunsch nach enger Wechselwirkung von Wissenschaft und Leben in Verbindung mit dem Ideal neuer (Volks-)Gemeinschaft und dem spezifischen kirchenhistorischen Themenspektrum ist ein Schlüssel zur Deutung vieler Entscheidungen und Positionsmarkierungen Bornkamms in den Anfangsjahren des Dritten Reiches und später. Das gilt für die Ebene der wissenschaftspolitischen Praxis, der publizistischen Strategie und der fachlichen Arbeit nach ihrer methodischen und inhaltlichen Seite, und es gilt gleichermaßen negativ wie positiv.

In seiner Fixierung auf Gemeinschaft ist Heinrich Bornkamm in der geistigen Nachfolge seines Lehrers Karl Holl zu sehen. Ursprünglich dem Liberalismus verpflichtet, hatte Holl unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges eine Kehre vom „Individualismus“ zur Erneuerung des christlichen Gemeinschaftsgedankens vollzogen. Durch J. Wallmann ist gezeigt worden, wie tief diese Kehre auf die fachwissenschaftliche Arbeit Holls Einfluß genommen hat. Holl hat eine Reihe seiner Vorkriegsaufsätze entsprechend umgearbeitet.²⁴ Daß sittlich tragfähige Gemeinschaft nur auf dem Boden des Christentums gebaut werden könne, ist sowohl Holls wie Bornkamms Überzeugung gewesen. Für den Schüler Holls ergaben sich daraus gerade im Umbruch von der Weimarer Demokratie, die er als „schwindsüchtig“ bezeichnete,²⁵ zum nationalsozialistischen Staat bestimmte Konsequenzen. Sie schlugen sich z. B. in seiner zeitweiligen Mitwirkung in der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ und in seiner kurzen Mitgliedschaft in der SA nieder. Was auf der wissenschaftstheoretischen Ebene die Verbindung von Wissenschaft und Leben war, sollte in der kirchen- und wissenschaftspolitischen Praxis die Verbindung von Christentum und Gesellschaft sein.

Über den Eintritt Bornkamms in die SA kursieren bis in die Gegenwart unterschiedliche Gerüchte. Die äußere Veranlassung zum Eintritt in diese Organisation war Anfang 1934 die Bitte an den jungen Rektor, doch wenigstens SA-Mitglied zu werden, wenn er denn schon seinen Beitritt zur NSDAP ablehnte. Die innere Veranlassung war die Gemeinschaftsidee, die Herstellung der lebendigen Wechselbeziehung von Wissenschaft und Gegenwart, Christentum und Gesellschaft. Bornkamm erhoffte sich nach eigenem Bekunden in der SA „die Gelegenheit zu Gesprächen über die umstrittenen weltanschaulichen Fragen mit Männern aller Schichten“.²⁶ Als diese Erwartung enttäuscht war, trat er aus der SA wieder aus. Seine Mitgliedschaft hat von April bis Dezember 1934 gedauert.²⁷

Im Vergleich mit vielen seiner Zunftgenossen, die darauf sahen, sich nicht in der populären Publizistik zu verschleißen, hat Bornkamm auf diesem

²⁴ Wallmann: Holl, a.a.O. (Anm. 16).

²⁵ Bornkamm: Sendung, a.a.O. (Anm. 3).

²⁶ Erklärung Bornkamms über seine Mitgliedschaft in der SA vom 16. Oktober 1945 (UAL/PA H. Bornkamm).

²⁷ Fragebogen/Personnel Questionnaire Prof. Dr. theol. Heinrich Bornkamm vom 20. Mai 1945 (UAL/PA H. Bornkamm).

Gebiet intensiv gearbeitet und gewirkt. Außerdem sind auch seine fachlichen Veröffentlichungen in Gedankenführung und Stil so gehalten, daß der interessierte Laie ihnen gern und mit Gewinn folgt. Klar zu schreiben, war das Ideal Holls und Lietzmanns. Auch darin bestand Bornkamms Schülerschaft. Besonders die Dissertation von 1924 präsentierte sich in einem Duktus, der wie gemeißelt wirkt. Alle störenden Sprachschlacken waren abgestreift. Popularität in diesem höheren Sinne klassisch-luzider Simplizität war die eine Seite von Bornkamms Außenwirkung, die andere war der Wille zur tätigen Mitarbeit der Wissenschaft in der Gesellschaft. Sichtbar wurde er auf der publizistischen Ebene unter anderem an Bornkamms Engagement in der Zeitschrift „Glaube und Volk in der Entscheidung“.

Unter dem Titel „Glaube und Volk“ ist die Zeitschrift seit 1930 eine Plattform der „Christlich-Deutschen Bewegung“ gewesen. Mit erweitertem Titel und in veränderter Zielstellung ist das seit 1933 dahinsiechende Organ im Frühjahr 1934 neu belebt worden, und zwar von dem Gießener Mediziner Johann Duken und dem Psychologen und Pädagogen Gerhard Pfahler. Über ihr Anliegen gaben Duken und Pfahler die Auskunft, alles „Fragen in dieser Zeitschrift wird ausgehen von den Forderungen des Nationalsozialismus als ein diskussionsloses Gebot, das wir nicht zu erklären, sondern ernst zu nehmen haben und unter das wir uns zu stellen haben, nicht aber von den Forderungen eines Dogmas oder einer kirchlichen Front“. Duken und Pfahler lebten unter dem Eindruck eines gigantischen Aufbruchs mit unbekanntem Ziel, sofern es um Glaubens- und Weltanschauungsfragen ging. Nach ihrer Meinung war die Stunde gekommen, die religiösen und theologischen Fraktionierungen in der deutschen Gesellschaft hinter sich zu lassen und bei den Grundfragen neu anzusetzen. Angesprochen werden sollten in erster Linie jene Menschen, in denen die Kirche „Draußenstehende“ sah. Dies alles muß man wissen, um die seltsame Ankündigung der Herausgeber zu verstehen, die Zeitschrift erscheine „unter Herausforderung“ der Theologen Beyer, Bornkamm, Cramer, Gogarten, Haenchen.²⁸

Gemeint war ein dialogisches Konzept. Die Dialogteilnehmer waren aufgefordert, ihre Stimme in die religiösen Gestaltungsprozesse der Gegenwart einzubringen. Heft 1 der neuen Zeitschrift erschien im Mai 1934, mithin kurze Zeit nach Bornkamms SA-Beitritt. Die zeitliche Nähe deutet auf identische Motive hin. Da Bornkamm zudem im November 1933 aus der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ unter Protest ausgeschieden war²⁹,

²⁸ Glaube und Volk in der Entscheidung. Hrsg. von Johann Duken und Gerhard Pfahler. Unter Herausforderung der Theologen Beyer/Bornkamm/Cramer/Gogarten/Haenchen 3 (1934), H. 1 (Einführungswort). Im Jahr 1971 konnte ich H. Bornkamm brieflich über die Zeitschrift befragen. Bornkamm gab die Auskunft, sie hätte nichts mehr mit der ursprünglichen publizistischen politisch-theologischen Strategie von „Glaube und Volk“ zu tun gehabt.

²⁹ Klaus Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen. Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1977, 719.

muten all jene Entscheidungen zu öffentlichem Engagement, die sich auf nichtkirchlichem Plateau vollzogen, als um so mehr einsehbar an. Zu dem Anliegen, Wissenschaft und Leben, Christentum und Gesellschaft in ihren Wechselbezügen zu fördern, gehört auch Bornkamms Mitherausgeberschaft bei der Zeitschrift „Deutsche Theologie“, ein gleichsam wissenschaftliches Pendant zu der an ein Laienpublikum adressierten Zeitschrift „Glaube und Volk in der Entscheidung“. Von Anfang 1935 bis Ende 1936 hat Bornkamm das Organ in Gemeinschaft mit Duken und Pfahler geführt. Im ersten Halbjahr 1937 betreute er die Zeitschrift allein, ehe die Redaktion dann in die Hände von Hans Schomerus (Braunschweig) überging.³⁰ Unter Bornkamms Ägide nahm sie den Charakter einer religiösen Kulturzeitschrift an. Da Bornkamm seit dem 10. April 1935 zugleich als Präsident des „Evangelischen Bundes“ auf einer konfessionellen Plattform wirkte,³¹ kann man seine Herausgeber- und Autorentätigkeit in „Glaube und Volk in der Entscheidung“ als einen laientheologisch akzentuierten Nebenschauplatz seines Wirkens betrachten.

III.

Welche Zusammenhänge bestehen zwischen Zeiterfahrung und Bornkamms kirchenhistorischen Arbeiten? Zur Erinnerung an die damalige Situation sind zunächst einige grundsätzliche Bemerkungen vorzuschicken. Im Dritten Reich sollte Geschichtswissenschaft historische Legitimationen für den Nationalsozialismus schaffen. Im konkurrierenden Kampf unterschiedlicher

³⁰ Letztmals erschienen Duken und Pfahler als Mitherausgeber in H. 7/8 des Jahrgangs 5 (1936). Schomerus leitete das Organ ab H. 4 des Jahrgangs 6 (1937). Er verband die Übernahme der Redaktion mit dem Dank an Bornkamm und der Versicherung, die Zeitschrift habe das gleiche Ziel wie zuvor: das Gespräch zwischen Theologen und Laien über Fragen des gemeinsamen geistigen Schicksals und der Verantwortung für das Volk zu führen. Die Zeitschrift „Deutsche Theologie. Monatsschrift für die Deutsche Evangelische Kirche“ erschien nach einer Vorausnummer vom November 1933, die dem Luther-Jubiläum gewidmet war, mit dem Jahrgang 1 (1934). Die Herausgeber bekundeten: „Die Zeitschrift will alle Kreise zusammenfassen, die aus dem Evangelium und aus der durch den Nationalsozialismus heraufgeführten Wende des deutschen Schicksals die Verpflichtung heraushören, um eine kirchliche, wirklichkeitsnahe und volksverbundene evangelische Theologie zu ringen.“ Es gehe um eine „deutsche kirchliche Theologie“, in der es sich wie zu aller Zeit – mit Ausnahme der Epoche zwischen Aufklärung und Erstem Weltkrieg – um eine „undiskutierbare Substanz“ handele. Bornkamm erschien im Herausgeberkreis bis 1937. Ab 1938 waren die alleinigen Herausgeber Hanns Rückert und F. K. Schumann. Auch als Autor wirkte Bornkamm nicht mehr mit. Eine Ausnahme bildete der Druck der Rede bei der Trauerfeier für H. W. Beyer. Vgl. Anm. 19.

³¹ Joachim Lell: Verworrene Zeit – Pflicht zur Theologie: Heinrich Bornkamm. In: Gottfried Maron (Hrsg.): Evangelisch und ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes. Göttingen 1986, 73–92.

Wissenschaftsdisziplinen, sich als die Leitwissenschaft der nationalsozialistischen Epoche zu etablieren – von der Biologie und Soziologie bis hinüber zur Theologie –, brauchte die Geschichtswissenschaft nicht um ihren staatspolitischen Rang zu fürchten. Nach den Worten Ernst Kriecks, der zu Beginn der NS-Herrschaft von der Präention lebte, der führende Nationalpädagoge und Wissenschaftsreformer zu sein, und in dessen Zeitschrift „Volk im Werden“ Heinrich Bornkamm einige Beiträge publizierte, war den Historikern die Aufgabe gestellt, die NS-Revolution als Wiederherstellung des „weiträumigen Sinnzusammenhang(es) zwischen einer fernen Vergangenheit und einer weitergesteckten Aufgabe deutscher Zukunft“ zu interpretieren.³²

Soweit ich sehe, hat Heinrich Bornkamm seine geistigen Kräfte nur ein einziges Mal zu diesem unwissenschaftlichen Zweck angespannt. Geschehen ist dies im Rahmen eines von der Gießener Fakultät und der Landeskirche veranstalteten theologischen Lehrgangs vom Juni 1933, an dem sich alle Ordinarien beteiligten. Abgesehen von dem Beitrag Wilhelm Rudolphs (Altes Testament) waren die Vorträge des Lehrgangs von dem Bemühen gekennzeichnet, sich zum „nationalen Aufbruch“ in eine positive Beziehung zu setzen. Am weitesten gingen dabei Ernst Haenchen (Systematische Theologie) und Georg Bertram (Neues Testament). Bertram war alsbald ein Gefolgsmann von DC-Landesbischof Dr. Dietrich und ab 1939 Mitarbeiter des „Eisenacher Instituts“. Was Bornkamm anging, so verfolgte er in seinem Beitrag Entwicklungen des gesamtgermanischen Bewußtseins von Hermann dem Cherusker bis zu Martin Luther. Nach nationalsozialistischer Lesart waren germanische Art und Rassenbewußtsein miteinander verknüpft. Dazu stellte Bornkamm fest, den Rassenbegriff habe der Reformator zwar nicht gekannt, dennoch müsse Luther „wenigstens eine Ahnung von den über Staats- und Volksgrenzen übergreifenden biologischen Grundeinheiten... die wir Rassen nennen“, gehabt haben. Auch in der Feststellung eines Gegensatzes zwischen „deutschem Volksbewußtsein“ und der „universalen Idee der abendländischen kirchlichen Kultur“ kam Bornkamm Interessen des nationalsozialistischen Geschichtsbildes entgegen.³³

Andererseits setzte Bornkamm Signale, die schlecht zu der nationalsozialistischen Forderung paßten, die völkische Tat durch historische Einsicht zu beflügeln. Dazu gehörten die Weigerung, dem völkischen Germanismus die Universalität der christlichen Botschaft aufzuopfern und die Bemerkungen über die Eigenart von Luthers Gedankenwelt. Der Begriff Volk (populus)

³² Ernst Kriek: Das rassisch-völkisch-politische Geschichtsbild. In: Volk im Werden 2 (1934), 293.

³³ Heinrich Bornkamm: Volk und Rasse bei Martin Luther. In: Volk – Staat – Kirche. Ein Lehrgang der Theologischen Fakultät Gießen. Gießen 1933, 6.7f. Die Interpretation von Martin Greschat: Die evangelisch-theologische Fakultät in Gießen in der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945). In: Theologie im Kontext der Alma Mater Ludoviciana. Gießen 1982, 139–166; hier 148f. hebt lediglich die affirmativen Elemente in Bornkamms Vortrag hervor.

lasse sich bei Luther nicht scharf umreißen. Auch seine Abneigung gegen die Juden könne nicht aus rassischen Motiven abgeleitet werden.³⁴ Luthers „Antisemitismus“ ist von verschiedenen Kräften in der nationalsozialistischen Herrschaftsschicht und in der völkischen Bewegung als Ansatzpunkt zu seiner Emporhebung als ein Erzvater der braunen Revolution zu nutzen versucht worden.³⁵ Deshalb waren Aussagen über den tatsächlichen Sachstand nicht ohne Belang. In späteren Jahren der NS-Herrschaft schrieb Bornkamm sein Buch „Luther und das Alte Testament“, wobei er bereits 1943 einen Aufsatz über den religiösen (nicht rassischen) Gegensatz des Reformators zu den Juden vorgelegt hatte.³⁶ Diese Arbeiten zeigten Größe und Reichtum des Alten Testaments und unterstrichen die Absurdität des Unterfangens, Luther zu einem Rassenapostel und Antisemiten zu machen. Erscheinen konnte „Luther und das Alte Testament“ erst nach dem Untergang des Dritten Reiches. Die Reichsschrifttumskammer hatte – „trotz der Bemühungen von zwei Verlegern“ – die Druckgenehmigung versagt.³⁷

Die Bereitschaft zur (Teil-)Legitimation des nationalsozialistischen Geschichtsbildes ist im kirchenhistorischen Schaffen Bornkamms ebenso Episode geblieben wie der durch Heidegger inspirierte Versuch, zu einem neuen Wissenschaftsverständnis durchzustoßen. Das historisch-kritische Kategoriensystem der (Kirchen-)Geschichtsschreibung schuf hier Barrieren sui generis. Der für alle seriöse historiographische Arbeit unabdingbare Bezug zu den Quellen im Verein mit den Erkenntnis- und Urteilsinstrumenten der Geschichtswissenschaft unterband ideologische Phantasien am Material der Geschichte oder grenzte sie erheblich ein. Die hermeneutischen Kanones des Historismus konnten nicht gewaltsam und, falls doch, dann nicht ungestraft außer Kraft gesetzt werden. Die Bestrafung bestand im sacrificium intellectus und im Verlust der wissenschaftlichen Reputation bei den

³⁴ Bornkamm: Volk und Rasse, a.a.O. (Anm. 33), 12.16.

³⁵ Vgl. dazu Johannes Brosseder: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum. München 1972.

³⁶ Heinrich Bornkamm: Studien zu Luthers Anschauung vom Alten Testament. Das Alte Testament als Spiegel des Lebens. In: ARG 40 (1943), 30–62. Zu nennen sind außerdem ders.: Gesetz und Evangelium in Luthers Auslegung des Alten Testaments. In: ZSystTh 20 (1943), 68–122; ders.: Gott und die Götter. Religionsgeschichtliche Gedanken Luthers. In: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 47 (1947), 517f. Aufschlußreich sind auch Bornkamms einführende Bemerkungen zu seinem Buch: Luther und das Alte Testament. Tübingen 1948, V.

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß Bornkamms Schrifttum (bis 1965) zusammengestellt ist durch Kurt-Victor Selge in: Joachim Lell (Hrsg.): Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten zur Kirchengeschichte und Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag gewidmet. Göttingen 1966, 306–323. Eine Fortsetzung der Bibliographie findet sich in: Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes XIV (1971), 11 ff.

³⁷ Verteidigungsschrift Bornkamms vom 20. März 1947 (acht engzeilig beschriebene Schreibmaschinenseiten – PA Bornkamm / UAL, Bl. 50–57).

Zunftgenossen. Im Dritten Reich sind bemerkenswert wenig Historiker bereit gewesen, ihr Geschichtsbild nationalsozialistisch umzuschmieden.³⁸ Das mochte weniger mit politischen Überzeugungen als vielmehr mit den methodischen Standards der Geschichtswissenschaft zu tun haben. In der Geschichtswissenschaft sind die intersubjektiven Überprüfungskriterien höher als in anderen Geisteswissenschaften. Es läßt sich beispielsweise einigermaßen sicher feststellen, wann die Grenze zwischen Selektion und Einseitigkeit überschritten ist, wann Regeln der formalen Logik verletzt werden, wann im Spannungsfeld von Erkenntnis – und Interessenbezug der Interessenbezug dominiert, mit anderen Worten, wissenschaftliche Argumentationen außerwissenschaftlich verwendet und verwertet werden.³⁹ Ein relativ schlichter, doch wirksamer Indikator für die Einhaltung oder Verletzung methodischer Standards ist schließlich auch philologische Treue zum Text. Bornkamm sollte an gerade diesem Punkt noch manche Schlacht schlagen.

Die Nationalsozialisten besaßen eine ziemlich scharfe Witterung für Intellektuelle mit fremdem Stallgeruch und identifizierten sie nicht selten bereits dann als Gegner, wenn den Betroffenen noch gar nicht bewußt gewesen ist, daß sie es waren. Am 3. Mai 1937 wurde Bornkamm, damals seit zwei Jahren Ordinarius an der Theologischen Fakultät Leipzig, durch den Dozentenbundführer des NS-Dozentenbundes (Abteilung Leipzig) so beurteilt: „Professor Bornkamm . . . ist eine außerordentlich selbstsichere, sehr jugendliche und elastische Persönlichkeit, die von einem geistigen Hochmut nicht ganz frei ist; in seinem Urteil über andere leicht schroff und ungerecht . . . Wissenschaftlich ist er anerkannt, wenngleich größere Leistungen noch ausstehen. Seit November 1933 [sic!] gehört er der SA an, wird aber politisch als sehr undurchsichtig beurteilt.“⁴⁰ Über die Richtigkeit des hier von Bornkamms Persönlichkeit gezeichneten Bildes kann man hinweggehen. Bemerkenswert an dieser vertraulichen Beurteilung aus der Feder eines argwöhnischen Beobachters ist das Empfinden von einem nicht Dazugehörigen. Noch sehr viel eher hatte dies DC-Landesbischof Dr. Dietrich erkannt. Unter dem Eindruck einer Fakultätsprüfung in Gießen, bei welcher er den Vorsitz führte, teilte er dem berücktigten August Jäger mit: „Unter den Professoren befindet sich Bornkamm, den man schon längst kaltstellen mußte, da er uns die ganze

³⁸ Das bestätigt in der mittlerweile erheblich anwachsenden Literatur – bei aller Kritik an der deutschen Historiographie – Klaus Schreiner: Führertum, Rasse, Reich. Wissenschaft von der Geschichte nach der nationalsozialistischen Machtergreifung. In: Peter Lundgreen (Hrsg.): Wissenschaft im Dritten Reich. Frankfurt/M. 1985, 163–252; hier 232. „Ausnahme blieb . . . die völlige wissenschaftliche Selbstpreisgabe an das rassistische Geschichtsbild der Partei.“

³⁹ Hierzu die treffenden Markierungen von Jürgen Kocka: Angemessenheitskriterien historischer Argumente. In: Reinhart Koselleck/Wolfgang J. Mommsen/Jörn Rüsen (Hrsg.): Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft. München 1977, 469–475 (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik 1).

⁴⁰ Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei / Amt NSD-Dozentenbund, Abt. Leipzig / Dozentenbundführer vom 3. Mai 1937 (Berlin – Document Center).

theologische Jugend verdirbt.“ Der Brief ist undatiert, stammt aber, wie sich erschließen läßt, vom 22. Februar 1934.⁴¹

Zu den bislang noch wenig beachteten Elementen in Bornkamms historischen Forschungen gehört eine Dimension, die der Kirchengeschichtler und Theologe offenbar sehr bewußt kultiviert hat. Sie macht sich beim Studium seiner Schriften als ein konstitutiver Faktor des historiographischen und religiösen Interesses bemerkbar: Aufklärung über die *conditio humana*. In seinem Staats-, Gesellschafts- und Sozialverständnis ist Bornkamm über weite Strecken an voraufklärerischen Theoremen orientiert gewesen. Was sein an Luther geschultes Studium des Menschen angeht – selbst wenn Bornkamm Luther dem boshaften Wort Erich Seebergs zufolge ein „Hollisierte“ Luther gewesen sein mag⁴² –, hat Bornkamm unter den Verhältnissen des Nationalsozialismus anthropologische Aufklärungsarbeit geleistet. Das Interesse an anthropologischer Aufklärung läßt sich bis in das Jahr 1930 zurück- und von dort wiederum auf der Zeitstrecke der Jahre 1933–1945 nach vorwärts verfolgen. 1930 hielt Bornkamm beim Festakt der Theologischen Fakultät zum Vierhundertjahr-Gedächtnis der Übergabe der *Confessio Augustana* in Gießen einen Vortrag, der bereits durch die Titelgebung auf das anthropologische Anliegen aufmerksam macht: „Der protestantische Mensch nach dem Augsbургischen Bekenntnis.“⁴³ Kurz zuvor hatte der Kirchenhistoriker die Edition der *Confessio Augustana* in der vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß veranstalteten Ausgabe der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche betreut.⁴⁴ In klaren theologischen Distinktionen und Begriffen zeichnete Bornkamm im Vortrag von 1930 das Bild des „protestantischen Menschen“. Er war, da in den Schöpfungszusammenhang eingeordnet, der Sünde unterworfen, er war der Gnade bedürftig und *sola fide* gerechtfertigt, und er war in dem neuen schöpferischen Zusammenhang seiner Begnadung zur Freiheit gerufen. An den so zahlreichen Gestalten des Reformationszeitalters, die Bornkamm porträtiert hat, und vor allem und

⁴¹ Das in den Akten Karl Amborn (BA Koblenz) aufbewahrte Schreiben ist vorgestellt bei Kurt Meier: *Der evangelische Kirchenkampf*. Bd. I: *Der Kampf um die Reichskirche*. Halle/S. und Göttingen, 2. Aufl. 1984, 577, Anm. 723.

⁴² Erich Seeberg an Hans von Soden vom 3. Juli 1937. In: Dinkler: *Theologie und Kirche*, a.a.O. (Anm. 22), Dok. 24f.

⁴³ Heinrich Bornkamm: *Der protestantische Mensch nach dem Augsbургischen Bekenntnis*. Rede bei dem Festakt der Theologischen Fakultät am 29. Juni 1930 zum Vierhundertjahr-Gedächtnis der Übergabe der *Confessio Augustana*. Gießen 1930 (Schriften der Hessischen Hochschulen/Universität Gießen 1930, H. 1).

⁴⁴ Die Edition des Gesamtunternehmens lag in den Händen Hans Lietzmanns. Neben der CA bearbeitete Bornkamm noch die Apologie. Die entsprechenden Hinweise über die Aufgabenverteilung und Mitarbeiter der „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession“ finden sich im Vorwort. Mir lag die Ausgabe Berlin 1978 vor (= Nachdruck der 7. unveränderten Auflage). Vgl. auch Heinrich Bornkamm: *Der authentische lateinische Text der Confessio Augustana (1530)*. Heidelberg 1956 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jg. 1952, 2. Abh.).

immer wieder an Luther hat Bornkamm aus theologischer und psychologischer Sicht die Wahrheit über die Existenz des Menschen jenseits aller ideologischen Surrogate festgehalten.

Methodik und Sachbezug von Historiographie und Theologie setzten, sofern sie wissenschaftlich redlich, d. h. unter Respektierung der in ihrem neuzeitlich-modernen Entwicklungsgang ausgeprägten historisch-kritischen Kategorien betrieben wurden, bestimmte Aspekte weltanschaulicher Resistenz gegen das NS-Wirklichkeitsverständnis aus sich heraus. Eine noch andere Ebene geistiger Arbeit war die bewußte Nutzung von Möglichkeiten einer bestimmten Wissenschaftsdisziplin, in Bornkamms Fall der Kirchengeschichte, zugunsten der Bekämpfung von Surrogatwirklichkeiten. Das Menschenbild des Nationalsozialismus stimmte nicht, das Geschichtsbild und das meiste andere ebenfalls nicht. Nach seinen Anfangsbemühungen, einen positiven Zugang zur NS-Wirklichkeit zu finden, ist Bornkamm zunehmend in die Situation der weltanschaulichen Auseinandersetzung geraten. In seiner dem Rektor der Universität Leipzig am 20. März 1947 übergebenen Verteidigungsschrift hat Bornkamm seine Arbeit als Kirchenhistoriker im Dritten Reich ganz als praktische Anwendungswissenschaft charakterisiert. „Auch wenn ich mir dessen wohl bewußt bin, daß wir alle in dem geistigen Ringen jener Jahre noch viel umfassender und schärfer hätten widersprechen sollen, so darf ich es doch wohl in Anspruch nehmen, daß ich wenigstens auf meinem Fachgebiet nicht auf neutrale wissenschaftliche Probleme ausgewichen bin, sondern zu den in der Zeit besonders umkämpften Fragen meine Meinung im Gegensatz zu den nationalsozialistischen Thesen offen dargelegt habe. Neben einigen rein historischen Untersuchungen ist meine Schriftstellerei überwiegend von der Auseinandersetzung über diese brennenden Fragen beherrscht gewesen.“⁴⁵

Verteidigungsschriften sind – wie manche Beispiele aus akademischer Theologie und Kirche nach 1945 beweisen⁴⁶ – mit Vorsicht zu lesen. Im Falle Bornkamms ist die aktuelle Instrumentierung der Kirchengeschichtsschreibung jedoch tatsächlich nicht nur, wie in den Anfängen der „nationalen Revolution“ geschehen, nach der Seite der teilweisen Affirmation, sondern deutlicher und nachhaltiger noch nach der Seite der Negation zu belegen. Bornkamm hat sich dabei zum einen auf einem seiner Spezialfelder, der Mystik, bewegt, zum anderen hat der mit einem weiten geistes- und christentumsgeschichtlichen Blick Begabte die Gesamtverfassung der deutschen Zivilisation im Weltanschauungskampf zum Thema gemacht.

Eine Art Auftakt im Ringen pro et contra deutsche Mystik war Bornkamms akademische Rede zur Jahresfeier der Alma Mater Ludoviciana vom

⁴⁵ Verteidigungsschrift, a.a.O. (Anm. 37).

⁴⁶ Gerhard Kittel: *Meine Verteidigung* (Juni 1945); ders.: *Meine Verteidigung* (November 1946, erweiterte und revidierte Fassung/UA Tübingen). Kittels Selbstapologie ist bis heute umstritten, wie die Literatur von Leonore Siegele-Wenschkewitz bis Robert P. Ericksen belegt.

30. Juni 1934. Die deutsche Mystik war in der NS-Ära ein bevorzugtes Thema von Rassenideologen und deutschgläubigen Religionsstiftern. In seinem „Mythus des 20. Jahrhunderts“ hatte Alfred Rosenberg Meister Eckart „den Platz der Wende zugewiesen, an dem sich heute eine neue Welt aus den Trümmern der alten erheben muß“.⁴⁷ Nach Rosenberg drückte sich in der Mystik Meister Eckharts ein Bekenntnis zum „Adel der selbsterhöhten Seele“ aus. Durch den Adel der Seele wurden alle christlichen Werte angeblich aufgehoben. Außerdem behauptete Rosenberg, in Meister Eckharts Seelenlehre lebe der Mythos des Blutes. In diesen Verzerrungen rückte der deutsche Mystiker zum Ahnherrn einer politisch-rassischen Religiosität auf, die dem Nationalsozialismus einen historischen und transzendentalphilosophischen Hintergrund geben sollte. Bemächtigt hatten sich Meister Eckharts außerdem deutschgläubige und neogermanisch-völkische Kreise. Zu den deutschgläubigen und völkischen Eckartianern zählten Ernst Bergmann, Hermann Mandel, Jakob Wilhelm Hauer und Hermann Schwarz, ein emeritierter Professor der Philosophie aus Greifswald, der sich von Hauer durch eine Frömmigkeit ohne jeglichen Gottesbegriff unterschied. Da Meister Eckart während seiner jahrhundertelangen Wirkungsgeschichte niemals direkter zu Zwecken aktueller Identitätsstiftung aufgerufen worden ist, als in der NS-Ära, entsprang für den Mystik-Kenner Bornkamm daraus eine besondere Herausforderung. Was auf dem Spiel stand, war nicht nur ein historisch getreuer Umgang mit Meister Eckart sowie weiteren Mystikern wie Tauler und Spiritualisten wie Jakob Böhme, Johann Arndt, Valentin Weigel, sondern der Rang der Wahrheiten des Christentums in ihrer reformatorischen Fassung sowie ein religiöses Verständnis von Gott, Mensch und Welt überhaupt. Ihre zusätzliche Dynamik erhielten die unterschiedlichen Positionen deshalb, weil die rassischen und völkischen Neumystiker für sich in Anspruch nahmen, aus dem Geist der Mystik eine zweite Reformation zu vollziehen.

„So bedrängt uns heute“, formulierte Bornkamm in dem Gießener Vortrag von 1934, „die Frage: Ist in der Mystik nicht die lebensnotwendige Fortbildung des Protestantismus gewiesen? Ist Widerstand dagegen nicht angstvolles Sichklammern an eine überwundene Stufe der Religion?“⁴⁸ Bornkamm setzte in einer „Wesenbestimmung“ die Mystik und den Protestantismus

⁴⁷ Heinrich Bornkamm: Protestantismus und Mystik. Akademische Rede zur Jahresfeier der Hessischen Ludwigs-Universität am 30. Juni 1934. Gießen 1934 (Schriften der Hessischen Hochschulen/Universität Gießen, Jg. 1934, H. 2). Dort finden sich die Rosenberg-Zitate. Von problematischer Vereinnahmung war eine andere Gestalt der deutschen Christentumsgeschichte, Martin Luther, zu Beginn des Dritten Reichs auch bei Bornkamm nicht ganz frei. In November 1933 meinte Bornkamm feststellen zu sollen, durch den Reformator wurden die „Gottesbegegnungen der deutschen Seele seit dem Mittelalter“ in ihr Zentrum gebracht. Vgl. Heinrich Bornkamm: Luther und der deutsche Geist. Rede bei der Lutherfeier der Universität Gießen am 19. November 1933. Tübingen 1934, 6.

⁴⁸ Bornkamm: Protestantismus und Mystik, a.a.O. (Anm. 47), 5.

antithetisch gegeneinander, dies in der Überzeugung, der Protestantismus müsse „gegen jeden Versuch, ihn zu einer Reformation aus dem Geiste der Mystik zu überreden, einen harten und entschlossenen Grenzkampf führen“, gleichviel ob es sich um Spielarten der Naturmystik, der Blutsmystik und der Seelenmystik handelte. Bei aller sonstigen christentumsgeschichtlichen Hochschätzung, die Bornkamm der originären Mystik angedeihen lassen konnte – schließlich gab es ja auch zwischen Luther und der Mystik zahlreiche Verbindungen –, konstatierte er: letztlich sei die Mystik ein Trug. Sie lösche den persönlichen Schöpfergott aus, entwickele das menschliche Ich und glaube, über alle Zerrissenheiten und irdischen Bindungen der Schöpfung hinweg in den einheitlichen Grund eintauchen zu können. Das alles sei – gemäß Luther – eine bloß „erdichtete Stärke“ der Mystik.⁴⁹

Ob Bornkamms Verständnis der Mystik Eckarts und Taulers, gemessen am damaligen kirchenhistorischen Fachwissen, in allen Punkten das Richtige traf, beispielsweise auch im Blick auf die „Unfähigkeit“ der Mystik zu echter Gemeinschaftsbildung, kann auf sich beruhen bleiben. Richtiger als das Verständnis Rosenbergs und der Deutschgläubigen war es allemal. Nach dem Gießener Vortrag hat Bornkamm ein dem Kirchenhistoriker zur Verfügung stehendes spezielles Instrument zur Bekämpfung des Mißbrauchs der deutschen Mystik eingesetzt, den Forschungsbericht. Schon der Nachweis, wie ungenügend Meister Eckarts Schrifttum erschlossen war, so daß sich die durch Hermann Büttner in seiner Ausgabe der Predigten und Traktate (I/II 1903 und 1909) gezeugten Irrtümer bis zu Rosenberg fortsetzten und die absonderlichsten Blüten hervortrieb („zuchtlose Willkür in der Deutung“), besaß entmythologisierende Qualität. Bornkamm zerstörte den Rosenberg-schen und deutschgläubigen Eckart-Mythos, indem er schreiend falsche Zitate, „zuchtlose Einfälle“, unhaltbares Vorverständnis und allzu durchsichtige Instrumentalisierungsstrategien aufwies.⁵⁰ Anzueignen war das Erbe Meister Eckharts seriös nur dann, wenn die philologischen Grundlagen stimmten und wenn dies – so der Lutheraner – innerhalb der durch den reformatorischen Glauben geformten Rahmenbedingungen geschehe. Bornkamm erwartete von der Eckart-Forschung eine vollständige Rekonstruktion aller Beziehungen des Mystikers zum nichtchristlichen und christlichen Neuplatonismus, zu Augustinus, der Scholastik, der arabischen und jüdischen Philosophie und zur zeitgenössischen deutschen Theologie – wissenschaftliche Forderungen, die geeignet waren, Meister Eckart aus dem rassistisch-völkischen Dunstkreis herauszuführen.

⁴⁹ Ebenda, 12.

⁵⁰ Heinrich Bornkamm: Eckart und Luther. Berlin 1936. Das Büchlein vereinigte z. T. umgearbeitete Beiträge aus der Zeitschrift „Deutsche Theologie“. Vgl. Deutsche Theologie 1934, H. 3/4, 105–118; 154–166; 1936, H. 4/5, 112–141; H. 7/8, 234–246. Zu verweisen ist auf die Eckart-Literatursammlung von Niklaus Largier: Bibliographie zu Meister Eckart. Freiburg/Schweiz 1989 (1491 Titel seit 1800, wobei Vollständigkeit beim völkischen und nationalsozialistischen Schrifttum nicht angestrebt wurde).

Wegen seiner Angriffe gegen den Mißbrauch Meister Eckarts sah sich Bornkamm alsbald in heftige Attacken der Deutschgläubigen verwickelt. Die Zeitschrift „Deutscher Glaube“ brachte im Oktober 1936 ein eigenes Heft mit Aufsätzen gegen Bornkamm heraus.⁵¹ Jakob Wilhelm Hauer hatte eine Phalanx von deutschgläubigen Autoren mobilisiert, von denen er meinte, sie seien die Hauptvertreter des deutsch-religiösen Eckart-Bildes. Hermann Schwarz schrieb über „Den Lebendigen Eckehart“, Ernst Bergmann über das Thema „War Meister Eckart ein Atheist?“, Hermann Mandel beschäftigte sich mit der „Deutschen Mystik in ihrem inneren organischen Aufbau“, und Fritz Kudnig behandelte „Meister Eckehart und das junge Deutschland“. Eingerahmt war dies alles von einem Leitaufsatz Hauers, der heftige Angriffe gegen Bornkamm enthielt. Hauer warf dem Kirchenhistoriker „Unsachlichkeit“ vor, eine Haltung die geeignet sei, „Schaden anzurichten, weil sie die Atmosphäre der weltanschaulichen Auseinandersetzung im deutschen Raume trübt“. Hauer nannte den Weltanschauungsgegner „bissig, anmaßend, leichtfertig in der Behandlung bis zur Verantwortungslosigkeit“ – Vorwürfe, die allesamt auf ihren Urheber zurückfielen, wenn man in Betracht zieht, mit welchen rigiden und unseriösen Mitteln die Hauer-Fronde gegen Kirche und Christentum vorging.⁵² Bornkamm hat zu Recht in seiner „Antwort an Wilhelm Hauer und Hermann Schwarz“ auf die wenig fairen Kampfmethoden der Deutschen Glaubensbewegung hingewiesen. Entschieden – dabei moderat in der Tonlage und bereit, das religiöse Anliegen Hauers auch dort noch zu würdigen, wo der Gegensatz zum Christentum schon unübersehbar war – hat Bornkamm den Hauerschen Vorwurf der „Geschichtsfälschung“ von sich gewiesen. Er fand, er werde wohl kaum der einzige sein, „der es als außerordentlich peinlich empfunden hat, wie nach der Revolution von 1933 neben dem Nationalsozialismus auch Meister Eckart zur Begründung der neuen Religionen und Glaubensgemeinschaften benutzt worden ist“.⁵³

Der Förderung durch die NS-Herrschaftsschicht war die Deutsche Glaubensbewegung im Jahr 1936 zwar schon verlustig gegangen.⁵⁴ Dennoch war

⁵¹ Deutscher Glaube. Zeitschrift für arteigene Lebensgestaltung, Weltschau und Frömmigkeit. 10. Heft 1936.

⁵² J. Wilhelm Hauer: Meister Eckart. In: Deutscher Glaube, 10. Heft 1936, 406–420; hier 408, 409. Zum antikirchlichen Kampfkurs der Deutschen Glaubensbewegung Meier: Kirchenkampf, a.a.O. (Anm. 41), Bd. II: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher Rechtshilfe, 12–36. Stark exkulpativ ist die Biographie von Margarete Dierks: Jakob Wilhelm Hauer 1881–1962. Leben – Werk – Wirkung. Heidelberg 1986.

⁵³ Heinrich Bornkamm: Antwort an Wilhelm Hauer und Hermann Schwarz. In: Deutsche Theologie 1936, H. 12, 366–376. Hauer antwortete mit dem Beitrag: Zur Klarstellung. In: Deutscher Glaube 1937, H. 5, 249–256. Bornkamm meldete sich noch einmal mit dem kurzen Artikel: Zu zwei Fragen Hauers. In: Deutsche Theologie 1937, H. 9/10, 320–323.

⁵⁴ Hinweise dazu sowie zur einschlägigen Sekundärliteratur bei Kurt Nowak: Deutschgläubige Bewegungen. In: TRE VIII (1981), 554–559.

es weder unter weltanschaulichen noch unter politischen Gesichtspunkten ungefährlich, sich mit ihr anzulegen. Hauer hat Bornkamms Zurückweisung des deutschgläubigen Eckart-Abusus als Kampf gegen den Rassengedanken bewertet. Damit war evident, mit welchen explosiven Sprengstoffen hier umgegangen wurde. Denn als Gegner des Rassengedankens und damit auch der NS-Rassenpolitik zu gelten, konnte sich als ein Politicum unmittelbar gegen Bornkamm kehren. In seiner Erwiderung hat Bornkamm festgehalten: ein Leugner rassistischer Wirklichkeiten des Lebens sei er nicht, wohl aber stemme er sich dagegen, die Rassenideen zu einem konstitutiven Element des Religiösen zu machen. Aus der Kombination von Rasse und Religion könne nur eine abzulehnende „vitalistische Religion“ entstehen.⁵⁵

In mancherlei Hinsicht noch gefährlicher als die Hauer-Fehde war die gleichfalls aus dem Meister Eckhart-Forschungsbericht erwachsene Kontroverse mit dem Berliner Kirchenhistoriker und Vorsitzenden der „Gesellschaft für Kirchengeschichte“, Erich Seeberg. Daß Seeberg neben seinen öffentlichen Funktionen noch weiteren Geschäften nachging, ist inzwischen bekannt.⁵⁶ Er fungierte als Gutachter der Parteiamtlichen Prüfungsstelle zum Schutz des NS-Schrifttums bei der Parteileitung der NSDAP. In dieser Eigenschaft konnte er auf die Veröffentlichung und Steuerung der theologischen Produktion Einfluß nehmen. In der Anfangsphase des Kirchenkampfes zunächst als eine Art Vermittlungs- und Schlüsselfigur zwischen den Fronten durchaus geschätzt, hat sich Seeberg später immer mehr zu einem Schleppenträger des Regimes entwickelt. Seinen Kreis von Schülern und Freunden (Ernst Benz/Marburg; Erhard Peschke/Breslau; Peter Meinhold/Kiel; Martin Redeker/Münster; Heinz Erich Eisenhuth/Leipzig-Jena u. a.) hat der Überehrgeizige und überall Ehrabschneidung, Verrat und Unbotmäßigkeit Witternde gezielt durch Durchsetzung seiner wissenschaftsstrategischen und kirchlich-theologischen Zwecke eingesetzt. Über die traditionsreiche „Theologische Literaturzeitung“ erstattete Seeberg regelmäßig im Abstand von drei Monaten Bericht. Auch über Einzelpersönlichkeiten der akademischen Theologie gab er gutachterliche Äußerungen ab.

1934 hatte Seeberg seine Studie „Meister Eckhart“ vorgelegt.⁵⁷ In der Charakteristik Bornkamms war sie „stark aphoristisch“ gehalten und belastet durch „ungebührlich starke Betonung der neuplatonischen Züge, so daß Meister Eckhart bloß noch als bloße Rezeption des Neuplatonismus erscheint“. Auf die Frage nach dem Eigenen bei dem großen Mystiker bekäme man nur wenig greifbare Antworten und „abgegriffene Bezeichnungen“ angeboten. Bornkamm verwies in seinem Forschungsbericht zusätzlich auf die Rezension des Leipziger Mediävisten Herbert Grund-

⁵⁵ Bornkamm: Antwort, a.a.O. (Anm. 53), 369 f.

⁵⁶ Ich verdanke meine Informationen der freundlich gewährten Vorabektüre des Manuskripts von Kurt Meier: Universitätstheologie im Dritten Reich.

⁵⁷ Erich Seeberg: Meister Eckhart, Tübingen 1934 (Philosophie und Geschichte, Nr. 50).

mann, des späteren Präsidenten der *Monumenta Germaniae Historica*, in der „Historischen Zeitschrift“. Grundmann hatte moniert, die angebliche Lehre von den drei Stufen des Seins habe an Meister Eckarts Texten keinen Anhalt, und die Idee des „höheren Seins“ sei der Fehlübersetzung einer bestimmten Stelle entsprungen.⁵⁸

Seebergs kleine Studie war das Angeld zu dem wissenschaftlichen Großprojekt einer Eckart-Edition gewesen. Es ist begreiflich, welche Bedeutung in den religiösen und politischen Logomachien der Gegenwart pro et contra Mystik dieser Edition zukam, ganz abgesehen von ihrer Bedeutung für Seeberg wissenschaftliches Lebenswerk. Zur Unterstützung des bei der „Deutschen Forschungsgemeinschaft“ angebundenen Projekts hatte sich Seeberg seiner Beziehungen zu Rosenberg versichert und entsprechende Kontakte intensiviert. Über die Tatsache, daß Teile der „*Magistri Eckardi Opera latina*“ (Leipzig 1934–1936), betreut von Gabriel Théry und Raymund Klíbanký, schon vorlagen, wenn auch nicht in einer aller Ansprüchen genügenden Edition, schritt Seeberg hinweg.⁵⁹ Das Ziel bestand unter Übergehung editorischer Prioritätsansprüche darin, in acht bis zehn Bänden die „erste Gesamtausgabe der lateinischen und deutschen Schriften in wissenschaftlich einwandfreier Gestalt“ vorzulegen (so die Ankündigung des Kohlhammer-Verlags). Gedacht war an eine Ausgabe nicht nur für Spezialisten, sondern für das ganze deutsche Volk.⁶⁰

⁵⁸ Bornkamm: Eckart und Luther, a.a.O. (Anm. 50), 57 ff. Die Rezension Grundmanns war erschienen in HZ Bd. 152, 1935, 577–580.

⁵⁹ *Magistri Eckardi Opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita*. Leipzig 1934–1936 (I. II. XIII). Gabriel Théry war Rektor der Santa Sabina, des Historischen Instituts des Dominikanerordens in Rom.

⁶⁰ Innenumschlag von Bornkamms Broschüre Eckart und Luther. Bornkamm hat beide Editionen besprochen, soweit 1936 einzelne Teile oder Lieferungen erschienen waren. Vgl. Heinrich Bornkamm: Die neuen Eckart-Ausgaben. In: *Deutsche Theologie* 1936, H. 10/11, 356–362. Die Rezension war äußerst sachlich gehalten und auf die editorischen Probleme konzentriert. Dem deutschen Unternehmen bescheinigte Bornkamm: „Es ist hochverdientlich, daß die Editions-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft beide Ausgaben, das deutsche wie das lateinische Werk gleichzeitig in Angriff nimmt.“ Daß mit Joseph Quint und Josef Koch hervorragende Sachkenner mitarbeiteten, hob er allenfalls hervor. Der eigentliche Konfliktstoff steckte im „Korrekturnachtrag“, der sich erforderlich gemacht hatte, weil während der Drucklegung der Rezension weitere Lieferungen der DFG-Edition erschienen waren. Über den von Seeberg edierten Vaterunsertraktat merkte Bornkamm an, durch die Edition Klíbanký sei für Seeberg schon alle Arbeit geleistet. „Weder für den Text noch für die Erläuterung bringt Seeberg etwas Nennenswerthes neu bei ... Die Übersetzung stammt nicht wie sonst vom Herausgeber, sondern von H. Lammers.“ Und der Rezensent fügte hinzu, der Hauptdank bei der Bearbeitung der lateinischen Werke gelte dem Leiter dieser Abteilung (Koch). Auf Bitte Dr. Rühles vom Kohlhammer-Verlag hatte Bornkamm die in der Erstfassung der Rezension ausgedrückte Meinung über die „minimale editorische Leistung“ Seebergs etwas abgemilderter formuliert (Bornkamm an Hans von Soden vom 11. Juli 1937. In: Dinkler: *Theologie und Kirche*, a.a.O. [Anm. 22], Dok. 24.h).

Vgl. aber auch Bornkamms Eintragung in sein Tagebuch vom 4. 7. 1937: „Durch

Seeberg sah in Bornkamms Kritik an der Eckart-Studie und der editorischen Leistung in der DFG-Edition einen bössartigen Angriff gegen die Eckart-Ausgabe. In seinem Hausorgan, der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, antwortete er auf Bornkamms sowie weitere Besprechungen im heftigsten Ton. Wie über die anderen Kritiker goß er über Bornkamm die Schalen seines Zornes aus. „Herr Bornkamm ist mir persönlich bekannt; trotzdem bin ich über die Überheblichkeit und Geringschätzung erstaunt, die er sich mir gegenüber herausnimmt, und die vielleicht in seiner schönen Karriere, zu der ihm ja manche verholfen haben, jedenfalls aber nicht in seinen bisherigen Leistungen begründet ist.“⁶¹ Vollends bedrohlich wurde Seeberg – und damit ging der Diskurs um die zutreffende Deutung Meister Eckarts sowie den Rang der editorischen Leistungen von Théry / Klibansky in der „Sancta Sabina“ und in der DFG-Edition weit über einen solennen Gelehrtenstreit hinaus –, als er in der Mai-Ausgabe der „Nationalsozialistischen Monatshefte“ 1937 formulierte: „Herr Grundmann und Herr Bornkamm – beide in Leipzig – reden in ebenso anmaßender wie abgestandener Weise über Eckart und hüllen sich je nach dem in den Mantel des ‚objektiven‘ Priesters der Wissenschaft oder der Religion ... Hinter all diesen Angriffen sitzt eine Kreuzspinne, die ihre Fäden ausgehen läßt, und die selbst sofort auf dem Baum verschwindet, wenn man durch ihre Fäden, die leider doch an einem hängen bleiben, hindurchgeht. Wer ist wohl diese Kreuzspinne? Und welche Macht auf dem Gebiet der Wissenschaft habe ich wohl damit charakterisiert?“⁶²

Dies alles war nichts weniger als infam, und Bornkamm hat in entschiedenen und würdigen Wendungen „In eigener Sache“ darauf geantwortet.⁶³

Kohlhammer meine Veränderungen der Antwort an Seeberg verbummelt, ältere Fassung reingedruckt“ (NL H. Bornkamm). An dieser Stelle möchte ich der Tochter Heinrich Bornkamms, Frau Prof. Dr. Karin Bornkamm (Bielefeld) sehr herzlich dafür danken, daß sie mir die noch vorhandenen Dokumente wie z. B. Tagebuch, Predigten, Korrespondenzen zur Verfügung stellte. Sie firmieren hier als NL H. Bornkamm.

⁶¹ Erich Seeberg: Eckartiana I. In: ZKG LVI (1937), 87–105; hier 88. Seeberg plazierte in dieser ZKG-Nummer noch weitere Angriffe gegen Bornkamm. In der Rezension der Studie seines Schülers Peter Meinhold: Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber. Stuttgart 1936, attackierte er Bornkamms Monographie „Luther und Böhme“ (ebd., 159–161; hier 161). Einen weiteren Angriff, ebenfalls gegen diese Monographie, nahm der zum Seeberg-Kreis gehörende Ernst Benz: Eine Verbrennung von Böhmcs Schriften. Aus dem Jahre 1865 (ebd., 106–113; hier 110–113) vor.

⁶² Erich Seeberg: Die verlorene Handschrift. Zur Geschichte der Meister Eckart – Ausgabe. In: Nationalsozialistische Monatshefte 8 (1937), H. 86, 386–397; hier 395 f.

⁶³ Heinrich Bornkamm: In eigener Sache. In: Deutsche Theologie 1937, H. 6, 169–171. Bornkamm legte der Leserschaft die Kernsätze von Seebergs Angriffen in der ZKG und in den NS-Monatsheften vor und bemerkte dazu: „Ich traue mir nicht zu, die wirklich nun schon belustigende Vielfalt der Angriffsmethoden und Verleumdungen bis hin zu dem Kreuzspinnenrätsel mit eigenen Worten ausreichend zu charakterisieren und lasse daher die angeführten Sätze für sich sprechen.“ Nicht gewillt, dem Niveau Seebergs zu folgen, beschränkte sich Bornkamm auf die Zurückweisung von zwei Unwahrheiten: den Vortrag Seebergs unsachlich angegriffen und die DFG-Edition dis-

Daß die NS-Monatshefte Seebergs verhetzenden Artikel an die Spitze der Mai-Nummer gestellt hatten und zusätzlich durch eine Vorbemerkung der Schriftleitung stützten, spricht für Seebergs ausgezeichnete Verbindungen zu ideologischen Trägern der NS-Herrschaft. Hans von Soden, 2. Vorsitzender der „Gesellschaft für Kirchengeschichte“, hat in nerven- und kraftraubenden Korrespondenzen die Kontroverse glätten wollen, weil er allzu deutlich sah, was alles hier auf dem Spiel stand: die Kultur des Umgangs unter Kirchenhistorikern, die Hineinzerrung der politischen Macht in wissenschaftliche Auseinandersetzungen und die Existenz der ohnehin nicht sehr lebenskräftigen „Gesellschaft für Kirchengeschichte“. Als Seeberg sich uneinsichtig zeigte, legte Hans von Soden sein Amt nieder, schied aus der „Gesellschaft für Kirchengeschichte“ aus und beendete den Bezug der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“.⁶⁴ Weitere Austritte schlossen sich an (Bornkamm, Rückert, Beyer, Lietzmann, K. Müller, G. Krüger, W. Köhler, Mulert, Dreß, Dinkler, von Campenhausen, W. Jannasch). Seeberg trug Heussi von Sodens verwaistes Amt an. Doch Heussi winkte nach Rücksprache mit von Soden ab.⁶⁵

IV.

In seiner politischen Vorstellungswelt ist Bornkamm geprägt gewesen von den Ideen des starken Nationalstaates, der Volksgemeinschaft und des staatsmännischen Führertums. Das Kategoriensystem eines neuzeitlich-modernen Politikverständnisses (von der Gewaltenteilung bis zum Schutz der individuellen Menschenrechte) lag ihm fern. Hierin unterschied er sich nicht von vielen Angehörigen seiner akademischen Generation. Ein Brief des mit Bornkamm freundschaftlich und wissenschaftlich in der gemeinsamen Herausgabe des „Archivs für Reformationgeschichte“ verbundenen Freiburger Neuzeithistorikers Gerhard Ritter, der das Ja zur „Diktatur“ erhielt – nicht um des „Führerprinzips“ willen, sondern zugunsten großer Reformen –, sprach

kreditiert zu haben. Gegen die Invektive von der „schönen Karriere“ machte Bornkamm den Gedanken geltend, daß durch sie auch die Theologische Fakultät Leipzig, die ihn berufen habe, in Mitleidenschaft gezogen werde. Seeberg hat in einem Brief an Hans von Soden erklärt, mit den Helfern bei der schönen Karriere habe er sich selbst gemeint (vgl. Dinkler: *Theologie und Kirche*, a.a.O. [Anm. 22], Dok. 24f). Außerdem warf er Bornkamm „undeutsches Verhalten“ vor. Bornkamm arbeite in einer kritischen und zugespitzten Lage bewußt den Ausländern in die Hände. Seinem Tagebuch hatte Bornkamm am 20. 6. 1937 anvertraut: „Erschütternde Predigt von Doerne: Richtet nicht ... Ganz persönlich getroffen: Wie mit dem Angriff von Seeberg christlich fertig werden?“ (NL H. Bornkamm).

⁶⁴ Dinkler: *Theologie und Kirche*, a.a.O. (Anm. 22), Dok. 24.n = Hans von Soden an einige Fachkollegen und Mitglieder der Gesellschaft für Kirchengeschichte vom 25. 8. 1937.

⁶⁵ Ebenda, Dok. 24.1; Dok. 24.4.

wohl auch Überlegungen Bornkamms aus.⁶⁶ Von seinen politischen Leitideen her, die aus dem Erlebnis des Ersten Weltkrieges und der nicht funktionsfähigen Weimarer Demokratie geboren waren, hat Bornkamm einen politischen Brückenschlag zum Nationalsozialismus vollziehen können. Optimistischer als Ritter, der den neuen Staat nicht entscheidend vorankommen sah, weil Hitler ein Parteigänger und kein wirklicher Staatsmann sei, hat Bornkamm seine politischen, sozialen, volksgemeinschaftlichen und staatsmännischen Wunschbilder auf den nationalsozialistischen Staat projiziert. Seine Schrift „Vom christlichen zum nationalen Sozialismus“ aus dem Jahr 1935 ist dafür ein sprechender Beleg.⁶⁷ Sie thematisierte die Idee der Gemeinschaft, welche als antiliberalistische und -subjektivistische Gestaltungsgröße den Kern von Bornkamms damaliger politischer Identität bildete, auf der Ebene des sozialen Lebens. „Der Sozialismus ist unser Schicksal.“ Er war es Bornkamm zufolge deshalb, weil Erster Weltkrieg und äußerer Druck der Siegermächte im Innern Deutschlands kategorisch den sozialen Ausgleich forderten. Die Ideenprojekte des christlichen Sozialismus in verschiedenen Ländern und Kulturen Europas während des 19. Jahrhunderts hätten sich allesamt als nicht durchsetzungsfähig erwiesen. Die Spielarten des „radikalen Sozialismus und Kommunismus“ kamen zivilisatorisch nicht in Betracht. Unter diesen Voraussetzungen erblickte Bornkamm im Nationalsozialismus eine Resultante von impulsgebenden Entwicklungen aus den sozialistischen Gestaltungsversuchen der Vergangenheit und dem Druck der Gegenwart. Als Stärke des Nationalsozialismus galt es in seinen Augen, daß hier nicht theoretische Forderungen und Prinzipien Gestalt gewonnen hätten. „Sondern Nationalsozialismus weiß sich als die Forderung des Volkes an das Volk. Nationalsozialismus ist das begriffsgewordene Lebensgesetz des Volkstums schlechthin“ (im Original gesperrt – K.N.).⁶⁸ Hier flossen bei Bornkamm ohne die Einschaltung rationaler soziologischer Kontrollinstanzen Gemeinschaftsidee im volkshaften Sinn und sozialistische Idee zugunsten des Nationalsozialismus ineinander.

In seiner Bejahung des deutschen (und christlichen) Volksstaates hat sich Bornkamm dazu verstanden, den rassenpolitischen Maßnahmen des NS-Staats zumindest nicht zu widersprechen. Wenn er auch 1933/34 als Rektor der Universität Gießen in der Durchführung des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 7. April 1933 unter juristischem Handlungszwang stand und in zwei Fällen betroffenen jüdischen Hochschullehrern kollegial half,⁶⁹ so kann doch seine öffentliche Rechtfertigung der

⁶⁶ Ritter an Bornkamm vom 20. 11. 1933. In: Klaus Schwabe/Rolf Reichardt (Hrsg.): Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen. Boppard am Rhein 1984, 67, Anm. 234 (Schriften des Bundesarchivs 33).

⁶⁷ Heinrich Bornkamm: Vom christlichen zum nationalen Sozialismus. Frankfurt/M. o. J. (1935). Auch in: Glaube und Volk in der Entscheidung 4 (1935), 85–99.

⁶⁸ Ebenda, 13.

⁶⁹ Es handelte sich um Prof. Dr. Georg Jaffé (Theoretische Physik) und ao. Prof. Dr.

Universitätsreinigung nicht übergangen werden. Entsprechende Stellen finden sich in der Rektoratsrede und in der Ansprache vor den Rhein-Mainischen Studentenführern.⁷⁰ Bornkamm hat das Alte Testament als unverzichtbare Glaubensurkunde auch für das Christentum in Deutschland, nicht aber das Judentum verteidigt. Zumeist an wenig auffälligen Stellen, aber deutlich genug finden sich in seinem Schrifttum der Dreißiger Jahre immer wieder Sätze, die auf kulturelle und politische Animositäten gegen das Judentum hinweisen.⁷¹ Gegen die Eskalationen der NS-Judenpolitik mit den Angelpunkten 1933, 1935, 1938 und 1941 ff. hat Bornkamm nicht weiter reagiert. In welcher Form dies unter den Bedingungen der NS-Diktatur für einen Hochschullehrer möglich war, berührt eine Grundfrage. Aus der nationalstaatlichen Vorstellungswelt Bornkamms resultierte seine Zustimmung zur nationalsozialistischen Außenpolitik insbesondere im Jahr 1938. Er betrachtete die Annexion Österreichs und die Einverleibung des Sudetenlandes als einen Entstehungsakt „des großen deutschen Volksstaates“. In seiner bereits erwähnten Verteidigungsschrift von 1947 stellte Bornkamm zu diesem Punkte – durchaus zutreffend – fest: „Auch darin habe ich nichts anderes ausgesprochen, als was damals die gemeinsame Überzeugung des weitaus größten Teiles des deutschen Volkes, gleichgültig ob Parteigenosse oder nicht, war. Daß diese Wiedervereinigung mit verwerflichen Mitteln erreicht worden war, ist damals den allermeisten von uns verborgen gewesen.“⁷² In der Tat haben viele Zeitgenossen die außenpolitische Strategie Hitlers von 1938 als Lösung der auf Gebiete deutscher Nationalität beschränkten Staats-

Margarete Bieber (Klassische Archäologie). Am 5. November 1933 schrieb Margarete Bieber aus Oxford an Bornkamm einen Brief, der in der Formulierung gipfelte: „Es ist überflüssig zu versichern, wie tief dankbar ich Ihnen für Ihre bewiesene Hilfsbereitschaft bin“ (PA Bornkamm/UAL [beglaubigte Abschrift]).

⁷⁰ Bornkamm: Sendung, a.a.O. (Anm. 3), 33. „Wo die Gesamtordnung des völkischen Daseins ... tief geschädigt wird durch wissenschaftliche Lehre, steht der Schutz des Volkstums über dem Schutz der Lehrfreiheit. Ich weiß, wie heikel und verantwortungsvoll die Aufgaben des Staates hier sein können, aber das darf uns nicht hindern, das auszusprechen. Die tragischen Konflikte, die dabei ausbrechen können, gehören zu den Schmerzen, unter denen die Menschheit wächst.“ Ders.: Hochschule und Nationalsozialismus. In: Gegenwart und Zukunft. Hochschulbeilage des Darmstädter Tagblatts vom 10. Mai 1934. „Die Tatsache, daß die Universität all die Jahre hindurch abseits gestanden hat von der großen Bewegung, die durch das Volk hindurchging und auf der anderen Seite die allzu deutlich vor Augen liegende Tatsache, daß die Universität z. B. mit Menschen nichtdeutschen Blutes in einem so ungeheuerlichen Maße überfremdet gewesen ist, ist der äußere Ausdruck dafür, in welcher inneren Verworfenheit und Schwierigkeit sich die Universität befunden hat.“

⁷¹ Bornkamm: Sozialismus, a.a.O. (Anm. 67), 4 („Der Fluch, den der unter jüdischer, aber auch unter Mitwirkung deutschen Geistes geschaffene radikale Sozialismus und Kommunismus für die Welt bedeutete, war am eigenen Leibe am schmerzlichsten fühlbar ...“); ebd., 10 („Stöcker, der mit dem Bauernzorn Luthers den Mantel vom Judentum herunterriß ...“); ders.: Die deutsche Sendung der evangelischen Kirche. Berlin o. J. (1939), 53 („Das Judentum, nicht einmal in der Theorie des Nihilismus produktiv ...“).

⁷² Verteidigungsschrift, a.a.O. (Anm. 37), Bl. 51.

und Nationalfrage angesehen. Auf einem anderen Blatt stand die Expansionspolitik nach der Entfesselung des Zweiten Weltkrieges. Ihr hat Bornkamm seinen Beifall dann nicht mehr gezollt.

Bei aller faktischen oder bloß projektiven Übereinstimmung in politischen Teilbereichen war bei Bornkamm die Grenze zum Nationalsozialismus dort gezogen, wo einander ausschließende religiöse Prinzipien auf dem Spiel standen. Die Differenz zwischen Christentum und „völkischer Weltanschauung“ oder – mit dem Titel einer Bornkammschen Publikation ausgedrückt – zwischen „Christus und den Germanen“ (1936) ist ein Gegenstand seiner permanenten Auseinandersetzung gewesen.⁷³ Der „Totalitätsanspruch des Evangeliums“ und die Totalität des Nationalsozialismus, sofern sie nicht auf den Raum der Politik beschränkt blieb, sondern in Gewissen und Glauben des Menschen eingriff, schlossen einander aus. Als Hochschultheologe und seit 1935 als Präsident des „Evangelischen Bundes“ gleichermaßen in Verantwortung gestellt, hat Bornkamm einen publizistisch intensiven Weltanschauungskampf gegen die Entkirchlichungs- und Dechristianisierungstendenzen in der deutschen Gesellschaft geführt. Mitunter gelangen dem geschulten Stilisten dabei Sätze in der Qualität volkstümlicher Sentenzen. „Das Evangelium ist ein Salz, das ein Volk vor Fäulnis schützt“ oder auch „Die Schärfe des Gewissens entscheidet über das Leben eines Volkes“.⁷⁴ Der kirchenhistorische Fachmann meldete sich in diesen apologetisch-polemischen Schriften zu Wort mit geschichtlichen Exkursen über die Christianisierung Deutschlands und die dadurch geschaffene Macht des Faktischen. Bornkamm zerstörte die völkisch-nationalsozialistische Legende von „Karl dem Sachsenschlächter“, die im NS-Geschichtsbild dem Erweis der nur erzwungenen Bekehrung der Germanen zum Christentum dienen sollte. „Über diese Frage kann man heute die Akten schließen. Die Germanen haben das Christentum, von späteren Ausnahmen abgesehen, freiwillig ... angenommen.“ Die Unterwerfung der Sachsen durch Karl den Großen sei – wie auch in dem Sammelwerk deutscher Historiker „Karl der Große oder Charlemagne?“ festgestellt –, „ein Stück fränkischer Eroberungspolitik, nicht christlicher Missionsgeschichte“.⁷⁵

Neben den publizistischen Äußerungen kann auch auf eine Reihe praktischer Beispiele verwiesen werden, welche Bornkamms Aktivitäten im Weltanschauungskampf belegen. Die Skala reicht von der Teilnahme am „Erfurter Kreis“ (dessen Ansprüche zur Ablösung der deutsch-christlichen Dekane an den Theologischen Fakultäten, zur Reorganisation des Fakultätentages, zur Ableistung des Amtseides nur unter Vorbehalt der *clausula Petri* und zur Trägerschaft des kirchlichen Lehramts „an die Substanz des nationalsozialistischen Führerstaats“ gingen), über die Positionierungen im „Evangelischen

⁷³ Heinrich Bornkamm: *Christus und die Germanen*. Berlin 1936 (= Sonderdruck aus: *Wartburg. Deutsche Evangelische Monatsschrift* H. 2, 1936 – mehrere Auflagen).

⁷⁴ Bornkamm: *Deutsche Sendung*, a.a.O. (Anm. 71), 54. 55.

⁷⁵ Bornkamm: *Christus*, a.a.O. (Anm. 73), 16.

Bund“ bis zur Abwehr der Pläne von führenden Größen im NS-Partei- und Staatsapparat, die Theologische Fakultät Leipzig stillzulegen.⁷⁶

Politische Dimensionen besaß der Weltanschauungskampf, die Verteidigung von Platz und Funktion des Christentums in der deutschen Gesellschaft und im Staats- und Wissenschaftsgefüge nach unterschiedlichen Seiten. In ihm manifestierten sich ein Unruhe- und Störpotential, das den Machthabern höchst unbequem war. Umgekehrt darf man seine begrenzte Reichweite nicht übersehen, lautete das Problem doch, in welchen soziologisch-politischen Applikationen die Christlichkeit der Gesellschaft gedacht war. Da Bornkamms politisch-soziale Welt in der Gemeinschaftsidee, in den Vorstellungen von nationaler Macht, Ehre und Dienst sowie in weiteren Punkten mit der Politik des NS-Staates als teilkompatibel erscheint, war die Christlichkeit der Gesellschaft nur teilweise eine Infragestellung des Nationalsozialismus: seiner Auswüchse im Sittlichen, im Religiösen und bei der Handhabung der von Gott anvertrauten obrigkeitlichen Macht.

Nachdem Bornkamm bereits 1937 in seinem Gedenkartikel für die „Göttinger Sieben“ eine noch leise Kritik an willkürlichem Gebrauch der Obrigkeitsmacht angemeldet hatte,⁷⁷ ist er im Verlauf des Zweiten Weltkrieges innerhalb dieses Themenkreises zu immer weiteren Einsichten durchgestoßen. Entgegen landläufigen Meinungen, die das deutsche Luthertum bis zum bitteren Ende in unkritischer Staats- und Obrigkeitsaffirmation verharren sehen, haben sowohl Bornkamm wie weitere Lutheraner hier eine intensive theologische und sozialetische Reflexion betrieben. Bekanntestes Beispiel ist der „Freiburger Kreis“.⁷⁸ Es läßt aufmerken, daß Bornkamm, der

⁷⁶ Der „Erfurter Kreis“ bedarf noch näherer Erforschung. Die bislang aufschlußreichsten Notizen zu ihm finden sich bei Leonore Siegele-Wenschkewitz: Die Theologische Fakultät im Dritten Reich. „Bollwerk gegen Basel“. In: Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986. Festschrift in sechs Bänden. Berlin/Heidelberg/New York/Tokio 1985. Bd. 3, 503–542; hier 518f. Ein „Kurzes Protokoll der Besprechung in Erfurt am 30. X. 1934“ sowie eine Teilnehmerliste sind im NL H. Bornkamm erhalten (Bl. 77–79). Bornkamm legte in Erfurt ein Positionspapier vor „Betr. Promotionen, Ehrenpromotionen, Habilitationen“ (Bl. 80–81). Über Bornkamms wissenschaftspolitisches Wirken – etwa auch im pro et contra zum Fakultätentag, zur Stellung der Theologischen Fakultäten im Universitätsverband und über die Vorstöße beim Reichserziehungsministerium – muß an anderer Stelle berichtet werden.

⁷⁷ Heinrich Bornkamm: Die Göttinger Sieben. Eine Jahrhundert-Erinnerung. In: Wartburg 36 (1937), H. 11, 333–340. Bornkamms Darlegungen waren nicht am Konstitutionalismus, sondern an der „Protestation des Gewissens“ gegen pflichtwidrige Handlungen orientiert, weil auf die 1837 vom hannoverschen König abgeschaffte Verfassung ein Eid geleistet worden war. Der „reine Einsatz für Ehre, Recht und Freiheit“ durch die Göttinger Sieben überstrahle die „Schattenseite des politischen Professorentums“, über das Heinrich von Treitschke später so harte Urteile gefällt habe (335 und 340).

⁷⁸ Kurt Nowak: Gerhard Ritter als politischer Berater der EKD (1945–1949). In: Victor Conzemius u. a. (Hrsg.): Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünigen/Bern (Schweiz) 1985. Göttingen 1988, 235–256.

Reformationshistoriker, sich während des Zweiten Weltkrieges auf ein Themengebiet begeben hat, das bisher von ihm nicht bearbeitet worden war. Entstanden ist daraus die erstmals 1950 in der „Historischen Zeitschrift“ erschienene Studie „Die Staatsidee im Kulturkampf“.⁷⁹

„Das historische Problem, an sich schon fesselnd genug, erhielt in jenen Jahren eine besondere Dringlichkeit durch die Auseinandersetzung zwischen dem nationalistischen Staat und den Kirchen. Der zweite Kulturkampf, in dem wir standen, lenkte von selbst den Blick auf den ersten zurück.“⁸⁰ So bedeutsam, ja existentiell wichtig diese Seite des Themas war, die andere Seite, die Frage nach Möglichkeiten, Sinn und Grenzen staatlicher Machtausübung war beinahe noch wichtiger. Das Herzstück von Bornkamms Untersuchung war die „Krisis des Staatsgedankens“. Mit dieser Formulierung nahm Bornkamm Jakob Burckhardts Begriff von der „großen Krisis des Staatsbegriffs“ aus den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ auf. Burckhardt hatte in der modernen Politik die Paradoxie aufgedeckt, daß im Zeitalter der Volkssouveränität alle politischen Kräfte auf einen starken Staat hinstrebten, wegen des pluralistischen Widerstreites in der Setzung der Zwecke des Staates dieser jedoch keinen wirklichen Unterboden mehr besaß. Die Staatsform wurde immer diskutabler und zugleich der Machtumfang des Staates immer größer. Die Folge war: er taumelte zwischen Omnipotenz und Schwäche hin und her. Er sollte alles können, aber nichts mehr dürfen. Eine analoge Konstellation beobachtete Bornkamm für Preußen. Die altpreußische Staatsidee sei zu Bismarcks Zeit längst in sich gespalten gewesen, desgleichen die liberale Staatsidee, so daß auf den Staat die unterschiedlichsten Anmutungen zukamen: Bejahung des Kulturkampfes, Verneinung des Kulturkampfes. Die weltanschaulichen Überfrachtungen des Staates durch Altliberale, Deutsch-Konservative, Nationalliberale, Liberale usw. – und dies zumal im Hinblick auf ein so sensibles Gebiet wie die Religion – entleerten den Staat seiner selbständigen Autorität. Bismarcks Leistung bestand in Bornkamms Interpretation darin, auf der Basis einer genuin *politischen* Staatsidee den paradigmatischen Ausgleich zwischen Politik und (katholischer) Religion gesucht zu haben, womit er alle beteiligten Konfliktparteien enttäuschen mußte. Der Skopus der Studie war die Demonstration einer „elastisch und praktisch verstandenen Staatsräson“.⁸¹

In ihren staatspolitisch-ethischen Teilen kann man die Studie unter zwei Aspekten verstehen. Sie war gerichtet gegen alle Formen des Weltanschauungsstaates – eine klare Botschaft an die Adresse des Nationalsozialismus –, und sie war bemüht um die Ausarbeitung eines Verständnisses von Staatsräson und staatsmännischem Handeln, das den Dimensionen des Politischen entsprach. Sollte es ein Zufall sein, daß Gerhard Ritter in Freiburg im etwa

⁷⁹ Heinrich Bornkamm: Die Staatsidee im Kulturkampf. Mit einem Nachwort zum Neudruck. Darmstadt 1969 (Sonderausgabe Reihe „Libelli“, Bd. CCXCII).

⁸⁰ Ebenda, 6.

⁸¹ Ebenda, 59–73.

gleichen Zeitraum mit ähnlichen Problemen rang, nämlich um eine Staatsqualität jenseits eines brutalen Machtstaatsgedankens und jenseits von Staatstheorien aus dem Geist der Utopie?⁸² Nicht Ideen oder „Naturkräfte“ der Nationen waren es, die dauerhaftes staatliches Handeln ermöglichten. Allein die „historischen Staaten“, welche die divergenten Kräfte in der politiké techné zusammenbanden, garantierten das Staatswohl. In nuce steckte in solchen Überlegungen die Botschaft des politischen Pluralismus, auf jeden Fall aber der Appell zum friedlichen Zusammenleben der Konfessionen, wenn man das Gesamtpanorama des preußischen Kulturkampfes im Auge behielt.

Kurt-Victor Selge hat in seiner Rede bei der Heidelberger Akademischen Gedenkfeier für Heinrich Bornkamm vom 21. Juni 1978 im Fortgang des Dritten Reiches von einem „Verfliegen der Illusionen“ gesprochen.⁸³ Wie weit dieser Prozeß während der Jahre des Zweiten Weltkrieges gediehen ist, geht aus Bornkamms theologischen Deutungen der nationalen Katastrophe hervor. Er hat sie in Vorträgen einem breiten protestantischen Publikum nahegebracht. Hervorzuheben ist der Vortrag von 1942 „Der verborgene und der offenbare Gott“, eine Paränese, die dazu ermutigte, in den Rätseln und Dunkelheiten der Geschichte Gottes Hand zu fassen und sich von falschen Götterbildern nicht irritieren zu lassen. Dieser Vortrag ist zu einem Bestandteil des Lehrbriefprogrammes der Theologischen Fakultäten Bonn und Leipzig geworden.⁸⁴ In einem Vortrag von 1944 schilderte Bornkamm in handgreiflicher Nähe zum Zeitgeschehen die Korruption und Depravierung der geschichtstragenden Größen Volk, Recht, große Männer. Das Volk sei zur „Masse“ verzerrt, das Recht habe sich in „angemaßtes Recht“ und damit zur nackten Gewalt verkehrt. Bei den großen Männern verwies Bornkamm im Anschluß an Luther auf deren Gegenbilder, die „Affens der Wundermänner“, ein Topos lutherischer Herrschaftskritik, dem schon vorher durch Eivind Berggrav die Bahn gebrochen worden war.⁸⁵ Auch die theologischen Kategorien Schuld und Gericht nahmen breiten Raum ein.

⁸² Gerhard Ritter: *Machtstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus*. München 1940 (2. Aufl. 1941; 3. und 4. Aufl. 1943). Ab 1947 erschien das Buch unter dem Titel: *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*. Stuttgart 1947 (umgearbeitet).

⁸³ Selge: Bornkamm, a.a.O. (Anm. 1), 117.

⁸⁴ Heinrich Bornkamm: *Der verborgene und der offenbare Gott* (1942). Lüneburg 1946 (auch in: *Lehrbriefe der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Bonn an ihre bei der Wehrmacht stehenden Kommilitonen. Neue Folge in Gemeinschaft mit der Theologischen Fakultät in Leipzig*, Jg. 1944, Nr. 1, 1–8. Zur Fernausbildung Heiner Faulenbach: *Theologisches Fernstudium im II. Weltkrieg. Die Lehrbriefe und Feldunterrichtsbriefe der Bonner theologischen Fakultäten*. Bonn 1987).

⁸⁵ Heinrich Bornkamm: *Gott und die Geschichte nach Luther* (1944). Lüneburg 1946, 6 (Theologie und Verkündigung. Gemeinverständliche Vorträge und Abhandlungen); Eivind Berggrav: *Der Staat und der Mensch*. Stockholm/London/Zürich/New York 1946 (bes. das Kapitel „Wenn der Kutscher trunken ist“).

V.

Unter dem Datum des 29. Oktober 1945 erging seitens der Abteilung Volksbildung in der Landesverwaltung Sachsen folgender Brief an Heinrich Bornkamm: „Auf Grund der Verordnung der Landesverwaltung Sachsen über den personellen Neuaufbau der öffentlichen Verwaltungen vom 17. 8. 1945 können Sie nicht mehr im öffentlichen Dienst beschäftigt werden. Gemäß § 1 der Verordnung der Landesverwaltung Sachsen über die Beschäftigung im öffentlichen Dienst vom 9. 7. 1945 ist Ihre Tätigkeit daher mit dem 31. Oktober 1945 beendet. Nachzahlungen von Dienstbezügen oder Abschlägen werden nicht geleistet.“⁸⁶

Mit dieser Entscheidung war der Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Leipzig und Präsident des Evangelischen Bundes unversehens zu einem „Fall“ geworden. Das Schriftstück, welches Bornkamms wissenschaftliche Laufbahn unterbrach, hat einen spannungsreichen Hintergrund. Wenn es bei anderen „Fällen“ in der deutschen Universitätstheologie nach 1945 – etwa beim „Fall Kittel“ – möglich ist, über Recht oder Unrecht der entsprechenden Entnazifizierungsentscheidungen auf der Basis des wissenschaftlichen und politischen Wirkens der Betroffenen einigermaßen angemessen zu urteilen, so versagt dieses Verfahren bei Heinrich Bornkamm. Der administrativen Unwiderruflichkeit der Dienstentlassung, die den Kirchenhistoriker als nazistisch abstempelte, stand eine große Fülle von Leumundszeugnissen entgegen, welche Heinrich Bornkamm bescheinigten, ein Gegner des Nationalsozialismus gewesen zu sein. Neben Albrecht Alt und Alfred Dedo Müller, den Kollegen von der Theologischen Fakultät, haben sich für Bornkamm u. a. der Staatsrechtler Erwin Jacobi, ein 1935 als „Mischling ersten Grades“ von der Universität Leipzig entfernter Gelehrter, sowie die Leipziger Rektoren Bernhard Schweitzer und Hans-Georg Gadamer mit Nachdruck eingesetzt.⁸⁷ Noch gewichtiger war die „Bestätigung über den erbrachten Nachweis der antifaschistischen Betätigung für Herrn Prof. D. Heinrich Bornkamm“ durch den Sonderausschuß des Antifaschistisch-Demokratischen Blocks Sachsen. Sie datierte vom 21. Februar 1946 und kam einer vollständigen Rehabilitation gleich, ohne freilich die administrative Entscheidung inhibieren zu können.⁸⁸ Es blieb Bornkamm lediglich erlaubt, die Verwaltung des Kirchengeschichtlichen und Christlich-Archäologischen

⁸⁶ PA Bornkamm/UAL, Bl. 8 (Albrecht Alt an Rektor der Universität Leipzig vom 5. November 1945); Bl. 59 (Alfred Dedo Müller vom 5. November 1945); Bl. 60 (Erwin Jacobi vom 3. November 1945); Bl. 10 (Bernhard Schweitzer vom 6. November 1945 mit „wärmster Befürwortung“ des Antrags der Theologischen Fakultät auf Revision des Urteils); Bl. 22 (Hans-Georg Gadamer vom 16. Juli 1946 zum entsprechenden [Zweit-]Antrag der Fakultät vom 3. Juni 1946 mit Unterstreichung der Dringlichkeit von Bornkamms Wiedereinstellung).

⁸⁷ Ebenda, Bl. 9.

⁸⁸ Ebenda, Bl. 14.

Seminars weiterzuführen. Die Nennung auf der Dozentenliste und die Abhaltung von Lehrveranstaltungen blieb Bornkamm ausdrücklich untersagt.

Was Bornkamm zur Last gelegt wurde, war seine Mitgliedschaft in der SA, wobei man offenbar weder die Kürze der Mitgliedschaft noch auch die Ablehnung eines Beitritts zur NSDAP würdigte. An NS-Organisationen bzw. angeschlossenen Verbänden hat Bornkamm nur noch dem NS-Dozentenbund (1938–1945, überführt aus dem NSLB) und der NSV (1933–1945) angehört, Mitgliedschaften, die kein ernstliches Gewicht besaßen. Wie wenig administrative Entscheidungspraxis und Durchleuchtung der einzelnen Fälle ineinandergriffen, ist aus den weiteren Anschuldigungen gegen Bornkamm ersichtlich. Vorgeworfen wurde ihm die Verfasserschaft der Schriften „Eckart und Luther“ und „Was erwarten wir von der deutschen evangelischen Kirche der Zukunft?“⁸⁹ Es handelte sich also ausgerechnet um Schriften, die in den Kreis der kämpferischen Weltanschauungsliteratur gehören, während andere Publikationen, die mit größerem Recht hätten gegen ihn verwendet werden können, gar nicht in den Blick kamen.

Die gegen Bornkamm getroffene Entscheidung ist nur verständlich aus den mannigfachen Widersprüchen der Reinigungspolitik in der Sowjetischen Besatzungszone der Jahre 1945/46, die gleichzeitig mit einem Kompetenzengangel der beteiligten Personen und Institutionen sowie personenübergreifenden Aspekten der Leipziger Hochschulpolitik zu tun hatten.⁹⁰ Nach der Räumung der bisher von amerikanischen Truppen besetzten Gebiete in der Sowjetischen Besatzungszone hatte der Stadtkommandant von Leipzig, Generalmajor Trufanow, in einem Gespräch von Anfang August 1945 mit dem Rektor Prof. Schweitzer und dem Germanisten Prof. Theodor Frings versichert, die politische Reinigung der Universität werde „nicht zu rigoros und vor allen Dingen nicht schematisch“ durchgeführt. Demgegenüber war die Verordnung der Landesverwaltung Sachsen vom 17. August 1945, auf die im Entlassungsschreiben Bornkamms Bezug genommen war, schon erheblich schärfer ausgefallen. Alle einstigen Mitglieder der NSDAP, der SS, SA, des NSKK, NSFK, NSDStB und des SK sollten im Staatsdienst nicht mehr weiterbeschäftigt oder eingestellt werden. Die Folge war eine Generalüberprüfung des Lehrkörpers. Um dem nun doch anlaufenden Reinigungsschematismus zu begegnen, unternahm die Universität bei Vertretern der SMAD in Leipzig entsprechende Anstrengungen, die wiederum das Mißtrauen anderer Stellen erregten. Die Abteilung Volksbildung in der Landesverwaltung Sachsen und das Zentralverwaltungsamt für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, in Personalunion geleitet von Prof. Dr. Emil Menke-Glückert, verloren zunehmend an Einfluß. Es kam zur Bildung einer Reinigungskommission, die zwar unter dem Vorsitz von Menke-Glückert stand, in der die

⁸⁹ Ebenda, Verteidigungsschrift.

⁹⁰ Näheres bei Helga A. Welsh: Entnazifizierung und Wiedereröffnung der Universität Leipzig 1945–1946. Ein Bericht des damaligen Rektors Professor Bernhard Schweitzer. In: VjhZ 33 (1985), 339–372.

eigentliche Entscheidungsgewalt aber bei dem KPD-Funktionär Egon Dreger lag, dem Leiter des Personalamtes. Durch Dreger sind 40 Professoren und Dozenten auf die Entlassungsliste gesetzt worden. Die Entscheidung über Bornkamms Dienstentlassung geht wohl ebenfalls auf Dreger zurück.⁹¹

Ausgesprochen verheerend für Bornkamm hat sich eine gutgemeinte Unkorrektheit des Rektors Prof. Schweitzer ausgewirkt. Als das Damoklesschwert der Entlassung über Bornkamm und weiteren vier Ordinarien schwebte, u. a. über dem politisch in der Tat kompromittierten Historiker Erich Maschke, hat Schweitzer gemeinsam mit Angehörigen des Senats ein Schreiben an die deutschen Kommunisten in der Deutschen Zentralverwaltung für Volksbildung (Berlin) gerichtet. Als Mitunterzeichner dieser Petition zugunsten der von Entlassung Bedrohten war der Professor für physikalische Chemie, K. F. Bonhoeffer, aufgeführt. Bonhoeffer aber hatte das Schreiben gar nicht gesehen – Grund genug, Schweitzer Täuschung und unlautere Amtsführung vorzuwerfen. Mehr geschadet als genutzt haben in diesem Zusammenhang die Bemühungen von Dr. Andreas Hermes, dem CDU-Vorsitzenden in der Sowjetischen Besatzungszone, der Leipziger Universität beizustehen.⁹²

Während Bornkamm nach dem Entlassungsbescheid durch die Verwaltung des Kirchengeschichtlichen und des Christlich-Archäologischen Seminar immerhin noch durch eine Art Notdienstvertrag an der Universität gehalten wurde, eine durchaus übliche Praxis, welche die Betroffenen in eine Position des Harrens und Hoffens versetzte, sind immer wieder Anläufe genommen worden, die Wiedereinsetzung Bornkamms zu erwirken. Nach vielen vergeblichen Schreiben im Verlauf der ersten Monate des Jahres 1946 schien ein Brief des Präsidenten der Landesverwaltung Sachsen, Rudolf Friedrichs, an Landessuperintendent Lic. Franz Lau, der sich ebenfalls für Bornkamm verwendet hatte, einen Lichtstrahl zu werfen. Er enthielt die Formulierung, daß

⁹¹ PA Bornkamm/UAL, Bl. 23 (Landesverwaltung Sachsen/Zentralverwaltung für Wissenschaft, Kunst und Erziehung [gez. Dr. Menke-Glückert] an Prof. H. Bornkamm vom 30. Oktober 1945). Aus dem Schreiben geht die steuernde Rolle Dregers hervor. Am 3. Dezember 1945 schrieb Bornkamm an Rückert: „Immerhin haben die besonnenen Elemente in der Regierung ein Gefühl für das Groteske des Falles, der sich zu einem Schulbeispiel der Universität entwickelt hat ...“ (NL H. Bornkamm/Kopie). Besonders schmerzlich war, daß Bornkamm auch Kanzelverbot für die Universitätskirche hatte. Predigten im Rahmen der Universitätsgottesdienste 1935–1945 sind erhalten.

Am Altjahresabend 1945 predigte Bornkamm in der Nikolaikirche. Er schloß die Predigt über Josua 1,9 mit Worten von Rudolf Alexander Schröder: „Das Jahr der Strafen/Und des Gerichts geht schlafen./Ich komm, euch einzuladen/Ins Neujahr voller Gnaden“ (NL H. Bornkamm).

⁹² PA Bornkamm/UAL, Bl. 11; außerdem zum Gesamtzusammenhang Welsh: Entnazifizierung, a.a.O. (Anm. 90), 351 f. Über sein Selbstverständnis als Rektor und über seine wissenschaftspolitischen Zielsetzungen hatte Schweitzer in der allgemeinen Dozentenversammlung vom 15. August 1945 Auskunft gegeben („Ansprache des Rektors der Universität Leipzig, Professor Dr. B. Schweitzer im Concilium generale“. 13 Schreibmaschinenseiten – NL H. Bornkamm).

mit positivem Bescheid auf den Wiedereinsatzungsvertrag „zunächst“ nicht gerechnet werden könne.⁹³ „Zunächst“ bedeutete nicht endgültig. Am 11. September 1946 hat auch noch der prominente Mediziner Prof. Theodor Brugsch, Vizepräsident der Deutschen Zentralverwaltung für Volksbildung, für Heinrich Bornkamm gutgesagt. „Auf Grund des Beschlusses des ‚Sonderausschusses des Antifaschistisch-Demokratischen Blocks Sachsen‘, daß Herr Prof. Dr. Bornkamm den Nachweis seiner antifaschistischen Tätigkeit erbracht hat, haben wir keine Bedenken gegen seine Wiedereinsetzung in den öffentlichen Dienst.“⁹⁴

Bornkamm muß zu diesem Zeitpunkt seine Lage als so aussichtsreich beurteilt haben, daß er seinen Verbleib in Leipzig einem Ruf in das Ordinariat an der Berliner Universität vorzog. „Ew. Magnifizenz beehre ich mich ergebenst davon in Kenntnis zu setzen, daß der Dekan der Theologischen Fakultät Berlin an mich die Anfrage gerichtet hat, ob ich einer Berufung an die Universität Berlin Folge leisten würde. Herr Vizepräsident Prof. Brugsch von der Deutschen Zentralverwaltung hat eine grundsätzliche Erklärung meinerseits, ob ich ernstlich einen solchen Ruf anzunehmen gewillt sei, zur Bedingung für das Aussprechen einer förmlichen Berufung gemacht. Ehe ich eine mich bindende Zusage gebe, erlaube ich mir, Ew. Magnifizenz um eine Mitteilung zu bitten, wie es sich mit der Möglichkeit der Wiedereinsetzung in meine Leipziger Professur verhält, nachdem meine vollständige politische Rehabilitation nunmehr ein halbes Jahr zurückliegt.“⁹⁵

Was in Berlin möglich gewesen wäre, hat in Leipzig nicht geschehen können. Unentschieden bleibt, ob mit dem Festhalten an der Dienstentlassung Bornkamms nicht auch die Universität unter dem Rektorat Gadamers einen Denkkzettel erhalten sollte. Sie galt als beherrscht von bürgerlichen Elementen. Der fast schon verzweifelte Versuch, Bornkamm durch Transferierung in die Philosophische Fakultät, wo er Vorlesungen und Übungen auf dem Gebiet der Geschichte halten sollte, an der Universität zu halten, schlug fehl.⁹⁶ Nach einem Intermezzo in kirchlichem Dienst setzte Heinrich Bornkamm seine wissenschaftliche Laufbahn an der neu aufgebauten Universität Heidelberg fort. Dort wirkte er bis zu seinem Tode.

Am Weg Heinrich Bornkamms in der NS-Ära zeigt sich, wie wenig eine „individualpsychologisch rechtende, am Ausnahmecharakter des Dritten Reiches haftende Deutung“ geeignet ist, die Komplexität der Problemlage zu erfassen. Der administrative Schematismus, der bei seiner Dienstentlassung

⁹³ PA Bornkamm/UAL, Bl. 25 (Präsident Dr. Friedrich an Landessuperintendent Lic. Lau vom 17. August 1946).

⁹⁴ Ebenda, Bl. 33 (Deutsche Zentralverwaltung für Volksbildung in der Sowjetischen Besatzungszone, Abt. für Hochschulen und Wissenschaft [gez. Prof. Dr. Brugsch] an die Theologische Fakultät der Universität Berlin vom 17. September 1946).

⁹⁵ Ebenda, Bl. 27 (Bornkamm an Rektor der Universität Leipzig vom 23. September 1946).

⁹⁶ Ebenda, Bl. 37 (amtierender Dekan der Philosophischen Fakultät [Klingner] an Landesregierung Sachsen/Ministerium für Volksbildung vom 27. Februar 1947).

waltete und dessen Unbilligkeit damals ohne Erfolg zu bekämpfen versucht wurde, konnte erst recht kein gangbarer Weg sein, die Determinanten und Freiräume von Hochschule und Wissenschaft im Nationalsozialismus auszu-leuchten. Wer Heinrich Bornkamm im Dritten Reich war und was sein Wirken als Kirchenhistoriker bedeutete, wird vollständig klar wahrscheinlich erst dann sein, wenn die berufsspezifischen Verhaltensprofile der deutschen Hochschullehrerschaft 1933–1945, die auf soziokulturelle Entwicklungen der *longue durée* zurückverweisen, genauer erforscht sind.⁹⁷

⁹⁷ Seier: Hochschullehrerschaft, a.a.O. (Anm. 10), 248 f.

KRITISCHE MISZELLEN

Capito als heimlicher Propagandist der frühen Wittenberger Theologie

Zur Verfasserfrage einer anonymen Vorrede
zu Thesen Karlstadts in der ersten Sammelausgabe
von Schriften Luthers [Okt. 1518]

Von Thomas Kaufmann

Die erste lateinische Sammelausgabe von Schriften Martin Luthers, die ihn in der Gelehrtenwelt seiner Zeit rasch bekannt machte,¹ erschien im Oktober 1518 bei dem Humanistenverleger Johannes Froben in Basel.² Sie enthielt neben dem anlässlich der Druckausgabe wohl von Capito übersetzten *Sermon von Ablass und Gnade*³ alle Schriften des Wittenberger Bibelprofessors, die bis August 1518⁴ in lateinischen Einzelausgaben erschienen waren, also neben den Schriften zur Ablasskritik vornehmlich lateinische Predigten [*Decem praecepta Wittenbergensi populo praedicata*, die Sermonen *De poenitentia*, *De excommunicatione*, *De digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae* und *Quomodo Christi passio sit consideranda*] sowie Luthers *Responsio* auf den *Dialogus de potestate papae*⁵ des römischen Ku-

¹ Vgl. WABr 1, Nr. 146, S. 331–335: Brief Frobens an Luther vom 14. 2. 1519; zu Froben vgl. nur P. G. Bietenholz [Hrsg.], *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Bd. 1, Toronto 1985, S. 60–64 [Lit.].

² Josef Benzing, *Luther-Bibliographie* [BBAur 10, 16, 19], Baden-Baden 1966, Nr. 3; vgl. WA 60, S. 607f. Ich benutze das Exemplar der SB München [Sign. 4 Polem 1898; zit. mit dem Siglum §]. Vgl. im ganzen Hans Volz, in: WA 60, S. 431–450; 607–611; zur humanistischen Lutherrezeption vgl. nur Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd. I, *Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart³ 1989, S. 271 ff.; Bernd Moeller, *Das Berühmtwerden Luthers*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 15, 1988, S. 65–92 [in leicht veränderter Textfassung, in: Leif Grane-Kai Hørby [Hrsg.], *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund*, Göttingen 1990, S. 187–210; Helmar Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten*, Göttingen 1985, bes. S. 288 ff.; vgl. auch noch Earle Hilgert, *Johann Froben and the University Scholars 1513–1523*, in: *The Library Quarterly* 41, 1971, S. 141–169, hier bes. S. 152 ff.

³ § N 4^r–O 3^v; vgl. Volz [wie Anm. 2], S. 434.

⁴ Vgl. die Übersicht bei Volz [wie Anm. 2], S. 433–446.

⁵ Neu ediert und kommentiert in: Peter Fabisch–Erwin Iserloh [Hrsg.], *Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521)*, 1. Teil, *Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517–1518)* [CCath 41], Münster 1988, S. 52 ff.

rientheologen Silvester Prierias.⁶ Außerdem enthielt die Sammelausgabe einen Teil der Thesen Karlstadts gegen Eck.⁷ In diesen zuletzt genannten Texten spiegelt die Basler Sammlung den „Zweifrontenkrieg“,⁸ in dem die Wittenberger Theologie seit dem Sommer 1518 stand.

Die editorische Betreuung der Ausgabe, ihr bedeutendes Vorwort „AD CANDIDOS THEOLOGOS“ und die reiche Glossierung werden in der Regel mit dem auch sonst für Froben tätigen Basler Theologieprofessor, Münsterprädikanten und Erasmusvertrauten Wolfgang Fabricius Capito in Zusammenhang gebracht.⁹

Karlstadts Thesen gegen Eck sind außer in der Frobenschen Luthersammelausgabe noch in einem Basler Separatdruck erschienen [Pamphilus Gengenbach].¹⁰ Diese Einzelausgabe¹¹ enthielt bereits die in der Sammelausgabe gedruckte Vorrede, aber auch den größten Teil der den Thesen Karlstadts

⁶ Zu Prierias vgl. nur: Peter Fabisch, Silvester Prierias, in: Erwin Iserloh [Hrsg.], *Katholische Theologen der Reformationszeit* [KLK 44], Münster 1984, S. 26–36 [Lit.].

⁷ Vgl. dazu Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Bd. I, Karlstadt und die Anfänge der Reformation, 2. unv. Aufl., Nieuwkoop 1968, S. 115 ff.

⁸ Vgl. Heiko A. Oberman, Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck. Hintergrund und Entscheidungen des Jahres 1518, in: *ders.*, *Die Reformation*, Göttingen 1986, S. 113–143.

⁹ Vgl. Volz [wie Anm. 2]; Beate Stierle, Capito als Humanist [QFRG 42], Gütersloh 1974, S. 104–133; zu Capito vgl. auch James M. Kittelson, Wolfgang Capito, From Humanist to Reformer [SMRT 17], Leiden 1975; *ders.*, Art. Capito, in: *Bietenholz* [wie Anm. 1], Bd. 2, Toronto 1986, S. 261–264 [Lit.]; Marc Lienhard, Art. Capito, in: TRE Bd. 7, 1981, S. 636–640.

¹⁰ E. Freys – H. Barge, Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt, Reprint ZfB 21, 1904, S. 153–179; 209–243; 305–331, Nieuwkoop 1965, Nr. 4; vgl. Barge [wie Anm. 7], S. 118, Anm. 148; Volz [wie Anm. 2], S. 435, Anm. 14; J. Greving [Hrsg.], Johannes Eck, Defensio contra Amarulentum D. Andreae Bodenstein Carolstadini Invectiones (1518) [CCath 1], Münster 1919, S. 26; *Bayerische Staatsbibliothek* (München) – *Herzog August Bibliothek* (Wolfenbüttel) [Hrsg.], Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts, Stuttgart 1983 ff., B 6135; Alejandro Zorzín, Karlstadt als Flugschriftenautor [GTA 48], Göttingen 1990, Nr. 7a. Bei Gengenbach erschienen im Sommer 1518 zwei Ausgaben des *Sermons von Ablass und Gnade* [WA 1, S. 241 L–M; Benzing (wie Anm. 2), Nr. 101 und 102] und der *Sermo de poenitentia* [Benzing, Nr. 132]. Zu Gengenbach vgl. Josef Benzing, Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet,² [Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 12], Wiesbaden 1982, S. 33 f., Nr. 10; R. Raillard, Pamphilus Gengenbach und die Reformation, Heidelberg 1936, bes. S. 17–20; 46–51.

¹¹ Contra D. Joannē || Eckii Ingolstadiensem, D. Andreae Bodē || stein Archidiaconi wittenbergensis Apolo= || geticae propositiones, pro Reuerēdo patre D. || Martino Luther. || Ex wittenbergk. VII. die || Mensis Julij. Anno domini M. || CCCCXVIII. || 8 Bl. 4; Exemplar SB München, Sign. Polem. 3340/16; vgl. Hans-Joachim Köhler – H. Hebenstreit-Wilfert – C. Weismann [Hrsg.], Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Microficheserie, Zug 1978–1988, MF 1200, Nr. 3095; Abdruck der Thesen nach der Sammelausgabe in: Valentin Ernst Löschner, *Vollständige Reformations-Acta und Documenta*, Leipzig 1720–1729, Bd. 2, S. 66–77.

beigegebenen Glossen.¹² Der Druck der Einzelausgabe ist nicht datiert.¹³ Als Verfasser der Vorrede zu den Karlstadt-Thesen werden Karlstadt selbst¹⁴ oder Capito¹⁵ diskutiert. Schließen schon sprachliche Eigentümlichkeiten und die zu diesem Zeitpunkt unwahrscheinliche Betonung des „religiösen Laienbewußtseins“¹⁶ Karlstadts Verfasserschaft aus, so macht die starke Parallelität der Vorreden „AD LECTOREM“ zu den Karlstadt-Thesen und zu der Sammelausgabe als ganzer [„AD CANDIDOS THEOLOGOS“] eine Identität des Verfassers wahrscheinlich. Eine motivisch-sachliche und stilistische Parallelität ist in folgendem zu beobachten:

Zunächst fällt eine Parallelität im Aufbau beider Texte ins Auge. Luther wird in beiden Texten charakterisierend als Vorkämpfer des Evangeliums eingeführt, die scholastische Theologie ihm kontrastierend entgegengesetzt und mit der Schrift und den alten Auslegern kritisiert. Die Fragwürdigkeit der scholastischen Theologie wird an je einem zeitgenössischen Beispiel illustriert.¹⁷ Beide Texte schließen mit einem Appell an die Theologen, die scholastische Theologie fahren zu lassen, und beide Vorreden begründen dies mit der Bildung der Laien.¹⁸ Folgende parallele Einzelzüge fallen auf: beide Texte preisen Luther als Vorkämpfer gegen Mißbräuche,¹⁹ betonen seine Schriftge-

¹² Die beiden Ausgaben stimmen mit Ausnahme geringer Differenzen überein. Einzig die Schreibweise des Namens Luthers weicht leicht, aber regelmäßig ab [Gengenbach: Luther; Froben: Lutherius]. In der Sammelausgabe sind der Vorrede folgende Glossen beigefügt: „Io. Eckius. Lutherius. Theologi Aristotelici. Onera christianorum opinionis. Sylvester. Exhortatio pia et christiana.“ §, 226. Die Gengenbachsche Ausgabe bringt zu den Thesen Karlstadts über die Frobensche Ausgabe hinaus eine Glosse zu These 35: „Imo nemo coram deo (nisi iustus) poenitet.“ [wie Anm. 11, A 3^r] A. R.: „Iustus poenitet.“

¹³ Am Schluß [wie Anm. 11, B 3^r] findet sich: »Raptim ex wittenbergk. VII. Die Mensis Julij, Anno domini. M. CCCC. XVIII.« Der Angabe ist für die Datierung des Basler Drucks nichts zu entnehmen. Die exakte Angabe mit dem Disputationstermin gehört nach Wittenberg [vgl. *Barge*, (wie Anm. 7), S. 118]. In der Regel wird der Erstdruck in zeitliche Nähe zu der am 7. 7. abgehaltenen Disputation Bernhardis zum Formatum [*Barge*, a.a.O.; *Greving* (wie Anm. 10), S. 13] gebracht, vgl. *Freys-Barge* [wie Anm. 10], Nr. 4; *Volz* [(wie Anm. 2), S. 435, Anm. 14] spricht sogar von einem Erscheinen des Einzeldrucks in der 2. Junihälfte.

¹⁴ So *Löscher* [wie Anm. 11], Bd. 2, S. 87; von *Stierle* [wie Anm. 9], S. 11, Anm. 60 wird Karlstadt als Verfasser vorausgesetzt.

¹⁵ *Barge* [wie Anm. 7], S. 118, Anm. 148; *Freys-Barge* [wie Anm. 10], Nr. 4; Paul *Kalkoff*, *Capito im Dienste Erzbischof Albrechts von Mainz* [NSGTK 1], Berlin 1907, S. 1, Anm. 1; *Volz* [wie Anm. 2], S. 435; *Greving* [wie Anm. 10], S. 23; 26 f.

¹⁶ *Barge* [wie Anm. 7], S. 118; dem Urteil Barges schließen sich *Kalkoff* [wie Anm. 15], S. 1, Anm. 1 und *Greving* [wie Anm. 10], S. 26 an.

¹⁷ §, 2: Das Vorgehen der Pariser Universität gegen Faber Stapulensis, weil er leugnete, daß die Vulgata-Version des NT von Hieronymus stamme. §, 227: Prierias' Schrift gegen Luther.

¹⁸ §, 2: „[...] Cogitent [sc. die Theologen] [...] Laicos non tam crassos quam fuerunt olim [...]“. §, 227: „Quod si laici resipiente passim mundo non tam ex libris, quos etiam nobis Theologis meliores legunt, quam ex ingenij sagacitate, multa cotidie deprehendunt circa Christianismum quae secus habere putant [...]“.

¹⁹ Der allgemeinere, die ganze Sammlung einleitende Text spricht von „abusus ali-

bundenheit und das Schriftprinzip überhaupt²⁰ und heben die Bedeutung der altkirchlichen Exegese gegenüber der Scholastik hervor.²¹ Beide Vorreden kritisieren die Neigung der scholastischen Theologen, proteusartig vor verschiedenen Menschengruppen anders zu reden²² und verurteilen in auffallend paralleler Wortwahl, daß die Scholastiker ihre „opiniones“ zu „onera christianorum“ machen würden.²³ Einzig in der prophetischen Stilisierung Luthers geht die Vorrede zur Sammelausgabe über die Vorrede zu Karlstadts Thesen hinaus. Diese Differenz ist dadurch zu erklären, daß die thematische Blickrichtung der Vorrede zu der Sammelausgabe weiter ist als die zu den Thesen Karlstadts.

Aus der aufgewiesenen Parallelität der Vorreden folgt ein starkes Präjudiz für die Identität ihrer Verfasser. Für diesen Verfasser halte ich Capito. Bei dem Versuch, die Vorrede der Einzelausgabe zu datieren, scheinen folgende Tatbestände einander zu widersprechen: 1. legt Eck seiner am 1. 8. 1518 fertiggestellten und am 14. 8. gedruckten *Defensio* gegen Karlstadt²⁴ die im Einzeldruck der Thesen Karlstadts belegte Textgestalt zugrunde.²⁵ Danach wäre der Gengenbachsche Einzeldruck zwischen dem 7. Juli, dem Datum der Disputation in Wittenberg, und dem 1. 8. nicht nur in Basel erstellt worden, er wäre zu Eck gelangt und hätte diesem bereits als Vorlage seiner *Defensio* gedient. Dies erscheint insgesamt etwas kurz.

2. spricht m. E. die Parallelität der verglichenen Vorreden, aber auch eine noch zu zeigende Übereinkunft der Vorrede „AD LECTOREM“ und eines Briefes Capitos an Luther vom 4. 9. 1518 dafür, die Vorrede der Gengenbachschen Einzelausgabe nicht vor den September des Jahres 1518 zu datieren. Wie in der Vorrede zu den Thesen Karlstadts erwähnt Capito in dem Brief an Luther nämlich die Schrift des Prierias gegen diesen,²⁶ die in

quot“ [§, 2], der spezifischer auf die Ablasskontroverse eingehende Text spricht von „abusus indulgentiarum“ [§, 226].

²⁰ §, 2: „[...] Ut Christum non ad mundum trahant [sc. die veteres interpretes], quod tam passim facit Aquinensis ille Thomas, sed mundum ad Christi doctrinam erudiant [...]“ §, 226: „Non faciamus opiniones novorum Theologorum pares articulis fidei, et Christi Paulique decretis.“

²¹ Die Väterlisten weisen weitgehende Übereinstimmung auf, vgl. §, 2 und §, 226.

²² §, 2: „[...] Ut non aliud dicant [sc. die Scholastiker] in scholis dum agunt comoedias, aliud domi, apud populum aliud, aliud apud amicos familiares [...]“ §, 226: „Et pudeat tandem Theologos huius vocis, quam doctiores secreto nonnunquam apud amicos suos effutiunt. Sic quidem dicerem in scholis, sed tamen (maneat id inter nos) diversum sentio. Item, sic dicimus in scholis, sed tamen (maneat inter nos) non potest probari ex sacris literis.“

²³ §, 2: „[...] Sed cogitent [sc. die Theologen] Scholasticas opiniones nequaquam fieri debere Christianorum onera [...]“ §, 226: „Verum opiniones maneant opiniones, et nihil aliud sint quam opiniones, non autem onera Christianorum.“ §, 2 bringt ein direktes Zitat aus der Vorrede zu den Karlstadt-Thesen: „Opiniones maneant opiniones, non autem fiant onera Christianorum“ als Randnotiz.

²⁴ Vgl. Barge [wie Anm. 7], S. 126, Anm. 176; Greving [wie Anm. 10], S. 19; passim.

²⁵ Vgl. Greving [wie Anm. 10], S. 16 ff.

²⁶ WABr 1, S. 198, 36 ff.

dem von Luther veranlaßten Druck M. Lotters²⁷ in die Frobensche Sammelausgabe einging. In diesem Brief spricht Capito davon, „dieser Tage“ [his diebus],²⁸ in der Vorrede „AD LECTOREM“ davon „neulich“ [nuper]²⁹ mit der Prieriasschrift in Kontakt gekommen zu sein. Brief und Vorrede liegen also zeitlich nahe beieinander.³⁰ Daß Capito in seinem Brief an Luther von dem Gengenbachschen Einzeldruck nichts erwähnt, spricht jedenfalls nicht dafür, daß dieser am 4. 9. schon vorlag. Die Textgestalt des Gengenbachschen Einzeldrucks weist nun gegenüber der im Mai 1518³¹ erschienenen Gesamtausgabe der Thesen Karlstadts erhebliche Veränderungen auf.³² Die zum Teil gravierenden Texteingriffe widersprechen dem, wie Capito ansonsten Texte zu edieren pflegt. Außerdem ist nicht recht erklärbar, woher Capito, wäre er der Überarbeiter der Karlstadtschen Thesen gegen Eck, die im Druck den Thesen vorangestellten *Obelisci* des Ingolstädters gekannt haben sollte.³³

Ecks *Defensio* scheint zwar den in der Einzelausgabe gegenüber der Thesensammelausgabe redigierten Text vorauszusetzen, nicht aber die Vorrede „AD LECTOREM“. Die einfachste Lösung zur Klärung des ganzen Tatbestandes wird m. E. darin zu sehen sein, daß ein unbekannter Wittenberger Druck, den Karlstadt veranlaßt haben wird und der seine Thesen in einer von ihm selbst überarbeiteten Textgestalt bot,³⁴ Eck bei seiner *Defensio* vorlag. Dieser Druck gelangte nach Basel und wurde dort mit einem Vorwort und Randglossen versehen und nachgedruckt, nachdem Ecks *Defensio* in Basel

²⁷ *Fabisch-Iserloh* [wie Anm. 5], Druck B, S. 48; weitere Angaben vgl. S. 42; WA 1, S. 645; *Brecht* [wie Anm. 2], S. 235; *Volz* [wie Anm. 2], S. 435, Anm. 14.

²⁸ WABr 1, S. 198, 36 f.: „His diebus a Roma libellum Sylvestri de Prioratis accepi, quam satis inepte in tuas venias edidit.“

²⁹ S. 227.

³⁰ Setzt man voraus, daß die Vorrede in Wittenberg – von Karlstadt? – verfaßt wurde, so bleibt das Problem, daß man in Wittenberg schon um den 7. Juli herum von der Prieriasschrift gewußt haben mußte. Da diese „vermutlich“ [WA 1, S. 187] erst Anfang Juli 1518 – allenfalls „noch im Juni“ [*Fabisch-Iserloh* [wie Anm. 5], S. 32]; vgl. dagegen a. a. O., S. 38: „im April oder Mai und nicht erst [...] im Juni“ [!] – in ihrem ersten Druck erschienen war [*Oberman* (wie Anm. 8), S. 118 gibt als Abfassungstermin der Prieriasschrift den Januar an, liefert aber keinen Beleg; *Brecht* (wie Anm. 2), S. 234 spricht vom Juni als dem Fixpunkt für das in die Schrift eingegangene Gutachten; zum chronologischen Problem um den römischen Prozeß Luthers vgl. im ganzen *Fabisch-Iserloh* (wie Anm. 5), S. 19 ff.], wäre ein Bekanntwerden der Schrift in Wittenberg vor Ende Juli 1518 kaum möglich gewesen. Das Vorladungsschreiben nach Rom wurde Luther am 7. 8. 1518 zusammen mit dem *Dialogus* des Prierias ausgehändigt, vgl. *Fabisch-Iserloh*, S. 19; 32 f.; 42.

³¹ *Freys-Barge* [wie Anm. 10], Nr. 3; vgl. *Greving* [wie Anm. 10], S. 13, Anm. 2.

³² Zu den Abweichungen vgl. *Greving* [wie Anm. 10], S. 16 ff.

³³ *Greving* [wie Anm. 10], S. 19, weist auf das Problem hin, zieht aber keine Konsequenzen daraus.

³⁴ Dieser Druck wird vermutlich in kleiner Auflage zur Disputation am 7. Juli angefertigt worden sein, vgl. auch *Zorzin* [vgl. Anm. 10], S. 304, zu Nr. 7a, Anm. 6.

bekannt geworden war.³⁵ Einzig diese Erklärung scheint mir in der Lage zu sein, Abweichungen zwischen der bei Eck zitierten und der im Gengenbachschen Einzeldruck repräsentierten Textgestalt zu erklären.³⁶

Wenn der Gengenbachsche Einzeldruck in den September fällt, steht er in einem unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit der Frobenschen Lutherausgabe. Diese zeitliche Nähe könnte auch die auffallende Parallelität der beiden Vorreden erklären. Sowohl im Falle der Karlstadtthesen, als auch im Falle der Luthersammelausgabe, hatte ein in Basel bekanntgewordener Text eines Gegners der Wittenberger Theologen die Veröffentlichung ihrer Schriften veranlaßt. Denkbar, ja wahrscheinlich ist aber, daß der Gengenbachsche Einzeldruck kaum früher als ein bis zwei Wochen vor der Luthersammelausgabe erschien. Capitos anonyme Vorrede zu den Karlstadtthesen ist deshalb wohl als der älteste erhaltene Text anzusprechen, in dem der spätere Reformator Straßburgs öffentlich zugunsten der Wittenberger Theologie Stellung bezog.³⁷ Möglicherweise las Capito die Vorrede zu den Thesen Karlstadts erneut, als er die „merckwürdig[e]“³⁸ Vorrede „AD CANDIDOS THEOLOGOS“ verfaßte. Der negative Eindruck, den die Prieriasschrift auf Capito gemacht hat, läßt die besondere Schärfe seiner Glossen gegen Prierias³⁹ verständlich werden. Wahrscheinlich gab die Erregung über Prierias den entscheidenden Impuls für den Editionsplan der Luthersammelausgabe im ganzen. Auch für die Einzelausgabe der Karlstadtthesen ist zu vermuten, daß ihre Herausgabe dem Bedürfnis entsprang, Karlstadt durch seine eigene Stimme publizistisch gegen Eck zu schützen.⁴⁰ Daß die Karlstadtthesen einschließlich der Vorrede die Offizin wechselten, ist leichter erklärbar, wenn man Capito als Vermittlungsglied vermutet.

³⁵ Vgl. WABr 1, S. 199, 57ff. Das Datum am Ende des Gengenbach-Druckes [vgl. oben Anm. 13] ist also aus der Wittenberger Druckvorlage übernommen.

³⁶ Die Beispiele betreffen v. a. Zeichensetzung und Schreibweise, vgl. aber *Greving* [wie Anm. 10], S. 27.

³⁷ Sein erster Brief an Luther stammt vom 4. 9. 1518, vgl. WABr 1, Nr. 91, S. 197–200.

³⁸ *Löschner* [wie Anm. 11], S. 82.

³⁹ *Volz* [wie Anm. 2], S. 434, Anm. 10; *Stierle* [wie Anm. 9], S. 106; Luther hatte seine Freude an ihnen, Schürer gab die Glossen bei seinem Nachdruck preis, vgl. WA 60, S. 443.

⁴⁰ Capito schätzt Karlstadt in dieser Zeit sehr [vgl. WABr 1, S. 199, 50f.], was auf Gegenseitigkeit zu beruhen scheint. In seiner Schrift *De spiritu et litera* von 1519 erwähnt Karlstadt den Basler, dem er stilistische Anregungen verdanke, vgl. Ernst *Kähler*, Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift *De spiritu et litera* [HM Nr. 19], Halle 1952, S. 121, 15–19. Capito kündigte Luther gegenüber an, sich mit Eck „per privatam epistolam“ [WABr 1, S. 199, 60] ins Benehmen zu setzen. Möglicherweise ist dieser einzige bekannte Brief an Eck [vgl. *Stierle*, S. 62, Anm. 51; Olivier Millet, *Correspondance de Wolfgang Capiton 1478–1541*; Publications de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg VIII, Strasbourg 1982, Nr. 21] von Mitte Dezember 1518, der nur in einem winzigen Fragment erhalten ist, Zeugnis für eine umfänglichere Auseinandersetzung zwischen beiden.

Staat und Kirche –

ein nicht von Döllinger verfaßter Artikel der „Eos“

Von Max Blauburger

Seit Johann Friedrich den 1. Band seiner Döllingerbiographie veröffentlicht hat, wird der Aufsatz „Staat und Kirche“¹ immer eindeutiger zu den von Ignaz Döllinger selbst geschriebenen Beiträgen der „Eos“ gezählt. Friedrich hat diesen Artikel ausführlich zitiert und dazu vermerkt: „Man wird übrigens, wenn nicht schon diese Ausführung von ihm selber stammt, Döllinger bald selbst die gleichen Anschauungen aussprechen hören.“² Fritz Vigener zitiert eine Stelle aus dem genannten Text und meint anschließend: „Es werden Worte Döllingers sein, jedenfalls sind es Gedanken, die er neunzehn Jahre später in der Zeit der Paulskirche mächtig wieder aufleben ließ.“³ Hubert Becher führt einen längeren Abschnitt aus „Staat und Kirche“ an und benennt diesen ganz selbstverständlich, ohne Reflexion darüber, als Aufsatz Döllingers.⁴ Stefan Lösch führt den Artikel in seiner Döllinger-Bibliographie auf und begründet die Verfasserschaft Döllingers mit dem Hinweis auf Friedrich und mit dem inneren Argument, das schon Vigener gebraucht hatte.⁵ Johannes Finsterhölzl wertet unseren Text wiederholt für Döllingers Kirchenbegriff aus.⁶ In einem anderen Buch über Döllinger druckt er sogar den Text als ersten Abschnitt einer beigegebenen Textauswahl ab, und zwar wegen seiner, wie er mit Recht feststellt, „wohlabgewogenen Gedanken“.⁷

¹ Eos 13 (1829) 555–558, 559–560.

² Friedrich, Johann: Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses dargestellt, Bd. 1, München 1899, S. 239 f.

³ Vigener, Fritz: Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler – Diepenbrock – Döllinger, München 1926, S. 112. Etwa zur gleichen Zeit weist Hans Kapfinger den Text Döllinger zu. Kapfinger, Hans: Der Eoskreis 1828–1838. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des politischen Katholizismus in Deutschland, München 1928, S. 53. Begründung S. 54, Anm. 1.

⁴ Becher, Hubert: Der deutsche Primas. Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Kolmar o. J. [1943], S. 214 f.

⁵ Lösch, Stefan: Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz, München 1955, S. 506.

⁶ Finsterhölzl, Johann: Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllinger bis zum ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß hrsg. von Johannes Brosseder, Göttingen 1975, S. 148, 215, 227 f.

⁷ Finsterhölzl, Johann: Ignaz von Döllinger (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz/Wien/Köln 1969, S. 73–81, hier 73.

Und doch ist der Artikel nicht von Döllinger verfaßt. Im Jahr 1831 erscheint in der „Eos“ erneut ein kurzer Text mit der Überschrift „Staat und Kirche“, im Umfang etwa ein Sechstel unseres Aufsatzes aus dem Jahr 1829, eingeleitet mit den Worten: „Sehr wahr und wichtig schreibt *Friedrich Christian Schlosser* in seinen Bemerkungen über Staatsverfassung und Staatsverwaltung von Fievée: ...“⁸ Dann folgt wörtlich ein Abschnitt aus dem Aufsatz von 1829.

Die Identität beider Texte ist offenbar nie aufgefallen. Sie zu erkennen, war möglich, wenn man den einen Text las und den Inhalt des anderen noch gut in Erinnerung hatte. Sonst las man darüber hinweg.

Wer ist nun dieser Friedrich Christian Schlosser?

Das Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums 1700–1910 benennt ein Bändchen: „Über Staatsverfassung und Staatsverwaltung. Aus dem Französischen von Fievée. Übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Friedrich Christoph Schlosser.“⁹ Ebenso Johann Georg Meusel: Das gelehrte Teutschland im 19. Jahrhundert.¹⁰

Aber Friedrich Christoph Schlosser schreibt aufklärerisch, im Sinne des Frühliberalismus, ist Antimonarchist, – während unser Bändchen schon auf der ersten Seite des Vorworts betont, daß es „wahrhaft gegenrevolutionär“ sei.

Die Allgemeine Deutsche Biographie kennt noch einen Christian Schlosser. Der Vater, Hieronymus Peter S., war „1777 Ratsherr (in Frankfurt), 1786 und 1789 jüngerer Bürgermeister, 1792 Schöff“.¹¹ Ein älterer Sohn Friedrich Johann S. war ihm 1780 geboren.¹² „Der jüngere (Sohn) Christian, geb. 1782, ... studierte in Jena Medizin und verkehrte dort viel mit Goethe, trat 1812 in Rom zum Katholizismus über, wurde 1817 von Stein bei dessen Arbeiten für das Zusammentreten der westfälischen Provinzialstände verwendet, ... starb 1829 in Rom“.¹³ Und im „Moniteur des Dates“ heißt es über denselben: „Schlosser (Christian Friedrich), deutscher

⁸ Eos 15 (1831) 115 f.

⁹ Frankfurt am Main 1816.

¹⁰ 8. Band, hrsg. von J. S. Ersch, Lemgo 1825 (!), S. 150.

Nach Wegele: Schlosser, Friedrich Christoph, in: Allgemeine Deutsche Biographie (= ADB), Bd. 31, 1890, S. 536 f. hat der bekannte Autor – dessen Vorname übrigens nicht genau paßt – um 1810/12 eine entscheidende Wandlung zu einem tiefen religiösen Bedürfnis durchgemacht, war in nahe Dienste des Fürst-Primas Karl Theodor von Dalberg geraten, und ist 1817 Professor für Geschichte in Heidelberg geworden. Als solcher ist er allgemein bekannt.

¹¹ Jung, R.: Schlosser, Peter Hieronymus, in: ADB, Bd. 31, S. 543 f. Enger Freund Goethes.

¹² Jung, R.: Schlosser, Friedrich Johann, in: ADB, Bd. 31, S. 541 f. Auf dem Wiener Kongreß einer der Vertreter seiner Vaterstadt; in diese zurückgekehr energischer Verteidiger der Frankfurter kath. Gemeinde im Kampf um bürgerliche Gleichberechtigung. Stand in engster Beziehung zu Goethe, in höchst freundschaftlichem Verhältnis auch zum Freiherrn vom Stein. – Die ADB vermerkt noch: „Frei von jeder confessionellen Engherzigkeit. ‚Der Gläubigste ist auch der Duldsamste‘ war (sein) Wort.“

¹³ Jung, R.: Schlosser, Peter Hieronymus, in: ADB, Bd. 31, S. 544.

Publizist, geb. zu Frankfurt am Main um ..., gest. zu Rom 14. Februar 1829¹⁴.

Dieser Christian Friedrich Schlosser ist der richtige Autor des Werkes „Über Staatsverfassung und Staatsverwaltung“.

Der Verfasser erwähnt z. B., daß er einige Wintermonate lang „in die besonnenen, zierlichen Hallen der Karthause von Rom“¹⁵ spaziert sei, daß er (1811) die Benediktinermönche von Subiaco besucht habe, auch das Kloster der Brüder der Passion Jesu Christi auf dem Gipfel des Monte Cavo im Albanergebirge kenne.¹⁶ Dies paßt zur Konversion in Rom 1812. Er betont, die Kirche sei der Monarchie günstig und umgekehrt, die drei Stände seien für einen christlichen Staat notwendig¹⁷ – dazu paßt, wenn er von Stein bei dessen Arbeiten für das Zusammentreten der Westfälischen Provinzialstände verwendet wird. Am Schluß des Vorworts äußert der Verfasser zum Konflikt Kirche – Staaten, daß er später an ihm, auf dem Wege ruhiger Entwicklung teilzunehmen gedenke.¹⁸ Auch dies und weiteres wird noch als Hinweis auf unseren Autor deutlich werden.

Der ältere der beiden Brüder, Friedrich Johann S., war 1814 konvertiert. Während des Wiener Kongresses verkehrte er im Kreis um Clemens Maria Hofbauer und Friedrich Schlegel.¹⁹ Zu den Gesprächen dieses Kreises über die Kirchenfrage stießen auch die Oratoren, von einzelnen Bischöfen empfohlene und finanziell unterstützte Männer um den Speyerer Dompräbendar J. Helfferich, die letztlich „auf eigene Faust“²⁰ sich auf dem Wiener Kongreß für eine einheitliche Neuordnung der deutschen Kirche engagierten. Diese einheitliche Kirche, die zuletzt an Mittelstaaten wie Württemberg und Bayern scheiterte, sollte – im Gegensatz zu den Zielen Wessenbergs – eng mit Rom verbunden sein.²¹ Nach 1815 versuchten Hofbauer und seine Freunde über Schlegel und Schlosser die an den Frankfurter Bundestag verwiesenen Kirchenverhandlungen zu beeinflussen.²² Die Oratoren, insbesondere Helfferich, reisten sofort nach Frankfurt, wohin auch Fr. Schlegel als Legationsrat beordert wurde.²³ Und jetzt ist es nicht mehr Friedrich Johann allein, jetzt sind es die beiden Brüder Schlosser, die engagiert an den Vorstellungen für die neue Kirchenordnung und ihrer Realisierung mitwirken. Die

¹⁴ *Moniteur des Dates*, hrsg. von E. M. Oettinger, Bd. 5, Dresden 1868, S. 28.

¹⁵ Er erwähnt auch ihre Kirche, „in die Fugen der diokletianischen Bäder gebaut“, und kennzeichnet damit die Lage des damaligen Kartäuserklosters.

¹⁶ *Über Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, S. 242 f.

¹⁷ Ebd., S. 202–205.

¹⁸ Ebd., S. XIII f.

¹⁹ Vgl. Lill, Rudolf: Die Anfänge der kath. Bewegung in Deutschland und in der Schweiz, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von Hubert Jedin, Bd. VI 1, Freiburg/Basel/Wien 1971, S. 259–271, hier S. 264.

²⁰ Becher, S. 94.

²¹ Freilich auch die Genannten wünschten, man müsse dort mehr Kenntnis Deutschlands und seines Geistes verbreiten. Vgl. Becher, S. 95; Lill (wie Anm. 19), S. 265 f.

²² Lill, S. 265.

²³ Becher, S. 103.

Bundesversammlung begann am 3. November 1816. Ohne den mäßigen Einfluß Hofbauers und Consalvis, meint Becher, hätte der Eifer der Helfferich, Schlegel und Schlosser manchmal das rechte Maß verloren.²⁴ Becher erwähnt auch: „Der oesterreichische Gesandte in Karlsruhe, Palffy, berichtet am 22. Nov. 1818 von Helfferich, er sei fast jeden Tag bei den Brüdern Schlosser.“²⁵ Das Bemühen um eine einheitliche Kirchenordnung ist auch in Frankfurt gescheitert.

In diesen Zusammenhang ist unsere Schrift zu stellen. Sie wurde verfaßt nach dem Ende des Wiener Kongresses (Juni 1815) und vor dem Beginn der Frankfurter Bundesversammlung. Christian Friedrich Schlosser unterschrieb das Vorwort am 20. Mai 1816.

Ist nun Ignaz Döllinger, wenn schon nicht der Verfasser, so doch wenigstens der Übermittler unseres Textes an die „Eos“?

Diese Frage läßt sich mit guten Gründen bejahen. Um diese Gründe zu verdeutlichen, wollen wir Aufbau und Text des Originals mit dem Text der „Eos“ vergleichen.

Das Bändchen „Über Staatsverfassung und Staatsverwaltung“ enthält vier Abhandlungen und zu jeder zusätzlich die Anmerkungen Schlossers. Die vierte Abhandlung „Von der Geistlichkeit und dem Eigentume der Kirche“ umfaßt die Seiten 154 bis 168; die zugehörigen Anmerkungen folgen auf den Seiten 169 bis 256 und beschließen das Buch. Aus der Anmerkung 3, betreffend die Seiten 182 bis 206, ist der „Eos“-Artikel abgeschrieben; er enthält die Seiten 188 bis 202 mit einer einzigen Auslassung in Länge von ca. 1 Seite (192/193).

Der Text der „Eos“ geht relativ freizügig um mit sperrgedruckten Worten. So ist z. B. das abschließende „vom *historischen* Standpunkt aus“²⁶ im Original nicht sperrgedruckt. Er ändert weiter an einzelnen kleinen Stellen den Text des Originals; z. B. wird aus „daß der Staat sich in dieses Innere ein-dränge, hat die Kirche um keinen Preis zu dulden“²⁷ ein „... soll die Kirche um keinen Preis dulden“.²⁸ Ebenfalls ändert er an drei Stellen die Zeit. So heißt es im Original: „So würde das größte Unheil für die deutsche Kirche sein, keine gemeinsame Erneuerung und Anordnung ihrer Verhältnisse zu erhalten“;²⁹ in der „Eos“ steht: „So ist unstreitig das größte Unheil für die deutsche Kirche, keine gemeinsame Erneuerung und Anordnung ihrer Verhältnisse zu haben.“³⁰ Der Text wird an die veränderten Zeitverhältnisse angepaßt.

²⁴ Ebd., S. 109.

²⁵ Ebd., S. 110, Anm. 95.

²⁶ Eos 13 (1829) 560.

²⁷ Schlosser (wie Anm. 16), S. 190.

²⁸ Eos 13 (1829) 556.

²⁹ Schlosser, S. 201.

³⁰ Eos 13 (1829) 560.

Aussagekräftiger ist die eine ausgelassene Seite. Sie enthält zwei Gedanken. Eine gewisse Kritik an der Kurie (die Kirchen der Völker sind in ihr zu wenig repräsentiert, sie macht sich zu wenig mit den Bedürfnissen der Völker vertraut). Diese Kritik hatten wir schon beim Hofbauerkreis und den Oratoren gesehen,³¹ sie geht einem Döllinger dieser Jahre zu weit. Und eine Äußerung, die viel Verständnis für Luther zeigt, der mehr durch Schuld von Prälaten die Einheit zerriß; mehr Mitgefühl noch mit dem milden Melanchthon – Äußerungen, die bei Schlosser möglich sind,³² für die aber dem kämpferischen Döllinger dieser Jahre noch jede Zustimmungsbereitschaft fehlt. So ist das Weglassen dieser beiden Gedanken ein Hinweis auf Döllinger als Übermittler.

Ein weiteres kommt hinzu. Schlossers Schrift vertrat als einzige der kirchenpolitischen Flugschriften der Zeit die Idee der deutschen Nationalkirche, diese aber eng an Rom angeschlossen. Alle Gegner Wessenbergs bekämpften die Nationalkirche, vor allem mit Rücksicht auf die staatskirchliche Gefahr.³³ Ignaz Döllinger hatte schon durch seinen Vater die Bedeutung des Nationalgeistes schätzen gelernt.³⁴ Bald vertrat er selbst den Gedanken einer eng an Rom angeschlossenen Nationalkirche, worauf die eingangs zitierten Äußerungen von J. Friedrich und Vigener hinweisen. Auch dies legt die Vermutung nahe, daß Döllinger es war, der unseren Text der „Eos“ übermittelt hat. Wir dürfen heute mit großer Wahrscheinlichkeit an Döllinger als Übermittler festhalten.

Der zweite Abdruck im Jahre 1831 ist flüchtiger gearbeitet. Er enthält trotz seiner Kürze mehrere sinnverändernde Fehler. Sein Übermittler läßt sich nicht mehr sicher feststellen. Doch verdanken wir ihm den Hinweis: „Sehr wahr und wichtig schrieb Friedrich Christian Schlosser...“

³¹ Vgl. Anm. 21.

³² Vgl. Wort seines Bruders in Anm. 12: „Der Gläubigste ist auch der Duldsamste.“

³³ Carl Radlspeck gliedert in seiner Schrift „Die nationalkirchliche Idee I. H. von Wessenbergs im Urteil der Flugschriftenliteratur 1803–1821. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Aufklärung und Restauration, Kallmünz 1930“ die Autoren kirchenpolitischer Flugschriften nach dem Wiener Kongreß in „Vertreter der nationalkirchlichen Idee“ (Wessenberg; Freunde Wessenbergs) und in „Gegner des nationalkirchlichen Gedankens“. Christian Schlosser muß er dann bei den Erstgenannten als Anhang bringen, obwohl er sonst eher zu den Gegnern gehört. S. 59 und wieder S. 77 f.

³⁴ Friedrich, Johann: wie Anm. 2, S. 108 ff.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Damaskinos Papandreou, Wolfgang A. Bienert und Knut Schäferdieck. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1989. 405 Seiten.

Nicht die These eines Einzelnen ist zu würdigen, sondern die Sammlung von Beiträgen, die den Wirkungs- und Einflußbereich des Gelehrten Wilhelm Schneemelcher widerspiegeln. Der Kreis von Autoren wäre gewiß noch größer, wenn Willigkeit zu einer Ehrenbezeugung jeden Terminkalender verändern könnte. Die Themen, die Schüler, Kollegen und Freunde aufgenommen haben, schließen ökumenische Fragen im Dialog zwischen den orthodoxen und lutherischen Kirchen ein. D. Papandreou („Die Fragen nach den Grenzen der Kirche im heutigen ökumenischen Dialog“, S. 21–32) reflektiert über die ekklesiologische Bedeutung der „kirchlichen Oikonomie“, da sie Raum läßt für die Anerkennung von Kirchlichkeit über die Verwerfungen durch die „kanonische Akribie“ hinaus, letztere aber nicht außer Kraft setze; der theologische Dialog soll fortgesetzt werden, jedoch bleibt die Kirchengemeinschaft daran gebunden, in dem Glauben an das Mysterium des Leibes Christi, wie es die orthodoxe Kirche lebt, übereinzustimmen. Th. Nikolaou gibt einen Überblick zu „Stand und Perspektiven des Orthodox-Lutherischen Dialogs“ (S. 33–60) und bietet als Anhang zwei der gemeinsamen Erklärungen über Offenbarung sowie Schrift und Tradition. V. Ionita berichtet über die Forschungsdebatte zu „Die Heilige Schrift in der Rumänischen Orthodoxen Kirche“ (S. 61–69) und vertritt die These, daß die Bibelübersetzung „durch und für die Kirche erfolgte“. Th. Zissis faßt zusammen, welchen Einflüssen die Bilderfreunde aus der Sicht des 7. ökumenischen Konzils anheimgefallen sind (S. 329–338). A. Kallis preist den Beitrag orthodoxer Liturgie für die Lösung aller gegenwärtigen Weltprobleme (S. 339–350). V. Phidas resümiert die Rezeption antiker Bildung in der orthodoxen Christenheit (S. 351–366).

In die interkonfessionelle Diskussion über Luthers Rechtfertigungslehre greift W. A. Bienert (S. 281–294) ein, indem er einerseits auf Grenzen der Augustinrezeption bei Luther hinweist, andererseits an die Bedeutung der Christologie bei Luther erinnert und deren Nähe zu Athanasius feststellt. H. F. Geißer (S. 295–316) interpretiert Luthers Aussagen über das Sündersein des Menschen und das individuelle Heilsverständnis im Zusammenhang der Erfahrung eines abendländischen Christen am Ende des Mittelalters und formuliert Gedanken, die das Gespräch über Luther mit ostkirchlicher Tradition eröffnen können. M. Honecker (S. 317–327) erwägt, in welcher Umformung der Begriff der Askese in der heutigen Ethik fruchtbar sein kann.

Die patristischen Beiträge enthalten jeweils neue Beobachtungen und bezeugen durch die Fülle der Anmerkungen, daß Texte interpretiert werden. Ich bespreche einige von ihnen ausführlicher; meine Auswahl ist natürlich subjektiv. W. Rordorf (S. 71–82) formuliert neue Überlegungen zur Absicht der Paulusakten. Fünf Punkte führt er an, um ein montanistisches Milieu für den Verfasser zur Diskussion zu stellen: Die Rolle des Heiligen Geistes, die Verbindung der asketischen Forderungen mit den Geistererlebnissen, gottesdienstliche Sitten wie vor allem das Pfingstfest und das Osterfest in den Tagen der Ungesäuerten Brote, statt Amtsträger Propheten und Witwen, Kenntnis des Alten Testaments verbunden mit judenchristlicher Provenienz des Montanismus.

E. Junod (S. 83–106) berichtet über seine Untersuchungen zur Vita Xanthippae (BHG 1877). Aus seinem Überblick zur Forschungsgeschichte ergeben sich für ihn mehr Fragen als Antworten. Immerhin bahnt er einige Pfade (Textbasis, literarische Analyse, Quellen, Autor und Datierung), die den Text einordnen helfen: Ein Datum zwischen dem 4. und 8. Jh., ein christlicher Roman und deswegen eine Rückfrage, wie

die literarische Form der apokryphen Apostelgeschichten von einem solchen Text abgegrenzt werden sollte.

A. de Santos Otero (S. 107–122) berichtet über seine Erkenntnisse zu den alttestamentlichen Pseudographa in der sog. Tolkovaja Paleja, G. Strecker (S. 123–134) zu Elkasai und dem Neuen Testament im Kölner Mani Kodex. W. A. Löhr (S. 135–149) legt eine akribische Analyse des Gemeindebriefes über die Verfolgung in Lyon und Vienne vor und macht wahrscheinlich, daß das Schreiben aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt ist und nicht als Tatsachenbericht gewertet werden dürfte.

E. Dassmann (S. 259–268) untersucht, wie und warum sich Augustin in seiner Auseinandersetzung mit dem Pelagianer Julian auf Cyprian und Ambrosius beruft.

Weitreichende Konsequenzen impliziert das Ergebnis von K. M. Girardet (S. 151–174), daß Kaiser Konstantin bei der Synode in Arles (314) nicht anwesend gewesen sei. Denn verwickelt in die rein historische Feststellung eines Faktums ist die Frage nach der Rechtsstellung des Kaisers in der Bischofssynode, und G. zieht aus den Quellen den Schluß, daß der Kaiser außerhalb der kirchenrechtlichen Hierarchie an Konzilen wie Nicaea teilgenommen hat, als Konzilsvorsitzender. Diese These ist nicht neu, wird aber gegen T. D. Barnes emphatisch wiederholt.

In neue Einsichten über das frühe Selbstverständnis der Donatisten führt K. Schäferdick (S. 175–198). In literarischer und historischer Analyse des *Sermo de passione sanctorum Donati et Advocati* (hier auch ins Deutsche übersetzt) wird aus der thematischen Predigt ein Blick in das Entstehen der donatistischen Selbstfindung skizziert. Das Ergebnis bestreitet nicht nur die Stilisierung der Donatisten als antistaatliche Widerstandskirche, sondern legt auch die zweifelhaften Schritte frei, mit denen die Donatisten ihre Identität aufbauten. Denn die Kirchenpolitik der „Einheit“ lehnen sie ab, sehen zwar, daß staatliche Organe sie betreiben, aber um letztere nicht zu verteuflern, werden sie zu Werkzeugen der Traditoren gemacht, so daß der kirchlich-christliche Gegner zum Traditor und Verfolger, zum Gegenbild des Märtyrers und damit zum Diener des Antichristen wird. In diesem Prozeß donatistischer Identitätsvergewisserung, so zeigt Sch., stört die Katholizität der Kirche, die die antidonatistischen Einheitsvertreter mit Erfolg für sich beanspruchen, was den Autor des *Sermo* irritiert, ohne daß er durch Umdeutung, die erst später geschah, die Katholizität für sich festhalten kann.

M. Tetz (S. 199–217) liefert ein weiteres Kapitel zu seinen Marcellus-Studien. Ausgangspunkt ist die sog. Dritte Formel der Kirchweihsynode von Antiochien (341), das Bekenntnis des Theophronius von Tyana. Erst beseitigt er durch eine plausible Konjektur eine sprachliche Crux am Ende des Bekenntnisses und kann dann behaupten, daß die Verurteilung des Marcellus von Ancyra nicht der Verhandlungsgegenstand der Synode war, sondern daß dessen Verurteilung vorausgesetzt war und somit das Bekenntnis des Theophronius in den Kontext einer persönlichen Rechtgläubigkeitserklärung rückt, durch die sich der Bischof von Tyana von Anschuldigungen befreit, was die Synode durch ein besonderes Verfahren bestätigt. In einem weiteren Schritt entdeckt T. einen Anhaltspunkt, die Reihenfolge der Entstehung der drei Formeln von Antiochien (I–III) umzukehren und die chronologische Priorität dem Bekenntnis des Theophronius zuzusprechen, die Athanasius, der sie uns allein überliefert, als dritte Beilage zum Schreiben der antiochenischen Synode an Julius von Rom vorfand. Das alles ist aber nur weitläufiger Hintergrund für die These, daß das Bekenntnis des Marcellus, das er Julius in Rom vorlegte, sich in der Inkarnationsaussage auf das Theophroniusbekenntnis bezieht und, dies einmal vorgeführt, auf das Nicaenum. Und damit verbindet T. andere Beobachtungen mit dem Ergebnis, daß Marcellus der erste Theologe war, der in den zunächst nur die kosmologische Präexistenztheologie betreffenden arianischen Streit eindeutig soteriologisch bestimmte Inkarnationstheologie einbrachte und dies auch schon für das Nicaenum gelten müsse. Die Originalität dieser Überlegung ist offenkundig; vielleicht läßt sie sich weiter erhärten.

R. Hübner (S. 219–240) untersucht die Beziehung zwischen Melito von Sardes und Noët von Smyrna. Die ganze Schrift *Contra Noëtem* wird m. E. endgültig ins späte 4. Jh. verwiesen; dadurch wird der Blick frei für die Sprachgestalt der Aussagen der Noëtianer, die Hippolyt in der *Refutatio* IX 10 (vgl. X 27) mitteilt: Antithesen über Gott Vater und seine Offenbarung im Gott Sohn, dazu das thematische Stichwort „monarchia! Die Nähe und teilweise Übereinstimmung solcher Antithesen mit Melito von

Sardes wird vorgeführt und Gründe genannt, die eine Abhängigkeit Melitos von Noët wahrscheinlich machen. Im Blick auf die übrigen Zeugnisse über Monarchianismus formuliert H. die Arbeitshypothese: „Die traditionelle Lehre in Rom und überhaupt im Westen war wie im Osten der Monarchianismus. Er war der allgemeine Glaubensausdruck der Christen.“ Und H. gibt zu bedenken, daß in den Paradoxien der antithetischen Identifikationsaussagen ein berechtigtes Anliegen ausgedrückt sei, das sich in der Geschichte der Christologie immer wieder geltend machte.

H. Ch. Brennecke (S. 241–257) fragt nach dem Ursprung des Neunizänismus, nachdem L. Abramowski beobachtet hatte, daß die begriffliche Unterscheidung zwischen *Usia* und *Hypostasis* auf die Jahre 360/3 datiert werden muß. Er schließt mit neuerer Forschung eine Herleitung von der Theologie der Homöusianer aus, ebenso aber auch die Herleitung aus der kirchenpolitischen Gruppe der Homöusianer. Eckstein seiner Erwägungen sind die antiochenischen Meletianer (Synode von Alexandrien 362) und der Nachweis, daß Meletios aufgrund seiner Predigt von 360 eindeutig ins Lager der Homöer gehört, der Positionswechsel also aus dem homöischen Kreis herausgewachsen sein müsse. Als Motiv vermutet B. die theologische und nicht kirchenpolitische Einsicht, daß der homöische Standpunkt gegenüber dem Neuarrianismus wehrlos sei. Weitere Erwägungen zu dieser These müßten m. E. die Person Apollinaris von Laodicea einbeziehen; B. erwähnt ihn nicht.

A. M. Ritter (S. 269–279) trägt „Patristische Anmerkungen zur Frage: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? am Beispiel des Konzils von Chalkedon“ vor. Er geht von neueren Quellenuntersuchungen zum Chalcedonse aus, setzt also den kyrillischen Charakter und die kyrillische Intention der Glaubensdefinition voraus und setzt damit voraus, daß es als Einheit keine einseitige antikyrrillische Auslegung, etwa nach dem *Tomus Leonis*, zulasse. Mißverständnisse seien an der Spaltung der Kirchen schuld, zu denen das Chalcedonense selbst wegen seiner Sprödigkeit, „weniger theologische Lösungen als vielmehr Kriterien an die Hand zu geben“, auch weil es vieles ungeklärt ließ, beitrug. Aber die Bedeutung der Quellenanalysen liege darin, das Mißverständnis, als sei in Chalcedon Dioskur und damit der Glaube Kyrills verurteilt worden, ausgeräumt zu haben, so daß der Dialog eine neue Basis erhalten hat. Gewiß, Mißverständnisse und blindwütiger Eifer haben auch im Fall Chalcedonse böse Geschichte gemacht. Trotzdem ist mir beim Lesen der Akten der 5. Sitzung des Konzils von Chalcedon unzweifelhaft, daß das Konzil sich gegen Dioskur und für Leo entschieden hat mit den Konsequenzen, die sich aus diesem Gegensatz ergaben. Es gab Widerspruch gegen die Formel, die am Tage vorher Zustimmung gefunden hatte. Die kaiserlichen Kommissare verstärken den Widerspruch und benennen ihn: „zwei Naturen“, während die Formel sagt: „aus zwei Naturen“; und die Kommissare weisen darauf hin, daß Dioskur, inzwischen auf Konzilsbeschluß abgesetzt, die (unrechtmäßige) Absetzung Flavians wegen der Aussage „zwei Naturen“ vorgenommen habe. Anatolius, Bischof von Konstantinopel, versucht einzulenken und stellt korrekt fest, daß Dioskur in der theologischen Debatte keine Diskreditierung der Formel „aus zwei Naturen“ bedeuten könne, da er nicht wegen seines Glaubens verurteilt worden sei. Widerspruch bleibt, obwohl mit Verlegung des Konzils nach Rom gedroht wird, falls „aus zwei Naturen“ stehen bleibe. Die Kommissare bringen den Gegensatz auf den Punkt: entweder „aus zwei Naturen“ mit Dioskur oder „zwei Naturen in Christus“ (plus drei der bekannten Adverbien) mit Leo; die Bischöfe müßten zwischen Dioskur oder Papst Leo wählen. Ist es also ein Mißverständnis, wenn die endgültige Formulierung, die den befohlenen Zusatz (kaum merklich abgemildert) enthielt, als ein Schlag gegen Dioskur und damit gegen Kyrill verstanden wurde?

Die Festschrift enthält Grußworte des Ratsvorsitzenden der EKD und des Ökumenischen Patriarchen. Bischof H. Kunst grüßt mit dem Abdruck einer Predigt aus dem Jahr 1938. Am Ende steht eine Bibliographie von W. Schneemelcher.

Göttingen

Ekkehard Mühlberg

Manfred Weitlauff/Karl Hausberger (Hg.), *Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag*. St. Ottilien: Eos-Verlag 1990. Ln., XX, 812 S.

Der Titel dieses imposanten Bandes formuliert das wohl beherrschende wissenschaftliche Thema des Jubilars – auf jeden Fall aber eines, das ihn lebenslang beschäftigt hat. Schwaiger ist nicht müde geworden, dieses Sujet mit allen seinen Herausforderungen, Fragen und Problemen darzustellen und zu durchdenken, sich ihm von den verschiedensten Seiten her immer wieder anzunähern, um sich in neuer Weise damit auseinanderzusetzen. Davon zeugt auch die interessante Bibliographie seiner Veröffentlichungen am Ende dieses Buches (787–811). Insofern ist es nur konsequent, daß die hier versammelten 31 Beiträge alle mehr oder weniger direkt um dieses Thema kreisen.

Der Bogen ist weit gespannt, von der Spätantike bis zu Papst Paul VI. Dabei verrät die Verteilung der Studien auf die Epochen der Kirchengeschichte Einiges auch über den Forschungsstand dieser Disziplin: 3 Untersuchungen sind Fragen der Alten Kirche gewidmet, 7 solchen des Mittelalters und nicht weniger als 10 Themen der Reformation sowie der katholischen Reform im 16. Jahrhundert. Mit Gegenständen des 17. und 18. Jahrhunderts sind 6 Arbeiten befaßt, 3 mit solchen des 19. Jahrhunderts und 2 schließlich beziehen sich auf das 20. Jahrhundert.

Natürlich ist es unmöglich, die Breite und den Reichtum der in diesem Buch ausgetretenen wissenschaftlichen Erkenntnisse im einzelnen aufzuführen, geschweige denn zu würdigen. Entsprechend dem Charakter einer gediegenen Festschrift findet der Leser auch in diesem Band anregende Impressionen neben liebevollen Detailstudien, kluge Überblicke und grundgelehrte Spezialabhandlungen. Wenn ich mich im folgenden vor allem auf jene Aufsätze konzentriere, die eher zentralen Problemen einer Epoche gewidmet sind oder Grundfragen der Kirche in ihrer Geschichte, sind damit die übrigen Beiträge selbstverständlich nicht geringer eingestuft. Hier äußert sich lediglich das besondere Interesse des Rezensenten.

Sehr dicht und überaus anregend ist die Abhandlung von F. Prinz („Die christliche Kirche und das Problem der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter“, 37–55), weil sie nicht nur die Position, sondern die unterschiedlichen Funktionen der Kirche in dieser Zeit des Übergangs besonders lebendig, farben- und facettenreich herausstellt. Interessante Hinweise auf die Praxis der Seelsorge im Investiturstreit bietet E. L. Grasmück („Cura animarum“, 57–96); H. Glaser orientiert eindrücklich über die Beurteilung des Reformpapsttums durch Otto von Freising („De monte abscisus est lapis sine manibus, Dan. 2,45“, 151–191); und H. J. Brandt offeriert einen ebenso knappen wie klaren Überblick über Theorie und Praxis der mittelalterlichen Bischofbestellungen im Spannungsfeld von Regnum und Sacerdotium („Zwischen Wahl und Ernennung“, 223–233).

Nicht weniger spannend sind mehrere Beiträge zum 16. Jahrhundert. Eine sehr grundsätzliche Frage geht G. Maron ausgesprochen locker an, wenn er fragt, ob Katholiken denn wirklich einen leichteren Zugang zum Verständnis des Mittelalters haben („Wer hat einen besseren Zugang zum Verständnis des Mittelalters: Katholiken oder Protestanten?“, 263–280). Zu recht erinnert Maron daran, daß jenes Mittelalter in nahezu jeder Hinsicht breiter, bunter und wahrhaftig widersprüchlicher war als die beiden großen Konfessionen, die dann im Verlauf des 16. Jahrhunderts hieraus erwachsen sind. Und ebenfalls zu recht, denke ich, verweist er auf einen Sachverhalt, der vielen Forschern insbesondere im Blick auf das 16. Jahrhundert geläufig ist: daß nämlich nicht wenige katholische Wissenschaftler geneigt sind, die spätere römisch-katholische Entwicklung des Papsttums sowie die damit eng verbundene Konzeption einer einheitlichen kirchlichen Lehre schlicht auch für jene früheren Jahrhunderte vorauszusetzen.

Materialreich ist die Studie von I. W. Frank „Zur nachtridentinischen Erneuerung der deutschen Dominikaner“ (443–476), ebenso die Untersuchung von L. Hammermayer über „Römische Kurie und postreformatorischer Katholizismus in England“ (405–441), weil hier exemplarisch sowohl die internationale Durchsetzung des Papsttums in einem Land und in einer Kirche veranschaulicht wird, als auch das institutionelle und organisatorische Durcheinander, das damit Hand in Hand ging. So verdeutlicht dieser Beitrag in besonderer Weise die Komplexität der Geschichte, gerade auch

der Papst- und Kuriengeschichte. Von einer souveränen zentralistischen Zielgerichtetheit - wie sie viele Protestanten „Rom“ gern unterstellen - kann hier jedenfalls nicht die Rede sein.

Was bedeutet eine formale Modernität - und wie verhält sie sich zu einer inhaltlichen? Dieser spannenden Frage geht H. Smolinsky in seinem Aufsatz über den Exegeten Johannes Eck nach („Reform der Theologie?“, 333-349). Deutlich wird, daß der Ingolstädter Professor die Mittel und Methoden der modernen Philologie nur gebrauchte, um damit die von ihm als fraglos vorausgesetzten kirchlichen Lehraussagen zu verifizieren. Daß es sich hierbei um ein grundlegendes, weit über den historischen Kontext hinausweisendes systematisch-theologisches Problem handelt, bedarf wohl keiner besonderen Erläuterung.

Nicht weniger aktuell erscheinen grundsätzlich die sehr konkreten und ins Einzelne gehenden Überlegungen von H. Immenkötter über die „Augsburger Pfarrzechen“ (301-323), also die Verwaltung des Stiftsvermögens, das Klöster und Pfarrkirchen zu seelsorgerlichen Zwecken erhalten hatten, durch Laien. Deren Initiative und Eigenverantwortung wurde hierdurch geweckt und beansprucht. Im Bewußtsein der Augsburger waren „die Zechen schließlich für kirchliche Veränderungen schlechthin zuständig, und dies lange vor Luthers denkwürdigem Auftritt in der Reichsstadt im Oktober des Jahres 1518“ (314).

Eine ausführliche Würdigung der intensiven Bemühungen Wessenbergs um Priesterbildung und Seelsorge bietet sodann M. Weitlauff („Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung“, 585-651). Beeindruckend ist das Bild dieser nach wie vor umstrittenen Persönlichkeit und seines Lebenswerkes. Um so deprimierender erscheint die Art und Weise, wie ihm im Zusammenspiel von Kurie und Nuntius, von sachlichen Gegnern und persönlichen Feinden mitten im Lauf „die Fersen durchschnitten“ wurden (650).

Anregende Impressionen über „Das alte und das neue Priesterseminar“ offeriert R. Zinnhobler (673-697), während K. Hausberger aufgrund des Briefwechsels zwischen Anton von Henle und Herman Schell im Vorfeld der Auseinandersetzungen um den sog. Modernismus einen wichtigen Beitrag zu diesem noch immer allzuwenig bekannten „anderen Katholizismus“ liefert (699-743). Über den „deutschen Episkopat und das zweite Vatikanische Konzil bis zum Tode Papst Johannes' XXIII.“ berichtet anschaulich K. Wittstadt (745-763). Noch reizvoller wäre es wohl gewesen, wenn er die Positionen dieser Bischöfe in den internationalen Kontext eingeordnet hätte, so daß die Eigenart der Deutschen klarere Konturen gewonnen hätte. Ebenso national eingegrenzt ist der Artikel von G. Adriányi über die Umorientierung der Politik des Vatikans gegenüber Ungarn im Jahre 1961 (765-786). Fraglos werden nach den jüngsten Ereignissen in Osteuropa auch die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen darüber mit besonderer Intensität neu aufflammen, ob eine andere Politik als die des strikten Nein gegenüber einem kommunistischen Regime überhaupt jemals moralisch oder theologisch berechtigt sein konnte. Für die damaligen Verantwortlichen waren die Entscheidungen allerdings erheblich schwerer.

Vor offene Fragen sieht sich der Leser also auch am Ende dieses gewichtigen Bandes gestellt. Zugleich wird er, hier wie in den anderen Beiträgen, herausgefordert, aber auch ermutigt, selber kritisch und konstruktiv weiterzudenken. Und darin liegt, wie mir scheint, nicht die geringste Würdigung des bedeutenden Gelehrten Georg Schwaiger.

Gießen

Martin Greschat

Stephan H. Pfürtnner u. a., Ethik in der europäischen Geschichte, 2 Bde., Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1988, 187 + 204 Seiten.

Die beiden Bände, insgesamt von St. H. Pfürtnner konzipiert und mit Beiträgen von verschiedenen, zum großen Teil der Marburger evangelisch-theologischen Fakultät verbundenen Autoren versehen, entfalten Ethik geistes- bzw. „problemgeschichtlich“ (Pfürtnner I 9), nämlich in Gestalt einer Geschichte europäischer Ethik. Diese Ideeenge-

schichte der Ethik soll zugleich Gegenwartsfragen beleuchten. Pfürtners betont insbesondere die integrative Kraft der europäischen Ethiktradition für ein neues gesamteuropäisches Ethos, das sich mit dem Ende der europäischen Nationalstaaten ausprägen muß. Als das ethische Erbe Europas benennt er summarisch die Entgöttlichung der Welt, die Gleichheit und Freiheit der Menschen, Sozialität, Demokratie, Recht, Zukunftsverantwortung für die Schöpfung und Friedensethos (II 9 ff., 15 ff.). Wenn auf diese Weise den beiden Bänden ein Grundverständnis von Ethik zugrundeliegt, welches Ethik unter ideen- bzw. wirkungsgeschichtlichem Blickwinkel begreift, kommt diesem Anliegen eine programmatisch zu würdigende Bedeutung zu. Denn ein solcher Denkansatz bietet eine Alternative zu einer systematisch geschlossenen, gar überzeitlichen oder auch dogmatisch deduzierten Konstruktion von Ethik, die methodisch fraglich bleibt und in der säkularisierten, pluralen Gegenwartsgesellschaft schwerlich noch zu vermitteln ist. Das vorliegende Werk beruht – so Pfürtners (I 12) – auf der an Kuhn anschließenden Einsicht, daß sich in unterschiedlichen Zeitepochen verschiedene ethische Paradigmen ausgebildet hätten bzw. die Geistesgeschichte durch ethische Paradigmenwechsel geprägt sei.

Instruktiv werden die antike Ethik, v. a. Plato und Aristoteles, und die Ethik des Mittelalters dargestellt (Pfürtners I 16–96; 134–181). Die Anthropologie Thomas' wird hierbei als Wegbereiterin des neuzeitlichen Menschenrechtsethos bewertet (I 146 ff.). Anders als Emanuel Hirsch nimmt Pfürtners eine schon vor Luther, eben bei Thomas, sich anbahnende, prinzipiell autoritätskritische Sicht individueller Gewissensfreiheit wahr (I 161 ff.). Für die Antike stellt er die Tugendethik als Paradigma heraus (I 39 f.), das im Kontext neuzeitlicher Demokratie eine Neubelebung verdiene (I 158). Als ethisches Paradigma der Neuzeit wird sodann der Menschenrechtsgedanke (I 12) und das Konzept der Tugend- und Pflichtethik ablösenden Verantwortungsethik herausgestellt (Pfürtners II 21; hierzu sodann W. Lienemann II 148 ff., 166 ff.).

Insgesamt wären aus den Darlegungen beider Bände eine ganze Fülle interessanter Aspekte zu unterstreichen. Der mit Beiträgen mehrerer Autoren versehene zweite Teilband bleibt in der Darstellung neuzeitlicher Ethik, in der Auswahl materialetischer Beispiele, vor allem dann jedoch in der systematischen Auswertung europäischer Ethikgeschichte uneinheitlicher, als dies beim ersten, weitgehend von Pfürtners verfaßten Band der Fall ist. Gewichtige Epochen der neuzeitlichen Ethikgeschichte werden prägnant, doch recht knapp abgehandelt. Dies gilt für den – sinnvollerweise zumindest erwähnten! – Utilitarismus (H. Deuser II 89 ff.). Auch das für die Ethik der Gegenwart als geistesgeschichtlicher Hintergrund so bedeutsame 19. Jahrhundert kommt nur knapp, dann allerdings mit relevanten Aspekten zur Geltung. So werden Schleiermachers Individualitätsgedanke, seine Idee einer ethischen Güterlehre oder seine Einsicht in die Geschichtlichkeit von Ethik (H. Rosenau / P. Steinacker II 77 ff.), aber auch Marx' Ideologie- und Nietzsches Moralkritik erwähnt (E. Starke 109 ff., 113 ff.). Zwischen der Darstellung Nietzsches und dem daran anschließenden Kapitel „Ethik in der jüngsten Vergangenheit und in der Gegenwart“ (125 ff.) klafft indes eine Lücke. Der Neukantianismus, die Lebensphilosophie oder die Wertethik bleiben ebenso wie die – als *problematisches* Paradigma interessante – theologische Ordnungsethik ausgespart.

Sicherlich kann ein so breit angelegtes Werk sowohl in der geistesgeschichtlichen Darstellung wie in der systematischen Auswertung (hierzu eher schlaglichtartig „Statt einer Zusammenfassung“: „Skizzen zu einer Moral des Aufschubs“ [G. K. Mainberger II 178 ff.]) keine Vollständigkeit oder Geschlossenheit erreichen. Gegenwärtig relevante sowie prospektive Gesichtspunkte der Ethik gelangen jedoch zur Sprache. Hoher aktueller Gehalt kommt etwa den Überlegungen zum Thema „Ethik und empirische Wissenschaften“ (J. Hübner II 125 ff.) zu, die nicht nur den geschichtlichen Wandel der Ethik im Horizont der Wandlungen des europäischen Weltbildes ansprechen (134 ff.), sondern zugleich die für jede Zukunftsethik bedeutsame Frage des Verhältnisses der Ethik zum modernen naturwissenschaftlich geprägten Naturbegriff aufgreifen. Indem die beiden Bände insgesamt verdeutlichen, in welchem hohem Maß die Geistesgeschichte der Ethik auch Gegenwartsprobleme zu erhellen vermag, wird jedenfalls erkennbar, daß die Ethikgeschichtsschreibung nach wie vor als programmatisches Anliegen zu gelten hat. Die Aufarbeitung ethischer Ideengeschichte in ihren aporetischen wie ihren wegweisenden, prospektiven Aspekten ist mit den großen Entwürfen

des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zur Geschichte der Ethik (z. B. W. Gass; E. Troeltsch; F. Jodl) noch keineswegs abgegolten.

Wachtberg-Niederbachem

Hartmut Kreyß

Gunther Franz, Dieter Ising, Thomas Riplinger: Theologische und religionswissenschaftliche Literaturinformation. Klassifikation zur Allgemeinen Religionswissenschaft und Systematischen Theologie als Arbeitsergebnis des Projektes THEODOK [Gesellschaft für Information und Dokumentation mbH, Beiträge und Berichte Reihe A Nummer 10], Frankfurt a. M. (IDD-Verlag) 1989. (ISBN 3-8151-0047-X).

Bereits im Juni 1979 wurde im Rahmen eines vom Bundesministerium für Forschung und Technologie initiierten Programms für fachübergreifende Information und Dokumentation das Projekt einer theologischen Literaturdokumentation (THEODOK) an der Universitätsbibliothek Tübingen begründet. Die Mitarbeiter von THEODOK hatten es sich zur Aufgabe gemacht, langfristig die Erstellung einer umfassenden theologischen Bibliographie in die Wege zu leiten und zu diesem Zweck ein ausführliches Schlagwortregister zur Indexierung der erfaßten Literatur sowie den Entwurf zu einer systematischen Klassifikation der aufzunehmenden Titel zu erarbeiten. Als das Projekt Mitte Mai 1981 der angespannten Haushaltslage des Bundes zum Opfer fiel und eingestellt werden mußte, standen diese Entwicklungsarbeiten kurz vor dem Abschluß. Erst mit achtjähriger Verzögerung erschien daraufhin 1989 der von Thomas Riplinger fertiggestellte Bericht über THEODOK in Form der vorliegenden Publikation. Da dieser Band aber nicht nur als Dokumentation der Geschichte des Projekts THEODOK (S. 7–25, 33–40) und seiner Ergebnisse (Vorstellung des Klassifikationssystems S. 42–62, der tabellarischen Unterteilungsschemata anhand der Beispiele Allgemeine Religionswissenschaft und Systematische Theologie S. 84–207 sowie der entsprechenden Schlagwortregister S. 213–319) gedacht ist, sondern auch „eine Zukunft für die theologische Literaturdokumentation“ (S. 26) prognostiziert und in diesem Rahmen Perspektiven für die Weiterentwicklung von THEODOK aufzeigt (S. 26–32), ist eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Anlage von THEODOK die Antwort, die ein so mutiges und ambitioniertes Projekt verdient.

Zur Zeit der ersten Planungen an und um THEODOK lag der Gedanke, daß Computer jedermann zugängliche Arbeitshilfen sein könnten, noch außerhalb des allgemeinen Vorstellungshorizonts. Die Hardware war damals so unerschwinglich teuer wie wenig benutzerfreundlich; die Dateneingabe erfolgte meist noch über zuvor gestanzte Lochkarten. So waren die Planer von THEODOK auf der Höhe ihrer Zeit, wenn sie einerseits die Eingabe sämtlicher erfaßter Titel in eine zentrale Datenbank anstrebten, andererseits aber an einer Publikation der Neuerscheinungen in Buch- oder Heftform festhielten. Die computertechnische Aufbereitung und Sammlung der Literatur eröffnete neue Perspektiven der Datenverwaltung; u. a. ließen sich nun aus einer für einzelne nicht mehr überschaubaren Materialmenge mit Hilfe von Suchwörtern (Autoren, Erscheinungsjahr, Erscheinungsort, Stichwörtern im Titel oder aus dem Text gewonnener „Deskriptoren“) und deren Kombination (in logischen und / oder / nicht-Verknüpfungen) Literaturlisten zu ganz bestimmten Themen oder Sachgebieten selektieren (S. 15). Umgekehrt wurde der Tatsache, daß eine „on-line“-Verbindung zur Datenbank aus finanziellen Gründen allenfalls für größere Institutionen (z. B. theologische Fakultäten der Hochschulen) in Betracht kam, zugleich aber ein weit über die Universitäten hinausweisender Bedarf an systematischer Literaturinformation auf dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft nachgewiesen werden konnte (S. 19 f.), dadurch Rechnung getragen, daß man eine Publikation vor allem der Neuerscheinungen in entweder Monatsheften, einer Jahresbibliographie oder Mehrjahreskumulationen (letztere auf Microfiche) vorsah (S. 14 f.).

Für eine derartige Präsentation aber war eine systematische Klassifikation unentbehrlich, die es erlaubte, die Fülle des mit Deskriptoren nur gekennzeichneten, aber in sich nicht hierarchisch strukturierten Datenmaterials in sinnvollen Untereinheiten zusammenzufassen und überschaubar darzustellen. In der Entwicklung dieses in der Tat hochkomplizierten Strukturbaumes für die theologischen Teildisziplinen und die sog.

Allgemeine Religionswissenschaft bestand denn auch eines der Hauptanliegen des Projekts.

1990 bietet sich ein gegenüber der ‚Gründungszeit‘ von THEODOK sehr verändertes Bild von den technischen Perspektiven einer solchen Unternehmung. Inzwischen ist nicht nur der Personal Computer (PC) fast zum unentbehrlichen Hilfsmittel wissenschaftlichen Arbeitens avanciert (Benutzerzahlen und Leistungsfähigkeit der angebotenen Systeme sind stark steigend), auch Bibliotheken gehen zunehmend dazu über, ihre Katalogbestände computertechnisch aufzubereiten und ihren Benutzern zugänglich zu machen. In Skandinavien und vor allen Dingen den U.S.A. ist es nichts Außergewöhnliches mehr, wenn Bibliotheksbenutzer über ihren eigenen PC, der ‚on-line‘ mit dem Computer der Bibliothek verbunden ist, Zugang zu den dort gespeicherten Daten erhalten. Die CD-ROM-Technik (ROM = Read Only Memory) ermöglicht den Lesezugriff auf so hohe Speicherkapazitäten, daß in absehbarer Zeit der Inhalt ganzer Bibliotheken marktgerecht angeboten werden wird; die Preise liegen jetzt bereits im PC-Standard-Bereich.

Angesichts der Vision, in 10 oder 20 Jahren an theologischen Fakultäten Geräte vorzufinden, die die Lektüre auch der abgelegenst publizierten Untersuchungen unschwer ermöglichen werden, relativiert sich auch der Anspruch des THEODOK-Projekts, herkömmliche Methoden (Klassifikationssystem und Publikation in Periodica) mit neuer Technik (beliebig ergänzbare und nach einem Deskriptoren-Schlüssel abfragbare Datenbanken) zu kombinieren, um so über ein Konzept internationalen Austauschs von Daten zu einer möglichst umfassenden Literaturerfassung und -dokumentation zu gelangen (S. 26 ff.). Auf der einen Seite muß berücksichtigt werden, daß, je weiter die Schere zwischen stetig wachsendem Literaturangebot und der begrenzten Zahl an Titeln, die aus diesem Angebot zur Kenntnis genommen und bewältigt werden können, sich öffnen wird, um so mehr auch der Bedarf an Literaturdokumentation im großen Stil steigen wird. Hier hat THEODOK auf eine empfindliche Planungslücke hingewiesen und ein Modell angeboten, diesem Notstand abzuweichen. Fraglich ist allerdings, ob das mit THEODOK angebotene Konzept auf lange Sicht würde tragen können.

Die Autoren des THEODOK-Berichts haben zwar die technischen Neuerungen der 80er Jahre ergänzend in ihre Planung mit einbezogen und auf die Möglichkeit hingewiesen, das Datenmaterial auf Disketten oder CD-ROM abzuspeichern und so für Recherchen auf privaten Computern zugänglich zu machen (z. B. S. 27). Die grundsätzliche Anlage des Projekts sahen sie dadurch aber nicht in Frage gestellt. So wurde auch an der ursprünglichen Idee festgehalten, die entstehende Bibliographie in Heft- oder Buchform zu publizieren: „Das Konzept einer gedruckten Bibliographie ist keineswegs überholt. Nach wie vor besteht der Bedarf an Literaturinformationen, die im sachlichen Zusammenhang gelesen werden können neben solchen, die punktuell recherchierbar sind“ (S. 28). Ob aber ein zeitaufwendiges Blättern und Suchen in Dutzenden von Register- und Jahresbänden noch die zeitgemäße Ergänzung zu der sich anbahnenden, weitgehend computerisierten Bibliotheksbenutzung darstellen wird, ist zumindest zweifelhaft. Damit soll keineswegs dem Ende der Buchlektüre das Wort geredet werden, aber Bibliographien sind nicht mehr als Hilfsmittel zur Auswahl jeweiligen Zwecken angemessener Literatur und sollten deshalb möglichst benutzerfreundlich organisiert sein.

Vorstellbar ist daher auf lange Sicht das Konzept einer stetig wachsenden, auf CD-ROM (oder einem vergleichbaren Datenträger) gespeicherten Datenbank, die – zu vernünftigen Preisen – Bibliotheken und privaten Benutzern auf Leihbasis zur Verfügung gestellt werden kann und in regelmäßigen Abständen durch ‚Updates‘ (Austausch der CD-ROM) ergänzt und auf den neuesten Stand gebracht wird, so daß dem Benutzer zeitraubendes Suchen in einer Vielzahl früherer Bände und Jahrgänge erspart bleibt. Auch könnten zumindest größere Bibliotheken ‚on-line‘ mit der jeweils aktualisierten Version der Datenbankbibliographie verbunden sein.

Die für die Anlage einer solchen theologischen Bibliographie auf EDV-Basis notwendigen Vorarbeiten hat THEODOK mit der Erstellung der ausführlichen Deskriptorenlisten und des Klassifikationssystems bereits geleistet. Wenn man auch auf eine schriftliche Publikation des Datenmaterials in absehbarer Zeit wird verzichten können, ist doch – wie die Autoren zu recht betonen (S. 28 f.) – die klassifikatorische Strukturierung der Literatur nicht obsolet geworden. Allerdings sollten die Gliede-

rungseinheiten dieses Systems auch als sozusagen zusätzliche Deskriptoren der Struktur der Datenbank angepaßt werden, so daß z. B. für den Teilbereich ‚Medizinische Ethik‘ die Neuerscheinungen eines Jahrgangs oder aber die sämtlichen Publikationen eines Autors durch die Jahre selektiert und in einer Liste gesammelt werden können (THEODOK sieht eine solche Kombination der beiden Datenverwaltungsprinzipien nur über eine Thesaurus genannte Einheit vor, S. 42, betont aber ausdrücklich die Möglichkeit der sinnvollen Kombination verschiedener Struktursysteme, S. 45).

Den entscheidenden Anreiz für die gegenüber herkömmlichen Informationsdiensten immer noch vergleichsweise hohen Investitionskosten auf der Benutzerseite kann nur eine tatsächlich umfassende, d. h. weitgehend vollständige Literaturerfassung bilden. Solche Konkurrenzlosigkeit könnte auch einer theologischen Literaturinformation einen weitaus größeren Markt erschließen, als noch 1979 prognostiziert werden konnte (S. 19 f.). Vor allem ermöglicht es das Deskriptorensystem, die Datenbank durch jeweilige Übersetzung der Deskriptorenlisten auch international leicht zugänglich zu machen. Verbreitungschancen werden sich nicht nur für Europa und die U.S.A. bieten, sondern mittel- und langfristig auch in Ostblockländern und in der sog. ‚Dritten Welt‘. Es ist also durchaus nicht auszuschließen, daß ein auf THEODOK aufbauendes Projekt einer Datenbank für theologische Literaturinformation, sofern dieses Projekt international eine Vorreiterposition einzunehmen imstande ist, langfristig durchaus kostendeckend arbeiten könnte. Und da nicht einzusehen ist, daß Rentabilität eine Disqualifizierung der geleisteten (geisteswissenschaftlichen) Arbeit nach sich ziehen muß, zumal die Ergebnisse einer Bibliographie nur schwer korrumptierbar sind, muß es für die Planer von THEODOK und die – offensichtlich noch zu suchenden – Geldgeber für eine zukünftige Wiederaufnahme des Projekts entscheidend darauf ankommen, nicht durch Halbherzigkeiten in der Konzeption oder im Budget-Rahmen bereits von vornherein eine langfristig unrentable Mittelmäßigkeit vorzuprogrammieren. Daß die vermutlich einzig marktgerechte Lösung, nämlich eine auf potentielle Vollständigkeit abzielende Datenbank, sich auch mit dem wissenschaftlichen Interesse an theologischer Literaturdokumentation deckt, muß kaum eigens betont werden.

THEODOK ist deshalb zu wünschen, daß es seine Ambitioniertheit der Startphase nicht aufgibt und zu Problemlösungen im internationalen Maßstab aufbricht. Wie empfindlich die Lücke in der geisteswissenschaftlichen Literaturbewältigung ist, auf die THEODOK aufmerksam macht, davon können wir uns heute vielleicht nur eine ähnlich vage Vorstellung machen wie von den fernen Computergenerationen des Jahres 2010. Während die Industrie den ‚Mega-Chip‘ plant oder baut, sollten die Geisteswissenschaftler der ‚Alten Welt‘ sich nicht mit der Übertragung ihres Zettelkastens in den PC zufriedengeben.

Bonn

Gregor Abn

Uzsoki, András (Hrsg.), *Magyar Egyháztörténete Vázlatok. Essays in Church History in Hungary*. Bd. 1. Budapest 1989. 432 Seiten.

Die ungarischen katholischen Kirchenhistoriker bildeten unter Leitung des damals namhaftesten Historikers Prof Gyula Szekfü schon 1934 eine Arbeitsgemeinschaft und gaben seit 1936 auch ein Jahrbuch für Kirchengeschichte, „Regnum“, heraus. Der blühenden Aktivität der Arbeitsgemeinschaft setzte die kommunistische Machtübernahme nach dem Krieg ein jähes Ende. Erst die Liberalisierung der späteren Kadar-Ära ermöglichte wieder die eigentliche kirchenhistorische Forschung. Die Kirchengeschichte als Wissenschaft, gar als eine theologische, war jedoch nach wie vor höchstens gesellschaftspolitisch beachtet und in den Hintergrund gedrängt (vgl. Adriányi, Gabriel, Neue marxistische Kirchengeschichtsschreibung in Ungarn, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Bd. 96, Heft 3 (1985), S. 395–404). Im Zusammenhang mit den großen politischen Umwälzungen 1988–1989 wurde jedoch die Wiederrichtung einer Arbeitsgemeinschaft und die Herausgabe ihrer Beiträge in der oben aufgeführten Form möglich. Die Initiative leitete dazu Prof. Dr. Tibor Horváth S. J., in Kanada bereits 1985 ein; die eigentliche Arbeitsgemeinschaft, die in einer kanadischen und ungarischen Sektion aller Kirchenhistoriker ungarischer Sprache im Westen und in der Heimat zusammenschließt, wurde 1988 in Budapest gegründet. (Vgl. den Aufsatz von A. So-

morjai und A. Uzsoki über die Gründung und Aktivität der Arbeitsgemeinschaft (METEM) in diesem Band S. 279–290).

Das Buch selbst besteht aus drei Teilen. Nach einem Vorwort, in dem Prof. Horváth die Zielsetzungen der Arbeitsgemeinschaft beschreibt, werden im ersten Teil zehn Beiträge aus der Kirchengeschichte Ungarns vorgelegt. Zwei musterhafte Darstellungen sind einer Pfarrei gewidmet (jene von László Dankó, derzeit Erzbischof von Kalocsa und Pfr. Imre Kovács). Spezielle Fragen der Mediävistik Heraldik, Marienverehrung im ungarischen Hochmittelalter, Caritas – in der Arpadenzeit (1000–1301) werden in drei Abhandlungen behandelt. Das weltanschauliche und politische Bild zweier ungarischer Geistlichen, jenes von Szerémi († 1548) und des Kardinalprimas Scitovszky († 1866) werden gegenüber der kommunistischen Geschichtsschreibung revidiert. Ein Beitrag stellt einen verdienstvollen Ethnographen (Agoston Pável † 1946) vor, ein anderer in einer äußerst komprimierten, doch ungemein informativen Form die ganze Geschichte der Verwaltung des katholischen Unterrichtswesens von 1560 bis zur Gegenwart. Der letzte Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Budapest vor ihrer Abtrennung 1950, der gegenwärtige Altbischof von Waitzen, Erzbischof József Bánk, befaßt sich in seinem Beitrag mit dem Zustimmungsrecht des Primas von Ungarn zur Berufung von Theologieprofessoren und fügt zu seinen aufschlußreichen Ausführungen 25 Dokumente hinzu.

Der zweite Teil des Bandes ist methodologischen Fragen gewidmet. Ein Beitrag schildert Entstehung und Aufgabe der Arbeitsgemeinschaft (siehe oben), drei Beiträge befassen sich mit der Methodologie der Kirchengeschichte und Geschichtsschreibung der Pfarrgemeinden (Adriányi), der kanonischen Visitation (Varga) und der sachgemäßen Erstellung von Manuskripten für die Drucklegung (Uzsoki).

Der dritte Teil beinhaltet unter dem Titel „Quellen“ drei Aufsätze, die an drei Beispielen musterhaft aufzeichnen wollen, wie aus den vorhandenen Quellen (die Chronik von Alvinc, 17. Jht., Pfarrei von Almádi usw.) eine fachorientierte Geschichte geschrieben werden kann.

Ein Beitrag ist vollständig ins Englische übertragen (Adriányi), sonst sind alle Beiträge im englisch-sprachigen Resümee, die dem westlichen Leser adaptiert sind, nachzulesen.

Alles in allem handelt es sich bei diesem Band um einen anspruchsvollen Neubeginn, der zu Erwartungen und Hoffnungen für die Zukunft berechtigt.

Bonn

Gabriel Adriányi

Neuerscheinungen zur Geschichte der altbayerischen Bistümer anlässlich der 1250-Jahrfeier ihrer kanonischen Errichtung 1989 und zum Kilians-Jubiläum 1989 im Bistum Würzburg

Im Jahr 739 vollzog auf Einladung Herzog Odilos und im Zusammenwirken mit ihm Erzbischof Bonifatius, der päpstliche Legat für Germanien, im Auftrag Papst Gregors III. die kanonische Errichtung der Bischofssitze für das agilolfingische Herzogtum Bayern: Regensburg, Salzburg, Freising und Passau. Dabei knüpfte der päpstliche Legat an einen Organisationsplan an, der ein Vierteljahrhundert zuvor im Zusammenhang mit einer (im Liber Pontificalis ausdrücklich vermerkten) Romreise Herzog Theodos (715/16), und sicherlich auf dessen Initiative hin, entworfen und vom damaligen Papst Gregor II. bestätigt worden, auch nach Bayern gelangt, aber aus uns bekannten Gründen – möglicherweise infolge des Todes Herzog Theodos oder eines Eingreifens der Franken – nicht zur Durchführung gekommen war. Allerdings unterblieb 739 die in diesem Organisationsplan (vom 15. Mai 716) vorgesehene Errichtung eines eigenen bayerischen Metropolitansitzes. Erst 798, nach der Absetzung und klösterlichen Inhaftierung des letzten agilolfingischen Bayernherzogs Tassilo III. (788) durch den Frankenkönig Karl den Großen, wurde Salzburg zum Sitz des Erzbischofs erhoben und so die Organisation der Kirche Bayerns zu einer selbständigen bayerischen Kirchenprovinz vollendet.

Gewiß reichen die Anfänge des Christentums in Bayern in die Jahrhunderte der römischen Herrschaft zurück. Und jedenfalls für die späte römische Zeit, sodann wieder

seit dem Einsetzen der iroschottischen bzw. irofränkischen Mission in dem nach dem Zusammenbruch der Römerherrschaft zwischen Alpen und Donau sich bildenden Volksstamm der Bajuwaren ist bereits das Wirken einzelner Bischöfe nachweisbar. Spätestens seit der Wende vom siebten zum achten Jahrhundert entwickelten sich auch die Herzogsorte Regensburg, Salzburg, Freising und Passau zu kirchlichen Mittelpunkten. In Regensburg, Salzburg und Freising wirkten, wenngleich nur für kurze Zeit, als Wander- und Missionsbischöfe die „drei Apostel Bayerns“ Emmeram, Rupert und Korbinian; zumindest für Regensburg und Salzburg sind für die vorbonifatianische Zeit noch einige weitere Bischofsnamen überliefert, und in Passau traf Bonifatius auf den Bischof Vivilo, der seine Weihe vom Papst empfangen hatte (und auf Grund dessen von Bonifatius 739, wiewohl zähneknirschend, als kanonischer Bischof von Passau eingesetzt bzw. bestätigt werden mußte). Dennoch wurde erst durch Bonifatius die kirchliche Ordnung Bayerns verbindlich grundgelegt, und die im achten Jahrhundert geschaffene bayerische Kirchenorganisation blieb im wesentlichen über ein Jahrtausend bestehen. Und bis heute bildet sie die Grundstruktur der altbayerischen Bistümer, auch wenn die alte bayerische Kirchenprovinz mit dem Untergang der Reichskirche und des Heiligen Römischen Reiches am Beginn des 19. Jahrhunderts zerbrach und im Zuge der damaligen staatlichen Neuordnung die alte bayerische Metropole Salzburg ein innerösterreichischer Erzbischofssitz wurde.

Aus Anlaß des zwölfhundertfünfzigjährigen Jubiläums der bonifatianischen Bistumsorganisation 1989 ist eine ganze Reihe bedeutender Publikationen zur Geschichte der altbayerischen Bistümer erschienen, die hier kurz vorgestellt werden sollen:

Für das *Erzbistum München und Freising* – den im Zuge der kirchlichen Neuorganisation Bayerns im frühen 19. Jahrhundert (auf der Grundlage des Bayerischen Konkordats von 1817) als Metropolitansitz errichteten „Nachfolgesprengel“ des alten Bistums Freising – legte Georg Schwaiger als Herausgeber den zweiten und dritten Band einer auf drei Bände eingerichteten Bistumsgeschichte vor: „*Das Bistum Freising in der Neuzeit*“ und „*Das Erzbistum München und Freising im 19. und 20. Jahrhundert*“ (München, Erich Wewel Verlag, 1889, 658 und 488 Seiten, zahlreiche Abbildungen). Die Bände schließen sich an den von Josef Maß verfaßten, bereits 1986 erschienenen ersten Band „*Das Bistum Freising im Mittelalter*“ (München, Erich Wewel Verlag, 1986, 408 Seiten) an, bilden aber das Gemeinschaftswerk von insgesamt zehn Autoren und sind in ihrer Anlage so konzipiert, daß jeder einzelne Beitrag auch für sich selber steht. Beide Bände enthalten folgende Beiträge: Das Bistum Freising am Ende des Mittelalters (Georg Schwaiger); Die Religionspolitik der bayerischen Herzöge im 16. Jahrhundert (Georg Schwaiger); Das Bistum Freising in den Stürmen der Reformation (Bernhard M. Hoppe) und in der Epoche des Konzils von Trient (Anton Landersdorfer); Das Freisinger Domkapitel im Zeitalter der Glaubenskämpfe (Roswitha Ebersberger); Das Bistum Freising im Zeitalter der Katholischen Reform und des Dreißigjährigen Krieges (Leo Weber), im Zeitalter des Barocks (Manfred Weitlauff) und im späten 18. Jahrhundert (Hans-Jörg Nesner); Kirche und religiöse Kultur in Barock und Aufklärung (Georg Schwaiger); Das Ende des Fürstbistums Freising (Georg Schwaiger); Das Bistum Freising zwischen Säkularisation und Konkordat (Georg Schwaiger); Die Neuorganisation der Kirche in Bayern (Karl Hausberger); Restauration und religiöse Erneuerung unter dem ersten Erzbischof Lothar Anselm von Gebstättel (1821–1846) (Karl Hausberger); Erzbischof Karl August von Reischach (1846–1856) (Erich Garhammer); Das Erzbistum im Umkreis des Ersten Vatikanums, im Kulturkampf und im späten 19. Jahrhundert (Anton Landersdorfer); Erzbischof und Kardinal Franziskus von Bettinger (1909–1917) (Hans-Jörg Nesner); Das Erzbistum zwischen Monarchie und Diktatur und unter der nationalsozialistischen Herrschaft (Georg Schwaiger); Zusammenbruch und Wiederaufbau (Georg Schwaiger); Das Erzbistum in der Zeit des Zweiten Vatikanums (Ernst Tewes – Georg Schwaiger). Zusammen mit dem ersten Band präsentiert sich dieses große Jubiläumswerk als umfassende kritische Gesamtdarstellung der Geschichte des alten Bistums Freising und des neuen Erzbistums München und Freising, ihrer Bischöfe und Erzbischöfe, ihrer Institutionen, überhaupt ihrer Verfassung, religiös-kulturellen Entwicklung und strukturellen Veränderungen bis zur unmittelbaren Gegenwart (deren Situation wenigstens noch statistisch erfaßt ist). Und natürlich bildet einen Schwerpunkt der Darstellung des alten Bistums Freising die Entwicklung der weltlichen Herrschaft der Freisinger

Fürstbischöfe: eben des Hochstifts Freising und seiner politischen Bedeutung zumal im Rahmen der Reichs-, Kirchen-, Hausmacht- und Familienpolitik der bayerischen Wittelsbacher seit dem Reformationsjahrhundert. Dabei versteht es sich von selbst, daß die einzelnen Beiträge – je nach ihrem thematischen Aspekt – die Phasen der bistumsgeschichtlichen Entwicklung, die durch alle Jahrhunderte engstens mit dem wechselvollen Schicksal Bayerns verflochten war, sorgfältig im Kontext der jeweiligen zeit- und landesgeschichtlichen Entwicklung beleuchten. Im Jahr 1724 legte P. Karl Meichelbeck, Konventuale der Benediktinerabtei Benediktbeuern, als Festgabe zum Korbinians-Millennium den ersten Folioband seiner „Historia Frisingensis“ (Augsburg 1724) vor, und 1729 konnte er mit dem Erscheinen des zweiten Foliobandes das Werk zum Abschluß bringen – die erste Gesamtdarstellung der Freisinger Bistumsgeschichte und das erste Geschichtswerk Süddeutschlands, das den strengen wissenschaftskritischen Maßstäben der gelehrten französischen Mauriner entsprach, als Quellensammlung bis heute unentbehrlich. Das neue dreibändige Werk, nach über 250 Jahren die erste, nach modernen wissenschaftlichen Gesichtspunkten gestaltete Gesamtdarstellung der Freisinger Bistumsgeschichte, stellt sich würdig neben Karl Meichelbecks Pionierleistung. Nimmt man noch dazu die Sammelbände „*Christenleben im Wandel der Zeit. I: Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums Freising, II: Lebensbilder aus der Geschichte des Erzbistums München und Freising*“ (München, Erich Wewel Verlag, 1987, 414 und 572 Seiten) mit insgesamt 62 Lebensbildern aus 1300 Jahren Freisinger Bistumsgeschichte, angefangen vom Freisinger „Gründerbischof“ und Bistumspatron Corbinian und dessen Biographen Bischof Argeo im achten Jahrhundert bis zu markanten Persönlichkeiten der neuesten Zeit wie P. Alfred Delp SJ, Romano Guardini, Kardinal Michael von Faulhaber und Kardinal Julius Döpfner, sowie die Sammelbände „*Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft*“ (I-II, München-Zürich, Verlag Schnell & Steiner, 1984, 919 und 768 Seiten; vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte 98, 1987, 274–279) – beide Sammelwerke ebenfalls herausgegeben von Georg Schwaiger –, so besitzt das heutige Erzbistum München und Freising in sieben umfänglichen Bänden eine moderne Gesamtdarstellung seiner Geschichte auf streng wissenschaftlicher Grundlage wie wohl kein anderes Bistum vergleichbarer Tradition und Größe. – Zugleich gedachte das Erzbistum im Jubiläumsjahr mit einer Ausstellung auf dem Freisinger Domberg der Geschichte der altherwürdigen fürstbischöflichen Residenzstadt Freising und ihrer Kathedrale: „*Freising – 1250 Jahre Geistliche Stadt*“. Der unter dem gleichen Titel erschienene Ausstellungskatalog (Freising, Diözesanmuseum, 1989, 446 Seiten, teilweise farbig bebildert, 3 Karten) enthält im ersten Teil (S. 1–191) Aufsätze zur Geschichte und Kunstgeschichte des Freisinger Domes von seinen vorromanischen Anfängen bis zur durchgreifenden barocken Umgestaltung 1724 unter Fürstbischof Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck (durch Cosmas Damian und Egid Quirin Asam), zur Geschichte der Grablagen im Dom, zur Freisinger Wissenschafts-, Literatur-, Liturgie- und Schulgeschichte, zur Geschichte der Stifte und Klöster in und um Freising, schließlich zum Schicksal Freisingens in der Säkularisation von 1802/03 und zum stets gespannten Verhältnis der alten Bischofsstadt zur aufstrebenden herzoglichen, dann kurfürstlichen (und endlich königlichen) Residenzstadt München.

Das Bistum Regensburg mit Sitz in der alten Römergründung „Castra Regina“ und „Hauptstadt“ des alten Stammesherzogtums Bayern erhielt aus der Feder Karl Hausbergers als Jubiläumsgabe eine zweibändige Bistumsgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart (Karl Hausberger, *Geschichte des Bistums Regensburg, I: Mittelalter und frühe Neuzeit, II: Vom Barock bis zur Gegenwart*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1989, 373 und 342 Seiten), die der Verfasser der vorliegenden Anzeige in dieser Zeitschrift bereits gebührend gewürdigt hat (Zeitschrift für Kirchengeschichte 101, 1990, 102–106). – Georg Schwaiger legte in den von ihm herausgegebenen „Beiträgen zur Geschichte des Bistums Regensburg“ eine zweibändige Sammlung von über hundert Lebensbildern aus der Regensburger Bistumsgeschichte vor, beginnend mit Bischof Emmeram, Herzog Tassilo III. und anderen großen Gestalten der Frühzeit (Georg Schwaiger [Hrg.], *Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums Regensburg*, 2 Teile [= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 23/24], Regensburg, Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, 1989, 1092 Seiten und ein Anhang von 100 Bildern). 51 Autoren haben zu diesem imposanten Sammelwerk beigetragen, das

eine vielhundertjährige Bistumsgeschichte in biographischen Profilen von Bischöfen und Herrscherpersönlichkeiten, von Domherren und Äbten, von Pfarrern, Mönchen und Ordensleuten, von kirchlich engagierten Laien und Politikern – mit einem Wort: von Persönlichkeiten, die die Geschichte dieses Bistums mitgestaltet und –getragen und in ihrer Zeit an ihrem Platz christliches Zeugnis verwirklicht haben – höchst eindrucksvoll lebendig werden läßt. – Regensburg veranstaltete aus Anlaß des Bistumsjubiläums aber auch einige bemerkenswerte Ausstellungen, deren wissenschaftliche Erträge in gewichtigen Katalogen ihren Niederschlag gefunden haben. Der Katalog der im Regensburger Diözesanmuseum Obermünster veranstalteten Hauptausstellung „*Ratisbona Sacra. Das Bistum Regensburg im Mittelalter*“ (Katalog [= Kunstsammlungen des Bistums Regensburg. Diözesanmuseum Regensburg. Kataloge und Schriften 6], München-Zürich, Verlag Schnell & Steiner, 1989, 476 Seiten) berichtet – mit reicher Bilddokumentation – über die Phase der Christianisierung und kirchlichen Organisation Regensburgs im Frühmittelalter, über die äußere und innere Entwicklung von Bistum und Hochstift im Mittelalter sowie über die mittelalterlichen Gründungen von Klöstern und Stiften im Raum des Bistums Regensburg. Zu diesem Katalog erschien als Supplement ein den Gegenstand der Ausstellung inhaltlich und zeitlich weit übergreifender, ebenfalls reich bebildeter Aufsatzband mit dem Titel „*1250 Jahre Kunst und Kultur im Bistum Regensburg. Berichte und Forschungen*“ (= Kunstsammlungen des Bistums Regensburg. Diözesanmuseum Regensburg. Kataloge und Schriften 7, München-Zürich, Verlag Schnell & Steiner, 1989, 592 Seiten, 6 graphische Beilagen). In 26 Beiträgen werden u. a. die frühe Baugeschichte der Klosterkirche von St. Emmeram untersucht und die Frage nach den ersten Regensburger Kirchenbauten erörtert, mittelalterliche Wand- und Glasmalerei vorgestellt, die Klostergeschichte des Bistums beleuchtet und anhand von Kurzbiographien barocker Künstler das Wiederaufleben des Kunstschaffens im Bistum nach der Schreckensperiode des Dreißigjährigen Krieges aufgezeigt. – Eine weitere große Ausstellung war – anläßlich des Abschlusses seiner Innenrestaurierung 1984–1988 – dem Regensburger Dom gewidmet: dem einzigen gotischen Kathedralbau Bayerns nach dem Vorbild der französischen Kathedralgotik, einem architektonischen Kunstwerk von internationalem Rang. Der hervorragend ausgestattete Katalog „*Der Dom zu Regensburg. Ausgrabung, Restaurierung, Forschung*“ (= Kunstsammlungen des Bistums Regensburg. Diözesanmuseum Regensburg. Kataloge und Schriften 8, München-Zürich, Verlag Schnell & Steiner, 1989, 293 Seiten, 2 Kartenbeilagen) führt ein in die Bau- und Ausstattungsgeschichte dieses um 1260 begonnenen Kathedralbaues und seines karolingisch-ottonischen Vorgängerbaues, in die archäologischen Befunde des engeren Dombezirks, in die Planungsgeschichte der Domvollendung im 19. Jahrhundert, in die Restaurierungen am und im Dom seit dem 19. Jahrhundert und nicht zuletzt in die Problematik einer denkmalgerechten Pflege dieses Sakralbaues. Auch hier kann auf eine Art Supplement hingewiesen werden: nämlich auf Franz Diethuers Studien zum mittelalterlichen Bauwesen in und um Regensburg (*Franz Diethauer, Regensburg. Studien zum mittelalterlichen Bauwesen* [= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg. Beiband 2], Regensburg, Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, 1989, 157 Seiten, zahlreiche Abbildungen). Der Verfasser beschäftigt sich mit romanischen Steinmetzzeichen in und um Regensburg, mit dem Doppelnischen-Nordportal von St. Emmeram und mit den zeitlichen Anfängen des gotischen Domes zu Regensburg. – Zwei kleinere Ausstellungen bot das Bischöfliche Zentralarchiv Regensburg: Die erste Ausstellung „*Das Bistum Regensburg im Spiegel von Münzen und Medaillen*“ (Katalog [= Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg. Kataloge und Schriften 2], München-Zürich, Verlag Schnell & Steiner, 1989, 178 Seiten) beleuchtete die Regensburger Bistumsgeschichte sozusagen punktuell in Bischofsporträts und Heiligengestalten, im Gedenken an Altarweihen und Kirchenbauten, Wallfahrten, Volksmissionen, Kloster-, Kirchen- und frühere Bistumsjubiläen, wobei die Exponate die ganze Zeitspanne von der Mitte des elften Jahrhunderts, dem Beginn der bischöflich-regensburgischen Münzprägung, bis zur Gegenwart abdecken. Die zweite Ausstellung „*Liturgie im Bistum Regensburg. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*“ (Katalog [= Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg. Kataloge und Schriften 3], München-Zürich, Verlag Schnell & Steiner, 1989, 251 Seiten) erinnerte an die reiche liturgische und kirchenmusikalische Tradition des Bistums Regensburg, das bis zum Beginn des

17. Jahrhunderts (wie andere Bistümer bis zur – nicht nur diesbezüglich „uniformierenden“ – Tridentinischen Reform auch) eine eigenständige Liturgie besessen hat. Die Kataloge beider Ausstellungen enthalten neben vielfältigen Bildmaterialien eine Reihe grundlegender Beiträge z. B. über das Münzwesen der Regensburger Bischöfe im Mittelalter und in der Neuzeit (bis 1803) sowie über die Geschichte der Regensburger Liturgie und Kirchenmusik seit dem frühen Mittelalter. – Schließlich gedachte auch die Universität Regensburg des Bistumsjubiläums. Sie widmete ihm eine Vortragsreihe, beginnend mit einem Überblick über 1250 Jahre Bistums Geschichte (Karl Hausberger). Die folgenden fünf Vorträge beleuchteten die Frühgeschichte des Bistums (Lothar Kolmer), die Geschichte des Christentums im bayerisch-böhmischen Waldgebirge, dem u. a. Jan Hus entstammte (Heinrich Rubner), die Stellung der Regensburger Bischöfe als Reichsfürsten (Wilhelm Volkert), das Verhältnis von Bischof und Reichsstadt im spätmittelalterlichen Regensburg (Karl Hausberger) sowie die Regensburger Oberhirten auf den Bayerischen Bischofskonferenzen des 19. Jahrhunderts (Karl Josef Benz). Dieser Vortragszyklus ist gedruckt greifbar: *Hans Bungert (Hrg.), 1250 Jahre Bistum Regensburg. Vortragsreihe der Universität Regensburg* (= Schriftenreihe der Universität Regensburg 16), Regensburg, Mittelbayerische Druckerei- und Verlags-Gesellschaft mbH, 1989, 143 Seiten, 8 Abbildungen, 2 Karten. – Als „Nachtrag“ zu diesen Jubiläums-Publikationen ist noch zu nennen die von Manfred Heim besorgte verdienstliche Edition der Regensburger Bistumsmatrikel des Erzdechanten Gedeon Forster vom Jahr 1665 (*Manfred Heim [Hrg.], Des Erzdechanten Gedeon Forster Matrikel des Bistums Regensburg von Jahre 1665* [= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Beiband 3], Regensburg, Verlag des Vereins für Regensburger Bistums Geschichte, 1990, 177 Seiten). Diese auf Grund von Synodalberichten der Pfarrer und Dekane sowie von Visitationsreisen Gedeon Forsters durch das ganze Bistum (1662–1664) erarbeitete Matrikel bietet die erste umfassende Beschreibung des Bistums Regensburg, mit der genauen Gliederung der Diözese in vier Archidekanate mit den jeweils zugehörigen Dekanaten und Pfarreien, mit allen Filialkirchen und Kapellen, mit den Stiften und Klöstern in genauer Beschreibung, mit allen Patrozinien, Haupt- und Nebenaltären der Kirchen und Kapellen, mit Berichten über den baulichen Zustand der Kirchen und Pfarrhöfe, über Kollationsrechte, Einkünfte usw. Mit dieser Edition wird somit eine bistumsgeschichtliche Quelle allerersten Ranges erschlossen, nicht zuletzt auch durch das beigegebene ausführliche Register der Personennamen, der Heiligen und sonstigen Titel der Kirchen, Kapellen, Altäre und Benefizien, der Patrozinien der Kirchen und Kapellen sowie der Ortsnamen.

Für das *Bistum Passau* legte August Leidl im Auftrag von Bischof und Domkapitel eine „*Kleine Passauer Bistumsgeschichte*“ (Passau [ohne Verlagsangabe] 1989, 92 Seiten) vor. Dabei handelt es sich um die Sammlung einer Beitragsfolge „in 52 abgeschlossenen kurzen Kapiteln“, die der Verfasser 1988 als „geschichtlichen Leitfaden“ im Passauer Bistumsblatt veröffentlicht hat, vermehrt um einen Anhang mit Kurzbiographien der Passauer Bischöfe des 19. und 20. Jahrhunderts und einer Literaturübersicht.

Das *Erzbistum Salzburg*, bis zur Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse am Beginn des 19. Jahrhunderts Sitz des für Bayern zuständigen Metropoliten, seither neben Wien zweiter österreichischer Metropolisansitz, hat am Jubiläum der altbayerischen Bistümer 1989 keinen oder kaum Anteil genommen. Immerhin verfaßte Franz Ortner mit Blick auf „eine Reihe bemerkenswerter Jubiläen“ der Kirche von Salzburg „bis zum Jahr 2000“ eine im Umfang knappe, in der Durchführung gleichwohl gediegene „*Salzburger Kirchengeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*“ (Salzburg, Universitätsverlag Anton Pustet, 1988, 204 Seiten). In seinem Vorwort erinnert er u. a. auch an die bonifatianische Bistumsorganisation, ein Datum, das im erzbischöflichen Vorwort merkwürdigerweise übergangen wird. Hier ist lediglich die Rede vom 1200-Jahr-Jubiläum 1988 der in der „*Notitia Arnonis*“ von 788 erwähnten rund zwanzig „ältesten Pfarrgemeinden unserer Erzdiözese“ und vom Besuch Papst Johannes Pauls II. 1988 in „der Teilkirche von Salzburg“, der als „ein historisches Ereignis in der Geschichte Salzburgs... neue Perspektiven für das kirchliche Leben“ eröffne. Franz Ortner's vorliegendes Werk, erster Versuch einer Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte Salzburgs, für breitere Kreise bestimmt, setzt mit dem Martyrium des heiligen Florian in der Diokletianischen Christenverfolgung und mit dem Wirken des Mönches Severin

in Noricum ein und bietet die Ergebnisse der bisherigen diözesangeschichtlichen Forschung „in zusammenhängenden Perspektiven“ dar, zentriert um die großen Themenkreise „Missionskirche und Kulturträger“, „Reformation – Katholische Reform – Gegenreformation“, „Säkularisation und kirchliche Erneuerung (1803–1983)“, „Die Kirche von Salzburg in der Gegenwart (1938–1988)“. Dabei werden in allen Bereichen der Bistumsgeschichte die wesentlichen Entwicklungslinien aufgezeigt und dem Leser durch Zeittafeln, Karten, Grafiken und Bildmaterial zusätzliche Orientierungshilfen gegeben. Freilich, wie jede knappe Darstellung großer Zeiträume – die eben auf das für die historische Erkenntnis so wichtige Detail verzichten muß – vermag das Werk fürs erste lediglich summarische und „harmonisierende“ Informationen zu vermitteln.

Das fränkische Bistum *Würzburg* zählt gewiß nicht zu den altbayerischen Bistümern; „bayerisches“ Bistum wurde es vielmehr erst im 19. Jahrhundert, im Zuge der Säkularisation und der Eingliederung Frankens und Schwabens in den modernen bayerischen Staat. Allerdings ist der Würzburger Bischofssitz unzweifelhaft eine echte bonifatianische Gründung, freilich aus dem Jahr 742. Gleichwohl jubilierte im Jahr 1989 auch das Bistum Würzburg, und zwar sozusagen „kontrapunktisch“ zum Jubiläum der altbayerischen Bistümer; denn während diese des Angelsachsen Winfrid-Bonifatius und seiner kirchenorganisatorischen Wirksamkeit gedachten, erinnerte Würzburg an das wohl um 689 anzusetzende Martyrium des irischen Wanderbischofs Kilian und seiner Gefährten Kolonat und Totnan, somit an das Wirken der irischschottischen Missionare, gegen deren Erbe und Gedächtnis gerade Bonifatius mit allen Mitteln angekämpft hat. Indes, im Gegensatz zu Bonifatius gibt es über Kilian und seine Gefährten kein zeitgenössisches Dokument, und erst eine Chronik des elften Jahrhunderts nennt erstmals ein Datum ihres Todes, nämlich das Jahr 688. Aber dieser Zeitpunkt ist „mehr durch Konvention verfestigt als durch einwandfreie Quellen überliefert“. Als historisches Faktum kann lediglich festgestellt werden, daß im Jahr 752 (?) in Würzburg die Gebeine dreier Männer erhoben wurden, die man alsbald als Patrone des jungen Bistums zu verehren begann, und rund ein Menschalter später bezeichnete man sie als irische Glaubensboten namens Kilian, Kolonat und Totnan, die in einem Konflikt mit dem Herzogshaus ums Leben gekommen seien. Mehr ist nicht bekannt. Man mag aus diesem kärglichen Befund immerhin vorsichtig schließen, daß ein irischer Bischof Kilian mit wenigstens zwei Gefährten am Herzogssitz in Würzburg das Evangelium gepredigt habe und um seiner Lehre willen mit ihnen ermordet worden sei. Der im Spiegel der Legende und einer späteren Geschichtsschreibung gerade nur umrißhaft erkennbaren Gestalt Kilians widmeten das Mainfränkische Museum Würzburg und das Haus der Bayerischen Geschichte in Verbindung mit dem Bayerischen Landesamt für Denkmalspflege im wiedererrichteten Fürstenbau der Festung Marienberg über Würzburg eine Ausstellung: „*Kilian – Mönch aus Irland, aller Franken Patron*“. In ihr wurde der Versuch unternommen, den Heiligen – eben weil er als historische Persönlichkeit kaum greifbar ist – als Vertreter einer bestimmten Personengruppe, nämlich jener wandernden irischen Mönchs-Missionare, die auf dem Kontinent zur Ausbreitung und Vertiefung des christlichen Glaubens beigetragen bzw. den Grund gelegt haben, darzustellen. Dabei ging es den Veranstaltern vor allem darum, Kilians Persönlichkeit – im eben genannten eingeschränkten Sinn – nicht nur im Zusammenhang mit ihrer eigenen Zeit und Umwelt, sondern auch in ihrer – als Landes- und Bistumspatron – Jahrhunderte übergreifenden Wirksamkeit zu präsentieren. Oder anders ausgedrückt: Da auf Grund des allzu spärlichen Quellenbefunds lediglich das Umfeld der Wirksamkeit Kilians (und seiner Gefährten), nicht jedoch das Werk selbst aufgezeigt werden konnte, bildete auch den „Gegenstand der Ausstellung ...“, zugespitzt formuliert, nicht der irische Glaubensbote Kilian in Person ..., sondern nur der Patron der Franken, der aus dem Glaubensboten geworden ist“ (Johannes Erichsen). Die Konzeption der Ausstellung orientierte sich denn auch an den drei Schwerpunktthemen: „Mainfranken und Irland im Zeichen der Mission“; „Das Bistum Würzburg und der Kult seines Patrons“; „Funktionen des Heiligen seit dem Mittelalter“. Sie sind im Katalog „*Kilian. Mönch aus Irland – aller Franken Patron (689–1989)*“ (Würzburg, Mainfränkisches Museum, 1989, 377 Seiten, zahlreiche Abbildungen) ausführlich dokumentiert. Der Katalog wird ergänzt durch einen von *Johannes Erichsen* unter Mitarbeit von *Evamaria Brockhoff* herausgegebenen *Aufsatzband* mit gleichem Titel (= Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 19, München, Haus der Baye-

rischen Geschichte, 1989, 477 Seiten). Er enthält Beiträge zur Geschichte der irischen Kirche, Kultur und Mission im Frühmittelalter, zur frühen Geschichte und Kirchengeschichte Mainfrankens sowie zur Ikonographie der Frankenapostel und zur Geschichte ihres Kultes. – Den Frankenapostel Kilian thematisieren auch die von *Klaus Wittstadt* herausgegebenen „Würzburger Diözesangeschichtsblätter“. Der 51. Band 1989, „Theobald Freudenberger zur Vollendung des 85. Lebensjahres gewidmet“, trägt den Titel „*St. Kilian. 1300 Jahre Martyrium der Frankenapostel*“ (598 Seiten). In ihm sind Beiträge gesammelt zur Geschichte der altirischen Kirche und des frühen Christentums in Franken, zu Martyrium und Verehrung Kilians und zur kultur- und kirchengeschichtlichen Wirkung christlicher Mission. Ein von *Ludwig K. Walter* zusammengestellter Ergänzungsband „*St. Kilian. Schrifttumsverzeichnis zu Martyrium und Kult der Frankenapostel und zur Gründung des Bistums Würzburg*“ (in der Zählung ebenfalls 51. Band 1989 der „Würzburger Diözesangeschichtsblätter“, 516 Seiten) bietet darüber hinaus ein umfassendes Verzeichnis der lateinischen und deutschen Handschriftenüberlieferung sowie der Textausgaben der Passio Sancti Kiliani, des Schrifttums zu Martyrium und Kult der Frankenapostel, zur Gründungsgeschichte des Bistums Würzburg, zur Kilians-Ikonographie, zum Kilians-Brauchtum und -Bruderschaftswesen, schließlich noch zu den Kilians-Seminarien. Diese hier in gebotener Kürze vorgestellten Publikationen aus Anlaß des Kilians-Jubiläums 1989 schöpfen nicht nur aus, was man überhaupt zum Thema „Kilian“ im umfassenden Sinn aus wissenschaftlicher Sicht sagen kann, sondern sie bereichern auch ganz allgemein unsere Kenntnis des altirischen Mönchtums und der irischen (iroschottischen) Mission auf dem Festland sowie der Geschichte des christlichen Heiligenkultes.

München

Manfred Weitlauff

Alte Kirche

Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit, Kolloquium zu Ehren von F. Vittinghoff, hrsg. v. W. Eck, Köln-Wien (Böhlau) 1989. Kölner historische Abhandlungen: 35, 293 S.

Der Band umfaßt sieben Vorträge, die bereits am 19. Mai 1985 gehalten wurden, infolge technischer Schwierigkeiten aber erst jetzt veröffentlicht werden konnten.

Einleitend betont A. Dihle in einem weitgreifenden Überblick über die Religion im nachkonstantinischen Staat, wie fremd die christliche Gemeinde als festgefügt, durchgegliederter Sozialkörper, der sich an einem zukünftigen Weltzustand orientierte, der heidnischen Kultgemeinschaft gegenüberstand, die eine einheitliche politische und göttlich-natürliche Ordnung aufwies. Obwohl Constantin das frühere Modell einer einzigen, allumfassenden Weltordnung übernahm, wurde durch ihn für alle Folgezeit doch die Desakralisierung des Staates eingeleitet, da er die Legitimation seiner Herrschaft der selbstbewußten und auf ihre Eigenständigkeit pochenden Institution der Kirche anvertraute.

Anschließend behandelt W. Eck das Thema: Religion und Religiosität in der sozialpolitischen Führungsschicht der hohen Kaiserzeit mit dem bes. aus Inschriften gewonnenen Ergebnis, daß die großen römischen Staatsgötter wie Jupiter und Hercules in der römischen Führungsschicht damals noch immer den beherrschenden Raum einnahmen. Dies bedeutete freilich keinen Ausschußeffect gegenüber anderen Gottheiten wie Mithras, Magna Mater oder Dionysos, die im Gegenteil in den beherrschten Rahmen hineinwuchsen. Vor allem private Weihungen lassen den Verf. feststellen, daß es sich dabei durchaus nicht nur um einen stereotypen Kultvollzug handelte, sondern häufig um individuell verantwortete Religiosität wie in republikanischer Zeit.

Die Krise des Imperium Romanum und die Religion, so lautet der Beitrag von G. Alföldy, der darin einen früheren Vortrag von 1960 über die religiöse Entwicklung im römischen Pannonien verarbeitete. Auch er gelangt in einem breiten Bogen zu dem Resultat, daß im lateinischen Westen des 3. Jhs. breite Bevölkerungskreise den alten römischen Kulte noch weit stärker verhaftet waren als gemeinhin angenommen wird; denn gegen leblose Schatten der Vergangenheit wäre die Polemik der Christen kaum

verständlich. Obwohl ungeeignet, die großen Probleme menschlicher Existenz zu lösen, erfüllte die römische Religion ein letztes Mal die Funktion, geistige Grundlage für die *res publica* zu sein.

Im Folgenden entwirft *K. H. Schwarte* in einer sorgfältig gegliederten Quellenauswertung Inhalt und Zielsetzung der Christenpolitik Valerians. Bemerkenswert sind hierbei neue Aspekte bei der Interpretation der *Acta Proconsularia Cypriani*, bes. hinsichtlich des *Romanas caerimonias recognoscere*, die Einbeziehung weiterer Märtyrerberichte und das Abrücken von der These, der Kaiser habe sich vor allem Geldmittel für seinen Perserkrieg verschaffen wollen. Vielmehr habe dieser mit dem Verbot, daß Kleriker Gemeindeversammlungen abhalten und die Begräbnisstätten besuchen, aber auch mit der Bestrafung der Oberschicht durch Offizialverfahren das Leben der Kirche ersticken und das Christentum völlig vernichten wollen. Gerne hätte man freilich die Einstellung des Verf. zum sog. Toleranzedikt des Gallienus erfahren.

In einer straff geführten Studie untersucht *H. Horstkotte* das Verhältnis von heidnischen Priesterämtern und Dekurionat im 4. Jh. Die Fragestellung erhält dadurch besonderen Reiz, daß er sie der weitgehenden Befreiung christlicher Kleriker von der Zugehörigkeit zur Kurie und den damit verbundenen *munera* gegenüberstellt. In einer eingehenden Interpretation der wenigen Gesetze des Cod. Theod. und einer Libaniusstelle kann er zeigen, daß es für die heidnischen Kultdiener lediglich Vergünstigungen im Rahmen der Verwaltungslaufbahn der Kurialen gegeben habe, so daß eine Ungleichbehandlung der beiden Gruppen offensichtlich wird. Andererseits weist er nach, daß das Auftauchen heidnischer Priester in spätantiken Dekurionenverzeichnissen nicht qua Amt zu verstehen sei, sondern als Hinweis auf ihre besondere Würde.

Den weitaus längsten Beitrag liefert *E. Pack* über die sozialgeschichtlichen Aspekte des Fehlens einer „christlichen“ Schule in der römischen Kaiserzeit. Mit einer beinahe erdrückenden Fülle von Literaturangaben behandelt er zunächst die häufig als Ansätze eines christlichen Schulwesens angesehenen Einrichtungen wie Katechumenenunterweisung, freie Dozententätigkeit, die umstrittene alexandrinische Hochschule des Origenes (die aber hauptsächlich im palästinensischen Caesarea anzusiedeln ist), die Schulen von Edessa und Nisibis, aber auch Klosterschulen mit den *pueri saeculares* (seit der Mitte des 4. Jh.), denen er allesamt den Charakter von Alternativ- und Konkurrenzunternehmen zum traditionellen heidnischen Bildungswesen abspricht, da sie nur innerkirchliche Ziele gehabt hätten. Bei der Suche nach Gründen für die vorkonstantinische Zeit nennt er die kleinen Gemeinden und ihre Außenseiterstellung, das mit moralischen Grundsätzen stillbare Jenseitsverlangen, das Bestreben, den sozialen Frieden nicht zu stören, die lediglich auf die Gewinnung von Erwachsenen ausgerichtete Mission und die intakte Familienerziehung; für die nachkonstantinische Zeit verweist er auf die genügende Anzahl von gebildeten Neubekehrten, welche kirchliche Führungsämter übernehmen konnten, vor allem aber auf das noch immer funktionierende heidnische Bildungssystem, das wegen seiner formalen Erstarrung auch von den Christen bedenkenlos benützt werden konnte. Verständlich ist auch, daß die Kirche mit ihren theologischen Streitigkeiten gar nicht in der Lage gewesen wäre, das alte Bildungssystem zu ersetzen, selbst wenn sie weniger Rücksicht auf die Infrastrukturen des Staates und der Gesellschaft genommen hätte. Abgesehen davon, daß vieles hier sich nicht mehr unter „soziale Aspekte“ subsumieren läßt, sollte man doch den von Origenes eingeschlagenen Weg ernster nehmen, der freilich keine Fortsetzung fand, da zu wenig gebildete Lehrer vorhanden waren und die Vertreter der Kirche über Wissenschaft und Schule allzu unterschiedlich urteilten.

Zum Abschluß zeichnet *H. Wolff* ein klares Bild von der Rolle der christlichen Kirche in den administrationsfernen Gebieten von Noricum im 5. Jh. n. Chr. an Hand der Severinsvita des Eugipp. Entgegen der Meinung von F. Lotter u. a. glaubt er an eine durchaus noch funktionierende staatliche Verwaltung im Donauraum bis etwa 480, die allerdings von den zahlreichen Klerikern in den dicht gestreuten Kirchen innerhalb und außerhalb der *civitates* (bes. in den Höfensiedlungen) zusätzlichen Halt und wertvolle Hilfe erfuhr (Mittlerfunktion, karitatives Eingreifen, Gefangenenbefreiung, Verhandlungen mit den Barbaren).

Insgesamt ein Buch, das durch seine weitgespannte und doch überschaubare Thematik dem Jubilar und seinen Kollegen bzw. Schülern alle Ehre macht.

Wendelstein

Richard Klein

Kah Marianne: „Die Welt der Römer mit der Seele suchend ...“ Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen „pietas christiana“ und „pietas Romana“. Hereditas. Studien zur Kirchengeschicht Band 3, Bonn, Verlag Borengässer, 1990, 369 S.

Die vorliegende Dissertation, die an der kath.-theol. Fakultät der Universität Freiburg/Br. angefertigt wurde, wendet sich gegen das Etikett „christlicher Gehalt unter heidnischer Gestalt“, das man der Dichtung des Prudentius allzu rasch verleiht. Gleich zu Beginn sei zum Lob der Verfasserin, welche „die Erfahrung des Altphilologen“ einbringen möchte, gesagt, daß sie es sich und dem Leser nicht leicht macht, ihr Ziel zu erreichen bzw. erkennen zu lassen. Um die Religiosität des spanischen Dichters darzustellen, wählt sie den Weg weitgespannter Detailinterpretationen, die sich nur langsam zu einem Mosaik zusammenfügen.

Nach einem kurzen Resümee über Leben und Werk, den geistigen Nährboden im christlichen Spanien und dem Urteil der Nachwelt wendet sich K. dem ersten übergreifenden Aspekt zu, der Stellung des Dichters zu Sprache, Rhetorik und Poesie. Hierbei zeigt sich, daß vieles, was sich bei früheren christlichen Autoren bis zu Augustin (in „de doctrina christiana“) an harten Verdikten über die heidnische Redekunst, aber auch an direkter und indirekter Rechtfertigung findet, bei Prudentius nicht nur in topischer Form wiederkehrt. Entsaßt er einerseits der Weltweisheit und damit auch der Rhetorik als Torheit, Irrtum und Widerspruch (bes. in der Praefatio) und begreift er seine Poesie als gottgefällige Art, ja sogar als heilschaffendes Opfer und vollgültige asketische Übung, so idealisiert er dennoch seinen Dichterberuf auf der Grundlage der überkommenen Wertbegriffe und Denkmodelle (bes. Sallust). Es gelingt der Verf., an einer Reihe von Beispielen zu zeigen, wie „durch sorglosen Umgang mit der Schrift und dem Umbiegen biblischer Skopoi“ heidnische Ideale und Praktiken in die Poesie des Spaniers Aufnahme finden. Ob allerdings die Berufung auf die Propheten, die völkerbezähmenden Schriften des Paulus und Cyprians romanisierten liquor ambrosius den vornehmen Rhetor Symmachus sonderlich beeindruckte, sei dahingestellt, von der gläubigen Beredsamkeit des stummen Märtyrers Romanus ganz zu schweigen.

Das besondere Interesse des Lesers richtet sich natürlich auf das zweite Kapitel, das sich mit der brisanten Thematik der politischen Religiosität und der Romideologie befaßt. Nach einem kursorischen Überblick über das heidnische und christliche Romdenken früherer Zeit und die Rom-Epitheta in der Dichtung des Prudentius werden die beiden Bücher gegen Symmachus zunächst als rühmendes Denkmal für den medicus und miles Christi Theodosius interpretiert, wobei zu Recht auf das Vorbild des platonischen Philosophenkönigs, aber auch auf die Werbung um die aufgeklärte Partei unter den Heiden Wert gelegt wird. Nicht ganz gelungen ist der Verf. die Darstellung des Spannungsverhältnisses, das sich in der rigorosen Ablehnung der heidnischen Zeit vor Konstantin und Theodosius und zum anderen in der unleugbar vorhandenen Anerkennung der zivilisatorischen und kulturellen Leistungen der Römer früherer Epochen auftut. Das zeigt sich bes. an ihrer unscharfen Charakterisierung des Augustus (165 f. u. a.). Die hohe Wertschätzung der altrömischen virtutes, ausgeführt nicht nur im Lebensaltervergleich sowie im leitmotivartig verwendeten Providenzgedanken, harmonieren doch wohl nicht mit einer generellen Abqualifizierung der heidnischen Römer als Barbaren und Tiere. Wohl aber wird klar ersichtlich, wie wenig der Missionsprediger Prudentius den sachlichen Argumenten des Symmachus gerecht wird. In den Hymnen auf die Märtyrer Laurentius und Vincentius, Fructuosus und Romanus, die ebenfalls einbezogen sind, werden römisches und christliches Heldentum, Antipathie gegen das reale Rom und Sympathie für die idealisierte Stadt sowie Rom-Verachtung und Bewunderung im libertas-Begriff kontrastiert, wobei aber auch zu Recht die Parallelität heidnischer und christlicher Pax-Vorstellungen nicht außer acht bleibt. Auch hier wäre noch ein stärkerer Akzent auf die seit Melito bekannte Geschichtstheologie zu legen, wonach die Einheit des Reiches ab Vorstufe des christlichen Friedensreiches der Gegenwart anzusehen sei.

Im dritten Abschnitt wird die Thematik unter dem Blickwinkel der Spiritualität des Prudentius behandelt. Dabei gibt es, so zeigt sich rasch, erneut Spannungen und Gegensätze: Unverkennbar ist die stark asketisch geprägte Antinomie von Seele und Körper, die freilich eine gewisse Relativierung durch die Menschwerdung Christi und die Hoffnung auf eine körperliche Auferstehung erfährt. Aber etwas anderes ist es, wenn

der Dichter, der bereits in seiner persönlichen Lebensweise zwischen dem quasi-mönastischen Leben des Paulinus von Nola und dem unverbindlichen Landaufenthalt des Ausonius stehend, einen Rückzug in die Frömmigkeit des Herzens propagiert, die praktischen Konsequenzen zieht. Sein Streben zielt auf das rechte Maß in einem asketisch ländlichen Rahmen, wobei er die Mildtätigkeit gegen andere im Sinne altrömischer *humanitas* als Verpflichtung ansieht. Freilich genügt es nicht, Prudentius lediglich als Freund und Verteidiger der stoischen Naturphilosophie (im Stile Senecas) zu erweisen, wie die verschiedenen Idealentwürfe über das dem frommen Menschen offenstehende Paradies als Lohn eines spirituellen Lebens zeigen. Mögen auch die Bilder und Züge der vergilischen *Georgica* und anderer Vorbilder – im Weihnachtshymnus Cath. 11,57–76 ist es Vergils 4. Ekloge – noch so zahlreich sein, am Durchgang durch die Pforte der christlichen Kirche und an der Teilnahme an ihren Sakramenten läßt sich nicht rütteln. Vor allem die pastorale Fürsorge ist eine Erweiterung, welche die heidnische Religion nicht gekannt hatte. Auch dies kommt in diesem Abschnitt gut zur Geltung.

Überblickt man das Buch als Ganzes, so kann ihm wohl bescheinigt werden, daß es einen wichtigen Beitrag leistet, am Klischee einer vollendeten Synthese zwischen christlichem Inhalt und heidnischer Form in der Dichtung des Prudentius energisch gerüttelt zu haben. Sehr viel, was man völlig der christlichen Gedankenwelt zuzuschreiben bereit ist, läßt sich als antik-heidnisches Erbe mit recht großzügiger biblischer Umformung erweisen. Freilich sollte man nicht von einer „völligen Identität zwischen *homo Romanus* und *homo Christianus* bis an die Grenze der Geschmacklosigkeit“ sprechen, denn wie ließe sich sonst das starke Nachleben bis in die Neuzeit hinein erklären? Bei stärkerer Straffung der Gliederung (120 Einzelpunkte!) hätten sich die Ergebnisse sicherlich noch besser hervorheben lassen.

Wendelstein

Richard Klein

Ludger Schenke, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung. Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 1990, 358 Seiten.

„Urgemeinde“ im Titel der vorliegenden Untersuchung, die anscheinend im wesentlichen ein Vorlesungsmanuskript enthält, bezeichnet die Jerusalemer Urgemeinde mit samt den „Hellenisten“ um Stephanus und den Auswirkungen, die deren Verfolgung und Vertreibung nach dem Bericht der Apostelgeschichte für die frühe Ausbreitung des Christentums hatte. Paulus tritt nur beiläufig und insoweit in den Blick, als er die „Hellenisten“ verfolgt hat und zu ihnen bekehrt wurde. Außerdem stellen seine Briefe manches für die Rekonstruktion der urgemeindlichen Theologie wichtige Formelgut zur Verfügung. Auf die johanneischen Schriften verweist Schenke nur beiläufig und insofern, als die johanneische Theologie ähnlich wie die des Paulus im Stephanuskreis wurzeln dürfte.

Schenke betont im Vorwort zu seinem in 14 Kapitel gegliederten Buch, daß es ihm „nicht um neue Einsichten, sondern eher um Veranschaulichung“ gehe; er stütze sich im übrigen „auf den Konsens der historisch-kritischen Exegese, wie ich ihn meine wahrnehmen zu können“. Das bedeutet konkret, daß seine geschichtliche Darstellung im wesentlichen dem von der Apostelgeschichte vorgegebenen Bild folgt: Jerusalem ist Zentrum und Ausgangspunkt der christlichen Gemeinde, unter deren hellenistischen Gliedern sich jene kritischen Ansichten entwickeln, die zur Verfolgung des Stephanuskreises und zur Entstehung der syrischen Gemeinden in Damaskus und Antiochien und damit zur zunächst innersynagogen Weltmission führen. Es ist ein konservativ-kritischer Konsensus, dem Schenke mit solcher Darstellung folgt; Martin Hengel ist nicht von ungefähr ein gern, wenn auch nicht unkritisch angeführter Gewährsmann. Daß der Verfasser der Apostelgeschichte eigene Interessen verfolgt, wird zwar bei Einzelaussagen bedacht, nicht aber im Blick auf seine historische Gesamtkonzeption kritisch reflektiert. Anders als der Verfasser des lukanischen Doppelwerkes hält Schenke es freilich für geboten und für methodisch gerechtfertigt, Zeit und Wirken des irdischen Jesus außerhalb seiner Darstellung zu lassen; denn das Ostergeschehen bedeutet bei aller Kontinuität mit der Botschaft Jesu für die Urgemeinde einen auch historisch relevanten Neuanfang. Auch rechnet Schenke entgegen der Darstellung der Apostelge-

schichte mit von Anfang an bestehenden selbständigen christlichen Gruppen außerhalb Jerusalems, denen er sogar ein eigenes Kapitel widmet (Kap. IX) und bei denen er wegen des Lokalkolorits die synoptische Wunderüberlieferung ansiedeln möchte. Die damit eingeleitete Auflösung des zentralistischen lukanischen Geschichtsbildes berücksichtigt er indessen nicht weiter. Das übrige synoptische Material bringt Schenke je nach dessen vermutetem ‚Sitz im Leben‘ in die verschiedenen Stadien der historischen Entwicklung ein; es dient neben manchen zeit- und kulturgeschichtlichen Ausführungen vor allem der von Schenke beabsichtigten ‚Veranschaulichung‘ der urchristlichen Entwicklung, so z. B. bei der Erörterung der „Stellung der Urgemeinde zu Gesetz und Tempel“ (Kap. VII), bei der Darstellung der „Auseinandersetzung und Polemik“ mit bzw. gegenüber den verschiedenen jüdischen Gruppen (Kap. XIII) oder bei der Vorstellung der „Weisungen und Ermahnungen“ (Kap. XII) für das Gemeindeleben. Daß vor allem das christologische Formelgut und die paulinische Überlieferung insgesamt, die beide nach Schenkes Darstellung auf die Jerusalemer Wurzel in ihrer hellenistischen Ausprägung zurückgehen, die synoptische Tradition ignorieren, widerspricht freilich solcher harmonisierenden Verbindung der verschiedenen Traditionen, die im Neuen Testament gesammelt wurden, und wohl auch der unterschiedslos frühen Ansetzung der synoptischen Tradition, und daß Schenke das vorchristologische Logiengut der Spruchquelle ohne Bedenken der Geschichte der Urgemeinde beigibt, macht sein Verfahren, mag er sich auch damit gleichfalls im ‚Konsensus‘ bewegen, zusätzlich fragwürdig.

Besondere Mühe hat der Verfasser verständlicherweise und gibt er sich auch mit dem Problem, wieso und auf welche Weise ausgerechnet in Jerusalem die radikale Gesetzeskritik der ‚Hellenisten‘ und die ihnen von Schenke gleichfalls mit gutem Grund zugeschriebene Präexistenzchristologie entstehen konnte. Die entsprechenden Schwierigkeiten, mit denen schon Lukas selbst in Apg 6–7 zu kämpfen hatte, wurden bekanntlich von der Kritik früh beobachtet und verstärkt. Schenke zufolge sollen die Menschensohn-Vorstellung und der jüdische Weisheits-Mythos das „Nachdenken über die Präexistenz Jesu“ hervorgerufen haben, und das Bekenntnis zum Heilstod Jesu habe die Heilsrelevanz der Tora in die Krise und im Zusammenhang mit der Sophia-Christologie zu einer Überbietung der Sinai-Offenbarung geführt. Ob man freilich auf diese Weise unter Ausblendung aller religionsgeschichtlichen Aspekte die Präexistenzchristologie wirklich erklären kann, ist seit den Arbeiten der Religionsgeschichtlichen Schule mehr als nur fraglich, und die radikale, mit blutiger Verfolgung geahndete Gesetzeskritik aus der urchemeindlichen Deutung des Todes Jesu abzuleiten, muß schon deshalb als überkühn erscheinen, weil das entsprechende soteriologische Formelgut diesen Zusammenhang niemals zu erkennen gibt. Der gesetzeskritische Universalismus des Paulus orientiert sich nicht an der ‚theologia crucis‘ sondern an der ‚theologia incarnationis‘ die Schenke freilich beide den ‚Hellenisten‘ zuschreibt.

Schenke weiß darum, daß seine historischen Aufstellungen und Zuordnungen im einzelnen oft hypothetisch sind, und er wird nicht müde, dies auch dem Leser gegenüber deutlich auszusprechen. Man wünscht sich freilich, er hätte den Leser auch über die Problematik des im ‚Konsensus‘ vorausgesetzten, auf die Apostelgeschichte zurückgehenden einlinigen Geschichtsbildes, das den frühen Entwicklungen kaum gerecht werden dürfte, wenigstens grundsätzlich informiert.

Berlin

Walter Schmithals

Ulrich Neymeyr, Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte (Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 4), Leiden u. a. (Brill) 1989, XIV, 280 S., geb.

Diese Mainzer katholisch-theologische Dissertation aus dem Jahre 1987 ist einem schwierigen und anspruchsvollen Thema gewidmet, dem frühchristlichen Lehrertum im 2. und beginnenden 3. Jh. Schwierig ist das Thema, weil nicht nur die Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie in dieser Zeit fließend sind (vgl. W. Bauer), sondern auch die zwischen Charisma und Amt in der Kirche, und weil sich in zunehmendem Maße auch philosophisch gebildete Heiden dem Christentum zuwenden (z. B. Justin). Anspruchsvoll ist das Thema wegen seiner vielfältigen Aspekte, die z. T. noch genauere Erforschung bedürfen. Da sich der Vf. überdies dem Thema in seiner ganzen Breite

zuwenden möchte (dazu gehören die frühchristlichen Apologeten ebenso wie Clemens von Alexandrien, Tertullian und Bardaisan, aber auch gnostische, S. 201 ff., und heidnische Lehrer, S. 215 ff.), bedarf es klarer Abgrenzungen, zeitlich und inhaltlich. Die räumliche Abgrenzung ist im wesentlichen durch den Grad der Ausbreitung des christlichen Glaubens vorgegeben. Im Aufbau folgt der Vf. dem Vorschlag von W. Bauer (S. 7) und differenziert geographisch (Rom, Alexandrien, Karthago, Syrien u. a.). – Schwieriger ist die zeitliche Eingrenzung. Hier folgt der Vf. Adolf (von) Harnack und einem breiten Konsens der Forschung, der davon ausgeht, daß im 2. Jh. gegenüber der Urgemeinde ein „völlig neuartige(s) christliche(s) Lehrertum“ entstanden sei (S. 5). Worin dieses Neuartige besteht, wird nicht näher ausgeführt. Auf rabbinisches oder heidnisches Lehrertum wird seltsamerweise erst im letzten Teil unter der Überschrift „außerchristliche Einflüsse auf die Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis der christlichen Lehrer“ (S. 215 ff.) eingegangen. Noch seltsamer ist der Hinweis auf die Anfänge christlichen Lehrertums, mit dem das Buch beginnt. Dort heißt es (S. 1): „Der Gründer des Christentums trat als ein Lehrer auf“. Und wer sich zunächst noch fragen sollte, wer denn dieser Gründer, dieser Religionsstifter, gewesen sei, erfährt, daß „Jesus Christus (!) das Christentum als Lehrer vermittelt“ habe. Wohlgemerkt: Daß Jesus von Nazareth als Lehrer gewirkt hat und dieses Vorbild auf die urchristlichen Lehrer, auf die der Vf. allerdings nicht weiter eingeht, prägend gewirkt hat, soll nicht bestritten werden. Nur, das „Christentum“ hat Jesus schwerlich gelehrt! (Hängt dieser *Lapsus* vielleicht damit zusammen, daß der Vf. in seiner Untersuchung die Lehrinhalte nahezu völlig übergeht und sich fast ausschließlich mit dem „realgeschichtlichen Rahmen“ des frühchristlichen Lehrertums beschäftigt?)

Das Ende seiner Darstellung bestimmt der Vf. auch mit dem Hinweis auf einen weitgehenden Konsens in der Forschung, der davon ausgeht, daß das christliche Lehrertum bis zur Mitte des 3. Jh. mit den kirchlichen Amtsträgern verschmolzen sei (S. 5 f.). Warum und wie das geschieht, liegt außerhalb des Interesses des Vf.s. Ihm genügt, daß dieser Konsens der Forschung durch seine Untersuchung bestätigt wird (S. 6). Daß es auch danach noch ‚freie‘ christliche Lehrer gab, erfährt der Leser nur ganz am Rande. Sie sind eine „Ausnahmeerscheinung“, wie Didymus der Blinde (S. 237; auf Theognost und Pierius geht der Vf. erst gar nicht ein!). Der ‚Fall‘ des Origenes, der für diese Frage besonders aufschlußreich wäre, wird leider nicht näher untersucht, weil die Lehrtätigkeit des Origenes ja bereits ins 3. Jh. gehört (vgl. S. 95 ff. – Die Annahme, daß es einen zweiten Origenes und einen zweiten Ammonius Saccas zu dieser Zeit gegeben habe, die der Vf. aufgrund älterer Forschung noch für wahrscheinlich hält [S. 98 f.], sollte möglichst bald der Vergangenheit angehören!).

Zur inhaltlichen Abgrenzung des Themas heißt es (S. 2): „Die Arbeit verfolgt ein realgeschichtlich-historisches, nicht ein theologiegeschichtlich-systematisches Interesse“ – und weiter: „Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf die Bestandsaufnahme des Quellenmaterials unter Berücksichtigung seiner Beurteilung in der Forschung und macht weiterführende Überlegungen und Spekulationen als solche kenntlich. Dadurch kann zwar kein umfassendes Bild von der Lehrtätigkeit, dem Selbstverständnis und der Geschichte der frühchristlichen Lehrer entworfen werden, aber die fragmentarischen Nachrichten erlauben doch ein Nachzeichnen der Grundzüge und der grundlegenden Entwicklungslinien des frühchristlichen Lehrertums“ (S. 2 f.). Damit ist recht genau beschrieben, was der Leser erwarten darf. Hinzu kommen ein recht umfangreiches und ziemlich erschöpfendes Literaturverzeichnis und drei Indices, die das differenziert gegliederte und sorgfältig präsentierte Material erschließen helfen.

Marburg

Wolfgang A. Bienert

Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. UaLG26, de Gruyter, Berlin-New York, 1987, 192 S.

Den Lesern dieser Zeitschrift ist eine Züricher philologische Dissertation von Chr. Riedweg anzuzeigen, deren Gegenstand nicht nur in das Arbeitsfeld des klassischen Philologen, sondern gleichermaßen auch in das des Religionsgeschichtlers, des Philosophiehistorikers und des Theologen fällt. Denn das Interesse dieser der Mysteriensprache gewidmeten Untersuchung ist darauf gerichtet, 1. die Einwirkungen der My-

sterien auf drei Hauptrepräsentanten dieser Sprechweise genauer abzuklären, 2. gleichzeitig jene Einwirkungen in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung aufzuhehlen, d. h. „die Metapher zurückzuübersetzen in die Wirklichkeit, von der sie genommen war“ – wie es W. Burkert, *Homo Necans* S. 277, einmal gewünscht hat – und 3. das Eigenleben der Traditionslinien der Mysterienmetaphorik ein Stück weit zu verfolgen. Die derart orientierte Arbeit steuert, auf forschungsgeschichtliche Einführungen verzichtend, sogleich auf die Sache selbst zu und gliedert sich in drei Teile: 1. Platon (S. 1–69), 2. Philon von Alexandrien (S. 70–115), 3. Klemens von Alexandrien (S. 116–161). Bibliographische Angaben und ein doppeltes Register nach Stichwörtern und Stellen schließen den Band ab (S. 162–192).

Die Disposition scheint simpel, und doch wird – um das vorwegzunehmen – die Lektüre bisweilen dadurch erschwert, daß die Erörterung eines Problems in verschiedenen Zusammenhängen und an verschiedenen Stellen erfolgt. Doch zur Sache! Im ersten Teil untersucht Vf. zwei zentrale Texte Platons: den Beitrag des Sokrates und seine Wiedergabe der Diotimarede aus dem *Symposion* (198a1–212c3) und die *Palinodie* des Sokrates aus dem *Phaidros* (244a3–257b6), während die übrigen einschlägigen Stellen (leider) nur beiläufig im Text oder in den Anmerkungen erscheinen bzw. in ein späteres Kapitel verwiesen sind. Anlässlich der Analyse der Sokrates-Diotima-Rede im *Symposion* erhebt Vf. eine zum eleusinischen Kult gehörige dreistufige Mysterieninitiation von *Katharsis*, *Paradosis* (lehrhaften Charakters) und *Epoptie*, die, ohne andere Gliederungsreaster ausschließen zu wollen und ohne in dieser Weise ausdrücklich und vollständig namhaft gemacht zu sein, in einer untergründigen Tiefenstruktur den Duktus der philosophischen Gedankenführung vorpräge. Ihr entspreche die Abfolge von der Reinigung in der dialogischen Widerlegung Agathons, der Belehrung über den *Eros* durch die Priesterin Diotima und schließlich der Hinführung zur höchsten Schau des Schönen selbst. Im einzelnen stößt Vf. auf der Stufe des Lehrgesprächs auf einen assoziativen Anklang an die Mysterienlehre von der Zerreißen des *Dionysos* in *Diotimas* aitiologisch-genealogischem Mythos von *Eros* als einem Zwischenwesen, und er erkennt auf der Stufe der höchsten Ideenschau in den sprachlichen Wendungen für das Schauen, in der Rolle Diotimas als *Mystagogin* und einigen anderen Einzelheiten deutlich Elemente aus dem kultischen Mysterienverlauf von Eleusis wieder. Es folgt die Behandlung der *Palinodie* im *Phaidros*, zunächst mit einer allgemeinen Analyse der kompositorischen Aspekte und thematischen Motive, um sodann auf die mysterienkultischen Anteile dieser Rede einschließlich der kultisch-religiösen Begriffe einzugehen. Einige dort erwähnte Dinge, wie *Weihen*, die in Zusammenhang mit dem heilungskräftigen Wahnsinn stehen, *Ekstasen*, *Enthusiasmus* und jenseitige Erinnerungen, weisen auf *bakchisch-dionysische Mysterien*; aber der ganze Umkreis der Beschreibung der höchsten Schau gehört wieder nach Eleusis. Des näheren bringt Vf. die besondere Bedeutung, die der Lichtglanz bei der Ideenschau spielt, mit realen Kultvorgängen in Beziehung, wo auf dem Höhepunkt der *Epoptie* des *Anaktoron* geöffnet wurde und unter gezieltem Einsatz von *Lichteffekten* plötzlich die heiligen Gegenstände und – aus *Phaidr* 254b6 erschlossen – auch *Götterstatuen* in hellem Glanz sichtbar wurden. Ebenso hält Vf. in der Darstellung des göttlichen Reigens u. a. Einflüsse des herbstlichen Festzuges von Athen nach Eleusis und Nachwirkungen der mit den Mysterien verbundenen Tänze für möglich. Und nicht zuletzt hat Vf. zufolge die Beschreibung des Erschauerns und der Verehrung, in welches beides der Liebhaber angesichts der Schönheit fällt, ihr Vorbild in dem affektiv gefühlsmäßigen Erleben des Mysterienrituals. Als Ergebnis dieser z. T. minutiös aus den Quellen belegten Untersuchung stellt sich mithin heraus, daß Platon über eine äußerliche Metaphorik hinaus sich die Mysterienatmosphäre für seine philosophische Intention dichterisch zunutze gemacht hat und zu einer konsequenten Verbindung und Überlagerung der mysterienkultischen und der philosophischen Ebene gelangt ist (vgl. S. 69.29). In dieser Richtung hätte die Interpretation zweifellos noch weitergeführt werden können. Was heißt es denn im Blick auf das platonische Philosophieren und besonders im Blick auf dessen höchsten Gegenstand, daß Platon „in eigener Sache ... Dichtung und kultische Realität so eng ineinander(webt), daß das eine vom anderen nicht immer leicht zu trennen ist“ (S. 1)? Aber es ist vielleicht nicht überflüssig zu betonen, daß auch eine engere Zielsetzung, wie sie hier vorliegt, ihr eigenes Recht hat, zeigt sie doch – was eine vordringliche Aufgabe allgemein wäre – an einem Themenkreis bis ins Detail, wie von Platon

dialektische Wissenschaft und religiöse Erfahrung zum einheitlichen Ausdruck gebracht werden.

Indessen sind an einem Punkt auch kritische Bedenken geltend zu machen, und sie betreffen Vf.s Ausführungen zu jenem dreistufigen Mysteriengang von Katharsis, Paradosis und Epoptie. Bekanntlich unterschied der Festkalender zwischen den kleinen und den großen Mysterien, die jeweils mit Reinigungszeremonien verbunden waren. Auch ist bekannt, daß ursprünglich $\mu\upsilon\eta\sigma\iota\varsigma$ und $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$ nicht identisch waren und daß davon wiederum die Epoptie als letzte Stufe abgehoben war. Wie sich diese verschiedenen Begehungen einander zuordneten und welche Bedeutung dabei ggf. einer lehrmäßigen Unterweisung zukam, ist nicht leicht auszumachen, und im Hinblick auf diese Fragen wäre ein Referat der Forschungslage von großem Wert gewesen. Jedenfalls scheint die eigenständig vorgetragene Rekonstruktion des Vf.s nicht ohne Probleme zu sein. Seine Hauptstützen sind zwei gleich noch zu nennende Stellen bei Klemens von Alexandrien und Theon von Smyrna sowie ein Fragment des Aristoteles, das in doppelter Brechung bei Synesios und Psellos vorliegt und das gewöhnlich, aber ohne absolute Sicherheit der Schrift „De philosophia“ zugewiesen wird (Frg. 15 Ross). Die Interpretation dieses Stückes ist, was Vf. nicht mitteilt, lebhaft umstritten. Dabei geht es im wesentlichen um die Frage, wie das Fragment abzugrenzen ist und ob der Kontext bei Synesios bzw. Psellos zur Ermittlung der authentischen Aussage des Aristoteles verwertet werden darf oder nicht. Um en passant auch einige Namen zu nennen, so stehen sich J. Croissant (von Vf. allein angeführt), H. Dörrie, M. Untersteiner und U. von Wilamowitz-Moellendorf, W. Theiler, K. Treu gegenüber. Man wird gut daran tun, sich in dieser Frage nur für ein Minimum zu entscheiden. Synesios und Psellos haben das Diktum mit Gewißheit nur aus zweiter Hand kennengelernt, waren doch die exoterischen Schriften des Aristoteles schon zu Beginn des Neuplatonismus verschollen (vgl. O. Gigon, in: *Aristotelis Opera*, rec. I. Bekker². Vol. 3, ed. O. Gigon, S. 209). Und sachlich hat W. Theiler, *ByZ* 34 1934, S. 76 f, nachgewiesen, „wie gänzlich neuplatonisch hier alles gedacht ist“. Als ursprünglicher Kern wird sich also wohl nur festhalten lassen, daß bei Aristoteles die eleusinischen Mysterien lediglich zum Vergleich dienten für überwältigende, nicht durch rationale Betätigung hervorgerufene Eindrücke, wie eben der Geweihte nicht durch $\mu\alpha\theta\epsilon\iota\nu$, sondern durch $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ innerlich erschüttert oder erbaut werden sollte. In diesem Licht gesehen, sagt das Fragment im Gegensatz zu der Annahme des Vf.s über einen an zweiter Stelle erfolgenden Weihegrad einer lehrhaften Instruktion nichts aus, und wenn eine solche auf anderem Wege zu erschließen ist, dann ergibt es allenfalls, daß Aristoteles dieser keine Bedeutung für das Mysterienerlebnis zubilligt hat. Die beiden anderen Hauptbelege des Vf.s sind Klemens, *Stromata* V 70,7 ff. und Theon, *Expositio*, p. 14 (H.). Freilich steht diesen Texten das Zeichen der sekundären Systematisierung an der Stirn geschrieben, und Vf. weist an späterer Stelle selbst überzeugend nach, daß hier die akademisch-aristotelische Tradition bereits auf die Mysteriendarstellung eingewirkt hat (S. 123–130). Deshalb dürften m. E. diese übrigens auch in sich nicht durchweg klaren Angaben nur mit äußerster Zurückhaltung und Vorsicht für die Erhellung der institutionell kultischen Mysterieninitiation herangezogen werden. Das soll nicht heißen, daß eine irgendwie geartete mündliche Belehrung über die Mysterien gänzlich in Abrede gestellt werden müsse. In anderem Zusammenhang deutet Vf. darauf hin, daß Angehörige der Adels-geschlechter der Eumolpiden und Keryken zu gewissen persönlichen Auskünften jederzeit (!) bereit standen, während die Aufgabe der Mystagogen wohl vor allem darin lag, ihren Mysten ein geordnetes Verhalten bei der Festprozession und im Heiligtum zu weisen (S. 73.59). Darüber hinaus darf man davon ausgehen, daß der Hierophant seine heiligen Handlungen im Telesterion mit rituellen Formeln in gehobener Stimme begleitete, aus denen sich ebenfalls Erklärungen für das Mysteriengeschehen ergaben. Heilige Logoi und Gebete mögen auch dazu beigetragen haben. Aber aufs ganze gesehen scheint mir die vom Vf. bereitgestellte wirklich tragfähige Basis zu schmal zu sein, um die Annahme einer festen dreistufigen Abfolge von Katharsis, Paradosis und Epoptie für die institutionell kultische Mysterieninitiation zu rechtfertigen.

Im zweiten, Philon gewidmeten Teil bespricht Vf. die „in der Konzentration (der Mysterienterminologie bei Philon) völlig singuläre“ (S. 77) Stelle *De cherubim* 40–50, sowie fünf weitere Passagen, unter ihnen auch *De specialibus legibus* I 319–323, wo Philon sich mit den heidnischen Mysterienreligionen auseinandersetzt. Daran schließt

sich in tabellarischer Form ein „lexikalisch-kritischer Überblick“ über das Vorkommen der Begriffe *μυστήριον*, *τελετή* und der damit stammverwandten Wörter an. Das soweit zu gewinnende Resultat läßt sich dahingehend resümieren, daß Philon einerseits gegen die realen heidnischen Mysterienkulte polemisiert, daß er aber andererseits die Mysteriensprache in solchem Maße metaphorisch versteht, daß ihm ihre positive Aufnahme und Verwendung keine Anstöße bereitet. Mit diesem Befund ist auch gegeben, daß Vf. die von J. Pascher bzw. von E. R. Goodenough aufgestellte These, Philon bezeuge eine reale Umformung des Judentums in einen jüdisch-hellenistischen Mysterienkult (vgl. dazu jetzt auch G. Lease, *Jewish Mystery Cults since Goodenough*, ANRW II 20.2 S. 858–880), mit Recht ablehnt. Vf. zufolge erlangte Philon, der in keinen Mysterienkult eingeweiht war, die Kenntnis der Mysteriensprache auf dem Wege der literarisch-rhetorischen Bildungstradition, die sich teils von Platon, teils aus hellenistischer Mythenallegorese herleitete. Lediglich an jener singulären Stelle ist außerdem mit den Formen der *πρόρρησις* und des doppelgliedrigen Appells an die Arkandisziplin der Hintergrund echten Mysterienrituals erhalten geblieben. Ist für Philon demnach das Mysterienvokabular ein „rhetorisch-stilistisches Mittel, um an Feierlichkeit und ‚Tiefe‘ im sprachlichen Ausdruck zu gewinnen“ (S. 115), so setzt er dieses vorzüglich zur Bezeichnung der allegorischen Bibelauslegung und zur Beschreibung „für die höchste metaphysische Erfahrung“ (S. 105) ein. Man wird diesen Ausführungen des Vf.s gerne zustimmen, aber in Erinnerung behalten, daß das Material etwa in Hinblick auf die Lichtmetaphorik und den kontemplativen Aufschwung oder auf die bakchisch-dionysischen Elemente wie den Enthusiasmus und die Ekstase nicht erschöpfend ausgebreitet ist.

Der abschließende dritte Teil, der sich mit Klemens beschäftigt, wartet mit einer schönen Beobachtung auf. M. E. ist Vf. der Nachweis gelungen, daß Klemens in *Protreptikos* 12–21,1 auf eine Abhandlung *περί μυστηρίων* eines athenischen Autors der hellenistischen Zeit zurückgreift, wo verschiedene Mysterienkulte offenbar in alphabetischer Reihenfolge besprochen waren. Nur in den rahmenden Sätzen drückt er dem Stoff seinen eigenen, kritischen Stempel auf, während er ansonsten der Vorlage recht genau und zuverlässig folgt. Mit dieser Erkenntnis entfällt eine früher häufiger geäußerte Vermutung, Klemens sei vor seiner Bekehrung zum Christentum in heidnische Mysterien eingeweiht gewesen und verfüge von daher über direkte, persönliche Kenntnisse. Charakteristisch sind vielmehr nach Ausweis des Vf.s für seine Mysterienaussagen zwei literarische Traditionslinien des metaphorischen Gebrauchs, bezeichnend einerseits die in der Nachfolge Philons stehende allegorisch-symbolische Bibel-exegese und die christologische Typologie – hier nähert sich der Begriff *μυστήριον* der Bedeutung „Geheimnis“ an – und andererseits das stärker auf platonisch-philosophischer Grundlage basierende Konzept eines christlich-philosophischen Lernprozesses. In diesem Programm, wo alle wichtigen Themenkreise wie die Zuordnung von Glaube und Gnosis, das Problem der Schriftlichkeit, die Esoterik u. a. zusammenfließen, ist der dreistufige Aufstieg von der moralisch und intellektuell verstandenen Reinigung über die Belehrung zur Höchsthöhe der Schau Gottes eng nach dem bereits traditionellen Vergleich des philosophischen Entwicklungsganges mit einer dreistufigen Mysterieneinweihung durchgeführt. Vf. kann im Hinblick auf den Dreischritt als von einer Grundstruktur in Klemens’ Denken sprechen, doch sollten m. E. mit Klemens, der eine „*unio mystica*“ nicht kennt, die mittelalterlichen „*via purgativa*, *illuminativa* und *unitiva*“ (so S. 142) nicht zusammengestellt werden. Daß übrigens bei Justin, wie Vf. in einem Exkurs zutreffend beobachtet, die platonische Traditionslinie der Mysterienmetaphorik nicht begegnet, hat nichts mit einer negativen Einschätzung der Philosophie zu tun, sondern hängt damit zusammen, daß ihm die kontemplative Erhebung zum intelligiblen Bereich noch fremd ist. Bleibt soweit noch unbeantwortet, was diesen sprachlichen Umsetzungsvorgang vom Grunde her ermöglicht hat, so könnte Aufschluß der letzte Teil geben, wo Vf. philologische Beobachtungen zu dem fulminanten Schlußaufruf des *Protreptikos* 118 ff. sammelt. Ohne die platonischen Elemente zu übergehen, weist er auf das dichte Netz von Reminiscenzen an bakchisch-dionysische Mysterien, die in Anlehnung an Euripides’ Bakchen vorgetragen, auch auf das Einleitungskapitel zurückgreifen und in einem großen Bogen die Mahnrede zu einem literarisch geschlossenen Ganzen abzurunden helfen. Aber das alles will explizit nur bildhafte Einkleidung sein für die Heilsdaten des Christentums, die ihrerseits selbst im

Gegensatz zu dem heidnischen Mysterientrug als die wahrhaft heiligen Mysterien des Logos bezeichnet werden. So stellt sich die entscheidende, aber von Vf. offenbar nicht als solche empfundene Frage, was in Klemens' Augen den Mysteriumscharakter des Christentums ausmacht bzw. begründet. Daß im Protreptikos der Akzent des Sprachgebrauchs anders und grundsätzlicher angesetzt ist, haben schon H.G. Marsh, *JThS* 37 1936, S.69f., und H.Steneker, *ΠΕΙΘΟΥΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ*, S. 142 ff., nachgewiesen, bleibt aber von Vf. unbeachtet. Alle jene Motive, die sich dem dreistufigen Fortschritt des Gnostikers zuordnen, sind hier in den Hintergrund gedrängt und spielen keine Rolle (entgegen S. 143 auch nicht in *Protr.* 10,2 f.). Auch der Symbolismus kann nicht das Ausschlaggebende sein, und das gleiche gilt von der Wiederbelebung des ursprünglichen kultischen Sinnes, die Vf. mit Recht nur vereinzelt konstatiert. Aber es gibt eine Reihe von Anzeichen, die darauf hindeuten, daß die Mysterienterminologie bei Klemens in erster Linie und grundlegend auf den göttlichen Ursprung und das übernatürliche Wesen des in der christlichen Religion angebotenen Heils abhebt. Dieser Begriffsgehalt ist gewiß nicht ohne die apokalyptische Traditionslinie des Wortes und ihre Aktualisierung im Kerygma zu verstehen. Aber es ließe sich auch zeigen, wie dadurch das platonische Gefüge dank der vom Logos ausgehenden Bewegung eine neue Orientierung gewinnt.

Berlin

Dietmar Wyrwa

Theresia Heither O. S. B., *Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief* (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 16), Böhlau Verlag Köln, Wien, 1990, XI+330 S.

Vfin, die soeben in der neuen Reihe „*Fontes Christiani*“ den ersten Teil des Römerbrief-Kommentars des Origenes mit ausführlicher Einleitung und mit deutscher Übersetzung veröffentlicht hat, legt hier ihre bei Ernst Dassmann in Bonn erarbeitete Dissertation vor. Sie versteht ihre Untersuchung als Teil der umfassenden Frage nach der Paulusrezeption im 3. Jahrhundert. Sie will dabei so vorgehen, daß sie nicht zuerst paulinische Theologie inhaltlich bestimmt und dann danach fragt, ob ein antiker Autor – in diesem Fall also Origenes – Paulus ebenso gesehen hat; vielmehr meint sie, es komme darauf an, die origenistische Paulusrezeption aus sich heraus darzustellen. Das ist methodisch m. E. richtig – ob Vfin tatsächlich so verfährt, ist eine andere Frage (s. u.). Als Grundlage wählt sie den ältesten erhaltenen Paulus-Kommentar, der, wenn auch in Rufins lateinischer Übersetzung verkürzt, vollständig überliefert ist (der Kommentar entstand um 243/244). Vfin will herausarbeiten, „wie Origenes die Person des Paulus und dessen Theologie im Römerbrief versteht“ (S. 5), ohne damit zugleich den Kommentar des Origenes ihrerseits vollständig zu kommentieren.

Das Buch ist nach der Einführung in sechs Kapitel gegliedert: Zunächst stellt Vfin den Stand der Erforschung des RömCom des Origenes einschließlich des relativ komplizierten Überlieferungsbefundes dar (S. 7–28); dann folgt eine Interpretation des im RömCom sichtbar werdenden Paulusbildes (S. 29–56) und eine Übersicht über das Gesamtverständnis des Röm bei Origenes (S. 57–83). In den beiden umfangreichen Kapiteln 4 (S. 84–150) und 5 (S. 151–265) werden ausgewählte Kommentar-Abschnitte (die Auslegung von Röm 3,1–4; 3,29 f.; 5,12–14; 7,1–6; 11,25–27; dazu eine knappe systematisierende Zusammenfassung) und das origenistische Verständnis der Lehre des Paulus (z. B. seine Deutung des Judentums, das Verständnis der Sünde, des Glaubens usw.) analysiert. Den Schlußteil (S. 266–299) bildet eine systematische Zusammenfassung des Paulusverständnisses des Origenes mit der Feststellung, daß „Origenes ein in sich schlüssiges und zusammenhängendes Verständnis des Römerbriefes bietet, das auf jeden Fall in der exegetischen Forschung berücksichtigt werden sollte“ (S. 279). Es folgen das Literaturverzeichnis und Register (Namen und Sachen, Bibel- und Origenes-Stellen).

Der Römerbrief ist für Origenes diejenige Schrift, mit der Paulus den Gipfel der Vollkommenheit erreicht hat. Die besondere Autorität des Apostels zeige sich u. a. in der Art seiner Verwendung des Alten Testaments: Paulus kann, ebenso wie es Christus tat, „mit großer Souveränität das Wort Gottes deuten, es sogar ändern und umformen“

(S. 39); Origenes betont aber, vor allem gegen die Marcioniten, daß Paulus ein Mensch bleibt und nicht etwa der zweite Paraklet ist (S. 40). Origenes arbeitet philologisch und historisch. Er betont und zeigt, daß die Deutung eines theologisch wichtigen Wortes auch vom jeweiligen Kontext abhängt, in dem es steht (S. 45; vgl. S. 152–159 zur Unterschiedlichen Bedeutung von *vóyos* im Römerbrief); auch auf die häufigen Anakoluthe macht Origenes nachdrücklich aufmerksam (S. 47).

Für die Vfin von besonderem Gewicht ist Origenes' Auslegung von Röm 9–11 bzw. generell sein Verständnis des Judentums. Hier zeige sich für Origenes, wie Paulus die Sendung Christi in der Heilsgeschichte weiterführt: „Christus predigt den Juden, erlöst mit seinem Tod die Heiden, Paulus predigt den Heiden, rettet mit seiner Hingabe sein eigenes Volk, die Juden“ (S. 56). Das Thema des Römerbriefs ist für Origenes die *translatio religionis*: Es geht um „die einzig wahre Religion in Judentum und Christentum“, wobei die „ursprüngliche jüdische Religion ... übersetzt und umgeformt werden, eine neue Gestalt gewinnen“ muß (S. 57). Paulus wolle, so Origenes, Juden wie Heiden jeweils die Bedeutung der anderen Gruppe deutlich machen (S. 60). Die *translatio* werde in zwei Schritten vollzogen: „Den ersten erkennen wir in dem Heilsereignis von Christi Tod und Auferstehung, den zweiten erwarten wir. Der erste Schritt führt von den Juden zu den Heiden, der zweite von den Heiden zu den Juden, zur Rettung auch ganz Israels“ (S. 256). In der Analyse der Auslegung von Röm 11,25–27 erkennt Vfin, daß Origenes keineswegs antijüdisch (oder gar „antisemitisch“) argumentiert: „Die Heilsgeschichte, die Geschichte des Glaubens, die mit Abraham beginnt, sieht Origenes erst vollendet, wenn Juden und Heiden im Glauben eins geworden sind“ (S. 147). In der Bekehrung des Volkes der Juden sieht Origenes eine eschatologische Realität (ebd.). Freilich scheint Vfin bisweilen geneigt, das Judentums-Verständnis des Origenes an zu vielen Stellen in diese Richtung orientiert zu sehen. So führt sie zur Auslegung von Röm 2,14–16 (RömCom II,9 p. 892C) aus, Origenes berichte „mit spürbarer Hochachtung, daß die Juden auf die Frage nach dem Sinn ihrer z. T. für andere merkwürdigen Riten einfach zur Antwort geben, dem Gesetzgeber sei es so richtig erschienen. Sie verstehen also den Sinn nicht, folgen aber dem Willen Gottes, der allerdings nur im Geist erfaßt und erfüllt werden kann“ (S. 165). Origenes behauptet an der genannten Stelle aber gerade einen Gegensatz zwischen einer irrtümlich angestrebten (ohnehin vergeblichen) „buchstäblichen“ Erfüllung des Gesetzes und der wahren „geistlichen“ Erfüllung. Ähnliches zeigt sich m. E. im Zusammenhang der Auslegung des Beschneidungsgebots: Vfin sagt, Origenes bestehe „gegen die Gnostiker und Marcion ... darauf, daß auch die buchstäbliche Ausführung dieses Gebotes einen Sinn hat“ (S. 169). Aber Origenes führt gegen Marcion gerade an, dieser könne Röm 3,1 f. („die Beschneidung ist nützlich“) nicht auslegen, da er es ja ablehne, einen Text allegorisch zu verstehen (RömCom II,13 p. 910A). Die reale, „blutige“ Beschneidung diene dazu, zu dem einen blutigen Opfer Christi hinzuführen (p. 912). Unklar ist es, wenn Vfin RömCom VIII,10 (p. 1190C) zitiert (die Israel erwiesene Gnade war „so groß, daß sie ausreichte, um die ganze Welt mit Gott zu versöhnen, nachdem sie diesem Volk entzogen worden war“), und dann fortfährt: „Was Origenes sagen will, ist, daß es dieselbe Gnade Gottes ist, die erst nur dem Volk der Juden zugewandt wird, dann in Christus der ganzen Welt“ (S. 180). Daß Vfin ihren Ansatz, die Paulusdeutung des Origenes nicht am eigenen Paulusverständnis messen zu wollen, nicht ganz durchhalten kann, zeigen ihre Bemerkungen zu Röm 10,4: Origenes verstehe anders als die meisten Modernen die Rede von Christus als dem *télos* *vóyoy* nicht „als Ende des Gesetzes, sondern er erklärt, das bedeute die volle Erfüllung des Gesetzes, die Gerechtigkeit, die es anstrebt“, wobei sie anfügt, dies sei, wie R. Badenas gezeigt habe, „vom semantischen und exegetischen Standpunkt aus betrachtet, die richtige Deutung“ (S. 186 mit Anm. 130) – als gebe es dazu keine exegetische Diskussion (vgl. etwa nur O. Hofius, Paulusstudien, 64 f.). Vfin meint, Paulus habe sich „als Jude und als Christ gefühlt und darin „keinen Widerspruch“ gesehen, während Origenes „schon zwei Religionsgemeinschaften“ kenne, die freilich gemeinsam „die eine wirkliche Religion“ bildeten, „die ihre Wurzel im Judentum hat“, seit Christus aber „die ganze Menschheit umfaßt“ (S. 281). Hier ist nicht beachtet, daß sich das Wort „Jude“ als positive Selbstbezeichnung bei Paulus ja niemals findet; auf die für Paulus zentrale Unterscheidung von Jude / Judentum und Israelit / Israel geht Vfin nicht ein (die fehlende Differenzierung fällt besonders S. 291 ins Auge).

Im sechsten Kapitel will Vf. fragen, „wie weit Origenes das wesentliche Anliegen des Paulus begriffen hat, bzw. welche Seiten paulinischer Theologie er aufgenommen und dargestellt, welche er vernachlässigt oder mißverstanden hat“ (S. 266) – was im Grunde natürlich doch eine eigene intensive Paulusexegese der Vf. voraussetzen würde. Sie geht so vor, daß sie zuerst die hermeneutischen Voraussetzungen des Origenes darstellt, denen zufolge Gott sich selbst dem Menschen mitteilen will durch seinen Logos, was in verschiedenen Stufen erfahrbar wird (S. 267 f.); bei Origenes finde sich ein zweifacher Schriftsinn, zunächst das Bemühen um den buchstäblichen, historischen Sinn, und dann die Frage nach der eigentlichen göttlichen Intention, wobei die Allegorese im RömCom nur eine untergeordnete Rolle spiele (S. 270). Origenes eröffne die Chance, zu einem umfassenden Gesamtverständnis des paulinischen Römerbriefs zu gelangen, während die moderne Exegese gerade wegen ihrer besseren Hilfsmittel das Ganze leicht aus dem Auge verliere (S. 273). Vor allem Luthers Römerbriefdeutung wird als großes Mißverständnis gewertet, und Vf. stellt programmatisch fest, die christliche Theologie könne von Origenes lernen, so über Israel zu denken und zu reden, wie es „der Apostel und Jude Paulus getan hat“ (S. 299 in einem Zitat von F. Mußner), wobei die – exegetisch m. E. unhaltbare – Behauptung vorangeht, bei Paulus würden „die Heiden . . . durch die Rechtfertigung aus dem Glauben Juden ehrenhalber“ (S. 298, in Anlehnung an K. Stendahl). Entgegen ihrer Absicht setzt Vf. also durchaus ein bestimmtes eigenes Paulusverständnis voraus und findet jedenfalls Ansätze dazu dann bei Origenes wieder. Andererseits aber enthält ihre Untersuchung eine Fülle wertvoller Beobachtungen und Informationen zur Theologie und Hermeneutik des Origenes, und sie regt jedenfalls dazu an, Origenes als Paulus-Kommentator künftig stärker in den Blick zu nehmen.

Bethel

Andreas Lindemann

Christoph Jacob, „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand (Athenäums Monographien/Theologie, Theopneia Band 32), Frankfurt am Main (Hain) 1990, 300 Seiten.

Die vorliegende Untersuchung, eine Bonner katholisch-theologische Dissertation aus dem Jahre 1988, gliedert sich in zwei Hauptteile, die nur lose miteinander verbunden sind. Der erste Teil untersucht Herkunft und Bedeutung der Rede von einer sog. „Arkandisziplin“ in der Alten Kirche (S. 43–117). Dieser Begriff, der seinen Platz in den heidnischen Mysterienreligionen der Antike hat, ist der Alten Kirche jedoch fremd. Er begegnet erst in den konfessionellen Auseinandersetzungen um Schrift und Tradition in nachreformatorischer Zeit seit dem Ende des 17. Jh. und wird vom Vf. deswegen zumeist in Anführungszeichen (auch im Buchtitel) gesetzt. Es geht hier also um ein Thema der neueren Kirchengeschichtsschreibung oder genauer: um die kritische Überprüfung einer ursprünglich kontroverstheologisch bestimmten Deutungskategorie altkirchlicher Zusammenhänge. – Der zweite Hauptteil (S. 119–283) trägt die Überschrift: „Allegorische Allegorese und Mystagogie“ und ist der theologischen Hermeneutik des Mailänder Bischofs Ambrosius gewidmet. An den getrennten Literaturverzeichnissen (S. 16–21 zu Teil I; S. 21–31 zu Teil II) ist noch erkennbar, daß der Vf. die Vorstellung von einer „Arkandisziplin“ in der Alten Kirche zuerst und vor allem als ein Thema der neueren Kirchengeschichtsschreibung behandeln wollte, um die darin liegenden „apriorischen Interessen herauszuarbeiten“ (S. 37; vgl. S. 33). Die Verknüpfung des Themas mit der allegorischen Bibelauslegung des Ambrosius über „die Frage nach dem Phänomen Geheimhaltung“ in seinem Werk (S. 38) erfolgte erst nachträglich. – Aus diesem methodischen Ansatz erklären sich die Stärken und Schwächen der vorliegenden Untersuchung. Die Stärken liegen im forschungsgeschichtlichen Bereich. Der Vf. zeigt eindrucksvoll, wie die Lehre von einer „Arkandisziplin“ in der Alten Kirche in nachreformatorischer Zeit entstand, welche Vorstellungen und Interessen sich damit verbanden, wie sie sich entwickelte und schließlich mit fortschreitender kritischer Erforschung der Geschichte der Alten Kirche an Interesse verlor. Heute wird sie allenfalls noch als „ein temporäres pastorales Mittel“ der Kirche im 4. Jh., „als katechetische Regel oder als „Ausdrucksmedium antiker Frömmigkeit und Pädagogik““ (S. 111; vgl. O. Perler, RAC 1,675 f.) betrachtet. Dem Vf. aber geht es darum zu zeigen,

daß die Vorstellung von der Arkandisziplin generell „als ein polemisches Konstrukt der Forschung betrachtet werden muß“ (S. 114) und die Beschäftigung mit diesem Thema den Blick dafür schärfen kann, „die verschiedenen dogmatischen, aber auch philosophischen und anthropologischen Voraussetzungen“ der modernen Kirchengeschichtsschreibung zu erkennen und sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen (S. 116 f.). – Die Schwächen des methodischen Ansatzes dieser Arbeit zeigen sich im Umgang mit den patristischen Quellen, auf die der Vf. seine neuen Erkenntnisse anzuwenden versucht. Ausgehend von Äußerungen des Ambrosius, die zu Verschwiegenheit und Geheimhaltung im Zusammenhang mit den Sakramenten der Kirche auffordern, stößt der Vf. auf einen besonderen *modus loquendi* des Mailänder Bischofs, den er als „allegorische Allegorese“ bezeichnet (vgl. S. 138 f., 204 u. ö.). Er erkennt darin „verschlüsselte Hinweise auf die Sakramente“ (S. 139), in denen das „mystagogische Anliegen der Theologie des Ambrosius“ zur Geltung komme (S. 204). „Zur Decodierung (!) ergibt sich für ihn als übergeordnetes Auslegungsprinzip „die christliche Initiation“ (S. 206; vgl. 276). Von daher plädiert der Vf. für eine „Exegese der Allegorese“, eine „decodierende Interpretation“ der ambrosianischen Auslegung, weil ihr „eigentlicher Sinn“ nicht „auf der Ebene eines wörtlichen Verständnisses“ liege (S. 281). – Zu prüfen wäre, ob dies nicht generell als Schlüssel zum Verständnis altkirchlicher Allegorese dienen könnte.

Sofern es allgemein um das Verständnis allegorischer Bibelauslegungen in der Alten Kirche geht, mag dieser hermeneutische Schlüssel in der Tat eine Hilfe sein, insbesondere dort, wo die Allegorese grundlegenden Verdächtigungen der Willkür, der Weitschweifigkeit usw. ausgesetzt ist und der historische als der „eigentliche“ Sinn der Schrift betrachtet wird (vgl. S. 166 f.). Diese Auffassung wird aber in der Forschung immer seltener vertreten. Andererseits ist jedoch vor allem zweierlei zu beachten: zum einen das Genus der Auslegung (z. B. Homilie, Katechese, Kommentar o. a.) und zum anderen der Charakter des biblischen Textes, auf den sich die Auslegung bezieht (prophetisch, weisheitlich, apostolisch o. a.). Wer die alexandrinische Auslegung (Origenes, Didymus) genauer betrachtet, stößt darüber hinaus immer wieder auf das Bemühen, zuerst den wörtlichen oder historischen Sinn eines Textes zu verstehen. Von all dem ist in dieser Arbeit wenig zu spüren, zumal sich der Vf. nur selten die Mühe macht, die Auslegungen des Ambrosius an ihrem historischen Ort und in ihrem Spannungsfeld zwischen Bibel und Gemeinde genauer zu analysieren. Die Suche nach dem „eigentlichen“ Sinn eines Textes (S. 39: in doppelter Weise gebraucht! Vgl. S. 150, 154, 167 u. ö.) führt in der Regel nicht weiter. Und Begriffe wie „decodieren“ (S. 41, 150, 174, 197) und „dechiffrieren“ (S. 154) behindern durch ihren mechanistischen Charakter eher den Zugang zum Verständnis für die Allegorese, die generell von der Metaphorik der Sprache lebt.

Was bleibt, ist der nachdrückliche Hinweis darauf, daß das Reden vom Arkanum bei Ambrosius ebenso wie seine allegorische Auslegung der Bibel insgesamt in seiner Sakramentsfrömmigkeit, vor allem in der Taufe, verankert ist. – Vier Register beschließen den sorgfältig ausgestatteten Band. Kleinere Druckversehen sind zumeist als solche erkennbar. S. 192 Z. 14 f. v. o. ist nach „übereinstimmen“ wohl das Wort „muß“ ausgefallen.

Marburg

Wolfgang A. Bienert

Solzbacher, Rudolf: Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. – Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft. Altenberge: Telos 1989, 444 S. (Münsteraner Theol. Abh. 3).

Die Münsteraner Dissertation – betreut von W. Cramer – zeigt deutlich Spuren des persönlichen Interesses am Sinai, seinem Mönchtum und Pilgerwesen – die schöne Frucht eines Studienjahres in Jerusalem. Die Arbeit beginnt mit einer geographisch-historischen Beschreibung der Sinaihalbinsel. Sie berichtet dann über die Missionierung der „Sarazenen“, die sich aus Zufallsbegegnungen mit Beduinenstämmen ergab und in der die Asketen zu Missionaren im Nebenberuf werden, und den Anfängen der Sinaiwallfahrt. Sie rekonstruiert dann die kirchliche Organisation im Anschluß an die Errichtung der Palaestina III., die im Vergleich zu anderen Kirchengebieten weitmaschig

bleibt (Elusa als Metropole, wenig Ortsbischöfe, daneben die „Beduinenbischöfe“). Danach wertet sie die hagiographische Literatur aus, die von Märtyrern am Sinai weiß (bes. Ps-Nilus, Diegemata, deren Inhalt paraphrasierend wiedergegeben wird), um schließlich den justinianischen Klosterbau in die Geschichte des Sinai-Mönchtums einzuordnen und die letzten Zeugen dieses Mönchtums (bes. Johannes Moschus und Johannes Klimakus) vorzustellen. Die beiden geistlichen Schriftsteller geben freilich wenig konkrete Auskunft, da mit Recht in ihnen eine „geschichtslose Atmosphäre“ (S. 289; S. 296: „Zeitlosigkeit“) festgestellt wird.

Die fleißige und inhaltsreiche Arbeit läßt die eigene Mönchslandschaft am Sinai lebendig werden und führt zum Wallfahrtsziel des hl. Berges wie auch auf die Wege dorthin, denn man geht „zum biblischen Zielort auf biblischen Spuren“ (S. 162).

Die Diss. muß mit sehr disparatem Quellenmaterial arbeiten: Epigraphische (bes. die Pilgergraffiti), archäologische und vor allem literarische Zeugnisse. Unter ihnen kommen die Pilgerberichte (Egeria und der Anonymus von Piacenza) zu Wort.

Die Texte werden jeweils vorgestellt, bisherige und vertraute Interpretationen kritisch überprüft (so. S. 138–142 Korrekturen an Chr. Mohrmann). Die schwierige Textstelle beim Anonymus von Piacenza 40,6–8 finde ich bei H. Donner, Pilgerfahrt 304 genauso übersetzt (S. 151). Daneben ist es die wiederum sehr unterschiedliche Mönchsliteratur. Der Verf. bemüht sich ernst um diese Texte und ihren historischen Aussagewert. Daß die Apophthegmata Patrum enge Berührung mit dem Sinai-Mönchtum zeigen, ist bekannt. Warum es aber fast keine Beziehung zum palästinensischen Mönchtum gegeben habe, ist mir nicht ersichtlich (S. 91). Im Prozeß der Sammlung der Worte und ihrer Redaktion scheint Palästina doch eine erhebliche Rolle gespielt zu haben. L. Regnault hat nicht nur eine „Ergänzungssammlung“ herausgegeben (inzwischen sind es 5 Bde. in französischer Übersetzung!). Der Verf. hat sich leider nicht die Mühe gemacht, alle Texte nach den anerkannten Ausgaben zu zitieren; häufig bleibt es beim Verweis auf Migne, wozu wohl die benützte Literatur verfügt hat. Das fällt besonders Seite 387, Anmkg. 57–60 auf, wo auch ein Verweis auf Origenes, *Contra haereses* (!) steht. Aber auch die Briefe Gregor des Großen findet man nach PL zitiert (statt MGH oder CC) und Johannes Damascenus, *Contra haer.* nach PG (statt nach der Neuausgabe von B. Kotter).

Freiburg

K. Suso Frank

Georg Strecker, *Die Pseudoklementinen III. Konkordanz zu den Pseudoklementinen. Erster Teil: Lateinisches Wortregister. Zweiter Teil: Griechisches Wortregister, Syrisches Wortregister, Index nominum, Stellenregister.* Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Akademie-Verlag Berlin, 1986 und 1989, XV+581, 554 S.

Die pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen geben der Forschung nicht zuletzt im Blick auf die Frage der ihnen zugrundeliegenden Quellen erhebliche Rätsel auf. Nachdem eine kritische Textedition in GCS seit 1965 vollständig vorlag, war eine Konkordanz als wesentliche Voraussetzung für die weitere Arbeit ein dringendes Desiderat. Die mehr als zwei Jahrzehnte umfassende, durch zahlreiche im Vorwort namentlich genannte Mitarbeiter unterstützte Arbeit konnte G. Strecker im Jahre 1982 abschließen. Schon allein der Umfang der beiden Bände läßt das immense Pensum erahnen, das bewältigt werden mußte. Daß der Göttinger Neutestamentler für diese Aufgabe geradezu prädestiniert war, bedarf angesichts seiner Publikationen zu den Pseudoklementinen (zuletzt in W. Schneemelcher, NTApo²) keiner weiteren Erläuterung.

Das (deutsche und englische) Vorwort zum Ersten Band beschreibt das Ziel der Konkordanz und die ihr zugrundeliegenden Prinzipien. Angestrebt ist, „den Wortschatz der Pseudoklementinen zugänglich zu machen und hierdurch den ersten christlichen Roman (2.–4. Jh. n. Chr.) mit seiner unschätzbaren Fülle von wichtigen Texten als Quelle für theologiegeschichtliche und kirchengeschichtliche Wissenschaft, für religionswissenschaftliche und philologische Forschung zu erschließen“ (S. VII). Textgrundlage sind die in GCS⁴² und 51 sowie in TU^{48,3} vorgelegten Editionen des griechischen und des lateinischen Textes sowie der syrischen (Teil-)Übersetzung. Die

Konkordanz wurde nicht „mechanisch“ hergestellt, sondern nach Sachgesichtspunkten: Die aufgenommenen Worte sind jeweils vollständig erfasst, es fehlen die Pronomina, Präpositionen etc. und im lateinischen und syrischen Text auch die Formen des Hilfsverbs „sein“ (εἶναι dagegen ist aufgelistet). Die Stellenangaben bei den einzelnen Stichworten sind jeweils so konzipiert, daß der unmittelbare Kontext noch sichtbar wird (lediglich im syrischen Teil ist darauf verzichtet worden); nicht selten wird dabei eine nähere Untergliederung gegeben (z. B. beim Verb ‚impleo‘ zunächst die Belege für ‚impleo adventum‘, dann für ‚impleo legem‘, dann für ‚impleo officium/ministerium‘ etc.; ähnliche thematisch-sachliche Gliederungen finden sich bei Stichworten wie ‚fides‘, ‚scientia‘, ‚veritas‘ etc.). Schriftzitate werden durch „“ kenntlich gemacht. Überaus nützlich ist die Konkordanz der Eigennamen (Personen- und Ortsnamen); hier wird, etwa in den zahlreichen Götternamen oder Ortsnamen aus der Mythologie, die Fülle des auch religionsgeschichtlich bedeutsamen Materials in den Pseudoklementinen sichtbar. Den Abschluß bildet der Index zu den Schriftziten (AT einschließlich Apokryphen, NT, Apostolische Väter, nichtchristliche antike Autoren, Kirchenväter); die Angaben wurden den Apparaten der Ausgaben in GCS entnommen.

Diese Konkordanz eröffnet ganz neue Möglichkeiten, die Erforschung der Pseudoklementinen voranzutreiben, einschließlich des jetzt sicher klarer als bisher zu diskutierenden Problems der verarbeiteten Quellen; zugleich fördert sie die Erforschung der Theologie und Literatur des frühen Christentums insgesamt. Dem Verantwortlichen und seinen Mitarbeitern gebührt großer Dank.

Bethel

Andreas Lindemann

Bonifatius Fischer, Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert. III: Varianten zu Lukas, 480 u. 580 S. Bestell-Nr. 21931, Freiburg 1990.

Voraus erschienen sind 1988 und 1989 die Varianten zu Matthäus und Markus in ähnlich umfangreichen und mit Kleindruck gefüllten Werken. Der Verfasser, Beuroner Benediktiner und früherer Leiter des dortigen Vetus Latina Instituts bezeugt eine unglaublich fleißige Arbeit, die 1945 begann und seit 1957 17 Bände der Reihe „Aus der Geschichte der lateinischen Bibel“ veröffentlichte. Aus einem sehr kurzen Artikel im „Lexikon für Theologie und Kirche“ findet sich unter dem Stichwort „Vetus Latina“ vom selben Verfasser bescheiden mitgeteilt, das Institut habe auf 600000 Zetteln eine Million Bibelzitate vom 2. bis 8. Jahrhundert gesammelt. Das angebrochene Computerzeitalter setzt also instand, ein ungeheures Material auszuwerten, und die „Ansätze“ dazu, wie der Autor wiederum bescheiden meint, sind bewundernswert und lassen viel Gutes erwarten. Der Computer ermöglicht eine Statistik, und so wurden 16 Abschnitte aus den Evangelien und damit ein Zehntel des Textes herangezogen und dazu die Varianten notiert, in diesem Lukasband für die Abschnitte Lk 6,17–49; 8,12–43; 10,40–11,32; 23,35–44; 24,8–13,24–49. Die 5690 Varianten für diese 16 Abschnitte sind den ca. 450 Handschriften entnommen, die in 26 Gruppen eingeteilt sind, die zumeist nach geographischer Herkunft bestimmt sind. Hier nur ein Beispiel, nämlich ein Text aus Lk 6,17, S. 9 f.: ab omni iudaea. Diese Lesart bezeugen 25 Gruppen mit je 7–19 Hss. Als Varianten gelten je 1 Hs (ab o)mni iudaea = unlesbar; ab homni iudaea; ab omni iudaea; ab omni iuda; ab omni iudae; ab omnem iudam; iudaea (om.: ab omni); je 2 Hss.: ab omni iudae; ex omni iudaea; de tota iudaea; et ab omni iudaea. Es ergibt sich fraglos eine große Sicherheit für „ab omni iudaea“. Diese Auswertung wird hier noch nicht vorgenommen, doch dieses Ziel erscheint sehr nahe gerückt. Vom Wert dieser Forschung hat der Verfasser einige Jahre zuvor im 12. Heft der Reihe unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte, 1986 S. 159 bemerkenswert ausgeführt: „Die neutestamentliche Textkritik hat nicht nur das eine Ziel, den Urtext des Neuen Testaments wiederherzustellen, sondern auch die Aufgabe, seine Textüberlieferung zu klären, d. h. zu zeigen, in welchen Formen das Neue Testament im Laufe der Kirchengeschichte gelesen und verkündet worden ist. Wenn schon griechische Textzeugen nicht einzig in ihrem Wert für die Gewinnung des Urtextes gesehen werden dürfen, so ist das noch weniger zulässig bei einem derart einflußreichen Überlieferungszweig wie der lateinischen Übersetzung. Denn beinahe ausschließlich in dieser Gestalt hat das Neue Testament auf die Theologie und das Geistesleben fast des ge-

samen Abendlandes eingewirkt, von den lateinischen Kirchenvätern angefangen bis zu den Reformatoren.“

Es braucht hier nicht betont zu werden, welch edlen Stoff die Paläographie hier vor sich sieht, es sei nur hingewiesen auf die weltweite und bereitwillige wissenschaftliche Zusammenarbeit mit den Bibliotheken, die im Besitz der Handschriften sind – im Register sind 180 Bibliotheken aufgeführt, die Filme lieferten oder anfertigen ließen. Das Beurer Institut fühlt sich durchaus verbunden mit großen Vorgängern, den Schöpfen der Oxfordausgabe, und läßt ihnen, die mit 30 Hss. angefangen haben, wohlwollende Kritik zuteil werden, die ersten Anfänge des Bibelstudiums aufgrund der Handschriften gehen, wie wir hier erfahren, auf R. Bentley und J. Walker 1716 zurück.

Schließlich sei uns angesichts des so ungewöhnlich großen Werkes eine Indiskretion erlaubt. Dem Rezensenten antwortete der Autor: „Ob über die bisher 3 Bände meiner Materialsammlung ‚Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jh.‘ schon Rezensionen erschienen sind, weiß ich nicht. Jedenfalls habe ich sie hier so wenig gesammelt wie Rezensionen über meine früheren Arbeiten. Der abschließende vierte Band wird 1991 erscheinen . . . natürlich will ich das Material auswerten, wenn mir dazu die Zeit und Arbeitskraft geschenkt wird.“ Das können wir ihm nur wünschen, dem wir für das Erreichte großen Dank schulden!

Siegburg

Rhaban Haacke

Acta Andreae. Praefatio-Commentarius-Textus, cura Jean-Marc Prieur [Corpus Christianorum/Series Apocryphorum t. 5–6], Brepols, Turnhout 1989, XXVI, 848 S.

Als 5. und 6. Band der innerhalb des ‚Corpus Christianorum‘ neu entstandenen *Series Apocryphorum* erscheint diese umfassende, den alten *Andreasakten* (AA) gewidmete Arbeit. Sein Autor, Jean-Marc Prieur, ist durch eine größere Anzahl von wissenschaftlichen Beiträgen bekannt, die im engeren Zusammenhang mit dem hier behandelten Thema stehen und ihn als guten Kenner der Materie ausweisen.

Prieurs Vorhaben mit diesem Werk stimmt mit der anspruchsvollen Zielsetzung der ganzen Series überein: Die speziell im Fall der alten apokryphen Apostelakten nach wie vor z. T. fragmentarische und z. T. nur indirekte Textüberlieferung soweit zu rekonstruieren, daß man daraus zuverlässige Rückschlüsse auf die ursprüngliche Textgestalt und somit auf den Ideengehalt, auf die Entstehungsgeschichte und auf das Fortleben dieser Literaturdenkmäler in späteren Bearbeitungen ziehen kann.

Obwohl solche Bemühungen nicht neu sind – zahlreiche und noch unentbehrliche Vorarbeiten auf diesem Gebiet bis in unsere Tage hinein zeugen davon – ähnelt die Textüberlieferung einiger Apocrypha, um einen plastischen Ausdruck zu gebrauchen, einem archäologischen Trümmerfeld, in dem den wenigen vorliegenden, oft fragmentarischen Textzeugen der Originalschrift eine große Menge von versprengten Zeugnissen unterschiedlicher Provenienz (z. B. Übersetzungen in andere Sprachen, Zitate, spätere Bearbeitungen usw.) gegenübersteht, deren Aussagekraft im Hinblick auf die besagte Quelle erst uitgemaakt werden muß.

Diese Sachlage trifft für die AA in ganz besonderem Maße zu und könnte u. a. dadurch veranschaulicht werden, daß in der vorliegenden Ausgabe das, was Prieur als „Annäherung an die griechischen Andreasakten“ (AAgr) bezeichnet – d. h. der aufgrund der erhaltenen griechischen Textzeugen rekonstruierbarer Teil der Originalschrift – nicht einmal 50 von den insgesamt 800 Seiten einnimmt, die das vorliegende Werk umfaßt. Den entscheidenden Beweis aber dafür, daß der in diesen 50 Seiten enthaltene Wortlaut nur einen Torso der alten AA darstellt, liefert letzten Endes das Zeugnis des Gregor von Tours aus dem 6. Jh. in seinem Buch *De miraculis Beati Andreae Apostoli*: Von den 36 Abschnitten, in die er den vermutlich ursprünglichen Inhalt der AA unterteilt, nur die drei letzten finden noch eine Entsprechung in AAg.

Diesem letzten Teil der AA mit den *Acta Andreae in Achaia* und dem sich anschließenden *Martyrium* gelten hauptsächlich Prieurs Rekonstruktions- und Interpretationsversuche. Die Existenz zahlreicher griechischer Textzeugen, die ausschließlich diese Partie enthalten, ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß der betreffende Abschnitt in ei-

ner früheren Epoche von dem Rest der Akten abgekoppelt worden sein muß und eine eigene handschriftliche Überlieferung erhalten hat.

Dieser Überlieferung ist Prieur nachgegangen, indem er mit der vorliegenden Ausgabe einen griechischen Wortlaut der AAg erstellt hat (S. 441–549), der – vor allem durch die Heranziehung neuer Textzeugen – entscheidende Vorzüge im Vergleich zu dem, was man bisher hatte, bietet.

Die neuen Textzeugen sind folgende: a. Eine in zwei griechischen Handschriften aus dem 10. und 12. Jh. enthaltene *Passio* (BHG 94h)¹, deren Bedeutung vor allem darin liegt, daß die von ihr gebotene AAg-Fassung die umfangreichste von allen bisher bekannten ist. Sie deckt das besonders wertvolle Bruchstück des Codex Vat. gr. 808 aus dem 10.–11. Jh. (BHG 95) sowie den eigentlichen Wortlaut des Martyriums (*Mart. alt. A/B* = BHG 97–98) ab. Darüber hinaus hebt sie viel früher als diese beiden Textzeugen an, die bisher – nach der maßgeblichen Ausgabe von M. Bonnet² – das eigentliche Kernstück der griechischen AA ausmachten. b. Der griechische Codex Ann Arbor 36, fol. 60^v–66^v, aus dem 14.–15. Jh. (BHG 99c), der gerade dort ansetzt, wo das erwähnte Fragment des Codex Vat. gr. 808 abrupt aufhört, und das ganze Martyrium abdeckt.

Die genannten griechischen Textzeugen werden in dieser Ausgabe nicht getrennt voneinander abgedruckt³, wie es bei vergleichbaren Editionen bisher der Fall war. Stattdessen werden sie miteinander und mit den übrigen altbekannten griechischen Fassungen dieser Schrift⁴ in einem umfangreichen kritischen Apparat kollationiert, um aus den verschiedenen Varianten einen möglichst vollständigen und zusammenhängenden Wortlaut der AAg herstellen zu können. Eine gewisse Kontrollinstanz bei der Auswahl bestimmter Lesarten bietet dabei die seit langem bekannte aber erst vor kurzem erschlossene *armenische Passio* (BHO 52), eine aus dem Griechischen stammende Übersetzung, vermutlich aus dem 6. Jh., die in drei Handschriften aus dem 13. bzw. aus dem 19. Jh. enthalten ist: Sie weist stellenweise einen vollständigeren (mitunter freilich auch interpolierten) Wortlaut des Martyriums als die Gesamtheit der vorliegenden griechischen Textzeugen auf⁵.

Diese kritische Textverarbeitung ist hier u. a. deswegen angebracht, weil in praktisch allen vorhandenen Textzeugen – unabhängig von ihrem kodikologischen Zustand – größere und kleinere Lücken auftauchen, die vor allem die ideenreichen und ausgedehnten, dem Apostel Andreas in den Mund gelegten Monologe betreffen. Der damit gewonnene Text weist zwar eklektische Merkmale auf, die ihm mitunter den Charak-

¹ Es handelt sich um die Pergamentcodd. gr. 526, 10. Jh., fol. 121^v–132^v des Sinaiklosters und 103, 12. Jh., fol. 155–168^v der Patriarchalbibliothek/St. Sabbas, in Jerusalem, deren Existenz schon lange bekannt war. Eine Sonderausgabe des griechischen Wortlauts hat Th. Detorakis (Acts of the Second International Congress of Peloponnesian Studies I, Athen 1981–82, S. 333–352) veröffentlicht. Eine deutsche Übersetzung davon hat G. Ahn (*Neutestamentliche Apokryphen* hrsg. von W. Schneemelcher, Bd. II, Tübingen 1989, S. 123–137) besorgt.

² *Acta Apostolorum Apocrypha* II/1, Leipzig 1898 (= Hildesheim 1959), S. 38–45, 58–64.

³ Eine Ausnahme dieser Regelung betrifft die als *Martyrium prius* (BHG 96) bekannte griechische Bearbeitung, von der Prieur eine selbständige Ausgabe auf neuer Grundlage (S. 675–703) und einen Anhang mit Parallelstellen zu der *Laudatio* (BHG 100) auf S. 707–733 bietet. Darüber hinaus werden die Lesarten dieser beiden Schriften an den betreffenden Stellen der AAg, genauso wie die übrigen griechischen Textzeugen (d. h. griechische Fassung der *Epistula* der Presbyter und Diakone von Achaia [BHG 94] und *Narratio* [BHG 99]), herangezogen.

⁴ Vgl. oben und Anm. 3. Zu der *Vita Andreae* des Epiphanius (BHG 95b, 102), deren griechischen Wortlaut Prieur in seine textkritische Arbeit nicht einbezogen hat, nehme ich am Ende der vorliegenden Besprechung Stellung.

⁵ Vgl. zuletzt L. Leloir, *Écrits apocryphes sur les apôtres*, I [Corpus Christianorum/Series Apocryphorum t. 3], Turnhout 1986, S. 228–257.

ter eines Mosaiks verleihen⁶, stellt aber zugleich – dank vor allem der gründlichen Kollationsarbeit – einen wichtigen Schritt auf der Suche nach der griechischen Originalfassung des letzten Teils der AA dar.

Die AAgf umfassen, wie bereits angedeutet, die *Acta Andreae in Achaia* und das folgende *Martyrium*, was ungefähr den Kap. 34–36 des *Liber de miraculis* des Gregor von Tours entspricht. Prieur gliedert den Stoff in 65 Abschnitte und fügt – außer dem erwähnten kritischen Apparat zum griechischen Text – eine französische Übersetzung bei (S. 441–549).

Auf dieser Rekonstruktionsarbeit basiert im wesentlichen das nicht weniger als 250 Seiten umfassende Kommentarwerk (S. 156–416), in dem Prieur die vielseitige Problematik erörtert, die die AA im philologischen, historischen und theologischen Bereich aufwerfen. Schwerpunkt seiner Betrachtung sind die zahlreichen und ausgedehnten Monologe, die in der Form einer Rede oder eines Gebets der Autor der AA dem Apostel Andreas in den Mund legt. Beim Aufbau solcher Reden und bei der Anwendung bestimmter Stilmittel fördert Prieurs Analyse gewisse Regelmäßigkeiten zutage, die die gelehrte Arbeitsweise eines mit den philosophischen Strömungen des 2. Jahrhunderts vertrauten Autors verraten.

Dahinter verbirgt sich eine Botschaft, die zwei hervorstechende Merkmale aufweist: Geringschätzung des Körperlichen mit der damit einhergehenden, absoluten Forderung nach sexueller Enthaltsamkeit einerseits, und Suche nach dem Heil im Inneren des Menschen – vor allem durch Selbsterkenntnis – andererseits. Träger dieser Offenbarung ist der Apostel Andreas, der sich selbst durch eine lange Reihe von Wundertaten, durch die eigene Lebensweise und durch seine Haltung beim Erleiden des Martyriums als Mentor und zugleich Vermittler dieses Heilprozesses ausweist. Für das soteriologische Werk Christi im herkömmlichen Sinne ist hier wenig Platz. Ebenso wenig findet man bei der durch das Wirken des Apostels entstandenen Gemeinde die typischen Merkmale einer Kirche im altchristlichen Sinne.

Aufgrund dieser und ähnlicher Beobachtungen liegt es nahe, die AA als eine Propagandaschrift zu betrachten, in der sich verschiedene Strömungen, die das Christentum im 2. Jahrhundert beeinflussten (Gnostizismus, Platonismus, Neopythagoreismus), widerspiegeln, ohne daß man für ihre Entstehung eine geschlossene religiöse oder philosophische Schule verantwortlich machen kann. Daß diese Schrift bei den Manichäern und bei den Priscillianisten ein großes Ansehen genossen hat, liefert darüber hinaus nicht nur wertvolle Außenbelege für ihre Entstehungszeit, sondern auch sichere Rückschlüsse auf ihren für orthodoxe Kreise mitunter anstößigen Charakter.

So einleuchtend diese Schlußfolgerungen auch sind – sie setzen nicht nur die Kollation neuer Textzeugen, sondern auch eine gründlichere Untersuchungsarbeit als es bisher der Fall war voraus – so darf man trotzdem nicht übersehen, daß sie auf einer mehr oder weniger zusammengeflochtenen, lediglich einen kleinen Teil der AA abdeckenden Textgestalt (AAgf) beruhen, und deswegen nicht so ohne weiteres auf die restlichen Episoden dieser Schrift, die wir nur aus zweiter Hand kennen, übertragbar sind.

Vom ursprünglichen Umfang der AA haben wir eine ziemlich genaue Vorstellung dank einer Reihe von späteren Bearbeitungen in verschiedenen Sprachen, deren Hauptexponent das bereits erwähnte, lateinische Buch *De miraculis Beati Andreae Apostoli* (BHL 430) des Gregor von Tours aus dem 6. Jh. ist⁷. Mit Sicherheit hat Gregor den vollständigen Wortlaut der AA – wahrscheinlich in lateinischer Übersetzung – vor Augen gehabt und versucht, daraus eine Kompilation für den allgemeinen Gebrauch zu machen. Gegen die ursprüngliche Fassung der AA hatte er vor allem ihre ‚nimia verboritas‘ auszusetzen. Ansonsten begnügt er sich in seiner Bearbeitung damit,

⁶ Ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie unterschiedlich das Verhalten der verschiedenen Textzeugen zu ein und demselben Passus sein kann, bietet die von Prieur auf S. 737–745 angelegte Synopse zu der wegen ihres Gehalts besonders aufschlußreichen Rede des Andreas an das Kreuz (AAgf 54, 4–10).

⁷ Hrsg. von M. Bonnet (*Monumenta Germaniae Historica/Scriptores rerum Merovingicarum* I/2, Hannover 1885, S. 821–846). Dieser Text, mit einer französischen Übersetzung und Anmerkungen versehen, ist glücklicherweise in das hier rezensierte Werk (S. 551–651) aufgenommen worden.

die endlosen Monologe fallenzulassen und den Ablauf mancher Episoden so zu gestalten, daß sie keinen Anstoß bei seinen Lesern erregen konnten. Mit diesen Einschränkungen bleibt diese Kompilation eine zuverlässige Richtschnur, die uns detaillierte Aufschlüsse über den verlorengegangenen Inhalt der AA vermittelt.

Daran läßt die vorliegende Arbeit von J.-M. Prieur – im Einklang mit der überwiegenden Mehrheit der Forscher – keinen Zweifel aufkommen, wie u. a. die ständigen diesbezüglichen Verweise zeigen.

Besondere Beachtung verdienen diejenigen Episoden in Gregors lateinischer Bearbeitung, deren AA-Zugehörigkeit nachträglich durch neue Funde bestätigt worden ist. Das interessanteste Beispiel hierfür bietet das im Papyrus Copt. Utrecht 1 – wahrscheinlich aus dem 4. Jh. – enthaltene und durch G. Quispel⁸ bekanntgewordene Fragment, dessen Wortlaut nach einer Edition des koptischen Textes durch R. van den Broek (mit einer von Prieur hieraus hergestellten französischen Übersetzung versehen) ebenfalls in diesem Werk (S. 655–671) anzutreffen ist. Die Parallelität zwischen Gregors Kap. 18 und diesem Fragment, das sich selbst im Kolophon als ‚Andreasakte‘ bezeichnet, ist – trotz zahlreicher Differenzen, die z. T. auf Gregors Bearbeitungsweise und z. T. auf die Eigenart der koptischen Übersetzung bzw. auf den schlechten Zustand des Papyrus selbst zurückzuführen sein dürften – so offensichtlich, daß die Echtheit dieser Episode als ursprünglicher Bestandteil der AA nicht in Zweifel gezogen werden kann.

Von ähnlichen Parallelen zwischen Gregors einzelnen Episoden und entsprechenden Passus in verschiedenen von den AA mutmaßlich abhängigen Quellen wird in diesem Werk an verschiedenen Stellen (so z. B. auf S. 40 ff.) ausführlich berichtet.

Es fragt sich, warum der Autor des vorliegenden Werkes, der sich so nachdrücklich für die Glaubwürdigkeit des Gregor von Tours – was die Echtheit der von diesem bearbeiteten AA-Episoden anbelangt – einsetzt, eine große Ausnahme bezüglich Gregors 1. Kapitels über die Befreiung des Matthias durch Andreas macht. Diese Episode, die wegen ihrer Beliebtheit in einer großen Menge von Fassungen in verschiedenen Sprachen als *Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos* (AAMt: BHG 109 ff.) überliefert ist, gehört nach Prieurs verschiedener und wiederholter Meinung zum ursprünglichen Bestand der AA nicht⁹.

Abgesehen von der damit verbundenen Inkonsistenz und von anderen Gesichtspunkten, die die Authentizität dieser Episode als eine der vielen Etappen bei der ‚peregrinatio Andreae‘ in den AA (in welcher Textform auch immer!) nahelegen – darüber habe ich an einer anderen Stelle¹⁰ ausführlich berichtet – möchte ich mich hier lediglich auf den *textologischen* Aspekt dieser Frage beschränken, deren Behandlung im vorliegenden Werk einige Defizite aufweist.

Der bei Prieurs Argumentation zugrundeliegende Vergleich zwischen AA (sprich AAg) einerseits und AAMt (sprich griechische Ausgabe von Bonnet: BHG 109) andererseits, um daraus die Inkompatibilität zwischen beiden Schriften zu suggerieren, ist nicht adäquat und deswegen auch nicht schlüssig, denn: 1. Abgesehen davon, daß wir von der ursprünglichen stilistischen und gedanklichen Homogenität der AA sehr wenig wissen (das Beispiel anderer Apostelakten wie Ath und Aj, geschweige denn APh, zeigt vielmehr, wie unterschiedlich die Materialien waren, die die jeweiligen Autoren verarbeitet oder einfach übernommen haben), dürfen die AAg – als kleineres, einzig bisher in der Originalsprache rekonstruierbares Bruchstück der AA – nicht als maßgebliches Kriterium für die literarische Beschaffenheit aller übrigen AA-Episoden verwendet werden, deren ursprünglichen Wortlaut wir gar nicht kennen; 2. Gleichgültig, wie man die angegebene AAMt-Fassung beurteilt (es tauchen in ihr immerhin zahlreiche Motive auf, z. B. Polymorphie Jesu, enkratistische Tendenzen usw., die typisch für die AAg sind), es steht fest, daß diese Textform nur eine der verschiedenen Fassungen

⁸ *An unknown Fragment of the Acts of Andrew*, in: *Vigiliae Christianae* 10, 1956, S. 129–148.

⁹ Vgl. hier S. 32–35 und bei D. R. MacDonald, *The „Acts of Andrew and Matthias“ and the „Acts of Andrew“*, in: *Semeia* 38, 1986, S. 9–39, spez. 27–33.

¹⁰ *Jüngere Apostelakten*, in: *Neutestamentliche Apokryphen* (wie Anm. 1) Bd. II, S. 399–403.

ist, die der Kern dieser überaus beliebten Legende im Laufe der Jahrhunderte hervor-gebracht hat.

Ohne vorher die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der AAMt aufgrund der vorhandenen Materialien einigermaßen geklärt zu haben (wofür durchaus eine beträchtliche Menge von Vorarbeiten vorliegt), ist es zumindest verfrüht, die angeschnittene Frage – gegen das Zeugnis eines Gregor von Tours und anderer – mit einem aprioristischen, ja bequemen ‚Nein‘ lösen zu wollen.

Infolge dieser Einstellung erfährt der Leser des vorliegenden Werkes von der gerade umrissenen Problematik sehr wenig. Stattdessen wird er mit einem eindrucksvollen bibliographischen Apparat zu den AA und verwandter Literatur (S. XV–XXVI)¹¹ sowie mit einem speziellen Überblick über „les éditions d’Actes apocryphes en langues orientales“ (darunter auch der AAMt: S. 141–144) konfrontiert, in denen wichtige Editions- und Forschungsbeiträge aus vielen Jahrzehnten fehlen. Weder von den zahlreichen *altslavischen* AAMt-Textzeugen aus dem 14. und 15. Jh., die bisher – oft zusammen mit entsprechenden Untersuchungen – Gegenstand verschiedener Editionen (St. Novaković 1876, M. N. Speranskij 1894, P. A. Lavrov 1899, I. Franko 1902, R. Strohal 1917, B. Grabar 1967) gewesen sind und einen tiefen Einblick in die Überlieferungsformen dieser Schrift vermitteln, noch von den 19 anderen bisher unveröffentlichten Handschriften, die vor nicht allzulanger Zeit identifiziert worden sind¹², erhält der Leser irgendwelche Information. Diese Lücke ist besonders bedauerlich, nicht nur weil die wahrscheinlich auf zwei griechische Vorlagen zurückgehenden *altslavischen* Fassungen eine der am besten bezeugten Versionen dieses Apokryphons darstellen, sondern weil sie – zusammen mit anderen alten orientalischen Übersetzungen – ein bereutes Zeugnis von der bereits erwähnten Diversifizierung in der Textüberlieferung ablegen.

Abgesehen von der im Buch ‚de miraculis‘ enthaltenen AA-Bearbeitung gibt es andere, die für die Rekonstruktion dieses Apokryphons nur punktuell herangezogen werden können, weil sie in der Regel nur den letzten Teil der ganzen Schrift abdecken.

Dazu gehört in erster Linie das sogenannte *Martyrium prius* (BHG 96), worüber schon oben in Anm. 3 referiert wurde. Wichtig wegen ihrer Verbreitung im Westen und wegen ihrer Übersetzung ins Griechische ist die lateinische *Epistula* der Presbyter und Diakone von Achaia (BHL 428). Vor allem die in einer der beiden griechischen Fassungen (BHG 94) vorhandenen und schon von M. Bonnet in seiner Edition besonders gekennzeichneten ‚Interpolationen‘ haben sich als echte Bestandteile der AAGR erwiesen und sind dementsprechend im kritischen Apparat der vorliegenden Ausgabe verarbeitet worden (S. 517–521, 525–547). Darüber hinaus ist Priour der Meinung, daß die ersten Kapitel des lateinischen Textes (2–6), mit einem Dialog zwischen Andreas und Aegeates, eine Episode der ursprünglichen AA darstellen, die in der griechischen AAGR-Textüberlieferung verlorengegangen ist (S. 13 f., 53 f.).

¹¹ Angesichts des zahlreichen mit den AA zusammenhängenden und seit langem im slavischen Bereich bekannten Material – Textzeugen und diesbez. Veröffentlichungen – ist es schon merkwürdig, daß die *zwei* einzigen Beiträge in dieser nicht weniger als 250 Titel umfassenden Bibliographie, die sich mit der *altslavischen* Überlieferung apokrypher Schriften befassen, ausgerechnet ein Stück (d. h. *Vita Petri slavica*) betreffen, das weder mit dem Apostel Andreas noch mit den AA im entfernten Sinne etwas zu tun hat. Das Auftauchen dieser ‚rara avis‘ auf dieser Stelle (S. XIX, zu den Eintragungen von I. Franko und E. Follieri) und auf S. 32 Anm. 3 dürfte als Zeichen für die auch sonst feststellbare Priours Abhängigkeit von J. Flamon gewertet werden. Dieser hatte schon bei seinem abenteuerlichen Versuch, den Ursprung der AAMt von dem der AA zu trennen (vgl. *Les Actes apocryphes de l’Apôtre André*, Louvain 1911, S. 272 ff.), diese Schrift bemüht. Näheres dazu, in: *Jüngere Apostelakten* (wie Anm. 10) S. 393–394.

¹² A. de Santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, Bd. I, Berlin 1978, S. 69–83; Bd. II, Berlin 1981, S. 243–244. Es handelt sich dabei um die Eintragungen, die mit einem Hinweis auf BHG 109 versehen sind: NNR. 13, 19, 20, 24, 24^a, 25, 36, 37, 42, 43, 47, 52, 55, 58, 59, 60, 62, 67, 73. An der gleichen Stelle sind genaue Angaben über die gerade erwähnten Texteditionen enthalten.

Von der Verbreitung dieser Schrift im Westen soll u. a. eine nicht näher bezeichnete, erst 1963 bekanntgewordene *altnorwegische* Version zeugen (S. 144). In diesem Zusammenhang ist es nicht überflüssig daran zu erinnern, daß schon 1903 *ukrainische* Texte aus dem 17. Jh. von I. Franko veröffentlicht wurden¹³, die von einer älteren Übersetzung dieser Schrift, zum Teil aus *lateinischen* Quellen, stammen.

Unter den *byzantinischen* AA-Bearbeitungen spielt die *Vita Andree* des Epiphanius v. Kallistraton-Kloster (BHG 95b, 102), wahrscheinlich zwischen 800 und 813 geschrieben, eine herausragende Rolle. Neben anderen Quellen hat Epiphanius für seine *Vita* den letzten Teil der AA (Andreas in Patras mit dem sich anschließenden Martyrium) weitgehend übernommen. Prieur unterstreicht die Bedeutung dieser Schrift sowohl für die Rekonstruktion mancher Ereignisse, die dem Martyrium vorausgehen und bei Gregor v. Tours eine Parallele finden, als auch als Quelle, von der die später entstandene *Laudatio* des Niketas Paphlagon aus dem 9.–10. Jh. (BHG 100) abhängt (vgl. S. 15–17, 18–20, 45–52).

Warum er trotzdem die griechischen Lesarten dieser *Vita* – im Gegensatz zu der von ihr abhängigen *Laudatio* und zu dem mit dieser z. T. übereinstimmenden *Martyrium prius* (vgl. oben Anm. 3) – in seinem kritischen Apparat zu AAg nicht berücksichtigt, hat offenbar vor allem Unsicherheiten bei der griechischen Textüberlieferung der *Vita* als Ursache. Prieur selbst stellt fest, daß der Wortlaut des Codex Vat. gr. 824 – Grundlage der bei Migne (PG 120, 216–260) abgedruckten Edition von A. Dressel (BHG 102) – weit unzuverlässiger und kürzer, was die Berührungspunkte mit AAg angeht, ist, als der des Codex Escorial Y II 6 (BHG 95b), der allerdings nur den zweiten Teil der *Vita* (= PG 120, 221C ff.) abdeckt.

Bei der Knappheit der herangezogenen Textzeugen – drei an der Zahl – sind solche Textunsicherheiten keine Seltenheit. Man kann sich allerdings fragen, warum Prieur zur Lösung dieses Problems nicht die *altslavische* Textüberlieferung der Andreasvita, die sich in diesem wie in anderen Fällen als treues Pendant zu den griechischen Vorlagen erweist und darüber hinaus in einer großen Anzahl von Handschriften erhalten ist, zu Rate gezogen hat.

Schon 1889 veröffentlichte M. N. Speranskij aus dem Codex A. I. Chludov 105, 15. Jh., fol. 14–18^v eine Schrift unter dem Titel *Ot ŭčenija sv. apostola Andreja* (= Aus der Lehre des hl. Ap. Andreas)¹⁴. Was Speranskij damals für ein altes, unbekanntes Apokryphon hielt, ist in der Tat nichts anderes als ein Extrakt aus dem ersten Teil der Andreasvita des Epiphanius in altslavischer Übersetzung. Wenige Jahre später veröffentlichte I. Franko einen anderen Text aus dem Codex 38, 17. Jh., fol. 423–424 der Biblioteka Nac. Instituta im. Ossolinskich in Breslau mit Varianten aus dem Codex I F. 15, 16. Jh., fol. 573–576 der Staatsuniversität in Lemberg¹⁵, der u. a. einen Extrakt aus dem zweiten Teil der besagten *Vita*, diesmal mit zahlreichen Parallelen zu AAg, enthält.

Diese zwei Publikationen zeugen eindeutig von einer *altslavischen* Übersetzung der Andreasvita, sind aber im Vergleich zum zahlreich vorhandenen, bisher unveröffentlichten Handschriftenmaterial im slavischen Bereich von geringer Bedeutung. Nicht weniger als 18 Textzeugen zwischen dem 15. und 17. Jh., mit dem gleichen Incipit wie

¹³ I. Franko, *Apokryfy i Legendy z ukrains'kych rukopysiv* t. III, U L'vovi 1903, S. 142: Fragment mit Kap. 2 der *Epistula* aus dem Codex 38, 17. Jh., der Biblioteka Nac. Instituta im. Ossolinskich in Breslau; S. 145–149: Kap. 4–15 der *Epistula* aus dem Codex Peremys'kyi Prolog, 17. Jh., fol. 194–198. Auf S. 150–154 druckt Franko schließlich eine verkürzte Bearbeitung der gleichen Schrift aus einer anderen ukrainischen Handschrift ab.

¹⁴ *Ŭčenije apostola Andreja*, in: *Čtenija v Imp. Obščestve Istorii i Drevnostej Rossijskich pri Moskovskom Universite*, Moskau 1889, kn. 3, S. 53–62.

¹⁵ *Apokryfy i legendy* (wie Anm. 13), t. III, S. 142–145. Es handelt sich hierbei um eine Konflation aus zwei verschiedenen Quellen: Der erste Abschnitt (bei Franko S. 142) entspricht genau, wie bereits angedeutet, dem Kap. 2 der *Epistula* der Presbyter und Diakone von Achaia (BHL 428); der zweite Abschnitt (bei Franko S. 143–144) stellt – gegen unzutreffende Vermutungen des Herausgebers – einen Auszug aus der *Vita* dar.

der von Prieur so geschätzte griech. Codex Escorial Y II 6 (BHG 95b) – also mit der dem Martyrium entsprechenden Partie – konnte ich vor wenigen Jahren identifizieren¹⁶.

Ich weiß nicht, ob die Untersuchung dieses und des anderweitig ausgewiesenen Handschriftenmaterials die Lösung der vielen Probleme, die die Textüberlieferung der alten Andreasakten nach wie vor aufwirft, wesentlich näher bringen kann. Eines ist aber sicher: Ohne Einbeziehung dieses wichtigen Überlieferungsstrangs bleibt jeder Rekonstruktionsversuch – auch der des vorliegenden Werkes – bestenfalls unvollständig.

Bonn

Aurelio de Santos Otero

Mittelalter

Roma – Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Antike und Mittelalter (Gerda Henkel Vorlesung, hg. von der gemeinsamen Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Gerda Henkel Stiftung), Opladen 1989.

In dem ersten der beiden 1988 gehaltenen Vorträge skizziert Arnold Angenendt, *Princeps imperii – princeps apostolorum*. Rom zwischen Universalismus und Gentilismus (S. 7–44) zunächst den gentilsreligiösen Horizont der Germanenreiche auf der einen und das Christentum von Spätantike und Frühmittelalter auf der anderen Seite, das bei Synodaltätigkeit und Bischofsbestellung eine kollegiale Form pflegte, wobei dem Metropolit die Rolle eines *primus inter pares* zukam. Für diese kollegialen Einrichtungen waren – und diesen „Traditionsbruch der westlichen Kirche im Vergleich mit der alten Kirche“ (S. 44) legt der Autor einleuchtend dar – in der Folge aber nicht nur die königlich-landesherrliche Kirchenhoheit entscheidend, bei der die Rechte der Bistumsbesetzungen und der Synodeneinberufung an den *princeps imperii* überging, sondern später vor allem die im Gefolge der Rückgewinnung rombezogener kirchlicher Einheit etablierte universelle Macht des Papstes, des *princeps apostolorum*, dem seit 1363 das Recht auf jede Bischofseinsetzung zusteht. Der Verfasser zeichnet kurz die rechtliche Entwicklung der Bistumsbesetzungen auch von der staatlichen Seite her bis ins 20. Jahrhundert nach und wertet zusammenfassend das Verschwinden der überdiözesanen Strukturen in der Kirche als Preis für die Bewahrung der kirchlichen und der abendländischen Einheit durch das Papsttum trotz aller politischen Zersplitterung (S. 44). – Rudolf Schieffer, „*Redeamus ad fontem*“. Rom als Hort authentischer Überlieferung im frühen Mittelalter (S. 45–70): Ausgehend von der Erzählung des Johannes Diaconus, wonach Karl der Große bei einem Rombesuch die Dissonanzen zwischen römischem und gallischem Kirchengesang konstatierte und zwei Kleriker zur besseren Ausbildung in Rom beließ, die dann in der Metzger Kirche dem liturgischen Gesang aufhelfen und nach deren Tod Karl forderte: *Iterum redeamus ad fontem*, verdeutlicht der Verfasser das frühmittelalterliche Idealbild von Rom als dem „Hort authentischer Überlieferung“. Sodann trägt er Belege zusammen für Bücher auf dem Kontinent und in England, die nachweislich aus Rom kamen bzw. von dort angefordert wurden, und prüft kritisch die Nachrichten „über die Bibliothekssituation im frühmittelalterlichen Rom und die qualitative Einschätzung der römischen Exemplare“ (S. 55). Das Ergebnis fällt ziemlich negativ aus: im 7. Jahrhundert muß für Rom ein großer Schwund von Büchern konstatiert werden, der wohl primär damit zusammenhängt, daß man „generationenlang Bücherwünsche aller Art erfüllt hatte, ohne die Abgänge regelmäßig durch neue Kopien zu ersetzen“ (S. 57 f.), und auch die textliche Qualität der römi-

¹⁶ *Die handschriftliche Überlieferung* (wie Anm. 12) Bd. I, S. 69–83; Bd. II, S. 243. Es handelt sich um die Eintragungen, die mit einem Hinweis auf *BHG 95b* versehen sind: NNr. 7, 10, 11, 12, 23, 34, 35, 40, 44, 45, 46, 48, 61, 63, 65, 68, 69, 70.

schen Exemplare ist nicht besonders hoch einzuschätzen. Dennoch zeigt sich die Wirkmächtigkeit der frühmittelalterlichen Romidee mit am besten darin, daß etwa der Benediktregel dadurch Verbreitung und Durchsetzung zuteil wurde, weil man sie für römischen Ursprungs hielt – ein weiteres berühmtes Beispiel sind die pseudoisidorischen Fälschungen. S. sieht einen engen Zusammenhang zwischen den auch oft aus Rom erbetenen Reliquien und den Büchern, indem nämlich diese Bücher „nicht so sehr geschätzt (wurden) als die vermeintlich ältesten oder die qualitativ besten Exemplare jener Texte, sondern als die handgreiflich, eben reliquienartige Hinterlassenschaft einer begnadeten Vergangenheit, an die wiederanzuknüpfen Methode und Ziel jeder kirchlichen Erneuerung sein mußte“ (S. 68). Der Kreis des ebenso anschaulichen wie einprägsamen Beitrages schließt sich mit einem kurzen Ausblick auf die Situation in Rom am Ende des 10. Jahrhunderts, als man begann, für die römische Bibliothek des Papstes wieder Schriften aller Art zu erlangen, um so die einst ausgegebenen Schätze wieder einzusammeln.

München

Martina Stratmann

Papsturkunden 896–1046, bearb. von Harald Zimmermann. III: Register (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Denkschriften 198 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission 5), Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1989. XVI S. und S. 1183–1564.

Die auf zwei Bände verteilte erstmalige Gesamtausgabe der Papsturkunden des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jh. ist in ZKG 97, 284–288 und 99, 105–109 jeweils eingehend gewürdigt worden. Inzwischen erschien 1988/89 eine revidierte Zweitaufgabe, die auch verschiedenen kritischen Hinweisen der genannten Besprechungen Rechnung trägt und wegen gelegentlicher Veränderungen an den Texten künftig allein zu zitieren ist. Etwa gleichzeitig wurde der Registerband ausgeliefert, der die Edition zum Abschluß bringt und ihre Benutzung erleichtert.

Er enthält nach einem erläuternden Vorwort, das zugleich einen Rückblick auf die langjährigen Vorarbeiten gibt, nicht weniger als neun Verzeichnisse. Es beginnt mit einer Liste der Abkürzungen, auf die eine Konkordanz der neuen Urkunden-Nummern mit den Papstregesten von Jaffé-Löwenfeld (1885) und Zimmermann (1969), dem Verzeichnis der Urkunden Johannes' XIX. von Santifaller (1958) sowie den vorliegenden Bänden der Italia und der Germania Pontificia folgt. Das anschließende Initien-Register ist etwas schematisch angelegt und läßt z. B. nicht erkennen, daß Nr. 58 und Nr. 69 oder Nr. 305 und Nr. 400 eigentlich denselben Auftakt haben. Eng miteinander verzahnt sind sodann die Verzeichnisse der Empfänger und Adressaten sowie der heutigen Aufbewahrungsorte der handschriftlichen Überlieferungen (immerhin rund 850 in etwa 200 Archiven und Bibliotheken), wobei die im Nachtrag S. 1555 f. vermerkten jüngsten Funde leider offenbar nicht mehr berücksichtigt werden konnten. Hochwillkommen ist die Bibliographie der Quellen und Literatur, die eine Identifizierung der vielen in der Ausgabe abgekürzt verwendeten Titel gestattet (allerdings nicht des z. B. S. 30 Anm. 3 zitierten III. MGH Concilia-Bandes von W. Hartmann). Für den Umgang mit den nachfolgenden, im engeren Sinne texterschließenden Indices der Personen, Orte und Begriffe, die zusammen rund zwei Drittel des Registerbandes einnehmen, erweist es sich als mißlich, daß „die Zeilenzählung in der Edition aus Spargründen unterbleiben mußte“ (S. VII). Unter den Tausenden sorgfältig verzeichneter und im Rahmen des Möglichen mühevoll bestimmter Namen auch diejenigen Wilhelms des Eroberers, Gregors VII. oder Friedrich Barbarossas anzutreffen, überrascht zunächst, liegt aber daran, daß über die Urkundentexte hinaus auch die kommentierenden Darlegungen in der Edition ausgewertet worden sind. Eher des Guten zuviel dürfte jedoch mit der Aufnahme zahlreicher Heiligengestalten wegen ihrer Kirchenpatrozinien (an im Ortsregister genannten Plätzen) unter den Personen geschehen sein, wo auch kaum jemand den römischen Kaiser Hadrian als den Namensgeber der Engelsburg (unter „Rom“ zu finden) und der Porta Adriana bei Tivoli oder gar den mythischen Hercules (im Hinblick auf ein *casa Herculi* genanntes Landgut der Campagna) suchen wird. Eine wahre Fundgrube stellt aber fraglos das Lemma „Rom“ mit differenzierter Aufschlüsselung der bezeugten oder erwähnten Gebäude, Straßen und Örtlichkeiten dar.

Relativ knapp, gemessen an der edierten Textmenge, ist das „Glossar“ genannte Wort- und Sachregister (S. 1511–1552) ausgefallen, das auf die selteneren und die rechtserheblichen Termini konzentriert ist und u. a. eine bemerkenswerte Übersicht der von den ausstellenden Päpsten mit *noster* verbundenen Substantive bietet. An diplomatisch wichtigen Begriffen sind *bullā*, *cancellarius*, *sigillum* u. ä. nachgewiesen, aber nicht *bibliothecarius*, *nomenclator*, *notarius* (*regionarius*) oder *scriniarius*. Als irritierend stellt sich im übrigen gerade hier die unterschiedslose Berücksichtigung neuzeitlicher Fälschungen in der Ausgabe heraus, denn manche, auch mehrfach nachgewiesene Stichwörter wie *antiani*, *grangia*, *res publica*, *usuagium* u. ä. finden sich bei näherem Hinsehen allein in solchen Texten.

Am Ende des Bandes stehen vermischte Nachträge und Korrekturen, die sich aus Hinweisen seit der Erstauflage von 1984/85 ergaben. Sie betreffen weitere Überlieferungen (im Falle von Nr. 372 mit der Konsequenz einer neuen Textdarbietung) sowie zusätzliche Bemerkungen in der Literatur und veranschaulichen noch einmal die Weite und die Unübersichtlichkeit des Feldes, das Zimmermann dankenswerterweise als Editor beachtet hat. Seine Hoffnung, die nun vollendete Ausgabe möge „eine geeignete Grundlage“ bieten, „um jüngere Kollegen zur Weiterarbeit zu ermuntern“ (S. V), ist, zumal vor dem Hintergrund der bisherigen Editionsfrage, vollauf berechtigt und sollte möglichst bald und vielfältig in Erfüllung gehen.

Bonn

Rudolf Schieffer

Patriarch im Abendland. Beiträge zur Geschichte des Papsttums, Roms und Aquileias im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze von Heinrich Schmidinger – Festgabe zu seinem 70. Geburtstag, hg. von Heinz Dopsch, Heinrich Koller und Peter F. Kramml. Verlag St. Peter: Salzburg 1986, XXIV u. 464 S.

Die vorliegende Sammlung spiegelt die weitgespannten Interessen- und Arbeitsgebiete des Jubilars, der nicht nur als akademischer Lehrer (Freiburg/Schweiz und Salzburg) und Forscher, sondern auch als Wissenschaftsorganisator (Österreichisches Kulturinstitut in Rom) und Diplomat (Kulturrat an der österreichischen Botschaft in Italien) höchstes Ansehen genießt. Der von Gerd Tellenbach eingeleitete Band enthält – in vier Sachabschnitte unterteilt – 21 Aufsätze, Vorträge und Festschriftenbeiträge in anastatischem Nachdruck, wobei leider auf die Hinzufügung der ursprünglichen Seitenzahlen verzichtet wurde (was das Auffinden der Verweise in den Fußnoten oft sehr mühsam macht).

Über die Hälfte des Buches nimmt der I. Teil mit 12 Beiträgen zur Geschichte des Papsttums ein; sie sind nach Erscheinungsjahren geordnet, sollen hier aber thematisch zusammengefaßt werden. In „Der erste Papst in den Chroniken des Mittelalters“ (S. 61–81) zeigt Sch. aufgrund einer umfassenden Durchsicht der historiographischen Quellen, wie die traditionelle Vorstellung von Petrus als erstem Papst sich seit dem XII. Jh. ändert und nun zunehmend Christus als *primus papa* erscheint. Sch. versucht, diesen Wandel aus der Entwicklung der Theologie und der kanonistischen Lehre über den Primat zu erklären, und verweist auf die zunehmende Verdrängung des päpstlichen Titels *vicarius Petri* durch *vicarius Christi* seit der 2. Hälfte des XI. Jh.

Der Überblick über „Das Papstbild in der Geschichtsschreibung des späteren Mittelalters“ (S. 23–46) zeigt an ausgewählten Beispielen, wie seit der Mitte des XIV. Jh. anstelle der typisierenden und idealisierenden Darstellung immer häufiger Versuche begegnen, ein individuelles Bild der Päpste zu gestalten. „Wie in der Malerei des 14. Jahrhunderts der starre Goldgrund schwindet, die Perspektive vordringt und die Überzeitlichkeit der dramatischen Handlung weicht, so siegt der Realismus dieses und des folgenden Jahrhunderts auch in den *Vitae Paparum*“ (S. 46). In „Das Papsttum und die bayerische Kirche – Bonifatius als Gegenspieler Virgils“ (S. 197–214) schildert Sch. die päpstlichen Bemühungen um die Kirchenorganisation in Bayern und untersucht in diesem Rahmen die heftigen Auseinandersetzungen zwischen dem gelehrten Iren Virgil und Bonifatius, die mit dessen Niederlage endeten; langfristig allerdings sollte der Angelsache der Sieger für die Zukunft bleiben.

Nicht nur als profunder Kenner der Papstgeschichte, sondern auch als kritischer Diplomatiker zeigt sich Sch. in seiner Untersuchung über „Die Palliumverleihung

Benedikts VIII. für Ragusa“ (S. 3–21): die – schon oft behandelte – Palliumurkunde vom 27. IX. 1022 weist er aufgrund einer methodisch strengen Analyse als eine aufgrund des verlorenen echten Originals angefertigte Nachzeichnung aus und bietet im Anhang eine kritische Neuedition.

Zwei Beiträge gelten einem lateinischen Gedicht aus der Mitte des XII. Jh., einem aus 119 leoninischen Versen bestehenden Papstkatalog (bis zu Eugen III.), der seine Entstehung „gewiß nicht künstlerischen Erwägungen, sondern viel eher pädagogisch-praktischen“ verdankt (S. 55). In „Nicolaus Maniacutius (Maniacoria) und sein Papstgedicht“ (S. 47–60) untersucht Sch. den Text historisch wie philologisch und kann die Identität des in den Hss. genannten Autors Nicolaus Maniacutius mit dem Diakon der – im Gedicht erwähnten! – Kirche San Lorenzo in Damaso, Nicolaus Maniacoria, der als Bibelkorrektor hervorgetreten ist, mehr als wahrscheinlich machen. Der zweite Beitrag, „Das Papstgedicht des Nicolaus Maniacutius“ (S. 99–109), ersetzt die alte Ausgabe von 1888 (MGH SS XXVIII, 529–530) durch eine kritische Neuedition, die auf wesentlich breiterer handschriftlicher Grundlage beruht.

Mit einem Papst des XIII. Jh. beschäftigt sich der Beitrag „Zur Vita Gregorii X.“ (S. 189–195). Sch. skizziert die Biographie „einer der lichtvollsten Gestalten“ des Zeitalters (S. 189), würdigt die wohl um 1290 geschriebene Vita und ordnet sie vergleichend in die Reihe der Papstbiographien dieses Jh. ein mit dem Ergebnis, daß es dem anonymen Verfasser „nicht um den Kampf mit dem Kaisertum, sondern um das Persönlichkeitsbild eines der lautersten und würdigsten Träger des Papsttums aller Zeiten“ geht (S. 195). In „Ein vergessener Bericht über das Attentat von Anagni“ (S. 83–98) macht Sch. mit dem Fragment einer Chronik aus Troyes bekannt, das seit seiner Veröffentlichung 1853 vergessen war; es berichtet in sehr gewandtem Latein über die dramatischen Vorgänge von 1303. Die Schilderung, die zwar keine wesentlich neuen Nachrichten bringt, nach Sch.s Urteil aber „durch ihre außerordentlich geradlinige und aufs Wesentliche gehende Erzählweise zu den besten, die vorliegen“ (S. 93) gehört, wird im Anhang neu ediert.

Zwei Beiträge beschäftigen sich mit einer römischen Gesandtschaft nach Avignon 1342, die dem neugewählten Papst Clemens VI. neben dem Angebot stadtrömischer Ämter und Würden zwei Bitten vortrug: zum einen die ja schon traditionelle Bitte, nach Rom zurückzukehren, zum anderen den Wunsch nach Ausschreibung eines Jubeljahres für 1350 (und damit den bisher 100jährigen Zyklus für den Jubiläumsablaß auf fünfzig Jahre zu verkürzen). In „Die Antwort Clemens VI. an die Gesandtschaft der Stadt Rom vom Jahre 1343“ (S. 125–167) schildert Sch. die Vorgänge in Avignon, wobei er u. a. nachweist, daß die damals dort anwesenden Cola di Rienzo und Petrarca nicht – wie öfter angenommen – Mitglieder der Gesandtschaft waren. Im Anhang ediert er aus den Borghese Handschriften der Vaticana die Konsistorialansprache des von den Zeitgenossen als hervorragender Redner gepriesenen Clemens VI. an die römischen Gesandten. Der zweite Beitrag untersucht prosopographisch „Die Gesandten der Stadt Rom nach Avignon vom Jahre 1342/43“ (S. 169–187) und gibt eine verbesserte Edition des Konsistorialakts über die Audienz der Gesandtschaft.

Dem Ende des avignonesischen Exils des Papsttums gilt der letzte Beitrag des I. Teils: Sch. schildert „Die Rückkehr Gregors XI. nach Rom in den Berichten des Cristoforo von Piacenza“, des Prokurators von Mantua am päpstlichen Hof (S. 215–223). Ein Kapitel aus der Forschungsgeschichte schließlich behandelt der Aufsatz „Pastor e la Storia dei Papi“ (S. 111–123); Sch. würdigt die herausragende Leistung des großen Historikers des Papsttums, dessen Werk zahlreiche Auflagen erlebte und in alle wichtigen europäischen Sprachen übersetzt wurde.

Im II. Teil folgen zwei Aufsätze zur Geistesgeschichte. Der großartige Überblick „Roma docta? Rom als geistiges Zentrum im Mittelalter“ (S. 227–246) zeigt an vielen Beispielen den erstaunlichen Gegensatz zwischen der bevölkerungsmäßig immer mehr geschrumpften, baulich verödeten und geistig kaum kreativen Stadt und der Faszination, die sie als Idee der *Roma aeterna* und *aurea Roma* während aller Jahrhunderte des Mittelalters ausübte. In „Romana Regia Potestas“ untersucht Sch. „Staats- und Reichsdenken bei Engelbert von Admont und Enea Silvio Piccolomini“ (S. 247–274), indem er Engelberts Traktat „Tractatus de ortu et progressu, statu et fine Romani imperii“ aus der Zeit Heinrichs VII. (1308–1313) und Enea Silvios als Brief an Friedrich III. 1446 geschriebene Abhandlung „De ortu et auctoritate imperii Romani“ vergleichend

analysiert und an diesen beiden Repräsentanten ihrer jeweiligen Epoche einen Wandel der Reichsidee herausarbeitet: „Die Staatsidee hat den Sieg über die Reichsidee davongetragen, die Jurisprudenz die Theologie um ihren Primat gebracht“ (S. 264).

Dem dritten Themenkomplex „Das Patriarchat Aquileja im Mittelalter“ gelten drei Beiträge. Während der Arbeit an seinem grundlegenden Buch „Patriarch und Landesherr. Die weltliche Herrschaft der Patriarchen von Aquileja bis zum Ende der Staufer“ (Graz / Köln 1954) entstand die Studie „Die Besetzung des Patriarchenstuhls von Aquileja bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts“ (S. 277–296): Sch. stellt in weitgespanntem Überblick die Verhältnisse in Aquileja seit dem V. Jh. in den Rahmen der allgemeinen Entwicklung und kann dabei einige Besonderheiten herausarbeiten, z. B. das wesentlich längere Festhalten an der freien Wahl im Vergleich zu den Germanenreichen nördlich der Alpen. Einen Überblick über die Geschichte des Patriarchats bis zum Ende der Stauferzeit bietet der Trienter Tagungsvortrag von 1979 „Il patriarcato di Aquileja“ (S. 297–331). Ebenfalls auf einen Vortrag (bei der Friaul-Tagung in Udine 1983) geht der Beitrag „Frederico II e il Friuli“ (S. 333–348) zurück, der besonders das Verhältnis des Stauferkaisers zum Patriarchat untersucht.

Ein zeitlich weiter Bogen umspannt die vier „Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte“ des letzten Komplexes. In „Begegnungen Thomas Ebendorfers auf dem Konzil von Basel“ (S. 351–377) schildert Sch. zunächst Ebendorfers Rolle in Basel und greift dann aus der Fülle seiner dort gemachten Bekanntschaften die Begegnung mit vier ganz unterschiedlichen Persönlichkeiten heraus: mit Nikolaus von Kues, dem Juristen Gregor von Heimbürg, Enea Silvio Piccolomini und dem schwedischen Bischof Nikolaus Ragvaldi (die sich auch untereinander kannten). An diesen Beispielen wird plastisch verdeutlicht, „daß die spätmittelalterlichen Konzilien über ihre kirchliche Aufgabe hinaus Orte fruchtbarer geistiger Berührung und Auseinandersetzung waren, in der sich eine Wende der abendländischen Geschichte ankündigte“ (S. 377).

Sch.s Überlegungen „Zur Entstehung der Universität im Mittelalter“ (S. 379–393) setzen sich kritisch mit Herbert Grundmanns These auseinander, konstitutiv für den Ursprung der Universitäten sei „das gelehrte, wissenschaftliche Interesse, das Wissen- und Erkennen-Wollen“ (S. 383). Sch. leugnet zwar nicht „einen Enthusiasmus des Wissens“, sieht aber im korporativen Gedanken als dem herrschenden Prinzip der Zeit das Hauptmotive: „Dem Einigungswesen des Hochmittelalters verdankt die Universität als freie Vereinigung der Lehrenden und Lernenden ihre Entstehung“ (S. 392).

Der ausführliche Überblick über „Die Historischen Studien und deren Abteilung am österreichischen Kulturinstitut in Rom nach dem Zweiten Weltkrieg“ (S. 395–435) schildert die langwierigen Bemühungen um die (1949 erfolgte) Wiedereröffnung des Kulturinstituts und die Rückführung der Bibliothek, die der Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts einverleibt worden und 1944 nach Pommersfelden ausgelagert worden war. Die anschließende Dokumentation der wissenschaftlichen Unternehmungen und Veröffentlichungen spiegelt zu einem nicht geringen Teil die Verdienste des Verfassers, der von 1954 bis 1981 wissenschaftlicher Sekretär und dann Direktor des Instituts war. Den Bemühungen Theodor von Sickels und Ludwig von Pastors um die Zugänglichkeit des päpstlichen Geheimarchivs im Vatikan gilt der letzte Beitrag „Theodor von Sichel e Ludwig von Pastor quali protagonisti dell'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano“ (S. 437–447).

Ein von Peter F. Kramml zusammengestelltes Verzeichnis der Schriften des Jubilars und der von ihm angeregten Dissertationen beschließt den gewichtigen Band.

Bonn

Ulrich Nonn

Giorgio Picasso (Hrsg.): Il monastero di S. Ambrogio nel Medioevo. Convegno di Studi nel xii centenario: 784–1984. (Bibliotheca erudita. Studi e Documenti di Storia e Filologia 3, Dipartimento di studi medievali, umanistici e rinascimentali). Mailand 1988, 516 S., 12 Tafeln.

Es lag nahe, daß die junge, 1921 gegründete Universität, genannt Cattolica del S. Cuore oder einfach Gemelli-Universität, nach ihrem Gründer, dem berühmten Franziskaner Agostino Gemelli (1878–1959), sich der hohen geschichtlichen Bedeutung ihres Sitzes, den sie auf dem 12hundertjährigen Gelände in den 1497 von Bramante

(1444–1514) gestalteten hochkünstlerischen Gebäuden eingenommen hatte, bewußt werden wollte. Die beiden Dozenten für mittelalterliche Geschichte an ihrer philosophischen Fakultät, Pietro Zerbi und Annamaria Ambrosioni, zählend zu den Experten der Mailänder Kirchengeschichte, organisierten einen Studienkongreß im Gedenkjahr 1984 (5./6. November) und legen nun den Report vor, der 19 von 21 Referaten enthält, die dank des zeitlichen Abstandes genügend durchgesehen, und wo nötig ergänzt werden konnten; 46 Seiten Indices bekräftigen den wissenschaftlichen Wert.

Hinter der Klage über das Defizit an Vorarbeiten zur geschichtlichen Erfassung taucht die Größe dieses Vorhabens auf. Immerhin hatte sich das von den Frankenherrschern gegründete Kloster (784) (zum Vergleich: 744 gründete Bonifatius Fulda), bald ausgestattet mit weitgestreuten Besitz von Landgütern, entfaltet als Hauptkloster in Mailand parallel zur wachsenden Bedeutung der Hauptstadt des Langobardenreiches. Es hatte das Grab des Ambrosius zu hüten und gewiß auch das geistige Erbe der Kirchenväterschriften des Ambrosius und dessen Täufling Augustinus, undenkbar ohne Bibliothek. Die Bibliotheksgeschichte liegt nun hier vor – von Frau Prof. Mirella Ferrari (S. 82–164). Prunkstück ist Kodex M 15, aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, Sammelhandschrift mit bedeutsamen Stücken aus Plinius d. Ä. und Arator. Ebenso neu zu schaffen war die *Series abbatum*, denn keine Chronik ist erhalten. Nunmehr wissen wir Namen und Zahlen der 55 Benediktineräbte, deren 47. und letzten vier Kommen-dataräbte waren: ihnen folgten 1498 für die beiden letzten Jahrhunderte bis zur Aufhebung (1799) Zisterziensermönche, deren Wirken hier nicht bearbeitet wurde. Wohl aber wird deutlich, welches festgefügte Erbe die Zisterzienser antreten konnten und angetreten haben, als sie die 32 noch 1471 hochkünstlerisch gestalteten Chorstellen wieder füllen konnten. Das geistvolle und fromme Programm dieses Schnitzwerkes wird S. 457–472 und durch 12 Tafelbildungen erläutert.

Das Ambrosiuskloster galt als Reichsabtei, zählte um 1200 an 40 Mönche, die den Gottesdienst versahen, die Güter verwalteten und manche Seelsorgsarbeit übernahmen. Politisch-historischer Höhepunkt seiner Entwicklung ist unstreitig die Trauung Heinrichs VI. mit der Erbin Siziliens, Konstanze d'Altavilla, Ausdruck der nunmehr erreichten Verbindung Süditaliens mit dem Reich der Hohenstaufen, in der Klosterkirche. So mag es manches Fest, manche Feier gegeben haben. Doch die Zahl der Mönche nahm ab, um 1300 war sie auf 15, um 1400 sogar auf nur 6 reduziert. Die Gründe dafür sind wohl kaum ausreichend zu ermitteln, jedoch kann man sich vorstellen, wie sehr das Stadtkloster in die politischen Kämpfe und Kriege der Stadt Mailand hineinbezogen wurde. Die Kämpfe der Guelfen und Ghibellinen, der Pataria, der Visconti und Sforza, der Erzbischöfe und römischen Päpste mußten miterlitten werden, mit den geistigen modernen Strömungen der Humiliaten, Franziskaner, Dominikaner mußte man sich auseinandersetzen. Dazu ist hier manches entdeckt und dargestellt worden, wenn auch kaum zu erhoffen ist, daß genügend Stoff für eine ausreichende Abteigeschichte gefunden und ausgewertet werden kann. Mabillons Urteil 1685: „Es gibt dort keine alten Handschriften, im ganzen Kloster nicht, wie uns versichert wurde“ erklärt sich harmlos damit, daß ihm der Zugang zum Archiv trotz zweimaligen Bemühens verweigert wurde. Mehr Glück hatte 1860 der Westpreuße Philipp Jaffé, der trotz damaliger politischer Unruhen in aller Stille mittelalterliche langobardische Texte entdeckte und veröffentlichte; Jaffé wird im Register 16mal erwähnt, Mabillon nur dreimal.

Die hohe Zahl und solide Ausführung der Referate beantworten eigentlich am besten die Frage nach der historischen Bedeutung des Ambrosiusklosters. Vom Leser wird allerdings eine gute Kenntnis der gewiß großartigen Mailänder Geschichte vorausgesetzt, einer Voraussetzung, der er nur teilweise genügen wird. Immerhin wird er angeregt, dem Beispiel Jaffés zu folgen, von dem es hier anerkennend heißt, er habe sich still der friedlichen Arbeit der Klio gewidmet. Man mag den Verlust der Quellen und das Defizit der Chroniken beklagen, unbestritten bleibt die selbstverständliche Würdigung des hohen Alters, also steten Lebens eines Klosters, das doch nur überleben konnte, wenn es selbst einigermaßen gut geführt und wenn seine Güter genügend gut verwaltet wurden. Aber diese alltägliche Arbeit hat nicht in den Chroniken ihren Niederschlag gefunden, und doch hat sie über Jahrhunderte hinweg bewahrt und befestigt, was man soziale Ordnung nennt, sozialer Frieden, der hier gefunden wurde als *tranquillitas ordinis*. „Unter dem Krummstab lebt sich's am besten“, wußte Ludwig Windhorst seiner Zeit den Parlamentariern zu erzählen. Das Ambrosiuskloster mußte

also auch eine Stätte des Friedens für viele und einfache Menschen gewesen sein, hat also Geschichte „gemacht“. Dieses dankbare Empfinden hatten wir bei der Lesung dieses anspruchsvollen Werkes, an dem so bereitwillig viele Nachfolger der Benediktiner und Zisterzienser von San Ambrogio beigetragen haben, ohne selbst Ordensleute zu sein.

Siegburg

Rhaban Haacke

Matthias Untermann, *Der Zentralbau im Mittelalter. Form – Funktion – Verbreitung*. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1989; VIII, 322 S. mit 197 Abb. im Text.

In der großen Zahl der mittelalterlichen Kirchen überwiegen die Längsbauten bei weitem. Die Zentralbauten bilden eine Minderheit. Als Ausnahmen sind sie interessant.

Diesem Umstand ist es wohl vor allem zuzuschreiben, daß die Literatur zu Fragen des Zentralbaus und zu einzelnen Zentralbauten so umfangreich ist. Während sich die Autoren der Renaissance hauptsächlich aus formalen, ästhetischen Gründen zum Zentralraum als einer Idealform bekennen, kann den mittelalterlichen Bauten immer unterstellt werden, es seien bestimmte inhaltliche Gründe gewesen, die zur Wahl einer zentrierten Bauform geführt haben.

Wenn es jetzt ein Autor unternommen hat, das ganze Thema des mittelalterlichen Zentralbaus noch einmal aufzugreifen, so kann es nicht darum gehen, den in reichem Maß umlaufenden Thesen eine weitere hinzuzufügen oder gar endlich die einzig richtige Begründung an die Stelle der vielen Begründungen zu setzen. Untermanns Ziel ist eine umfassende Bestandsaufnahme der Zentralbauten im ganzen Bereich der lateinischen Kirche von der Merowingerzeit bis zur Reformation.

Der Untertitel gibt die Gliederung des Buches wieder. Der einleitende Abschnitt befaßt sich mit der Form der Bauten und macht dabei deutlich, welche Vielfalt verschiedener Typen der Sammelbegriff „Zentralbau“ einschließt: Runde, polygonale, kreuzförmige, quadratische, vier- und mehrgiebelige Grundrisse mit und ohne Annexräume und Umgänge. Dazu kommen die auf einer Seite – meistens im Westen – durch einen Längsraum erweiterten Zentralbauten. Weiter gibt es ein- und mehrgeschossige Anlagen und außer den vielen, bei denen der Raum oder ein Raumteil die Mitte bildet, auch solche, die im Zentrum eine Stütze haben. Der Überblick zeigt bereits, daß es eine klare Definition, die eindeutig festlegt, was unter den Begriff „Zentralbau“ zu subsumieren ist, gar nicht geben kann.

Der zweite Abschnitt „Funktion und Bedeutung“ nimmt mit 208 Seiten mehr als drei Viertel des Textes ein und bildet den Hauptteil des Buches. Er wird durch einen knappen Überblick über den „Forschungsstand der Architekturikonologie“ eingeleitet. Untermann beginnt dann seine Folge mit den durch das Patrozinium bedingten Formen. Es leuchtet sofort ein, wenn Hl.-Kreuz-Kapellen kreuzförmige Grundrisse haben, oder wenn Dreifaltigkeitskirchen mit drei Apsiden, etwa als Trikonchos angelegt werden. Aber schon hier stellt der Verf. fest, daß es außer diesen „redenden Grundrissen“ (wenn wir den heraldischen Begriff auf die Architektur übertragen dürfen) auch einfache längsgerichtete Bauten mit denselben Patrozinien gibt und daß sich die Wahl eines solchen Patroziniums nicht zwangsläufig auf die Bauform auswirkte.

Wo sich im mittelalterlichen Schrifttum inhaltliche Erklärungen für Bauformen finden, sind es immer nachträgliche Ausdeutungen, aber nie authentische Mitteilungen der dem Bautwurf zugrunde liegenden Idee. Wohl aber finden sich zeitgenössische Angaben über Vorbilder, und so behandelt U. als nächstes die Nachbildungen von Kirchen im Heiligen Land und in Rom.

Die Kapelle, zu der das Grab Christi in Jerusalem geformt wurde, und die 335 geweihte Anastasis-Rotunde, die es umschließt, sind die wichtigsten und am häufigsten nachgebauten Vorbilder. Freilich sind zeitgenössische Belege vor dem Spätmittelalter selten, und längst nicht für alle Bauten, die in der Literatur in diesen Zusammenhang gestellt wurden, ist die Zuordnung nachweisbar.

Die Rundkirchen des Templerordens werden gerne auf den Felsendom in Jerusalem zurückgeführt. U. weist nicht nur darauf hin, daß die Mehrzahl der Tempelkirchen

einfache Rechteckgrundrisse haben (die auffälligere Minderheit prägt das Bild!), sondern auch darauf, daß das Jerusalemer Stammhaus der Templer neben der Al-Aqsa-Moschee stand, die damals mit dem Tempel Salomos identifiziert wurde. Die runden Templerkirchen in England und Frankreich aber seien ebenfalls auf die Anastasis-Rotunde zurückzuführen.

Schließlich soll das Pantheon in Rom, das ja im frühen 7. Jahrhundert zu einer Marienkirche geworden war, nachgeahmt worden sein. Wie großzügig man freilich im Mittelalter mit solchen Zuordnungen war, zeigt die Notiz des Herriedener Anonymus (11. Jh.), das Theoderichgrabmal in Ravenna sei „ad similitudinem Romanae Pantheon formata“.

Unter „Kirchenstiftungen des Herrschers zum Wohl des Reiches“ führt U. eine weitere Gruppe von Zentralbauten an, in der das Aachener Münster obenan steht und ausführlich besprochen wird. Das ist nicht zuletzt deshalb erforderlich, weil sich keine bündige Erklärung für die Wahl der Bauform geben läßt und deshalb das ganze Feld der Bauideen und möglichen Vorbilder abgesteckt werden muß. Parallelbauten als Herrscherkapellen entstanden in Benevent, Compiègne, Attigny und Brügge. Überraschen mag, daß auch die von Karl IV. gestiftete Frauenkirche in Nürnberg in diesen Zusammenhang gestellt wird; denn als Kurzhalle mit Langchor bekommt sie nur durch das etwas vergrößerte Mittelschiff eine leicht zentralisierende Tendenz.

Von diesen Bauten bezieht sich die Sophienkirche in Benevent ausdrücklich auf die Hagia Sophia in Byzanz. In Compiègne schuf Karl d. Kahle für das westfränkische Reich einen Ersatz für das seit 870 dem Ostreich zugehörende Aachen. Eine formale Übereinstimmung mit der Aachener Kapelle ist bei der flandrischen Herzogskapelle St. Donatian in Brügge festzustellen. Als Vorbild diente der Aachener Bau aber auch für zahlreiche Bauten, die nie Mittelpunkt eines „Reiches“ werden sollten. Hier ist wieder zu beobachten, daß die Vorbildlichkeit Aachens durch zeitgenössische Quellen in Fälschen belegt ist, in denen wir keine Ähnlichkeit zu erkennen vermögen (z. B. Germigny-des-Près), während umgekehrt für offenkundige Nachahmungen Aachens (z. B. in Ottmarsheim im Elsaß) weder ein erklärendes Zeugnis vorliegt, noch ein plausibler Grund für die Wahl der Bauform zu erkennen ist. Die stattliche Reihe der Bauten, die sich auf Aachen beziehen, ist fast ausschließlich in ottonischer und frühsalischer Zeit entstanden, findet dann aber im 14. Jahrhundert noch eine Fortsetzung. Ob das von Ludwig d. Bayern gestiftete Zwölfeck in Ettal zu Recht hier genannt wird, darf bezweifelt werden, dagegen ist eindeutig, daß sich Karl IV. mit seinem Prager Karlschhof auf Aachen bezog. Aber auch die portugiesische Königsstiftung Batalha auf dem Schlachtfeld von 1385 bei Aljubarrota scheint das Aachener Vorbild gesucht zu haben.

Reliquien-, Memorial- und Grabkirchen faßt U. zur nächsten Gruppe von Zentralbauten zusammen. Hier stellt er schon beim Nennen der ersten Beispiele von Kirchen über Heiligengräbern (Ravenna, S. Vitale; Köln, St. Gereon) fest, daß Bauten vergleichbaren Ranges auch als Längsbauten errichtet wurden (St. Denis; Tours, St. Martin). Unter den in diesem Kapitel gesammelten Bauten sind die neben Kirchen errichteten Grabkapellen am zahlreichsten.

Nach dieser Auswahl besonderer Bauaufgaben bleiben noch so viele verschiedenartige Zentralbauten anderer Bestimmung, daß der Verf. zu einer Grobsortierung greift: Selbständige Bauten zum einen, und zum anderen solche neben Bischofs-, Stifts-, Kloster- und Pfarrkirchen.

Votiv- und Wallfahrtskirchen sind öfters als Zentralbauten errichtet worden. Daß die Stellen heidnischer Heiligtümer von christlichen Rundbauten eingenommen wurden, wird freilich häufiger behauptet, als es sich nachweisen läßt.

Die Kapellen von Pfälzen, Burgen und anderen Adelsitzen waren oft zentralisierende Anlagen. Pfarrkirchen sind in vorromanischer und romanischer Zeit besonders in den östlichen Ländern Europas häufig als Rundbauten mit Apsis oder Nischenkranz errichtet worden, und schließlich finden sich auch mehrere Spitalkirchen dieser Form, für die eine funktionelle Begründung noch schwerer zu finden ist als bei anderen Nutzungen.

Unter den neben den Hauptkirchen stehenden Zentralbauten sind die Baptisterien die auffälligste Gruppe. Das ist endlich eine Bauaufgabe, für die diese Bauform als typisch gelten darf, denn die Längsbauten sind hier in der Minderzahl! Weiter gehören die Friedhofskirchen und freistehenden Karner in diesen Abschnitt, in dem auch die

Kapitelsäle als eine Gruppe aufgeführt werden, die besonders in England in gotischer Zeit gerne als nahezu freistehende Polygone gebaut wurden. Schließlich bleibt noch eine ganze Anzahl von „Nebenkirchen ohne klar bestimmbare Funktion“, denen der letzte Abschnitt dieses Hauptteils gewidmet ist.

Der kurze Schlußabschnitt, der auf 18 Druckseiten die Verbreitung der Zentralbauten behandelt, trägt inhaltlich wenig Neues bei, sondern hat die Aufgabe, den Überblick zu schaffen, der beim Abhandeln der Funktionen nicht gewonnen werden konnte. Die Bauten werden hier in regionaler Ordnung und innerhalb der Regionen chronologisch aufgeführt.

Untermann hat zahlreiche Beispiele von Zentralbauten verschiedenster Art zusammengetragen und sich sicher um Vollständigkeit bemüht, die freilich nie lückenlos zu erreichen ist. So wäre es also wenig sinnvoll, hier den einen oder anderen Bau nachzutragen, der in dem Buch nicht genannt wird. Man sollte wohl eher darauf hinweisen, wie oft man Bauten, die einem bei der Lektüre in den Sinn kommen, im Register wirklich findet und wie selten man dabei ins Leere stößt.

Die zahlreichen Abbildungen geben dem Text die nötige Anschaulichkeit. Die Pläne sind dabei durch die Vereinheitlichung der Maßstäbe vergleichbar gemacht. Allerdings machen es die erheblichen Größenunterschiede der Objekte unmöglich, mit einem Maßstab auszukommen. So ist die Mehrzahl der Grundrisse und Schnitte 1:500 wiedergegeben, größere Bauten oder Baugruppen aber 1:1000. Das mag in Art und Format der Publikation zwingend begründet sein, und doch bleibt der wechselnde Maßstab ein Mangel. Jeder Benutzer des Buches wird mit Erstaunen den Größenunterschied zwischen den Kapellen in Würzburg und Altötting (S. 177) registrieren, aber er wird darauf hereinfallen, daß die Kirchengrundrisse von Deutz und Nymwegen (S. 130/31) etwa gleich groß erscheinen. Die Maßstabsangabe in der Bildunterschrift gibt zwar an, daß Deutz in halber Größe abgebildet und also im Vergleich doppelt so groß (d. h. mit vierfacher Fläche) zu denken ist, doch gegen die Evidenz kommen solche Überlegungen einfach nicht an. Ein Versehen beim Druck verrät, daß es doch anders gegangen wäre: Die Pläne des Karners von Deutsch-Altenburg (S. 223) sind nicht, wie angegeben, 1:500 abgebildet, sondern wesentlich kleiner, vermutlich 1:1000. Sie erscheinen zwar wirklich sehr klein, sind aber noch eindeutig lesbar.

In seiner Bestandsaufnahme hat Untermann ein sehr umfangreiches und erstaunlich vielfältiges Material gesammelt, das er geordnet vorlegt und kritisch würdigt. Dabei ist er gezwungen, aufzählend zu referieren und viele Einzelheiten zu diskutieren. Ein durchgehender und sich aufbauender Gedankengang, der den Leser mitziehen könnte, läßt sich damit nicht entwickeln. Da das Material zwar Gruppierungen, aber keine durchgehende Strukturierung aufweist, fügt es sich nicht zu einer ihm innewohnenden Ordnung. Die Gliederung, die verschiedenartige, oft sich überschneidende Gesichtspunkte berücksichtigt, ist nicht zwingend. Sie hätte auch ganz anders aussehen können, ohne daß sie deshalb einleuchtender geworden wäre.

Damit soll nicht auf Mängel der Bearbeitung hingewiesen werden, sondern auf die Besonderheit des Themas. Mit seinem Buch erreicht der Autor ein Ziel, das er vermutlich nicht angestrebt hat: Er weist nach, daß im Mittelalter zwar zahlreiche Zentralbauten errichtet wurden, daß es aber den Zentralbau im Mittelalter, von dem der Buchtitel spricht, eigentlich gar nicht gibt.

Für jeden, der sich mit diesem vielfältigen Themenkreis beschäftigt, sollte das zugleich gehaltvolle und ernüchternde Buch von Untermann Pflichtlektüre sein.

Darmstadt

Walter Haas

Studi Gregoriani per la storia della „libertas ecclesiae“, XIII. LAS, Rom 1989. 433 S.

This volume of Studi Gregoriani consists of sixteen Relazioni, prefaced by an opening address by A. M. Stickler and supplemented by C. Violante's Discorso di chiusura, which were given at the Congress held at Salerno in 1985, La Riforma Gregoriana e l'Europa, in commemoration of the nine hundredth anniversary of Pope Gregory VII's death there in exile; a volume of Comunicazioni will follow.

Cardinal Stickler's address focused the work of the Congress sharply upon the

personality and work of Gregory, while reminding it of the vast canvas upon which they must be depicted. Centuries of interaction between ecclesiastical and civil government, and the cumulative and interacting legacies of Roman, Germanic, and feudal institutions, had resulted in a state of affairs in which spiritual offices were all too often controlled by their material environment: *officium sequitur beneficium*. Of the deep malaise that followed, simony, clerical marriage and concubinage, and lay investiture were the tangible evidence. Gregory's experiences as pope up to Canossa brought him gradually to the realization, most apparent in his slowly crystallizing hostility to lay investiture, that the reform of the church must be pursued at the highest and most demanding level. Only thus could the centuries-long tide be turned to establish the principle that *beneficium sequitur officium*. The greatness of Gregory lay in the clear perception which he eventually reached after his experiences with Henry IV of Germany in the winter of 1075-6 that this was so. Stickler in effect offers the challenge of a Gregory who indeed exhibited the „Einzigkeit“ and „Unersetzlichkeit“ of Burckhardt's „große Mann“, as „ein solcher, ohne welchen die Welt uns unvollständig schiene, weil bestimmte große Leistungen nur durch ihn innerhalb seiner Zeit und Umgebung möglich waren und sonst undenkbar sind; er ist wesentlich verflochten in den großen Hauptstrom der Ursachen und Wirkungen“.

The challenge was well taken up in the two areas that were chosen for consideration by the Relatori: the concept of a Gregorian Reform as centring upon the personality and actions of Gregory, and the impact of the Reform upon the regions of Europe, considered not so much in terms of their international development as of Gregory's impingement upon them. Certainly the concept of a Gregorian Reform is ripe for reconsideration at the end of a century in which Augustin Fliche disseminated and perhaps coined the phrase with an emphasis upon settled programmes and principles, whereas Ovidio Capitani has more recently posed the question, „Esiste un'età Gregoriana?“ The present volume offers no easy or unanimous answer, but reveals some of the further questions that must be explored. An important question is that of the respects in which reforming aspirations differed. W. Goetz makes the valuable point that ecclesiastical reform and Gregorian reform were far from being interchangeable terms. Archbishop Liemar of Bremen, the Lombard bishops opposed to Gregory, and Guibert of Ravenna were for the most part according to their lights reformers who were concerned to combat simony and clerical marriage or concubinage. But they represented a traditionalist, rather than a revolutionary, force. Gregory's reform was more than a matter of purification; it involved the juridical and administrative re-ordering of the whole church. Gregory's own concept of the Roman primacy and of the papal office led him to make obedience a key demand, and to present a stone of stumbling to many bishops. There can be no question of the gregorian reform's having begun in 1046: it began in 1073. Equally, it ended in 1085. In one of the few contributions that overrun this date by exploring the *Libelli de Lite*, O. Capitani makes it clear from the work of Manegold of Lautenbach and others how quickly those who explored the nature and interaction of papal and royal authority complemented an appeal to Gregory's letters by an appeal of their own to history. The parameters of discussion quickly changed.

The phrase „Gregorian Reform“ is not left unquestioned. In writing of it as applied to the German lands, H. Zimmermann warns against the danger of importing later meanings. The verb *reformare* appears seldom in Gregory's letters, and a caution is issued against any such monocausal explanation of the age of Gregory VII as the phrase appears to embody. Given the three-cornered character of the German struggle of pope, king, and princes, the caution is salutary and it is likely to be heeded. Yet in this, as in most of the more stimulating of the contributions to this volume, Gregory's *Einzigkeit* almost inevitably emerges. By way of Hirsau, Zimmermann gives a central place to Gregory's letter of 1080 about the reform of All Saints' at Schaffhausen (Reg. 7.24), in which Gregory's zeal to eliminate every trace of temporal authority brought him to condemn and nullify even a privilege of his immediate predecessor, Alexander II.

Some of the most memorable contributions focus sharply upon Gregory himself. M. Maccarrone makes a searching exploration of the Petrine foundations of Gregory's understanding of the papal primacy. He rightly has no place for the facile conception

of a Petrusmystik as opposed to a profound and personal commitment to the Apostle's service. He explains, with a wealth of examples and pertinent comment, the long traditions in canonical and other sources upon which Gregory drew. There is a depiction of the Petrine outlook which Gregory inherited not only from reform popes since Leo IX but also from their tenth-century predecessors. Maccarrone makes the attractive suggestion that Hildebrand may have had his earliest education at Rome in a schola cantorum attached to St Peter's before he moved to the Lateran palace. If St Peter's and the Lateran were the places of his early education, a similar duality found expression at the end of his life in his last encyclical from Salerno (Epp. vag. 54), in which he proclaimed St Peter and the Roman church to be the father and the mother of all Christians. In this dual inspiration, Maccarrone sees the uniqueness of Gregory and the heart of his conception of the papal primacy. The case for his historical Unersetzlichkeit must, perhaps, rest upon his having been thereby impelled to explore the prerogatives of the apostolic see and of the pope, not only in idea but also in action, with an unexampled zeal and thoroughness.

Not that he can be called a jurist; in the history of canon law, popes like Alexander II and Urban II contributed much more of importance than he. Moreover, he was anything but a systematic thinker. Maccarrone makes the arresting observation that, for all his Petrine motivation, Gregory referred to St Peter in only one of the twenty-seven clauses of the *Dictatus papae*, when, in clause 23, a canonically elected pope is undoubtedly made holy by the Apostle's merits. And upon this as upon other topics, Gregory's second letter to Bishop Hermann of Metz (Reg. 8.21) showed much greater maturity of statement. H. Fuhrmann argues similarly in a seminal paper on Gregory and canon law, with particular reference to the *Dictatus papae*. This was not, as G. B. Borino argued in an influential article, the index to a canonical collection that was never compiled; it was Gregory's own attempt to explore the lines of his papal authority. But why, then, did he say so little about its Petrine springs? Perhaps it is necessary to look at the temporary pattern of circumstances in Germany during the winter of 1074-5. Perhaps, too, his Unersetzlichkeit is to be sought in the very fact that he was not a jurist, and that he stimulated the exploration of the prerogatives of the apostolic see not only by what he himself thought but also by the way in which by his words and deeds he impelled others to think, in particular his papal successors and their canonist supporters.

So far as Gregory VII's own contribution is concerned, the Reform that takes his name did not take the form of his reconstructing or greatly advancing the structure and workings of the Roman church itself. C. G. Fürst shows that he made no direct contribution to the eleventh-century transformation of the cardinalate from being a liturgical institution of the local Roman church to being of international and governmental significance. This underlines the paradox that, while almost all of the cardinal-bishops of his pontificate were his loyal, active, and unshaken supporters, he gave no countenance to Peter Damiani's vision of them as the spiritual senators of the Roman church. Only once did the phrase *cardinales episcopi* appear in his letters, and then the scribe was quick to interline between the words an apparently disjunctive *et* (Reg. 1.16). R. Somerville reviews the councils, at least eleven in number, that Gregory held, usually in Rome but in 1084 perforce in Salerno. He shows how much is still to be learnt about them, and well brings out their significantly mixed character, as both theatres for him to transmit the directions of the Holy Spirit through himself as vicar of St Peter to the assembled audience, and as forums for collective decisions to be taken in matters both great and small. It is particularly welcome, in view of the true importance of the subject, that R. Elze should ponder Gregory VII's concern for the Roman liturgy, for no student of the medieval papacy should neglect the liturgical round which formed the regular business of the Roman church and clergy. Elze's reminder that there survive forty-six manuscripts of Bernold of St Blasien's *Micrologus* underlines the value of this source; historically it is the foundation of Gregory's reputation as a liturgical reformer. The detailed reforms that Bernold mentioned were trifles – and yet they were not. For Gregory, liturgical harmony was part of the consonance with the Roman church that was the mark of a catholic (*Dictatus papae* 26); the limitations of what was actually done may belie its inner significance. G. Picasso discusses Gregory's concern to impose canonical discipline

upon monks and clergy, and notices his concern to impose an appropriate discipline upon different orders. He suggests that the young Hildebrand may have lived as a clericus canonicus with his early patron John Gratian at St John in portam Latinam, and maintains the likelihood that he was a monk at Cluny.

Whatever may be made of Gregory's career, there can be no doubt of the many facets that it presented. Insight into what manner of man he was is facilitated by the account by G. Fornaciari and F. Mallegni of an anthropological, palaeopathological, and palaeonutritional examination in 1984 of his extensive skeletal remains. Anthropologically, the myth of Jewish ancestry seems to have been dispelled; his characteristics suit an Alpine-Mediterranean, but not a Lombard, background. He was, indeed, small in stature – in the prime of life some 163 cm. tall and at the time of his death only some 157 cm. But he was always well nourished and strong, with the appearance of being a horseman. Anything but sedentary, his frame had been subject to physical stresses. A pathological examination of his vertebrae disclosed a condition which must have been painful and sometimes necessitating rest; it, rather than nervous causes, may account for his occasional invalidity. Perhaps most important, his age at death appears to have been between sixty-five and seventy-five, and probably about seventy. If he was born c. 1015, he was some thirty years of age before any events in his life which can be firmly dated. He assumed the major offices of his career as a man of appropriate age and experience: he was into his forties when he became archdeacon at Rome, and some fifty-eight years of age when he became pope. The medical dating offers ample space for the development of his ecclesiastical career, including a monastic period before his exile with Pope Gregory VI. The sense of space adds force to Violante's observation that there remains a pressing need for a full and balanced account of his spiritual development.

A bridge from the subject of the Gregorian reform to that of Gregory and the regions of Europe is provided by R. Schieffer's overview of his relations with the kings of Europe. These relations are also the concern of a number of regional studies. Schieffer notices how comprehensively Gregory addressed in his letters the kings of his time. The letters, many of which bear the marks of his own dictation, show a similarity of outlook. Paying special attention to Philip I of France and Henry IV of Germany, Schieffer rightly observes in the period from Worms to Canossa a turning-point not only in Gregory's attitude to Henry but also to kings in general. There was a levelling of the political landscape after which letters were addressed „to all defenders of the Christian faith“ and „to all defenders of the Christian religion“. But perhaps a valid point is pressed rather far. If kings were obedient or could be regarded as so, like William I of England, Gregory continued to single them out for high regard and praise, even though he could strike different notes when writing to and about them (compare Reg. 9.37 with Epp. vag. 531). But Schieffer's insistence on the pivotal nature of the period of Worms and Canossa fits well the perspective upon Gregory that Stickler presents in his opening lecture. Perhaps the most important conclusion to be drawn from this volume is how profoundly Gregory's mind developed under the pressure of events during his years as pope. Few sentences in his letters deserve deeper pondering than a wholly disregarded observation in a letter of January 1075, and so of the time of the Dictatus papae and of the supposed Investiture Decree. Writing to, of all people, Bishop Hugh of Die who had been pressing ecclesiastical liberty too hard upon his diocese he declared: *nemo repente fit summus et alta edificia paulatim edificantur* (Reg. 2.43). Gregory was echoing the wisdom of Pope Gregory I (Reg. 5.58, 9.218), and he curiously anticipated words of someone as far from him in time, place, and mind as Oliver Cromwell: No man goes so far as he who knows not whither he is going. There is a point beyond which these words would not fit Gregory. Yet it is a mark of his greatness that he, too, guided his age in the paths that it might follow, but did so in response to the gradual unfolding of events in conscious understanding that it is thus that events must be controlled.

Alongside Zimmerman's discussion of the Gregorian Reform in the German-speaking lands, its impact upon Henry IV's kingdoms is further considered by G. Fornasari in relation to the Regnum Italiae. His concentration upon the Patrenes, Piacenza, the Matildine world, and Aquileia points the value of local and regional histories. One would, however, have welcomed such an overall treatment as might

have been afforded by a critique of E. Müller-Mertens's thesis in his book on the *Regnum teutonicum*, a concept to which Gregory's contribution is not here assessed. Gregory's dealings with France are well covered by J. Gaudemet in a careful analysis of the large proportion of Gregory's letters, both registered and not, which has to do with French affairs, often local and particular. Three main topics are chosen: Gregory's concern by many means to secure respect for the hierarchy and to facilitate the exercise of its powers; his resolve to settle conflicts and promote concord; and his curbing of lay excesses, especially those of King Philip I. For all his attention to France, Gregory showed restraint in the sense that he intervened only when it was necessary for him to do so. Gaudemet applauds his firmness of tone and care for justice: „Ce scrupule de toujours respecter la justice est peut-être le trait majeur de cette personnalité“.

Except, perhaps, for the eastern lands of Europe, its peripheral areas are comprehensively covered. Exceeding the general restriction of period, A. García y García outlines a reform in the Iberian kingdoms which was „moderada“ from 1049 to 1073, „rígida“ from 1073 to 1085, and „conciliatoria“ from 1088 to 1123. The present reviewer attempts a Gleichschaltung of the Gregorian Reform in the Anglo-Norman lands and in the Scandinavian kingdoms; it is, perhaps, surprising that, although Gregory pursued similar policies towards the kings of England and Denmark whose friendship he needed, he never seemed aware of their hostility to each other or of an interest to curb it. N. Cilento opens his survey of the Norman and Lombard lands in South Italy and of relations with Byzantium by referring to a similar apparent indifference to relationships between lay princes when he both maintained to the end his own link with Prince Gisulf of Salerno and also sought the alliance of Robert Guiscard who seized Salerno from Gisulf in 1077. Gregory's dealings with the peripheral states of Christendom were partly governed by his need to counterbalance the recalcitrant rulers of his heartlands, the Capetians and the Salians. But his concern for such distant places as Ireland and Iceland establishes the universality of his pastoral and religious perspectives, as well.

In summary, it would not be wise to claim that the *Relazioni* at Salerno by themselves establish Gregory's Burckhardian greatness; they represented many standpoints and backgrounds, and it must always be asked how Gregory might appear if the accidents of survival had also preserved Registers of popes like Alexander II and Urban II. However, Gregory emerges as a man of great stature, and as one of the figures of both papal and European history about whom the question of greatness must necessarily be posed. No such figure stands more in need of a historical synthesis which will replace that made between the two World Wars by Augustine Fliche, which established Gregory's greatness for Fliche's day. For it can be said with certainty that the question of his greatness is one that needs to be posed and answered by each generation of medieval historians.

Oxford

H. E. J. Cowdrey

Thomas Frenz: *Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance (1471–1527)*. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 63), X und 562 S., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986.

Bekanntlich ist die römische Kurie im mittelalterlichen Europa mit dem Auf- und Ausbau einer (sich schon ziemlich bald reich ausfaltenden) Administration und der schriftlichen Ausfertigung von Verwaltungsentscheidungen vorangegangen und hat als Vorbild für die Entstehung von Verwaltungen und Behörden an den Königs- und Fürstenhöfen des Abendlandes gedient. Nicht von ungefähr ist auch die moderne Disziplin der Diplomatie als Hilfswissenschaft der Geschichte vor allem an den Papsturkunden entwickelt worden. Dabei standen verständlicherweise die Anfänge der Entwicklung im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der Forschung, d. h. die Jahrhunderte des Mittelalters. Es macht eine der Leistungen des hier anzuzeigenden Bandes aus, daß Verf. den damit angedeuteten zeitlichen Rahmen sprengt, indem er sich der „Hochrenaissance“ zuwendet (eine Bezeichnung im Titel, die aus Gründen der Anschaulichkeit gewählt ist: S. 39, Anm. 1). Freilich betritt er nicht nur chronologisch Neuland:

Vielmehr bedeutet allein das zahlenmäßige Anwachsen der Dokumente, die den Geschäftsgang der päpstlichen Kanzlei im betrachteten Zeitraum durchlaufen, eine neue Dimension: Etwa 900.000 Suppliken nämlich sind nach Schätzungen von langjährigen Kennern der Materie in den untersuchten 56 Jahren in der päpstlichen Kanzlei eingegangen, ungefähr anderthalb Millionen Urkunden sind daraufhin ausgestellt worden, an deren Ausfertigung im Jahr 1471 etwa 200 Bedienstete, 1527 aber schon 700 Personen beteiligt waren. Dieses riesenhafte Material und die kaum überschaubare Personengruppe, die damit befaßt war, sind anhand sorgfältig ausgewählter Quellen und methodisch reflektiert in der vorliegenden Darstellung aufgearbeitet.

Um den ins Uferlose wachsenden Stoff zu kanalisieren und die Ergebnisse seiner Forschungen anschaulich und für andere Forscher benutzbar zu machen, hat Frenz begreiflicherweise viele tabellarische Übersichten und Verzeichnisse erstellt, sein Buch ist halb Darstellung, halb Nachschlagewerk: So weist es etwa unter dem Titel „Kurzbiographien der einzelnen Kurialen“ auf knapp 200 Seiten nicht weniger als 2223 Kanzleimitglieder mit allen wesentlichen Amtsdaten nach (daß bei der äußersten Verknappung der Angaben das Repertorium Germanicum mit seinen Abkürzungen und dem Abbreviationssystem Pate gestanden hat, liegt nahe), denen weitere tabellarische Zusammenstellungen (Funktionäre der Skriptoren: S. 466–470; Funktionäre der Abbreviatoren: S. 471–475; Funktionäre der Sollicitatoren: S. 476–480; Funktionäre der Collectores *taxe plumbi*: S. 482–484) folgen. – Ganz an den Anfang des Buches gerückt und noch vor der Einleitung ins Thema angeordnet findet sich eine 37 Seiten umfassende Liste aller Bleisiegelurkunden und Breven, deren Originale Verf. in den 19 Archiven eingesehen hat, die von ihm neben den Beständen des Vat. Archivs und der Bibliothek benutzt worden sind: Also allein schon von der Masse des Materials her eine imponierende Leistung (wobei man sich fragt, ob bei den Zehntausenden von Daten, die hier aus unterschiedlichsten Provenienzen zusammengetragen sind, die EDV zur Hilfe genommen worden ist; oder anders formuliert: wieviel Fehler stecken wohl in den Einzelangaben, die, falls mit den herkömmlichen Methoden des Zettelkastens angegangen, verschiedentlich ergänzt und folglich mehrfach abgeschrieben sein müßten, was bekanntlich Quelle nicht endenwollender Schreib- und Tippfehler ist?).

Die darstellenden Passagen des Buches umfassen zwei Hauptteile: „Geschäftsgang“ einerseits sowie „Struktur und Personal“ andererseits. Im ersten dieser beiden Teile werden (weitgehend aus der Sicht des Petenten) die verschlungenen Wege beschrieben, die eine Supplik oder ein (weniger strengen Regeln der Abfassung unterliegendes) *Memoriale* durchlaufen muß, um am Ende als päpstliche Bulle (mit Bleisiegel) oder als Breve die *expeditio per cancellariam*, *expeditio per cameram* oder *expeditio per viam correctoris* zu erfahren und dann als kuriale Entscheidung dem Antragsteller bekannt zuwerden. Wie außerordentlich kompliziert und langwierig ein solcher Vorgang war oder sein konnte, erhellt aus einem Beispiel: Bei einem so verhältnismäßig einfachen und problemlosen Vorgang wie einer Schenkung und ihrer Bestätigung durch die Kurie (in diesem Fall des Würzburger Gnadenzolls an den Hl. Kilian) ist die darüber ausgestellte Urkunde auf 1473 datiert, tatsächlich aber erst im April 1484 expediert worden (S. 39 mit Anm. 5). Die Frenz'sche Arbeit zeichnet aber nicht nur den damit ange deuteten Gang von kurialen Entscheidungen im behandelten Zeitraum nach, sie beschreibt darüber hinaus vielfach die Genese päpstlicher Urkundenverleihungen an (hochgestellte und niedere) Bittsteller seit den Anfängen in vorausliegenden Jahrhunderten, sie gibt Begriffsbestimmungen und zeigt Entwicklungslinien, sie grenzt ab und definiert, klärt und diskutiert eine Fülle von Fachtermini, Amtsbezeichnungen, Kanzleibräuchen und -regeln, äußere (und innere) Urkundenmerkmale und vieles andere mehr: eine Fundgrube von Wissen und Erkenntnis des päpstlichen Urkundenwesens keineswegs nur für die Zeit der „Hochrenaissance“.

Für die allgemeine Kirchengeschichte wichtiger und folgenreicher sind die im 2. Hauptteil dargestellten Entwicklungen: Ämterkauf und Kollegialverfassung waren die beiden herausragenden Strukturelemente, von denen insbesondere das erste bekanntlich ein Krebsübel der römischen Kurie war und – selbst wenn man es nüchtern und abseits aller moralischen Wertungen als stabilisierenden Faktor eines Systems sieht, das alles daran setzte, sich selbst zu erhalten – ein ökonomisch untaugliches Mittel dazu: „ein *circulus vitiosus*, der während der ganzen Neuzeit nicht mehr zum Stehen kam, ja man kann ohne unzulässige Überspitzung sagen, daß die Beseitigung des

Kirchenstaates durch Napoleon die Kurie vor dem sicheren Staatsbankrott gerettet hat“ (S. 187). Ämterkauf und Kollegialverfassung „führt(en) ... zu einer ständigen Vermehrung des Personals (ohne daß man sich gesteigerten Aufgaben gegenübergesehen hätte) und ... zu einer immer drückenderen Verschuldung der Kurie“ (S. 183). Eine für heutige Maßstäbe unerträgliche, ja kaum vorstellbare Konstellation, die vorwiegend dazu diente, den Kollegienmitgliedern sichere Einkünfte zu garantieren, während der Papst als Herr der Kurie selbst bei Einsatz aller Mittel weitgehend hilflos gewesen wäre und Gefangener des von ihm selbst (respective von seinen Amtsvorgängern) erfundenen Systems blieb.

All das und vieles andere zur Sache gehöriges wird von Frenz – und das ist über die Fülle der Einzelinformationen hinaus ein wesentliches Ergebnis seiner Forschungen, für die er sich nur auf wenig Vorarbeiten stützen konnte – in klarer und lucider Form dargestellt, so daß auch der Nichtexperte sich in eine zuweilen trockene Materie einlesen, verstehen und bleibenden Gewinn aus den Ausführungen ziehen kann – was will man mehr?

Bonn

Burkhard Roberg

Franz Fuchs: *Bildung und Wissenschaft in Regensburg. Neue Forschungen und Texte aus St. Mang in Stadthof* (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 13), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1989. 139 S. mit 1 Abb.

Die vorliegende, in 4 Teile gegliederte Arbeit unternimmt den Versuch, anhand von zwei heute in der Bayerischen Staatsbibliothek in München verwahrten Bibliothekskatalogen aus dem frühen 17. Jahrhundert den Bestand der ehemaligen Bibliothek des Augustinerchorherrenstifts St. Mang in Stadthof (Regensburg) zu rekonstruieren. Schwach dotiert hatte das 1138 von den Regensburger Klerikern Paul von Bernried und Gebhard ins Leben gerufene Chorherrenstift in allen Jahrhunderten seines Bestehens nie zu beständiger wirtschaftlicher Prosperität gefunden und war nach außen wenig in Erscheinung getreten. 1633 fiel es in den Wirren des dreißigjährigen Krieges der völligen Zerstörung anheim und vermochte sich von dieser Verheerung bis zur endgültigen Säkularisation 1802/03 nicht mehr wirklich zu erholen. Die auf Anforderung Herzog Maximilians I. (1597–1651; seit 1623 Kurfürst) von Bayern in den Jahren 1610 und 1629 erstellten Inventare lassen indes das Stift als Pflegstätte geistigen Lebens in neuem Licht erscheinen.

In Teil A (15–80) ist der vom Verfasser auf das Jahr 1610 datierte St. Manger Bibliothekskatalog erstmals ediert. Abweichungen des zweiten, 1629 angefertigten Katalogs werden im Sachapparat angemerkt. Als Ergebnis kann ein überraschend reicher Bestand an mittelalterlichen Handschriften aufgelistet werden, wobei die Inventare, die in alphabetischer Reihenfolge nach Autoren geordnet sind, nicht nur Angaben über Anzahl und Titel der Codices geben, sondern auch Auskunft über Format, Blattzahl und Beschreibstoff bieten. Überdies sind Teile aus verlorenen St. Manger Handschriften in den Kollektaneen des gelehrten Kartäusermönchs Franciscus Jeremias Grienevaldt († 1626) erhalten geblieben, der in den Jahren 1609 bis 1614 wiederholt von St. Manger Manuskripten Kopien angefertigt hatte. Diesen Aufzeichnungen sind die folgenden, hier gleichfalls erstmals edierten Texte entnommen: eine bisher unbekannte, um 1140 entstandene Schrift des Gründers Gebhard, in welcher dieser die Einführung der Statuten des Augustinerchorherrenstifts Santa Maria in Porto Fuori bei Ravenna erläutert (Teil B, 81–98). Die Regel, wohl aufgrund persönlicher Beziehungen angeeignet, erschien dem Stifter im Gegensatz zu den asketischen Anforderungen radikalerer zeitgenössischer Richtungen als „der Schwäche des menschlichen Daseins“ (93) angemessen. Teil C (99–121) enthält die „Miraculi sancti Magni confessoris“. Der Bericht erzählt die Wunder, die der heilige Magnus an der Stätte des ihm geweihten Klosters vollbracht habe und weist St. Mang in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts aus „als ein Wallfahrtszentrum von überregionaler Bedeutung“ (107). Teil D (122–130) schließt mit Mitteilungen aus St. Manger Handschriften, die von der Forschung bislang nicht berücksichtigt wurden. Sie betreffen eine Vision über das Ende des Grafen Albert IV. von Bogen, Bemerkungen zur Überlieferung der Vita Mariani Scotti, ein Werk Konrad

von Megenbergs über den hl. Erhard, ein rhythmisches Gedicht über die Alte Kapelle in Regensburg und einen Bericht über die militärischen Erfolge der Jeanne d'Arc.

Die sauber gearbeitete Untersuchung ist durch ein Register der Handschriften und Archivalien, ein Register zu den Bibliothekskatalogen sowie durch ein Namens-, Orts- und Sachregister übersichtlich erschlossen. Die Arbeit stellt einen gewichtigen Beitrag zur Geschichte des Stifts St. Mang in Stadtamhof und zur Regensburger Klostergeschichte sowie zur Geschichte der Verehrung des heiligen Magnus dar. Außerdem unterstreicht sie die hohe Bedeutung von Bibliothekskatalogen als aussagekräftige Quellen für die Bibliotheks-, Geistes- und Bildungsgeschichte.

München

Franz Xaver Bischof

Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln. Teil 5: Handschriften des Bestandes W* und Fragmente, beschrieben von Joachim Vennebusch (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln. Sonderreihe: Die Handschriften des Archivs, Heft V: Die theologischen Handschriften, Teil 5) Köln-Wien (in Kommission bei Böhlau Verlag) 1989, 198 S.

Mit vorliegendem Heft ist die Beschreibung der lateinischen theologischen Handschriften des Historischen Archivs der Stadt Köln vollendet. Gefördert von der DFG, begannen die Arbeiten im Jahre 1972; Heft I erschien 1976, Heft II (1980), Heft III [1983; dazu S. Corsten in dieser Zs. 98 (1987) 428–30], Heft IV [1986; s. ders., ebd. 100 (1989) 137.] Damit ist der wichtigste Teil des Kölner Bestandes, 482 von 1400 Handschriften und 123 von 850 Fragmenten, verzeichnet, nachdem 1931/37 bereits die deutschen und niederländischen Handschriften durch Karl Menne erfaßt worden waren [MStA Köln X Abt. I, I–II (1931–37); die Bände sind noch lieferbar!]. Nach den Beständen der Gymnasialbibliothek (Heft I–III) und der Sammlung Wallraf (Heft IV) folgt nun die Beschreibung von 74 Handschriften des Bestandes W*. Dazu tritt erstmals die besondere Anforderungen stellende Beschreibung von Fragmenten, die seit dem Beginn des 19. Jh. in Köln gesammelt werden. Wieder ging man nach den bislang bewährten Richtlinien der DFG vor. Die in diesem Heft präsentierte Form der Fragmentanalyse (S. IX–XII) dürfte Maßstäbe setzen. Wieder findet sich ein vorzügliches Personen-, Orts- und Sachregister, ein Initienregister, eine Signaturenkonkordanz 'Kölner Bibliotheken', welche heutige Signaturen der Handschriften – soweit bekannt – mit denen ihrer alten Kölner Kloster- und Stiftsprovenienzen koppelt und für die Kölner Bibliotheks- und Geistesgeschichte ein äußerst wertvolles Instrument darstellt; schließlich ein Verzeichnis der Fragmentträger, also der Codices und Archivalien, deren Einbänden die verzeichneten Fragmente größtenteils (den Rest bilden isolierte Einzelblätter) entnommen wurden. Hinzuweisen ist auch auf die Ergänzungen und Berichtigungen zu Heft I–IV (137–40).

Die Abteilung W* umfaßt weder einen gewachsenen Bestand wie die der Gymnasialbibliothek (GB), noch eine systematisch angelegte Kollektion wie die Sammlung Wallraf (W), sondern wurde erst 1889/90 zur Aufnahme von Neuerwerbungen des Archivs gebildet. Ein gewisser Grad an Zufälligkeit haftet dem Ensemble daher an; z. B. gerieten auch einige spät erworbene Bände der Gymnasialbibliothek und der Sammlung Wallraf hinein! „Wahrscheinlich die Hälfte“ der Manuskripte aus dem 12. bis 18. Jahrhundert dürfte in Köln entstanden sein, also ein geringerer Anteil als in dem am Ort gewachsenen Bestand GB. Drei stammen aus der Gymnasialbibliothek, eine aus der Montaner-, zwei aus der Laurentianerburse, fünf von den Jesuiten, neun von den Kartäusern usw. Die weitaus meisten Manuskripte gehören auch hier wieder dem 15. Jahrhundert an, natürlich kein Kölner Spezifikum, sondern eine allgemeine Tatsache: Das letzte echte Schreibjahrhundert schrieb auch am meisten, ungeachtet der Erfindung des Buchdrucks. Die beachtliche Reihe von Handschriften aus dem 16.–18. Jh. (23 Stück) zeigt freilich, daß gerade in monastischen Kreisen der Druck die Schreibhand nicht völlig verdrängen konnte. Dagegen reicht ein großer Teil der Fragmente deutlich weiter zurück (60% vor 1300 datiert), z. T. bis in karolingische Zeit. Zur Makulatur von Bucheinbänden wurde eben auf „alte Pergamente“ zurückgegriffen. Auffällig auch die hohe Zahl separierter Einzelwerke, die aus zerlegten Miszellenhandschriften stammen müssen, deren Rekonstruktion leider meist unmöglich ist.

Einige Stücke, die dem Rez. auffielen: W*26: Ps. – Dionysius und Platons ‚Timaeus‘ (12. Jh.); W* 102: die bisher verschollen geglaubten ‚Postillae super Evangelia de Sanctis‘ des Kölner Kartäusers Heinrich von Dissen (1470/75); W* 105: eine Handschrift des ‚Speculum humanae salvationis‘ (2. Hälfte 14. Jh.), das wohl am besten erforschte Stück der Sammlung; W* 333: der Sentenzenkommentar des Kölner Theologieprofessors und Frühthomisten Johannes Tinctoris, geschrieben 1450/55, aus dem Besitz des Theodor de Venrade, der via England (Sotheby-Auktion 1910) zurück nach Köln gelangte; W* 168: unbekannter Provenienz und mit ihren 4 fol. wahrscheinlich einem größeren Codex entnommen, die handschriftlich selten überlieferte ‚Invectiva in Felicem antipapam‘, die Poggio Bracciolini 1447 gegen den Papst des Basler Konzils, Felix V., richtete. Daß Vennebusch die in der Literatur zusehends ungebräuchliche Namensform ‚Jacobus de Jüterbog‘ (statt ‚Jacobus Carthusiensis‘ oder ‚von Paradyz‘) beibehält, wäre nur einsichtig, wenn er in der Handschrift selbst vorkommt. Von den Fragmenten sind hervorzuheben: B 155, ein Augustinusfragment um 800 von der Nonne Aduhuic geschrieben; althochdeutsche Glossen in den Bibelfragmenten B 210 und C 120. Wirklich unbekannte Texte scheinen jedoch selten, ein bei mittelalterlichen Fragmenten gängiger Befund. Es handelt sich dann im wesentlichen um bibleexegetische Schriften (B 210 mit 8 fol. aus dem 9. Jh., C 92, C 119, C 120). Ob sich der ungeheure Aufwand der Fragmentbestimmung immer lohnt, wenn sich dadurch die Verzeichnung der Codices verzögert, sei freilich diskret in Frage gestellt.

Abschließend – auch mit Blick auf das fünfändige Gesamtkorpus – kann man den Bearbeiter nur beglückwünschen; Vennebusch hat auch diesmal wieder hochkarätige Arbeit geleistet. Die Identifizierungsquote ist beeindruckend, was in besonders hohem Maße bei den Fragmenten (85 % identifiziert) Respekt abnötigt. Achtzehn Jahre entsagungsvoller Arbeit allein an den Theologischen Handschriften! Dabei darf dieses Tempo als vergleichsweise zügig gelten. Als nächste Sachgruppe kündigt Vennebusch die Verzeichnung der homiletischen und hagiographischen Handschriften des Historischen Archivs an (150 Manuskripte, 35 Fragmente). Daß die hier praktizierte Abgrenzung einer Sachgruppe ‚theologische‘ Handschriften, ja die gesamte Einteilung in Sachgruppen fragwürdig ist, weiß auch der Bearbeiter (S. VII). So mußte man z. B. thematisch gemischte Handschriften unter die Rubrik einordnen, wohin der überwiegende Teil ihres Inhalts gehört. Man findet daher auch unter den theologischen Handschriften kanonistische, hagiographische u. ä. Texte. Auf die Gesamtgruppen der liturgischen, kanonistischen, philosophischen und Predighandschriften sowie der Gebetbücher, jeweils mit entsprechenden Stücken der Fragmentsammlung, wird man in jedem Fall geduldig warten müssen.

Wie wichtig gedruckte Handschriftenkataloge für die Forschung sind, braucht kaum weiter begründet zu werden. Sie reduzieren allein schon die Aura des Zufalls, unter dem jeder, der mit Handschriften arbeitet, um so unvermeidlicher steht, je weniger Bestände durch Kataloge erschlossen sind. Dem Bearbeiter sei weiterhin Elan und auch jenes Maß an Anerkennung gewünscht, das der anspruchsvollen wissenschaftlichen Arbeit des Handschriftenbeschreibens viel zu selten gezollt wird. Daß andererseits einem solchen Katalog die Eigenschaft eines monumentum aere perennius gleichsam schon in der Wiege anhaftet, ist freilich ebenso gewiß.

Köln

Johannes Helmvrath

Pheidias, Vlasios, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ρωσσίας (988–1988). 3η ἐκδοσις – Athen: Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (1988). 466 S.

Das Millennium der Taufe der Kiever Ruß (1988) ist in vielfältiger Weise gewürdigt worden und von einer großen Zahl wissenschaftlicher und populärer Publikationen zur religiösen und kulturellen Geschichte Rußlands begleitet.

Die vorliegende Arbeit des Athener Kirchenhistorikers Pheidias stellt einen Bestandteil der Millenniumsfeierlichkeiten der Orthodoxen Kirche Griechenlands dar. Sie soll den orthodoxen Griechen, wie der Primas der Kirche Griechenlands, der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland Seraphim, in seinem Geleitwort bemerkt, die geisti-

gen Kämpfe und Errungenschaften der Orthodoxie und insbesondere des russischen orthodoxen Volkes darlegen (7).

Die ursprüngliche Fassung des Werkes ist ein umfangreicher Artikel über die Russische Orthodoxe Kirche, den der Vf. für die Religiöse und Ethische Enzyklopädie (10 [1967] 976–1086) geschrieben hat und der als Sonderdruck in zwei Auflagen erschienen ist. Die vorliegende dritte Auflage ist mit zahlreichen Ergänzungen und Erweiterungen versehen, wozu auch ein Nachtrag gehört, der der neuen Situation und den Perspektiven der Russischen Orthodoxen Kirche infolge der Glasnost- und Perestrojkapolitik Gorbatschows gewidmet ist (415–522).

Die lexikographische Physiognomie ist der Arbeit erhalten geblieben, die für eine übersichtliche, erste Information über eine Schwesterkirche einen gewissen Vorteil bedeutet. Für den westeuropäischen, vor allem deutschsprachigen Leser, der gewohnt ist, eine vorwiegend prorussische Deutung der Kirchengeschichte Rußlands zu erfahren, besitzt das Werk vor allem dadurch einen besonderen Wert, daß es eine griechische teilweise panorthodoxe oder Konstantinopler Sicht vermittelt, wie z. B. in der Frage der Autokephalie der Russischen Orthodoxen Kirche, ihrer Erhebung zum Patriarchat oder der Theorie vom Dritten Rom, die im Unterschied zum Schema Altes/Neues Rom jeglicher kanonischer Fundierung entbehre (188).

Dem Werk kann man gute Verbreitung in Griechenland wünschen als Beitrag zur Pflege des panorthodoxen Bewußtseins zur Zeit der Vorbereitungen für ein Heiliges und Großes Konzil der orthodoxen Kirche, verbunden mit der Bitte an den Vf. um eine Berücksichtigung der neueren westlichen Literatur bei einer vierten Auflage – angefangen von G. Podskalsky, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Ruß' (988–1238), München 1982, bis zur Wahl und Zuordnung der Quellen durch P. Hauptmann/G. Stricker (Hrsg.), Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988.

Münster

Anastasios Kallis

Holger Ueberholz, Die evangelische Kirchengemeinde Vohwinkel während der Zeit des Nationalsozialismus (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 14), Köln 1987.

Vohwinkel, südwestlicher Teil von Wuppertal und kirchlich zur Kreissynode Elberfeld gehörig, lag am Rande der Ereignisse, die in den Jahren der NS-Herrschaft große Teile der evangelischen Kirche bewegten. Es ist erstaunlich, wie relativ unberührt von dem, was einige Kilometer entfernt sich abspielte, diese Gemeinde offenbar ihr Leben führen konnte. Die Publikation von Ueberholz gibt hiervon auf schmäler Quellenbasis eine chronologisch angelegte Darstellung, wobei der Verfasser sich immer wieder bemüht, die Zusammenhänge mit den 'großen' kirchenpolitischen Entwicklungen herzustellen. Die dargestellte Geschichte der Gemeinde Vohwinkel (genaugenommen i. w. eine Darstellung ihrer Pfarrer) kann vermutlich als beispielhaft für ein kirchliches Durchschnittsverhalten abseits der Fronten genommen werden.

Die Arbeit, die von der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln als Dissertation angenommen wurde, dürfte gewiß von Wert sein für eine Kirchengemeinde, die bereit ist, sich ihrer unbequemen Geschichte zu stellen. Eine Reihe von wichtigen Einzelthemen der damaligen Auseinandersetzungen ist, unterschiedlich akzentuiert, angesprochen. Kritisch anzumerken sind allerdings die begrifflichen Unklarheiten und die kurzatmige Argumentation, die zu naiven Problemverkürzungen führen. Es fehlt oft der kritische Blick für die Grenzen der Tragfähigkeit von Einzelaussagen und -fakten für weitgehende Schlüsse und Urteile. Interessant sind manche aus lokalem Kolorit in das Gesamtbild der Kirchenkampf-Geschichtsschreibung einzutragende Details. So erhält die oft getroffene Feststellung eines verbreiteten Unverständnisses der evangelischen Pfarrerschaft für demokratische Prinzipien und Regeln eindrucksvolle Bestätigung. Und ebenso eindrucksvolle Belege gibt Ueberholz für das Nichterkennen der Gefahren von Arier-Paragraph und geforderten Abstammungsnachweisen und die behende Bereitwilligkeit, Biblisch-Christliches und Rassisch-Völkisches in einen gemeinsamen kerygmatischen Brei zu rühren.

Ludwigsburg

Herwart Vorländer

Karl-Heinz Kloidt (Hg.), Chartres 1945, Seminar hinter Stacheldraht. Eine Dokumentation. Herder Verlag, Freiburg i.Br. 1988. 327 S.

Das im Herder Verlag 1988 erschienene Buch „Chartres 1945, Seminar hinter Stacheldraht“ berichtet über ein Ausbildungsseminar für in Kriegsgefangenschaft geratene deutsche katholische Theologen. Dieses Seminar wurde im April 1945 auf Drängen der französischen katholischen Kirche gegründet und hatte von April 1945 bis August 1945 seinen Sitz in Orleans und dann bis Juni 1947 in Chartres. Ziel des Seminars war die theologische und spirituelle Ausbildung einer möglichst großen Zahl von zukünftigen Priestern und die Vermittlung von „französischem Geist“ an den deutschen katholischen Klerus. Aus den insgesamt 946 Insassen in Chartres gingen ca. 600 Priester hervor.

Anlaß zur Erstellung des Buches war für den Herausgeber Karl-Heinz Kloidt, der 40. Jahrestag des Endes des „Seminars hinter Stacheldraht“. Karl-Heinz Kloidt, selber „Seminarist“ in Chartres, möchte mit seinem Buch, das nach eigenen Angaben eine Dokumentation darstellen soll, die Erinnerung an die Menschen lebendig halten, „die nach Beendigung des Krieges statt Taten des Hasses Taten der Liebe, statt Werke der Rache Werke der Versöhnung vollbrachten“ (!).

Grundlage des Buches sind Berichte von Ammonier Josef Johnner, die dieser als Betreuungsoffizier des Seminars und als französischer Militärpfarrer regelmäßig an seine vorgesetzte Dienststelle zu richten hatte. Dazu gehören eine zusammenfassende Darstellung, die nach Auflösung des Seminars geschrieben wurde, und verschiedene Quartalsberichte aus der Zeit des Seminars. Diese Ausführungen wurden von der Nichte des Herausgebers ins Deutsche übertragen und dann vom Herausgeber zu Themengruppen zusammengefaßt. Dazu gehören u.a. Berichte über Studienveranstaltungen in Orleans und Chartres, über die Organisationsform des Lagers und über Aktivitäten der Seminaristen in ihrer „Freizeit“ sowie Übersichtstabellen mit Tagesabläufen.

Außerdem findet man in dem Buch einen Bericht des Roten Kreuzes über das Seminar und eine „Chronik“, wie sie von den Insassen erstellt worden war. Zahlreiche Seminaristen hatten durch Gedichte, Aufsätze, Zeichnungen und Linolschnitte zur Gestaltung der „Chronik“, die aus mehreren Heften bestand, beigetragen. Die Präsentation der „Chronik“ im Buch sei eine „nachempfundene Wiedergabe“, wie der Herausgeber schreibt, da ein Faksimile-Abdruck wegen der schlechten Qualität der Originale nicht möglich gewesen sein soll.

Das Buch dürfte in seiner Gesamtheit besonders bei den noch lebenden Teilnehmern des „Seminars hinter Stacheldraht“ auf Interesse stoßen, da sie die Vielzahl von Anekdoten und detaillierten Beschreibungen einzelner Tagesereignisse und die Schilderung der Gefühlszustände der Seminaristen sicherlich anders bewerten werden als der distanzierte heutige Leser.

Wuppertal

Karsten Willmund

Bard Thompson, A Bibliography of Christian Worship, Atla Bibliography Series Nr. 25, The American Theological Library Association and The Scarecrow Press, Inc Metuchen, N. J. & London 1989, XLII + 786 S.

Das gab es bisher noch nicht: eine so umfassende Bibliographie für das gesamte Gebiet der Liturgik, international, ökumenisch, vorzüglich gegliedert und reichhaltig.

Bard Thompson von der Drew Universität ist dieses vorzügliche Nachschlagewerk zu verdanken; er hat leider das Erscheinen nicht mehr erlebt, er starb 1987.

Man findet die einschlägigen Literaturangaben, die auch Aufsätze einschließen, zur Geschichte des Gottesdienstes, nach den Quellen geordnet, aber auch mit Kapiteln zu den Strukturelementen der Messe. Kirchenmusik und Hymnologie sind ebenso erfaßt wie die Gottesdienste zu den Kasualien. Die ökumenische Vielfalt ist ausgiebig berücksichtigt. Auch der Kirchenbau, kirchlicher Tanz sind enthalten, natürlich auch die Literatur zum Kirchenjahr.

Man mag einzelnes vermissen – Cornehl's Art. Gottesdienst VIII, TRE 14, 54–85 (1985) fehlt z. B., aber zwei andere Arbeiten von ihm sind registriert – im ganzen zeigen mir aber Stichproben, daß hier ein vortreffliches Hilfsmittel ersten Ranges vorliegt.

Bonn

Henning Schröer

La „conta delle anime“. Popolazioni e registri parrochiali: Questioni di metodo ed esperienze, ed. G. Coppola/C. Grandi, Bologna 1987, 336 S.

Der Sammelband informiert über die Geschichte der Kirchenbücher in Italien. Die Entwicklung der Matrikel von der Frühkirche bis zur Gegenwart hatte bereits 1959 H. Börsting zusammenfassend dargestellt. Das Konzil von Trient schrieb 1563 Trauungs- und Taufmatrikel vor. Das *Rituale Romanum* dehnte 1614 diese Verpflichtung auch auf die Firmungs- und Totenmatrikel aus. Nachtridentinische Synoden schärften das Matrikelwesen ein.

In der hier zu besprechenden Studie werden Probleme der Kirchenbücher und ihrer Geschichte in zwanzig Beiträgen von den verschiedenen Aspekten her beleuchtet. P. Prodi behandelt das Konzil von Trient und die Pfarrbücher, unter Verwendung von H. Jedins Aufsatz aus dem Jahre 1943 über das Konzil von Trient und die Anfänge der Kirchenmatrikel. P. Carucci und C. Schiavoni berichten über die Pfarrbücher in Italien zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert. Die Führung der Kirchenbücher in verschiedenen italienischen Diözesen wird an Einzelbeispielen aufgezeigt, u.a. in Trient, Venedig, Lecce.

Die Stellung des Pfarrers während der Habsburger Zeit (1814–1918) würdigt C. Grandi. Hingewiesen sei auch auf die sozio-demographische Untersuchung von P. Bravetti über die Deutschen in Venedig im 16. Jahrhundert. Die Bedeutung der Kirchenbücher, u.a. für die Demographie, wird in den materialgefüllten und aus den Quellen erarbeiteten Beiträgen überzeugend deutlich.

Freiburg

Remigius Bäumer

Ein Jahr vor seinem 200. Geburtstag im Jahre 1990 erschien in der biographischen Reihe „Persönlichkeit und Geschichte“ im Muster-Schmidt Verlag Göttingen und Zürich ein Bändchen über „Fr. A. W. Diesterweg, Pädagogik und Politik“ von Horst F. Rupp. Der Autor hat sich mit seiner Veröffentlichung über die „Religion und ihre Didaktik bei Fr. A. W. Diesterweg“ (Weinheim 1987) bereits als Theologe und Historiker ausgewiesen. In der nun vorliegenden Biographie stellt er Leben und Wirken des großen Pädagogen in Einfügung in das Konzept der Reihe „in knapper, lebendiger, leicht lesbarer Form“ für ein breiteres Publikum dar. Auf die Angabe von Quellen verzichtet er dabei völlig. Im Anhang werden lediglich einige wenige Literaturhinweise gegeben, auch Veröffentlichungen aus der ehemaligen DDR, in der jedenfalls zu einem erheblichen Teil Diesterweg als „fortschrittlicher, bürgerlich-demokratischer“ Vorläufer sozialistischer Pädagogik in Anspruch genommen wurde, sind hier aufgeführt. Die fundierte Biographie Diesterwegs von Hugo Gotthard Bloth (Heidelberg 1966), auf die Rupp weitgehend zurückgreift und die leider nicht mehr im Buchhandel erhältlich ist, will und kann das Büchlein nicht ersetzen.

Koblenz

Bernhard Krueger

Anschriften der Mitarbeiter

Br. Chr. Joest, Gnadenthal, 6257 Hünfelden

Prof. Dr. Gunther Wolf, Hochstraße 28, 6121 Rothenberg-Kortelshütte

Prof. Dr. Dr. Kurt Nowak, Universität, Sektion Theologie,
Emil-Fuchs-Str. 1, O-7010 Leipzig

Dr. Thomas Kaufmann, Rohnsweg 13a, 3400 Göttingen

Max Blauburger, von-Rotenhan-Straße 2, 8600 Bamberg

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von Johannes Wallmann

76 Dietrich Korsch
**Glaubensgewißheit und
Selbstbewußtsein**
Vier systematische Variationen
über Gesetz und Evangelium
1989. X, 290 Seiten. ISBN
3-16-145455-3 Leinen. DM 138,-

77 Martin Ohst
**Schleiermacher und die
Bekenntnisschriften**
Eine Untersuchung zu seiner
Reformations- und Protestantis-
musdeutung
1989. XI, 283 Seiten. ISBN
3-16-145480-4 Leinen. DM 128,-

78 Mark S. Burrows
**Jean Gerson and
'De Consolatione Theologiae'**
The Consolation of a Biblical
and Reforming Theology for a
Disordered Age
1991. XIV, 312 Seiten. ISBN
3-16-145600-9 Leinen. DM 148,-

79 Christine Axt-Piscalar
Der Grund des Glaubens
Eine theologiegeschichtliche
Untersuchung zum Verhältnis
von Glaube und Trinität in der
Theologie Isaak August Dorners
1990. VII, 264 Seiten. ISBN
3-16-145631-9 Leinen. DM 138,-

80 Hans Christian Brandy
**Die späte Christologie des
Johannes Brenz**
1991. Ca. 350 Seiten. ISBN
3-16-145793-5 Leinen.
Ca. DM 178,-

in Vorbereitung:

Thomas Kaufmann
**Die Abendmahlstheologie
der Straßburger Reformatoren
bis 1528**
1992. ISBN 3-16-141817-6

Eine vollständige Übersicht
erhalten Sie vom Verlag
J.C.B. Mohr (Paul Siebeck),
Postfach 2040, D-7400 Tübingen.



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

UNTERSUCHUNGEN

Der Chorbischof bei Basilius*

Von Clemens Scholten

Herrn Professor Dr. Ernst Dassmann zum 30. 1. 1991

Wenn man auf die Bedeutung schaut, die Ämtern im Leben der christlichen Gemeinde zugemessen wird, steht das Amt des Chor- oder Landbischofs sicher ein wenig im Schatten der sich schon in den ersten beiden Jahrhunderten stabilisierenden Ämtertrias Bischof – Presbyter – Diakon. Nachdem sich diese Grundstruktur des kirchlichen Amtes einmal herausgebildet hat, scheint es sich bei ihm eher um eine Randerscheinung zu handeln, die vornehmlich unter der Hinsicht untersuchenswert ist, wie dieses erst seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts umfangreicher belegte Amt Bischof und Presbyter zugeordnet ist bzw. im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts seinen kirchenrechtlich eindeutig beschreibbaren Platz in der Hierarchie findet und auf diese Weise allmählich zurückgedrängt wird. Solche Fragen nach der jurisdiktionellen Stellung und dem Weihegrad, denen größtenteils auch die bis heute grundlegende Untersuchung Gillmanns gilt,¹ werden aber der Forschung eher zufällig durch die Gattung der Texte aufgedrängt, die sich intensiver zum Chorbischof äußern. Es sind Konzilskanones, und das heißt, wenn sie von seinem Amt sprechen, liegt es von vornherein fest, daß sie primär juristische Anliegen verfolgen. Da fast kein Konzil in der östlichen Reichshälfte seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts bis zu Chalcedon und sogar noch darüber hinaus es versäumt, Bestimmungen zum Chorbischof zu erlassen, liefern diese Texte zusätzlich einen scheinbar bequemen Leitfaden zur Chronologie, der nur noch mit den weiteren, überall in der Literatur der Zeit verstreut auftauchenden Nachrichten möglichst geschickt verwoben zu

* Vortrag gehalten auf einem Kolloquium „Das kirchliche Amt im dritten und vierten Jahrhundert“ am 18./19. Februar 1991 im Institut für Kirchengeschichte der Universität Bonn.

¹ F. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient = VKHSM 2,1 (München 1903); weitere Literatur: H. Leclercq, Chorévêques: DACL 3 (1912) 1423/52; E. Kirsten, Chorbischof: RAC 2 (1954) 1105/14; R. Amadou, Chorévêques et periodeutes: OrSyr 4 (1959) 233/40; E. Madey, Ministry according to the canonical sources of the Syro-Antiochean church (Paderborn 1986) 27/50; B. Gain, L'église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330–379) = OrChrA 225 (Rom 1985) 94/100; G. Dagron, Entre village et cité. La bourgade rurale des IV^e–VII^e siècles en Orient: Koinonia 3 (Portici 1979) 29/52, bes. 44/7.

werden braucht, um das Amt auch in seiner historischen Entwicklung zu fassen.² In der Konsequenz aus diesem Verfahren, also aus der Verbindung von juristisch orientierter Dokumentation und chronologischer Betrachtung, entsteht das typische Bild vom Amt des Chorbischofs: Es verliert nach und nach seine relative anfängliche Selbständigkeit und erhält eine periphere Bedeutung bzw. soll dann sogar ganz verschwinden, wenn es seinen Platz in deutlicher Unterordnung zum Bischof gefunden hat und dieser damit die Tätigkeiten des Rangniedereren kontrolliert oder dessen Aufgaben wegen gewandelter Verhältnisse vielleicht überflüssig oder auf andere Ämter übertragbar geworden sind. Als typisch für diesen Gang der Ereignisse wird z. B. darauf verwiesen, daß in Nizäa Chorbischöfe in eigenem Namen unterzeichnen, während sie in Chalcedon nur noch als Vertreter eines Bischofs in der Liste auftauchen.³ Da allerdings Kanones manchmal kaum zu lösende textkritische, übersetzungstechnische und interpretatorische Probleme aufgeben und die übrigen Belege besonders unter geographischer Hinsicht stark streuen, läßt sich die gerade kurz beschriebene Darstellung der Entwicklung des Chorepiskopats nur als grobe Gesamtbewertung charakterisieren. Wie schwierig eine genaue Beurteilung auch ohne diese Probleme schon ist, zeigt z. B. die anscheinend selbstverständliche Fortexistenz des Amtes trotz der Vorschrift des cn. 57 der zeitlich nicht genau einzuordnenden Synode von Laodicea aus dem vierten Jahrhundert, generell das Amt des Chorbischofs abzuschaffen und durch eine andere Amtsfigur zu ersetzen.

Wegen solcher Schwierigkeiten einer Gesamtschau aus methodischen und sachlichen Gründen ist eine Vorgehensweise sinnvoller, die sich zunächst auf einen zeitlich und geographisch überschaubaren Bereich konzentriert und versucht, in einer Art Momentaufnahme und querschnittartig die Aufgaben, die rechtliche Stellung und den Weihegrad des Chorbischofs zu erheben, und erst an zweiter Stelle die geographisch und dann auch zeitlich benachbarten Quellen zur wechselseitigen Interpretation hinzuzieht, auch wenn möglicherweise regionale Eigenheiten sich übergebürlich in den Vordergrund schieben. Schon unter quantitativer Hinsicht scheint solchen Anforderungen bei einer ersten Durchsicht am ehesten das Material aus dem kappadokischen Raum zur Zeit des Basilius zu genügen, das primär in seinen Briefen zu finden ist. Es bietet zudem den Reiz, vermutlich in etwa in die angenommene Phase der Zurückdrängung des Chorepiskopats zu fallen. Mit dieser Feststellung soll zugleich angedeutet sein, daß es an dieser Stelle aber nicht die Absicht ist, die traditionelle Vorstellung von der historischen Entwicklung des Amtes umzustossen und durch eine neue zu ersetzen, sondern ein Modell am Einzelfall zu verifizieren und Erkenntnisse darüber zu gewinnen, welche Stellung das Amt gehabt und welche Rolle pastoraler Art es gespielt hat, daß

² Vgl. z. B. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* 1 (Leipzig 1924 = 1965) 477f., J. Gaudemet, *L'église dans l'empire Romain* = HDIEO 3 (Paris 1958) 374f.

³ Gillmann 34.45.

beides ursächlich – zumindest darf man dies vermuten – die Fragen der Kompetenzabgrenzung und Statusdefinition schon in der Antike immer wieder zur Regelung anstehen ließ.

Natürlich bleibt trotz oder gerade wegen dieser Methode der zeitlichen und räumlichen Beschränkung unverändert die Schwierigkeit, ein vollständiges Bild zu zeichnen, da die gesuchten Informationen zumeist hinter den manchmal zudem nicht einmal präzise zu ermittelnden Anliegen und situationsbedingten Kontexten der Quellen liegen und das so erhobene Material eben wegen seiner Verquickung mit vermutlich eher zufälligen Belangen nur Facetten freigibt und notwendig lückenhaft sein muß.

I. Die Texte

Bei den Texten handelt es sich um elf Briefe des Basilius, die in der genannten Weise auf den Chorbischof zu sprechen kommen. Drei davon sind direkt an die Chorbischöfe adressiert, von denen sich zwei an eine Gesamtheit richten, einer an einen einzelnen Chorbischof geschrieben ist.⁴ Ferner sind Briefe zu berücksichtigen, die das Amt zwar nicht erwähnen, aber Affären behandeln, die mehr oder weniger deutlich in den Zuständigkeitsbereich eines Chorbischofs fallen müssen oder die Hinweise auf die Existenz eines Amtes mit bischöflicher Gewalt im ländlichen Raum geben.⁵ Nachrichten anderer Kirchenschriftsteller, insbesondere von Gregor von Nazianz und Sozomenos, über Chorbischöfe im kappadokischen Gebiet ergänzen das Bild.

Wichtige Einblicke in das Aufgabenfeld und die Stellung eines Chorbischofs innerhalb der kirchlichen Hierarchie, aber auch die Organisation der Ämter und Dienste im ländlichen Bereich der Provinz geben die beiden „An die Chorbischöfe“ adressierten Briefe.⁶ Mit ep. 53 will Basilius die Chorbischöfe vor simonistischem Mißbrauch ihres Amtes warnen. Aus dem

⁴ Basilius epp. 24, 53, 54, 125, 142, 143, 155, 226, 290, 291, 323. Ep. 169 stammt nicht von Basilius, sondern von Gregor von Nazianz: CPG 2900; A. Cavallin, Studien zu den Briefen des hl. Basilius (Lund 1944) 81/92.

⁵ Basilius epp. 188, 190, 239, 270, 288.

⁶ Basilius ep. 53 (1,137/9 Courtonne), ep. 54 (1,139f. Courtonne). Die Bedenken von J. Schäfer, Basilius des Großen Beziehungen zum Abendlande (Münster 1909) 6f., gegen die Echtheit der beiden Briefe sind unbegründet. ἐπινέμους als „Indiktion“ ist im 4. Jh. belegt; G. W. H. Lampe, A patristic Greek lexicon (Oxford 1982) 528a, E. A. Sophokles, Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (New York 1900) 506a. Auch der Einwand, die Immunität der Kleriker vor Rekrutierung (στρατολογία) zum Waffendienst sei im 4. Jh. nicht gegeben, ist so nicht aufrechtzuerhalten; z. B. gibt Codex Theodosianus VII 20,12,2 [30. I. 400] (1,2², 354,11/6 Krüger/Mommsen) einen deutlichen Hinweis auf die Praxis, vor dem Militärdienst in ein kirchliches Amt auszuweichen. B. Treucker, Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen (Diss. Frankfurt/M. 1961) 88/90, deutet die Rekrutierung im Rahmen der Besteuerung in Form der *capitatio – iugatio*.

Schreiben geht hervor, daß die Chorbischöfe ein Amtsscharisma und die Weihevollmacht besitzen:

„Wenn du das, was du als Gabe (umsonst) empfangen hast, verkaufst, hast du dich gleichsam dem Satan verkauft und beraubst dich des Charismas. Denn einen Handel führst du ein für die geistlichen Güter (oder: Geistliche) und die Kirche, dort, wo wir mit dem Leib und Blut Christi betraut sind. Dies darf nicht geschehen. Was aber die Spitzfindigkeit ist, nenne ich. Sie glauben nämlich, nicht zu sündigen, wenn sie nicht vor, sondern nach der Handauflegung nehmen. Nehmen aber bleibt Nehmen, wann immer es geschieht. Ich fordere also, verzichtet auf diesen Profit, besser: auf den Zugang zur Unterwelt, befleckt die Hände nicht mit derartigem Gewinn und macht euch nicht unwürdig, die heiligen Geheimnisse zu vollziehen“.⁷

Daß den Chorbischöfen, wie der Text sagt, „Leib und Blut Christi anvertraut ist“ und sie „heilige Geheimnisse vollziehen“, verstärkt den Eindruck, daß die Amtsvollmachten im sakramentalen Bereich nicht eingeschränkt sind, und legt den Gedanken nahe, daß Chorbischöfe in allem gewöhnliche Bischöfe sind. Denn es gibt keine inneren Gründe oder äußeren Vergleichsmöglichkeiten, ihre Handauflegung im Sinne bloßer Kleruspräsentation abzuschwächen oder sie auf den Klerus minor zu beschränken oder sie die Eucharistie als Delegierte des Bischofs im Presbyterrang vollziehen zu lassen. Man wird nicht umhin können festzustellen, daß im achten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts von einer Reduzierung bischöflicher Tätigkeiten des Chorbischofs in Kappadokien nicht die Rede sein kann. Welche Autorität einen der Simonie bezichtigten und überführten Chorbischof aus dem Amt entfernt, sagt der Brief nicht; wahrscheinlich dürfte es die Synode sein, jedenfalls drückt Basilius sich nicht so aus, daß er selbst in alleiniger Machtbefugnis für die Amtsenthebung Sorge tragen würde. Außerdem bleibt unklar, kraft welcher Gewalt Basilius die Chorbischöfe anspricht: redet er als Stadtbischof zu Subalternen auf dem Land, oder fühlt er sich als Metropolit verpflichtet, in seiner Eparchie für Ordnung zu sorgen? Diese Unklarheit kann man in der Adressierung gespiegelt sehen, die einige Codices in ep. 53 anstelle von *χωρεπισκόποις* vornehmen: sie sagen stattdessen *πρὸς τοὺς ὑφ' αὐτὸν ἐπισκόπους* und bekunden auf andere Weise, daß Basilius nach Auffassung ihrer Schreiber Bischöfe anspricht, gleich in welcher Stellung er sich ihnen gegenüber sieht.⁸

Daß es sich bei den Chorbischöfen um normale Bischöfe handelt, bestätigt der zweite Brief an die Chorbischöfe. Er vervollständigt darüber hinaus das Bild von ihren Aufgaben um weitere Einzelheiten. Gegenstand der Klage ist diesmal die fehlende Bereitschaft der Chorbischöfe zur Berichterstattung und Rücksprache mit Basilius und die Leichtfertigkeit bei der Aufstellung von Kandidaten für kirchliche Ämter im ländlichen Gebiet. Basilius fühlt sich verpflichtet, an die, wie er es nennt, „Normen der Väter“ (*αἱ τῶν πατέρων κανόνες*) zu erinnern, nach denen folgendes Verfahren eingehalten werden

⁷ Basilius ep. 53,1f. (1,138,21/04 C.); ebd. (1,137,7f. C.) wird schon von Handauflegung gesprochen.

⁸ Vgl. Gillmann 104f.

soll: Die mit den möglichen Kandidaten zusammenlebenden Presbyter und Diakone prüfen deren Charakter und Lebenswandel und „berichten den Chorbischöfen, die, nachdem sie die ψήφους (Beschlüsse/Stimmabgabe/Wahl) der wahrhaftigen (oder: richtigen) Zeugen entgegengenommen und den Bischof in Kenntnis gesetzt haben, auf diese Weise den Diener in den Stand der Kleriker (ιερατικῶν) einreihen“.⁹ Anscheinend legt die Kontaktaufnahme der Chorbischöfe mit dem nur als Bischof bezeichneten Amtsträger eine Lösung der aus ep. 53 nicht zu beantwortenden Frage in dem Sinn nahe, daß Basilius als Stadtbischof und nicht als Metropolit den Chorbischöfen begegnet. Trotzdem ist diese Annahme nicht unbedingt zwingend, da man damit rechnen muß, daß die Formulierung des Basilius nur dem Sprachgebrauch der Vorschriften der Väter folgt, die möglicherweise für andersgelagerte Fälle konzipiert gewesen sind und von Basilius auf seine Eparchie übertragen werden. Auch ist die Bezeichnung des Metropoliten in dieser Zeit noch nicht derartig festgelegt, daß er nicht mehr einfach als Bischof bezeichnet werden kann.

Die in den von Basilius ins Feld geführten Kanones der Väter festgelegten Bestimmungen lassen sich in dieser speziellen Form nicht wiederfinden; eine allgemeine Ähnlichkeit besteht zu dem allerdings schwer zu deutenden cn. 13 von Ankyra,¹⁰ dem cn. 57 von Laodicea und cn. 34 der Canones Apostolorum, welche aber ganz allgemein gerade die Berücksichtigung der γνώμη des Ersten, das heißt des Metropoliten, fordern.¹¹ Man kann ferner an cn. 10 von Antiochien denken, der aber auf die Situation des Basilius, wie sich noch herausstellen wird, nicht genau zutreffen dürfte und – wenn Basilius wirklich an ihn dächte – eben eine Übertragung auf andere Verhältnisse in seiner

⁹ Basilius ep. 54 (1,139f. C.). ιερατικοί bezeichnet allgemein „Kleriker“, schließt auf jeden Fall Presbyter und Diakone nicht aus; vgl. Gain (o. Anm. 1) 62₁₂, Gillmann, 102/5, unklar jedoch ders., 104: „nicht die Priester und Diakonen“.

¹⁰ Ankyra cn. 13 (65 Joannou): Χωρεπισκόπους μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονεῖν ἀλλὰ μὴδὲ πρεσβυτέρους πόλεως, χωρὶς τοῦ ἐπιτραπῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου μετὰ γραμμάτων ἐν ἑτέρᾳ παροικίᾳ. Dazu Leclercq (o. Anm. 1) 1425/30. Für diese Vermutung könnte angeführt werden, daß Basilius in ep. 217,81 (2,215 C.) bei „Kanones der Väter“ vielleicht gleichfalls an Ankyra (hier: cn. 6) denkt. Allerdings schätzt E. Schwartz, Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche: ZSRG 56 K 25 (1936) 1/114, hier 26, ep. 217,81 als von Basilius auf aktuellen Anlaß hin eingefügt ein, über mögliche Vorlagen äußert er sich nicht. Die von J. Lebon, Sur un concile de Césarée: Muséon 51 (1938) 89/132, rekonstruierte und zwischen 314 und 319 datierte Synode zu Caesarea hat sich nicht mit dem Chorbischof beschäftigt.

¹¹ Laodicea cn. 57 (153 Joannou): Ὅτι οὐ δεῖ ἐν ταῖς κώμαις καὶ ἐν τοῖς χωρίοις καθίστασθαι ἐπισκόπους, ἀλλὰ περιοδεύτας· τοὺς μέντοι ἤδη προκατασταθέντας μὴδὲν πράττειν ἄνευ τῆς γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐν τῇ μητροπόλει. Ὡσαύτως δὲ καὶ τοὺς πρεσβυτέρους μὴδὲν πράττειν ἄνευ τῆς γνώμης τοῦ ἐπισκόπου. Canones Apostolorum 34 (24 Joannou): Τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστον ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἑαυτὸν πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλὴν, καὶ μὴδὲν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης, ἐκεῖνα δὲ μόνον πράττειν ἑκάστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις. Ἀλλὰ μὴδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιεῖται τι· οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται καὶ δοξαστήσεται ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.

eigenen Umgebung bedeutete.¹² Man muß daher so vorsichtig sein, diese Angelegenheit jetzt für noch nicht entscheidbar zu halten.

Aber es gibt keine Zweifel, daß die Chorbischöfe die Befugnisse von Bischöfen haben, wenn sie Personen in den Klerikerstand aufnehmen oder aus ihm entfernen und Basilius ihnen die Ausübung dieses Rechts ausdrücklich einschärft. Ihm mißfällt nur, daß sie τὴν ὅλην αὐθεντίαν für sich beanspruchen,¹³ nicht seine γνώμη einholen¹⁴ und, wie er ihnen unterstellt, aus Nachlässigkeit gegenüber ihren Amtspflichten es versäumen, die geeigneten Kandidaten bei den Voten der Dorfkleriker aus Mangel an Kenntnis der betreffenden Personen auszuwählen.¹⁵ Abhilfe soll eine eingehende Überprüfung der bereits angestellten Kleriker und ein sowohl beim Chorbischof als auch bei Basilius hinterlegtes Klerikerverzeichnis eines jeden Dorfes schaffen, das verhindern soll, daß Presbyter und Diakone ungeeigneten Personen Zugang zum Klerus verschaffen, die wegen der Vorteile des Standes in den Dienst der Kirche drängen.¹⁶

Damit sind gewisse Einsichten in die Seelsorgestruktur der kappadokischen Region möglich. Ein Chorbischof leitet einen Bezirk auf dem Lande (χώρα; ἀγρός), der mehrere Dörfer (κῶμαι) oder kleinere Ansiedlungen mit nur ein paar Gebäuden umfaßt – Basilius nennt in ep. 323 den Amtsträger schlicht χωρεπίσκοπος τῶν τόπων¹⁷ –, die jeweils von einem oder zwei ortsfesten Presbytern mit Diakon betreut werden, in deren Zuständigkeit unter

¹² Antiochien (341) cn. 10 (112 Joannou): Τοὺς ἐν ταῖς χώραις ἢ κώμαις τοὺς καλουμένους χωρεπισκόπους, εἰ καὶ χειροθεσίαν εἰεν ἐπισκόπου εἰληφότες, ἔδοξεν τῇ ἀγίᾳ συνόδῳ εἰδέναι τὰ ἑαυτῶν μέτρα καὶ διοικεῖν τὰς ὑποκειμένας αὐτοῖς ἐκκλησίας, καὶ τῇ τούτων ἀρκεῖσθαι φροντίδι καὶ κηδεμονίᾳ, καθιστάν δὲ ἀναγνώστας καὶ ὑποδιακόνους καὶ ἐπορκιστάς, καὶ τῇ τούτων ἀρκεῖσθαι προαγωγῇ, μήτε δὲ πρεσβύτερον μήτε διάκονον χειροτονεῖν τολμᾶν δίχα τοῦ ἐν τῇ πόλει ἐπισκόπου, ἢ ὑπόκειται αὐτός τε καὶ ἡ χώρα· εἰ δὲ τολμήσῃ τις παραβῆναι τὰ ὀρισθέντα, καθαιρεῖσθαι αὐτὸν καὶ ἥς μετέχει τιμῆς. Χωρεπίσκοπον δὲ γίνεσθαι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου τῆς πόλεως ἢ ὑπόκειται.

¹³ Basilius ep. 54 (1,140,17 C.).

¹⁴ Ebd. (1,140,43 C.). Zur Bedeutung von γνώμη (Erlaubnis, Wille, Meinung etc.) vgl. o. Anm. 11, Gregor Naz. ep. 48,8 (GCS Greg. 44,23/6 Gallay), Can. Apost. 35 (24f. Joannou); Can. Apost. 34 (24 Joannou) redet von wechselseitiger γνώμη zwischen Metropolit und Bischof.

¹⁵ Basilius ep. 54 (1,140,18/25 C.).

¹⁶ Treucker (o. Anm. 6) 88/90 nimmt aufgrund eines Gesetzes des Valens, das die *res privata* von der Rekrutierung ausnimmt (Codex Theodosianus VII 13,2 [31. I. 368? 370?] [1,2², 336,1/5 Krüger/Mommmsen]), an, daß die Kolonen der Domänen in Kappadokien deshalb für die Rekrutierung nicht in Frage gekommen wären. Darum hält er die Personen, die in den Klerus drängen, für Freibauern. Dies könnte Konsequenzen für die rechtliche Stellung der Chorbischöfe haben, insofern sie, wenn sie nicht auf dem kaiserlichen Besitz zu lokalisieren sind, Basilius als Stadtbischof zugeordnet sein müßten. Allerdings scheint weder die Annahme Treuckers noch der angedeutete Schluß zweifelsfrei, da die σφατολογία auch in Form von Geldzahlungen zu leisten ist. Sicherlich nicht richtig ist Treuckers Ansicht, bei den Dorfklerikern handele es sich um Subdiakone; erwägenswert ist die Vermutung, die in den Schutz der Kirche Flüchtenden sähen sich dem Chorbischof gegenüber als Klienten eines Patrons; vgl. Dagron (o. Anm. 1) 48f.

¹⁷ Basilius ep. 323 (3,196,22 C.).

anderem die Sorge für den Klerikernachwuchs fällt. Ein solcher Bezirk eines Chorbischofs heißt *συμμογία*.¹⁸ Dieser Begriff „gehört zu den Bezeichnungen für Unterabteilungen der Bürgerschaft einer Polis; er kann nämlich eine freiwillige Gemeinschaft, vor allem aber eine kultische Genossenschaft bedeuten von der Art, wie sie seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. kenntlich ist“.¹⁹

Eine Bindung des Chorbischofs an einen Ort als Ausgangspunkt seiner Tätigkeit innerhalb seines Bezirks ist wahrscheinlich. Indirekt läßt sich dies nämlich aus den Vorschlägen des Basilius zur Ordnung der isaurischen Amtsstrukturen an seinen Kollegen Amphilochius von Ikonium in ep. 190,1 schließen, die in der dortigen Gegend von alters her bestehende Bischofssitze in kleinen Städten und Hauptdörfern (*ταῖς μικροπολιτείαις ἤτοι μητροκομίας ταῖς ἐκ παλαιοῦ ἐπισκόπων θρόνον ἔχουσαι*) voraussetzen und zur Vermeidung von Spannungen diesen als ersten neue Bischöfe geben möchten, bevor der Bischofssitz in der Stadt besetzt wird.²⁰ Aus der Kappadokien benachbarten Provinz Armenia minor ist das Dorf Pedachthoe als Sitz eines Chorbischofs überliefert,²¹ und aus Kappadokien selbst sind das Dorf Doara

¹⁸ Basilius ep. 142 (2,65,10f. C.), ep. 290 (3,161,9f. C.).

¹⁹ Kirsten, Chorbischof (o. Anm. 1) 1108f. Es ist zwar nicht unwahrscheinlich, daß bei Basilius generell die Bezirke der Chorbischöfe so heißen, aber es bleibt zu erwägen, ob das Wort nur auf die unmittelbare Umgebung Caesareas angewandt wird, da es in ep. 142 um eine Armenieinrichtung geht, die mit dem *Βασιλειάς* bei Caesarea möglicherweise identisch ist; vgl. Sozomenos hist. eccl. 6,34,7/9 (GCS Soz. 291,7/22 Bidez/Hansen), Gain (o. Anm. 1) 283f.

²⁰ Basilius ep. 190,1 (2,142,25/32 C.); vgl. A. H. M. Jones, *The cities of the eastern Roman provinces* (Oxford 1971) 139, Gain 79. Stößt man hier auf das Verhältnis von Stadt- und Landbischof?

²¹ F. Cumont, *L'archevêché de Pédachtoé et le sacrifice du faon: Byzantion* 6 (1931) 521/33. Jüngst hat P. Maraval, *La passion inédite de S. Athénogène de Pédachthoé en Cappadoce* (BHG 197b) = SHG 75 (Brüssel 1990), eine Fassung der Passio des Chorbischofs Athenogenes ediert, die älter als die Cumont bekannte Version BHG 197 ist. U. a. weil Athenogenes Chorbischof bzw. Pedachthoe noch nicht Stadt war, hält Maraval BHG 197b für 100 Jahre älter als BHG 197 und setzt die von ihm zugänglich gemachte Passio wohl ans Ende des 5. Jh.s. An ihr ist zweierlei in diesem Zusammenhang bemerkenswert: 1. Ein Chorbischof ist ohne Zweifel für einen Landbezirk zuständig. Es heißt cap. 2 (30 Maraval): „Athenogenes führte ein frommes Leben, so daß ihn deswegen der Bischof von Sebastopolis [Sebaste] zum Priester [nicht Presbyter] weihte und ihn zum Chorbischof des erwähnten Bezirks (namens Sadopine) einsetzt“ (*ὥς τὸ τηνικαῦτα τὸν Σεβαστοπολίως ἐπίσκοπον ἱερά αὐτὸν χειροτονῆσαι καὶ τῆς μνημονευθείσης ἐνορίας χωρεπίσκοπον καταστήσαι*). 2. Nach cap. 6 wird Athenogenes später zum Bischof (*ἐπίσκοπος*, *ἀρχιερεὺς*) geweiht, aber nach cap. 7 wie vorher weiterhin als Chorbischof bezeichnet, weil Pedachthoe eben ein Dorf ist. Der Text scheint damit einerseits zu wissen, daß eine Rangordnung zwischen Bischof und Chorbischof besteht, andererseits zu reflektieren, daß es Bischöfe auf dem Land gibt bzw. daß Chorbischöfe Bischöfe auf dem Land sind. Der Text bezieht sich auf die Verhältnisse in Armenia minor, nur in cap. 25 wird Pedachthoe wie in vordiokletianischer Zeit in Kappadokien angesiedelt. Die Meinungen von Cumont und Maraval gehen auseinander, ob Athenogenes mit dem bei Basilius spir. sanct. 29,73 (SC 17bis, 510 Pruche) genannten Märtyrer identisch ist. Das *Martyrologium syriacum* vJ. 411 (PO 10,18) kennt einen

mit einem Chorbischof oder sogar Bischof und der Ort Sasima sicher mit einem Bischof zu nennen.²² Bezeichnend ist die Einschätzung dieses Postens in Sasima, die Gregor von Nazianz als für Sasima von Basilius geweihter Bischof gibt. Im „carmen de vita sua“ schreibt er:

„Es gibt eine Poststation (Soldatenquartier; *στᾶθμός*) mitten an der Hauptstraße Kappadokiens, wo sie sich in drei Wege gabelt, wasserlos, ausgetrocknet, vollkommen unfrei (eines Freien unwürdig),²³ ein ganz und gar verabscheuenswertes und schäbiges kleines Nest. Alles ist Staub, Lärm und Wagen, Wehgeschrei, Seufzen, Steuereinnahmer, Folter(instrumente), Ketten. Eine Bevölkerung aus Fremden und Vagabunden. Dies war die Kirche meines Sasima. Dies gab mir der, der von fünfzig Chorbischöfen beengt²⁴ wird. Welcher Großmut! Und das, damit er, weil ein anderer zur Gewalt greift, durch Neugründung des Bischofssitzes die Herrschaft ausübe.“²⁵

Diese trübe Schilderung Gregors, der alsbald die Flucht ergriffen hat und zeit seines Lebens Basilius wegen der Weihe zum Bischof unter solchen Umständen gegrollt hat,²⁶ darf man so interpretieren, daß er an diesem Ort zwischen dem Bischofsamt und einer Chorbischöfsstelle keinen Unterschied empfindet und sein Posten, wenn nun einmal Regionen außerhalb der Stadt von Chorbischöfen verwaltet werden, de facto der eines Chorbischofs ist, selbst wenn er sich formal als vollgültiger Suffragan des Basilius fühlen darf.²⁷ In der Entwicklung des Chorepiskopats fällt Sasima eine besondere Rolle zu, auf die noch zurückzukommen ist.²⁸

Chorbischof Athenogenes. Cumont 525 sieht im übrigen auch für Euchaita die gleiche Entwicklung vom Chorbischof zum Bischof belegt (vgl. u. S. 167f.).

²² Basilius ep. 231 (3,36/8 C.), ep. 239,1 (3,59f. C.), Gregor Naz. or. 13 (PG 35,852/6): Doara; vgl. u. S. 157 und 166f.

²³ Möglicherweise hat *ἐλεύθερος* steuerrechtliche Implikationen; Treucker (o. Anm. 6) 74/8.

²⁴ Caillau schlägt vor *σθενούμενος*: gestärkt.

²⁵ Gregor Naz. carm. 2,1,11,439/50 (74/6 Jungck).

²⁶ Gregor Naz. or. 9/11 (PG 35,820/41), epp. 16 (GCS Greg. 17,20/18,21 Gallay), 47/50 (43,1/47,4 G.), 182f. (131,6/133,14 G.), or. 43,49 (PG 36,572C/573B); S. Giet, Sasimes. Une méprise de saint Basile (Paris 1941) 69/82. Daß Gregor regulär Bischof wird, ist daraus ersichtlich, daß er später in Konstantinopel nicht geweiht, sondern nur eingeführt wird; vgl. Michael Syr. chron. 8,5 (2,24 Chabot).

²⁷ Die Formulierung von Ch. Jungck (Hg.), Gregor von Nazianz de vita sua (Heidelberg 1974) 171, im Kommentar zur Stelle „Nimmt man ‚Chorbischof‘ im kirchenrechtlichen Sinn, so kann Gregor nur meinen, daß Basilius anstatt seiner auch einen seiner vielen Chorbischöfe an jenen Platz hätte stellen können“ trifft den Skopos nicht genau, wiewohl er darin Recht hat, daß Gregor Bischof und nicht Chorbischof im juristischen Sinn gewesen ist.

²⁸ S. u. S. 166. Basilius ep. 169 (von Gregor Naz.) (2,104f. C.) und ep. 188,10 (2,129f. C.) kann man nicht wie Kirsten, Chorbischof 1107, als Belege für die Bindung der Chorbischöfe an einzelne Orte anführen: im ersteren Fall ist nicht zu erkennen, wo der Chorbischof amtiert; wenn man einen Ort nennen soll, dann eher die Polis Nazianz als Venasa. Zu diesem Ort N. Thierry, Avanos-Vénasa, Cappadoce: Byzantina Sorbonensia 3 = Geographica Byzantina (Paris 1981) 119/29; da ep. 169 von Gregor Naz. stammt, ist die wiederholt von Jones Cities 186,189 gemachte Angabe, Venasa unterstände dem Basilius, zu korrigieren. Von den in ep. 188,10 genannten lykaonischen

Die Schwierigkeit zu entscheiden, ob der andere oben genannte Ort Doara einen Bischof oder Chorbischof bekommen hat, unterstützt die Einschätzung, die Episkope auf dem Dorf als gewöhnliches Bischofsamt zu begreifen: Zum Bischof von Doara wird Eulalius durch Gregor von Nazianz geweiht.²⁹ In einem Schreiben an den Bischof Theodor von Tyana aus dem Jahre 383 läßt Gregor diesen durch „Eulalius den Chorbischof“ (und Keleusius) unterrichten.³⁰ Wenn dieser Eulalius und der Eulalius von Doara dieselbe Person sind, dann wäre ein Beweis dafür gefunden, daß Bischöfe in Dörfern zwar nominell Chorbischöfe sind, aber die mit der Weihe übertragene Episkope die der Bischöfe ist.³¹ Sollten beide nicht identifiziert werden dürfen, wird dafür die Annahme um so zwingender, daß Eulalius Bischof auf dem Dorfe ist.³² Können Vorsteher christlicher Gemeinden auf dem Land normale Bischöfe sein,³³ so zeichnet sich Kappadokien durch einen besonders hohen Anteil von Bischöfen in der χώρα aus, selbst wenn die von Gregor genannte Zahl fünfzig einen pleophoren Zug hat.³⁴ Immerhin sind schon in Nizäa von

Orten besitzen Vasoda sicher und Mithia wahrscheinlich bereits zur Zeit des Basilius Stadtrechte (vgl. Jones, *Cities* 137f. mit Anm.), dürften also nicht von einem Chorbischof geleitet sein.

²⁹ Diese Aussage beruht auf der Interpretation der Überschrift von Gregor Naz. or. 13 (PG 35,852A) εἰς τὴν χειροτονίαν Δοαρῶν ὁμολία ἐκδοθεῖσα Εὐλαλίῳ ἐπισκόπῳ im Sinne von Tillemont und den Maurinern: „Rede zur Handauflegung, öffentlich vortragen für Eulalius, den Bischof von Doara“. Die Deutung von T. Sinko, de traditione orationum Gregorii Nazianzeni 1 = Melemata patristica 2 (Krakau 1917) 132f., übernommen von M.-M. Hauser-Meury, Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz = Theophaneia 13 (Bonn 1960) 71.182, und wohl auch von M. Wittig, Gregor von Nazianz Briefe = BGL 13 (Stuttgart 1981) 249₂₄₆, daß die Überschrift bedeutet „Rede zur Handauflegung für Doara, die der Bischof Eulalius herausgegeben hat“, ist weniger wahrscheinlich. Denn wenn ... ἐκδοθεῖσα Εὐλαλίῳ ἐπισκόπῳ die Herausgeberangabe wäre, ist Doara ohne genauen Sinn von χειροτονίαν abhängig, während es als Genitivattribut zu ἐπισκόπῳ problemloser zu verstehen ist. Eine Herausgeberangabe wäre außerdem bei den Gregorreden einmalig. Lexikalisch kann ἐκδίδωμαι zwar beides bedeuten, aber bei der Bedeutung „herausgeben“ würde man eher ὑπὸ mit dem Genitiv erwarten. — Auch Basilius ep. 239,1 (3,60,26f. C.) ... ἐπεμψαν τὸ ἐλαεινὸν τῆς ἐπισκοπῆς καθ' ὑβρίζοντες ὄνομα weist auf einen Bischof für Doara; sollte es von einem Chorbischof für Doara gesagt sein, treten wieder die Abgrenzungsschwierigkeiten zwischen Bischof und Chorbischof zutage.

³⁰ Gregor Naz. ep. 152,5 (GCS Greg. 112,6f. Gallay).

³¹ Eulalius wird Nachfolger des Gregor als Bischof von Nazianz: Gregor Naz. ep. 182,4 (GCS Greg. 131,17f. Gallay).

³² Vgl. o. Anm. 29; Conc. Chalced. collect. Sangermanensis 1, ep. Patricii (ACO 2,5,79,19 Schwartz) führt einen Bischof für Doara in der Liste, obwohl der Ort nach Hierokles synekd. nicht Stadt ist.

³³ Das „Testament der 40 Martyrer von Sebaste“ ist an (τοῖς) κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν ἁγίους ἐπισκόποις τε καὶ πρεσβυτέροις, διακόνους τε καὶ ὁμολογηταῖς καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἐκκλησιαστικοῖς adressiert (354,4/7 Musorillo). Sozomenos hist. eccl. 7,19,2 (GCS Soz. 330,11/5 Bidez/Hansen) will Bischöfe in Dörfern in Arabien und Zypern und bei den phrygischen Novatianern und Montanisten kennengelernt haben. Dagron (o. Anm. 1) 50 sieht gerade das Land als Hauptrückzugsgebiet der Häresien. Der Titel von Basilius ep. 202 (2,167 C.) läßt sich nicht auswerten.

³⁴ Die Zahl 50 hält für übertrieben Jones, *Cities* (o. Anm. 20) 186, für realistisch

den maximal zwölf aus Kappadokien gekommenen Vertretern fünf Chorbischöfe.³⁵

Den normalen bischöflichen Status der Chorbischöfe unterstreicht vielleicht noch folgendes: Wenn Basilius in zwei unadressiert überlieferten Briefen dem jeweiligen Empfänger anrät, zum einen ein ganzes Dorf zu exkommunizieren sowie ein anderes Mal eine Einzelperson auszuschließen und letzteres in allen Dörfern bekannt zu machen,³⁶ so fallen diese Entscheidungen aufgrund der genannten Örtlichkeiten in die Kompetenz eines Chorbischofs, sollten die Briefe nicht an den Bischof einer anderen Paroikie in einer fremden Eparchie gerichtet sein, was jedoch eher unwahrscheinlich ist.³⁷

Trotz der Funktionsgleichheit beider Ämter gibt es dennoch weitere Hinweise für eine Überordnung des Basilius. So spricht er von einem schriftlichen Auftrag an den Chorbischof,³⁸ oder er versammelt alle Chorbischöfe auf einer anlässlich des Festtages des Martyrers Eupsychius stattfindenden Synode offenbar in seiner Stadt, um sie einem Numerarius des Präfekten vorzustellen.³⁹ Gemeinsam scheinen Basilius und einer der Chorbischöfe in eine nicht mehr zu erhellende Affäre verwickelt zu sein.⁴⁰ Eine Vorordnung, zumindest eine größere Respektstellung des Stadtbischofs und nicht einfach des Metropoliten mit der Möglichkeit zur disziplinären Mahnung, vielleicht auch zu direktem Eingreifen, läßt ein Brief des Gregor von Nazianz

Harnack (o. Anm. 2) 2, 742₁, ebenso Gain (o. Anm. 1) 95₁₄₆, doch wird nicht klar, ob er noch mit Bischöfen unter der Leitung des Metropoliten in Kappadokien rechnet, von denen jeder dann ca. drei Chorbischöfen vorsteht; unentschieden sind Gillmann 38, Kirsten, Chorbischof 1108, Leclercq 1434.1438.

³⁵ H. Gelzer/H. Hilgenfeld/O. Cuntz, *Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armenice* (Leipzig 1898) LXII; zu den hellenistischen Namen Harnack (o. Anm. 2) 2,743, zum Problem der Sprache der Bewohner Kappadokiens Jones, *Cities* 176 f., Gain 78₇₈. Für E. Honigmann, *La liste originale des pères de Nicée: Byz 14* (1939) 34 f.46, besteht jedoch die Unsicherheit, ob nicht zwei Chorbischöfe zu Armenia minor gehören, außerdem ist er geneigt, den Chorbischof Gorgonios als Dublette zu streichen. Unklar ist, ob Parnassos/Pariastos (s. u. Anm. 51) und Spania (86,107 Gelzer/Hilgenfeld/Cuntz) Bischofssitze sind.

³⁶ Basilius ep. 270 (3,141 f. C.), ep. 288 (3,158 C.).

³⁷ Schreibt Basilius an einen Bischof außerhalb seiner Eparchie, redet er ihn gewöhnlich in der Adressierung mit Namen und Ortsangabe an. Ob es in der Eparchie des Basilius Paroikien gab, ist zu bezweifeln (s. u. Anm. 94).

³⁸ Basilius ep. 323 (3,196,21/3 C.).

³⁹ Basilius ep. 142 (2,64 f. C.); zur Adresse Treucker (o. Anm. 6) 79 f. Ep. 282 (3,154 C.) bezieht sich anscheinend auf eine ähnliche Versammlung, dann aber sind der Ton und die Adressierung, falls authentisch, bemerkenswert. Epp. 100 (1,218 f. C.), 176 (2,112 f. C.) u. 252 (3,93 C.) zeigen, daß die Synode regelmäßig abgehalten wird; nach ep. 100 wird sich die nächste, die stattfindet, mit der Einsetzung von Bischöfen in Kappadokien beschäftigen – sind es Amtsträger wie Gregor von Nazianz bzw. Chorbischöfe? Zur Martyrerverehrung vgl. M. Girardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo* = *Quaderni di VetChr* 26 (Bari 1990).

⁴⁰ Basilius ep. 155 (2,81,30/2 C.).

erkennen, der in seiner Paroikie – jetzt wohl Nazianz – einem unbotmäßigen Diakon zusammen mit dem Chorbischof eine Rüge erteilt.⁴¹

Alle anderen Nachrichten über Chorbischöfe geben keine weiteren Aufschlüsse über ihre Aufgaben oder ihre Stellung zum Bischof. Ein Chorbischof Severus ist beim Gespräch zwischen Basilius und Eustathius anwesend.⁴² Der Brief des Basilius an den Chorbischof Timotheus, der Mönch und anscheinend auch Palladius bekannt ist, warnt diesen davor, sich in weltliche Geschäfte einzulassen.⁴³ Es gibt Häretiker unter den Chorbischöfen,⁴⁴ und im Sprengel eines Chorbischofs liegt eine Armeneinrichtung, möglicherweise das von Basilius selbst aufgebaute Hospital.⁴⁵

Die bisher zusammengetragenen Angaben lassen folgende Schlüsse zu: 1. Chorbischöfe sind in Kappadokien normale Bischöfe mit denselben Rechten und Pflichten wie diese. 2. Andere Aussagen deuten auf eine von Basilius abhängige Position hin; dabei muß zunächst offen bleiben, in welcher Weise beide einander zugeordnet sind: Handelt es sich um das Gegenüber von Metropolit und Suffragan oder um das von Stadt- zu Landbischof, womit stillschweigend vorausgesetzt wird, daß damit eo ipso eine Ungleichrangigkeit angezeigt ist. 3. Der hohe Anteil von Chorbischöfen muß mit bestimmten Bedingungen der Provinz zusammenhängen. 4. Ob es eine gewisse Kontinuität zwischen christlichem Chorbischofsamt und paganer religiöser Organisation gibt, wenn Chorbischöfe in eine *συμμορία* einrücken, läßt sich kaum ausmachen.

II. Geographie und Verwaltung Kappadokiens

Ein Blick auf die Geographie sowie die Bevölkerungs- und Verwaltungsstruktur Kappadokiens trägt einen Teil zur Klärung und Aufhellung dieser Fragen und Sachverhalte bei. Zwar ist eine genaue und zeitlich möglichst lück-

⁴¹ Basilius ep. 169 (von Gregor Naz.) (2,104f. C.). Gregor hat eine Zeitlang die Paroikie mit seinem Vater verwaltet, als er aus Sasima weggegangen ist. Zum Diakon Glycerius und seinen Motiven: Gain 256₁₂₈.

⁴² Basilius ep. 125,3 (2,34,52/4 C.).

⁴³ Basilius ep. 291 (3,163f. C.); er ist wohl identisch mit dem Timotheus aus ep. 24 (1,60,35/61,40 C.); Palladius hist. Laus. 48 (142,14/7 Butler) meint wohl, daß Elpidius Mönch in dem selben Kloster gewesen ist, aus dem Timotheus stammt, wohl nicht, daß er aus dem (bzw. einem) Kloster im Amtsbereich des letzteren gekommen ist.

⁴⁴ Basilius ep. 226,2 (3,25,33/26,36 C.). Es handelt sich um Abgesandte der (arianischen?) Eustathianer.

⁴⁵ Basilius ep. 142 (2,64f. C.), ep. 143 (2,65 C.). Sozomenos hist. eccl. 6,34,7/9 (GCS Soz. 291,11/22 Bidez/Hansen) legt dies nahe, der einen Chorbischof Prapadius kennt, der über das „Basileias“ und über Dörfer gesetzt ist. Die Armeneinrichtung liegt in der Nähe, aber außerhalb des Wohnzentrums Caesarea (vgl. Gain 277). Andererseits gibt es an anderen Orten, z. B. in Amaseia (vgl. ep. 142) bereits vergleichbare Einrichtungen. Das Konzil von Chalcedon cn. 8 (ACO 2,1,2,159,34/160,4 Schwartz) stellt sie unter Aufsicht des Stadtbischofs.

kenlose Dokumentation nicht zu erbringen, da eine Geschichte der Provinz aus Quellen erhoben werden muß, die Jahrhunderte auseinanderliegen, jedoch reichen die von Jones, Kirsten, Hild und Restle zusammengebrachten Nachrichten aus, eine in den Grundzügen gewiß zutreffende Vorstellung von der Eigenart Kappadokiens zu erhalten, um die Bedeutung des Chorepiskopats in diesem Gebiet besser zu verstehen⁴⁶ (Abb. 1 und 2).

Im Jahre 17 n. Chr. wird Kappadokien römische kaiserliche Provinz, die das Kerngebiet der Herrschaft des letzten Königs Archelaos umfaßt. Seit 72 n. Chr. ist es mit Armenia minor und seit 76 n. Chr. mit Galatia, Paphlagonia, Pontus Galaticus und Polemoniaca unter einem konsularischen Legaten vereinigt; eine neuerliche Grenzziehung erfolgt unter Trajan, der das Gebiet teilt und nur noch Armenia minor und die pontischen Distrikte dem Legaten Kappadokiens unterstellt. Die diokletianische Reform gliedert das Territorium der Diözese Pontus ein, trennt Polemoniaca als eigene Provinz ab und teilt den Rest in zwei Gebiete: Armenia minor wird eine eigene Provinz unter Einschluß des östlichen, kleineren Teils Kappadokiens, letzterer wird wohl noch gegen Ende des vierten Jahrhunderts unter der Bezeichnung Armenia secunda selbständig. Diese Provinz umfaßt sechs, zum Teil ehemalige kappadokische Städte (Ariaratheia, Comana, Melitene, Arka, Arabissus und Cucusus) und damit das Gebiet der früheren Strategien Cataonia, Melitene und Teile von Sargarausene. Der westliche Teil der diokletianischen Reform behält den Namen Kappadokien.⁴⁷

Über die innere Organisation während der ersten drei Jahrhunderte ist wenig bekannt. So ist z. B. unklar, in welcher Form die elf Strategien (Garsauritis, Tyanitis, Cilicia, Cataonia, Melitene, Morimene, Chamanene, Saravene, Laviansene, Sargarausene und das Gebiet um Cybistra, Namen, die Basilius zumindest teilweise noch benutzt⁴⁸) weiterbestehen.⁴⁹ Jedenfalls hat es den Anschein, daß jede Strategie zunächst nur eine Stadt hat, die alten Gebiete also Polisterritorien geworden sind, indem das Stadtrecht den

⁴⁶ Kappadokien, von F. Hild/M. Restle = *Tabula imperii Byzantini* 2, hg. v. H. Hunger = *Denkschr. Österr. Akad. Wiss. Ph.-Hist. Klasse* 149 (Wien 1981), Jones, *Cities* (o. Anm. 20) 175/91.429/34, E. Kirsten, *Cappadocia*: RAC 2 (1954) 861/91; vgl. daneben F. Hild/M. Restle, *Kappadokien*: RBK 3 (1978) 968/1115, N. Thierry, *Un problème de continuité ou rupture. La Cappadoce entre Rome, Byzance et les Arabes*: CRAI (Paris 1977) 98/144, L. Franck, *Sources classique concernant la Cappadoce*: RHAs 24 (1966) 5/122, E. Kuhn, *Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reiches bis auf die Zeiten Justinians* 2 (Leipzig 1865 = Aalen 1968) 230/43, J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* 1 = *Handbuch des römischen Altertums* 4,1 (Leipzig 1873) 207/16, R. Teja, *Die römische Provinz Kappadokien in der Prinzipatszeit*: ANRW II 7,2 (1980) 1083/1124, *La Cappadoce aux surprenantes richesses = Histoire et archéologie* 63 (1982) 6/94, G. de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce* 4 Bde. (Paris 1925/42).

⁴⁷ Vgl. Hild/Restle, *Tabula* 65f.

⁴⁸ Basilius ep. 83 (1,186,15f. C.).

⁴⁹ Jones, *Cities* 431f.₁₆; Kirsten, *Cappadocia* 873; Hild/Restle, *Tabula* 43f., s. Abb. 1.

Bewohnern des Marktes beim ehemaligen Archidioiketes oder Priesterfürsten verliehen wird.⁵⁰ Das gesamte Gebiet ist auch fernerhin durch Städtearmut gekennzeichnet. Seine Urbanisierung macht während des gesamten Zeitraums keine nennenswerten Fortschritte, vielfach ist nicht genau bekannt, wann ein Ort die Stadtrechte verliehen bekommt. Dies ist z. B. bei Parnassus der Fall: Jones, Hild und Restle schließen allein aus dem Umstand, daß für diesen Ort ein Bischof bezeugt ist,⁵¹ auf eine inzwischen erfolgte Erhebung zur Stadt.⁵² Ähnlich lückenhaft sind in diesem Punkt die Kenntnisse über Nyssa, Nazianz und Basilica Therna.⁵³ Manchmal ist es unmöglich, die genaue Lage eines Ortes anzugeben.⁵⁴

Zu Beginn des dritten Jahrhunderts gibt es neben den fünf Städten Diocaesarea, Caesarea, Melitene, Sebasteia und Kybistra sechs römische Kolonien: Kolonia (Archelais) wird Kolonie unter Claudius, Tyana und Cumana werden es durch Caracalla, Mark Aurel erhebt Faustinopolis zur Kolonie, daneben sind Arka und Sinis Kolonia bekannt.⁵⁵ Zu beachten ist, daß sich die Städte im westlichen Teil Kappadokiens konzentrieren: So besitzen am Ende des vierten Jahrhunderts Chamamene, Laviansene und Saravene keine Städte, Cilicia, Sargarausene, Cataonia und Melitene jeweils eine, nämlich Caesarea, Ariaratheia, Cumana und Melitene, und zwei Städte finden sich in den übrigen Gebieten: in Morimene liegen Parnassus und Nyssa, in Garsauritis Kolonia und Nazianz, und in Tyanitis Tyana und Faustinopolis.⁵⁶

Die Kehrseite der Städtearmut ist der Landreichtum Kappadokiens. Die von Jones und Kirsten um das Jahr 420 vermutete Quelle des Synekdemos

⁵⁰ Kirsten, Cappadocia (o. Anm. 46) 870f.

⁵¹ Conc. Nicaen. (74,112; 153,80 Gelzer/Hilgenfeld/Cuntz); Basilius ep. 62 (1,152 f. C.), ep. 239,1 (3,59,12/9 C.). Der Amtsträger wird nur mit „Hirt“ bezeichnet.

⁵² Jones, Cities 181.183; Hild/Restle, Tabula 252f.; vgl. Honigmann (o. Anm. 35) 55,79. Philostorgios hist. eccl. 2,5 (GCS Phil.² 17,15/7 Bidez/Winkelmann) kennt Parnassus als Stadt.

⁵³ Zu Nyssa s. Hild/Restle, Tabula 246/8: Als Stadt ist der Ort nur einmal durch Ptolemäus belegt, bevor Gregor von Nyssa als erster Bischof dieses Ortes bezeugt ist. Die Stadtwerdung des unbedeutenden σταθμός Nazianz ist ebenfalls zeitlich unbestimmbar, da im Gegensatz zu Jones, Cities 182 mit Anm. 16, dieser Ort nicht mit Diocaesarea identifiziert werden darf; Hild/Restle, Tabula 171.244. Basilica Therna ist nach Hierokles synek. (35 f. Honigmann) Stadt; erster bekannter Bischof ist Firminus als Teilnehmer am Konzil von Chalcedon (ACO 2,2,2,163,71 Schwartz). Ob der Ort zu Zeiten des Basilius schon Stadt gewesen ist, muß offen bleiben. – Schwierig zu fassen ist die Rechtsstellung einer Siedlung, wenn sie mit μητροκομία, μικροπολιτεία oder κομπολις oder noch anders bezeichnet wird; dazu Dagron (o. Anm. 1) 29/32.

⁵⁴ Z. B. Spania, als Bistum möglicherweise auf dem Konzil von Nizäa vertreten; vgl. Hild/Restle, Tabula 287 f. Weitere unlokalisierbare Orte vermittelt die Durchsicht der alphabetischen Ortszusammenstellung.

⁵⁵ Ebd., 65 f. In den griechischen Reichsprovinzen wird nach W. Langhammer, Die rechtliche und soziale Stellung der magistratus municipales und der decuriones (Wiesbaden 1973) 11 f., keine Polis in ein *municipium*, sondern allenfalls in eine *colonia* umgewandelt. Alle Städte außer den genannten Kolonien in Kappadokien sind demnach peregrine *civitates* gewesen (vgl. ebd. 2 f.).

⁵⁶ Jones, Cities (o. Anm. 20) 183.

des Hierokles kennt drei städteleose „regiones“ (Doara, Mocissus und Podandus); ihre wirkliche Zahl muß größer gewesen sein. Bewirtschaftet wird das Land in Großbetrieben, deren Träger einstmals der König, die Nachfolger hethitischer Kleinfürstentümer und die Priesterhierarchien großer Tempelbezirke gewesen sind. Im Laufe der Zeit werden die Latifundien durch Besitzwechsel, Konfiskation oder wahrscheinlich seit Konstantin durch Aufhebung der Tempel zum großen Teil ausgedehnte kaiserliche Domänen.⁵⁷ Als *domus divinae* sind sie die ältesten im gesamten Reich und unterstehen vermutlich wiederum seit Konstantin einem eigens geschaffenen Amt, dem *comes domorum divinarum*, dessen unmittelbarer Vorgesetzter der *comes rei privatae* bzw. dann der *praepositus sacri cubiculi* in Konstantinopel ist.⁵⁸ Die genannten domus sind sehr wahrscheinlich bereits die Vorläufer der dreizehn justinianischen *οἰκίαι* des kaiserlichen Landbesitzes und in Größe und Lage möglicherweise mit den von Hierokles so benannten „regiones“ zur Deckung zu bringen.⁵⁹ Selbst wenn das Gebiet der ehemaligen Strategien Stadtterritorium geworden ist, muß das Latifundiengebiet, zumindest das des Kaisers, davon ausgenommen geblieben sein, da es sonst dem Grundherrn entzogen worden wäre. Umgekehrt bedeutet dies, daß *κῶμαι*, wenn sie jemals von der Bedeutung her den Rang einer Polis hätten einnehmen können, im Territorium der Latifundien aus demselben Grund keinen Stadtstatus erlangen konnten.⁶⁰ In welchem Größenverhältnis Latifundienbesitz und Stadtterritorium zueinander gestanden haben, läßt sich nicht genau angeben; immerhin weiß man aus Hierokles, daß alle ehemaligen Strategien mit zwei Städten eine städteleose „regio“ aufweisen.⁶¹ Auf eine große Ausdehnung der Latifundien lassen nach Kirsten die Berichte über große Sklavenzahlen im Besitz des Königs oder der Tempel als den direkten Vorgängern des Kaisers schließen.⁶² Als Justinian die Verwaltung des kaiserlichen Eigentums reorganisiert, das allmählich offensichtlich von den Pächtern und ihren Leibgarden durch Korruption beherrscht wird,⁶³ weist seine dreißigste Novelle rückblickend darauf hin, daß die Verwaltungsaufgaben des *comes domorum* eher größer als die des Provinzpraeses sind.⁶⁴ Da Recht-

⁵⁷ Kirsten, Cappadocia (o. Anm. 46) 867. In der Nähe von Caesarea liegt die kaiserliche Domäne Makelle am Argaios; Hild/Restle, Tabula 67. Neben den kaiserlichen gibt es nach R. Teja, Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los padres Capadocios = Acta Salmanticensia Philos. y Letr. 78 (Salamanca 1974) 34/43, weiterhin private und auch kirchliche Latifundien.

⁵⁸ O. Seeck, Comites 27: PW-RE 4,1 (1900 = 1958) 650/4; Jones, Cities 185 f.

⁵⁹ Jones, Cities (o. Anm. 20) 189.

⁶⁰ Kirsten, Cappadocia 873.

⁶¹ Jones, Cities 183.

⁶² Kirsten, Cappadocia 872 f.; Teja (o. Anm. 57) 67 f.

⁶³ Zu den Mißständen der Verwaltung Seeck (o. Anm. 58) 653; Jones Cities 190.

⁶⁴ Novell. XXX praef. (CIC 3⁸, 223,33/224,12 Schoell/Kroll): (Προοίμιον.) Ὅπως ἐστὶ τὸ Καππαδοκῶν ὄνομα τε καὶ ἔθνος, καὶ ὅπως τὴν ἀρχὴν ἵνα κτηθεῖ ὑπὸ τῶν παλαιῶν Ῥωμαίων, οἱ τῆς ἀρχαίας πολυμαθείας οὐκ ἠγνοῦσιν ἐρασταί. τοῦ τε γὰρ Πόντου σχεδὸν παντὸς ἐξήρχε, καὶ ἄνδρες ὀνομαστότατοι τε καὶ φροντίδος

sprechung, Steuereintreibung und Nahrungsversorgung weiterhin in den Zuständigkeitsbereich des Provinzstatthalters gefallen sein dürften, lassen solche Angaben ebenfalls auf eine Ausdehnung der Latifundien schließen, die das Stadtgebiet an Größe übertrifft.⁶⁵

Aufs Ganze gesehen haben sich also die Siedlungsverhältnisse Kappadokiens in längeren Zeiträumen nicht verändert. Es handelt sich um ein Land mit weiten Flächen und geringer Städtedichte, in dem die Bevölkerung als Kolonen⁶⁶ in Dörfern mit gewisser Selbstverwaltung⁶⁷, kleinen Ansiedlungen oder Wegstationen an den gut ausgebauten Straßen lebt.⁶⁸

Einschneidende Konsequenzen für die kirchliche Binnenstruktur hat eine Neugliederung Kappadokiens durch Valens im Jahre 371/2 oder 372/3 in zwei eigenständige Provinzen⁶⁹. Während Caesarea Hauptstadt im neuen Cappadocia I bleibt, übernimmt diese Aufgabe in Cappadocia II die Stadt Tyana, nachdem der Versuch, durch Umsiedlung großer Teile der Curialen aus Caesarea diese Rolle dem zur Stadt erhobenen Podandus zuzuweisen, gescheitert ist.⁷⁰ Der Grenzverlauf zwischen beiden Provinzen verrät etwas

ἄξιον Ῥωμαίοις γενόμενοι μεγάλης ἐκεῖθεν ἤρθησαν. γῆ τε αὐτοῖς ἐστὶ πολλή τε καὶ θαυμασὴ καὶ οὕτως ἀρέσασα τῇ βασιλείᾳ, ὥς καὶ ἀρχὴν ἐπιστῆσαι ταῖς ἐκεῖσε κτήσεσιν ἰδίαν, τῆς Ποντικῆς ἀρχῆς οὐκ ἐλάττω, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ μείζω. πολυανθρωποτάτη τε γὰρ καθέστηκε καὶ πόλιν παρέχεται μεγίστην τὴν τοῦ φιλάτου Καίσαρος ἡμῖν ἐπώνυμον τοῦ δόντος ἀρχὴν ἀγαθὴν τῇ καθ' ἡμᾶς μοναρχίᾳ, δι' ὃν ἐν ἅπασιν τοῖς τῆς γῆς ἔθνεσιν ὀνομαστότατόν ἐστι τὸ τοῦ Καίσαρος ὄνομα καὶ ὅπερ ἡμεῖς ἀντ' ἄλλου τινὸς τῶν τῆς βασιλείας συμβόλων σημνυνόμεθα. Seeck (o. Anm. 58) 653 f. erkennt Anzeichen, daß der Machtbereich des *comes* sich auf sämtliche kaiserlichen Domänen des Orients erstreckt hat.

⁶⁵ Jones, *Cities* 188. Justinian stärkt mit seiner Reform die Provinzverwaltung: So erhebt er den Statthalter in den prokonsularischen Rang, unterstellt ihm das vergrößerte Militär und das Büro des Verwalters des kaiserlichen Besitzes und das des alten Provinzpraeses.

⁶⁶ Seeck (o. Anm. 58) 651 f. hebt hervor, daß die *coloni* auf dem kaiserlichen Besitz in Kappadokien ohne die Zwischenschaltung eines Großpächters (*conductor*) dem *comes* verantwortlich sind und sich daher in einer relativ günstigen Lage befinden; vgl. Teja (o. Anm. 57) 68/70.

⁶⁷ H. Swoboda, κώμη: PW-RE Suppl. 4 (1924 = 1963) 950/76, hier 967/70; A. H. M. Jones, *The Greek city* (Oxford 1940 = 1966) 271/4, Dagron (o. Anm. 1) 32/4. Die relative Organisation der Kometen widerlegt die Annahme von Kirsten, Cappadocia 887: „Die Einsetzung von Chorepiskopoi in den Dörfern bedeutet deren Anerkennung als Gemeinden, die die weltliche Verwaltung ... bisher nicht vollzogen hatte und nur für einzelne später noch vollzogen hat“.

⁶⁸ Zum Straßennetz F. Hild, *Das byzantinische Straßensystem in Kappadokien* = Denkschr. ÖAW Phil.-hist. Kl. 131 (Wien 1977), ergänzt durch Hild/Restle, *Tabula* (o. Anm. 46) 124/7; damit sind die älteren Angaben von W. Ruge, *Kappadokia*: PW-RE 10 (1919 = 1972) 1913/7, und D. Magie, *Roman rule in Asia minor* (Princeton 1950) 1349/51, überholt.

⁶⁹ Zur Datierung P. J. Fedwick, *A chronology of the life and works of Basil of Caesarea: Basil of Caesarea. Christian, humanist, ascetic. A sixteenhundredth anniversary symposium 1*, ed. P. J. Fedwick (Toronto 1981) 3/19, hier 13 mit Anm. 73.77; Gain (o. Anm. 1) 306 f.⁷⁸.

⁷⁰ Basilius epp. 74/6 (1,172/9 C.); vgl. ep. 97 (1,210 f. C.), ep. 98,2 (1,212 C.).

über ein Motiv der nochmaligen Teilung: Nach Hierokles liegen bis auf zwei Ausnahmen, nämlich Nyssa und Basilica Therma, alle Städte außer Caesarea in Valens' neuer Provinz Cappadocia II. Es scheint also neben den gewöhnlichen, seit Diokletian verfolgten politischen Zielen der Provinzverkleinerung zwecks Machtbeschränkung des Provinzgouverneurs und Erleichterung der Verwaltungsarbeit der Plan des Valens gewesen zu sein, die stadunabhängigen kaiserlichen Landbesitzungen zusammenzufassen und von der Städteregion im Westen zu trennen.⁷¹ Die Erhebung von Podandus zur Provinzhauptstadt wäre zugleich der Versuch, eine „regio“ in ein normales Stadtterritorium umzuwandeln; nach seinem Scheitern bleibt das Gebiet nach Hierokles als eine Art Exklave unter der Verwaltung von Cappadocia I.⁷²

⁷¹ Vgl. Jones, *Cities* 185. Nyssas Zuordnung zu Cappadocia I wird von Jones mit den seit Gregor von Nyssa bestehenden persönlichen und kirchlichen Verbindung zu Caesarea erklärt, während es politisch zu Cappadocia II gehören soll. Dies ist zwar angesichts der geographischen Lage durchaus vorstellbar (vgl. Abb. 2), jedoch ist unklar, ob der Synekdemos des Hierokles ein profanes Städteverzeichnis ist, das mit Informationen über kirchliche Bischofssitze verwässert ist. Die Angaben des Hierokles synek. (35 f. Honigsmann) über die Städte von Cappadocia I können durchaus zuverlässig sein. Dies gilt auch für Basilica Therma: Jones, *Cities* 186 f., überstrapaziert hier möglicherweise das vermutliche Prinzip der Provinzteilung des Valens, wenn er die Richtigkeit der Angabe über den Stadtrang bestreitet; immerhin ist die zeitliche Differenz zwischen Valens/Basilus und Hierokles (bzw. seiner Quelle) in Rechnung zu stellen (vgl. o. Anm. 53). Auch die Zuweisung der regiones von Doara und Mocissus an Cappadocia II ist wahrscheinlich richtig (anders Jones, *Cities* 187 f.).

⁷² Jones, *Cities* 185. Es wurde öfters darüber nachgedacht, ob die Teilung Kappadokiens nicht primär das kirchenpolitische Ziel verfolgt hat, Basilus als Vertreter der Orthodoxie zu schwächen; vgl. H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter* = Urban Bücher 14 (Stuttgart 1967) 93, E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* 1, ed. J.-R. Palanque (Paris 1959) 176.509 f. Als Nebenmotiv mag es die Entscheidung des Valens mitbestimmt haben, jedoch reicht es zur Erklärung nicht aus, weil effektivere Methoden vorstellbar sind und der Aufwand des gewählten Weges unverhältnismäßig ist; vgl. Jones, *Cities* 185, Treucker (o. Anm. 6) 110, Gain (o. Anm. 1) 309. Der Zeitpunkt des Treffens zwischen Valens und Basilus in Caesarea, das zum Teil von den Quellen als größerer Zusammenstoß dargestellt wird, ist unsicher: Januar 372 oder 373 (s. o. Anm. 69, Stein 509 f.). Inwiefern die Teilung Kappadokiens und das Treffen etwas miteinander zu tun haben, ist völlig offen. In diese Zeit fallen zumindest weitere Reformen der Provinzen Kleinasien; z. B. wird Lykaonien aus Teilen von Pisidien und Isaurien als Provinz – zum ersten Mal 373 erwähnt: Basilus ep. 138 (2,56,21/4 C.) – neu gebildet. Möglicherweise geht auch die Gründung von Armenia II – erstmals erwähnt 386: Codex Theodosianus XIII 11,2 (1,2², 766 Krüger/Mommsen) – auf Valens zurück. Auch ist Anthimus kein Parteigänger des Valens; Basilus spricht von ihm in ep. 58 (1,145,15/7 C.) als αἰδεσιμωτάτου ἀδελφοῦ und bezeichnet ihn ep. 210,5 (2,195,7 f. C.) in den dogmatischen Streitigkeiten als ὁμόφυλον ἐπίσκοπον. Dazu unterzeichnet Anthimus das Rundschreiben an die Bischöfe Italiens und Galliens: Basilus ep. 92,1 (1,198,3 f. C.). Daß er zu irgendeinem Zeitpunkt Arianer gewesen ist (so R. Janin, 18. Anthime de Tyane: DHGE 3 [1920/4] 534, woraus Hild/Restle, *Tabula* 113.299, unter der Hand einen dauernden Arianer machen), werfen ihm weder Gregor noch Basilus vor. Gregor Naz. ep. 48,6 (GCS Greg. 44,18/20 G.) τὸν ἀρχιμὸν Ἀνθίμου heißt nicht „den Arianer Anthimus“, sondern „den martialischen Anthimus“.

III. Die kirchlichen Amtsstrukturen in Kappadokien

Welche Auswirkungen hat diese kurz nach dem Amtsantritt des Basilius erfolgende Reform des Valens für die kirchlichen Amtsstrukturen, und welche Schlüsse kann man aus den Reaktionen des Basilius für die Bedeutung des Chorepiskopats ziehen?

Wenn davon ausgegangen wird, daß die profane Polis (*municipium/civitas*) die typische Einheit ist, der christlicherseits ein Bischof zugeordnet ist, und daß der Bischof in der Provinzhauptstadt mit – im einzelnen erst noch abzuklärenden – übergeordneten Rechten ausgestattet ist, dann verliert Basilius durch die Teilung Kappadokiens mit einem Mal alle primären Bezugspersonen seiner Metropolitangewalt. Er wird ein Metropolit ohne Suffragane im Kreis von Chorbischöfen, die ihm – zumindest theoretisch – zum großen Teil als Stadtbischof nicht unterstehen.⁷³ Daß ins Leere laufende Befugnisse Rückwirkungen auf das Ansehen und die finanziellen Rechte ihres Inhabers haben und zu entsprechenden Aktivitäten zur Rettung derselben führen, ist nicht zu bezweifeln.⁷⁴ Der neue Rivale in Cappadocia II, der Metropolit Anthimus von Tyana, rückt offenbar ohne die geringsten Widerstände von außen – sieht man vielleicht von den beiden Gregoren ab⁷⁵ – in die neue Stellung in Tyana ein⁷⁶ und versäumt keine Gelegenheit, die

⁷³ Der Chorbischof, der die Armeneinrichtung des Basilius leitet (s. o. Anm. 45), stellt bis auf weiteres den einzigen Beleg dafür dar, daß Basilius einen Landbischof neben sich hat. Zumindest legt sich dies bei der geographischen Nähe nahe.

⁷⁴ Daß die Finanzverteilung eine entscheidende Rolle bei der Auseinandersetzung spielt, läßt sich folgenden Hinweisen entnehmen: 1. Gregor Naz. *carm.* 2,1,11,439/62 (74/6 Jungck) sagt offen: „Die Seelen waren der Vorwand, der wahre Grund aber die Herrschsucht – ich zögere nämlich zu sagen, die Einkünfte und Abgaben (πόροι τε καὶ φόροι), deretwegen die Welt so unselig umgetrieben wird“. 2. Ferner berichtet er *or.* 43,58 (PG 36,572A), daß der neue Metropolit Anthimus die Einkünfte raubt (πρόσοδοι διηρπάζοντο). 3. Weiter okkupiert dieser nach Gregor *or.* 43,58 (PG 36,572B) die für Basilius traditionell bestimmten taurischen Einkünfte (αἱ Ταυρικαὶ πρόσοδοι καὶ παρόδοι), die vom hl. Orestes (wohl von einem Martyrium oder Monasterium dieses Heiligen) nach Caesarea abgeliefert worden sind, für sich, indem er einmal Maultiere (und deren Last) beschlagnahmt und ihren Besitzer an der Weiterreise hindert; vgl. *ep.* 48,6 f. (GCS Greg. 44,16/23 Gallay), E. Fleury, *Saint Grégoire de Nazianze et son temps* (Paris 1930) 229/34, P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze* (Paris 1943) 106/8. Zu Orestes J.-M. Sautet: *Bibliotheca Sanctorum* 9 (1967) 1228/31. – Die Aussage Gregors *or.* 43,59 (PG 36,572C/573A), daß nach den Bischofsweihen des Basilius einer der Vorteile darin bestände, daß jede Stadt (= Metropole) „ihr Eigenes besitzt“ (πόλιν ἑκάστην τὰ ἑαυτῆς ἔχειν), wird man besser nicht auf materielle Einkünfte deuten, da man dann ein Abgabensystem rekonstruieren muß, das erst durch die Weihe von Bischöfen für Cappadocia I wieder geregelt wird und damit über die Suffragane läuft. Die Abgaben vom hl. Orestes lehren aber, daß die Metropole auch unabhängig von den Suffraganen in den Genuß materieller Lieferungen kommt. Das auf die Metropole zugeschnittene kirchliche Abgabensystem bedarf einer eigenen Untersuchung. Welche Bedeutung dabei den Chorbischöfen, besonders unter den kappadokischen Voraussetzungen zukommt, ist offen.

⁷⁵ Sie werden aber von Basilius geweiht. Zu Gregor Nys. s. o. Anm. 53, u. Anm. 78, zu Gregor Naz. o. Anm. 26, u. Anm. 87.

⁷⁶ Vgl. Basilius *ep.* 98,2 (1,212,1/6 C.): „Mit den Bischöfen aus Cappadocia II

neugewonnenen Vollmachten in Anspruch zu nehmen. So zögert er nicht, das der Metropole Kappadokiens traditionell zugestandene Recht der Weihe des Katholikos Armeniens auszuüben, als Basilius sich wegen anderer kirchenpolitischer Gründe weigert, den neuen Katholikos Jusik (Faustus) zu ordinieren. Seitdem ist die enge Beziehung der Kirche Caesareas mit Armenien zerbrochen⁷⁷. Hat Basilius Möglichkeiten besessen, seine angeschlagene Stellung zu stärken und den Verlust seiner Suffragane auszugleichen?

Um die Metropolitanrechte wieder greifen zu lassen, besteht das einfachste Verfahren in der Weihe neuer Bischöfe, die er jetzt allerdings nicht mehr in Städte einsetzen kann. Basilius schlägt diesen Weg mit der schon erwähnten Weihe des Gregor von Nazianz für Sasima im Grenzgebiet zur Eparchie des Anhimus und durch weitere Bischofsordinationen ein.⁷⁸

Aus folgenden Überlegungen heraus wird man aber Doara entgegen der Meinung von Jones als einen solchen Fall ausscheiden müssen. Wie oben schon gesagt, wird zum (Chor)Bischof von Doara ein Amtsträger, wahrscheinlich Eulalius, durch Gregor von Nazianz geweiht. Dafür bittet er Basilius um Nachsicht: „Wir sind nicht gekommen, dem großen Hirten, der über die glänzende Stadt gesetzt ist, Schmach anzutun. Wir kennen seine Würde, wir anerkennen ihn als Oberhaupt, wir bezeichnen ihn als Heiligen, obwohl er uns Unrecht angetan hat“.⁷⁹ Jedoch braucht man nicht diese Besetzung Doaras mit einem Bischof als erstmalig geschehen zu interpretieren.⁸⁰ Dagegen läßt sich anführen, daß diese Person den Amtssitz „erbt“,⁸¹ dagegen spricht auch, daß Gregor und nicht Basilius die Weihe vornimmt, die von Cappadocia II aus erfolgt sein muß, als Gregor vorübergehend mit seinem

wollten wir zusammenkommen. Sie glaubten, weil sie einer anderen Provinz zugeordnet worden sind, uns gegenüber plötzlich Fremdassige und Andersstämmige geworden zu sein. Sie ignorierten uns wie jemanden, mit dem man überhaupt noch keinen Umgang gehabt und noch niemals gesprochen hat“; Übersetzung W.-D. Hauschild, Basilius von Caesarea Briefe 2 = BGL 3 (Stuttgart 1973) 22.

⁷⁷ Basilius epp. 120/2 (2,25/8 C.), Hauschild (o. Anm. 76) 161 f.^{74/77}. Daß und wie Basilius in der profanen pontischen Diözese Exarchatenrechte ausübt, ist ein eigenes Thema; vgl. dazu K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients = KGS 5,4 (Münster 1901) 189 f., Treucker (o. Anm. 6) 107/10.

⁷⁸ Das ist Gregor Naz. or. 43,59 (PG 36,572C/573A) zu entnehmen: „Er füllte das Land mit mehreren Bischöfen“. Als Ort steht fest Sasima, zu vermuten ist Nyssa; vgl. die Klagen des Gregor Nys. über seinen Bischofssitz, J. Barbel, Gregor von Nyssa. Die große katechetische Rede = BGL 1 (Stuttgart 1971) 5, Gain (o. Anm. 1) 308 f., H. Dörrie, Gregor III: RAC 12 (1983) 866. Ob Basilius ep. 98,2 (1,213,15/21 C.) sich auf Gregor Nys. bezieht, hängt davon ab, ob ἀδελφός verwandtschaftlich gemeint ist – Basilius kann es auch anders gebrauchen, z. B. ep. 58 (1,145,16 f. C). Zu erwägen sind Basilica Therna (s. o. Anm. 53) und Limnai; vgl. Gregor Naz. ep. 50,4,7 (GCS Greg. 46,6/10.19/22 Gallay), Hild/Restle, Tabula 222; eher unwahrscheinlich ist Doara (s. im folgenden). Das Datum der Einführung der beiden Gregore ist an das der Teilung Kappadokiens rückgekoppelt.

⁷⁹ Gregor Naz. or. 13,2 (PG 35,853C); vgl. o. Anm. 29.

⁸⁰ So Jones, Cities 433²².

⁸¹ Gregor Naz. or. 13,4 (PG 35,856B). Die Vorgänger sind wohl nicht die beiden Arianer (s. folgende Anm.).

Vater Gregor die Paroikie Nazianz verwaltet, nachdem er unmittelbar nach seiner Weihe zum Bischof Sasima fluchtartig verlassen hat. Die Entschuldigung gegenüber Basilius bedeutet dann die aus persönlichen Gründen verständliche Anerkennung der Oberhoheit des Basilius durch den sich in Cappadocia II befindenden Gregor. Auch wird der Amtsträger anscheinend im Verlauf der Arianismusstreitigkeiten und nicht im Konflikt der Metropolen vertrieben.⁸² Weder Gregors noch Basilius' Äußerungen erwecken den Eindruck, daß Doara zur Kirchenprovinz des Basilius gezählt wird,⁸³ alle späteren Quellen rechnen Doara vielmehr zu Cappadocia II, und nach Texten des Konzils von Konstantinopel soll dieser Zustand eben seit der Zeit Gregors bestanden haben.⁸⁴

Auch wenn man also Doara wird ausscheiden müssen, geht es bei den Bischofsweihen des Basilius um das Ausüben von Metropolitangewalt und damit um mehr als die Ordination eines Bischofs einer Paroikie durch einen anderen, wie die Äußerungen Gregors z. B. in seiner Vita und der Leichenrede auf Basilius zeigen, welche diese Akte als Mittel des Kalküls im metropolitane Ringe darstellen.⁸⁵ Die Weihe von Bischöfen auf den Namen von Dörfern kann zugleich eine Entwicklung einleiten, die das Verhältnis von kirchlicher und politischer Struktur umkehrt. Lehnten sich ursprünglich die kirchlichen Ämter an die pagane Stadtordnung an, so kann die Einsetzung eines dörflichen Amtsträgers zum Bischof über kurz oder lang die Aufwer-

⁸² Wenn diese Person, wahrscheinlich Eulalius, im Zeitraum 372/4 geweiht wird, Basilius in ep. 239,1 (3,59,19/22 C.), die noch im Jahre 376 geschrieben ist, die Vertreibung Gregors aus Nyssa beklagt und im selben Brief von mißliebigen Amtsträgern in Doara spricht, kann er sich nicht in dieser Weise äußern, wenn der von Gregor Naz. nach or. 13 geweihte Amtsträger dort ab 372/4 als Nachfolger der Arianer seine Stelle antritt (gegen R. Janin, Doara: DHGE 14 [1960] 531, und Hild/Restle, Tabula 171). Georgios und der andere Arianer sind also nicht die Vorgänger, sondern die Nachfolger des Orthodoxen, wahrscheinlich Eulalius'. Handelt es sich bei Georgios überhaupt um einen Bischof in Doara? Auch Gregor Naz. or. 13,3 (PG 35,853C/856B) ist schwierig auf einen arianischen Bischof als Vorgänger zu deuten, weil ihm vorgeworfen wird: „du hast deinem Hirten keinen großen Dienst erwiesen“; damit steht er in Unterordnung zu einem Bischof (Metropolit? Stadtbischof?).

⁸³ Basilius ep. 231 (3,37,19/28 C.), ep. 239,1 (3,59,22/60,27 C.), Gregor Naz. or. 13 (PG 35,852A/856C).

⁸⁴ Conc. Chalcedon. collect. Sangermanensis 1, ep. Patricii (ACO 2,5,79,19 Schwartz), Conc. Constant. (553) actio quinta 47f. (ex Gregor. Naz. ep.) (4,1,99,20/2 Schwartz), ebd., 48f. (4,1,100,4/8.14/6.28/31 Schwartz): *in illo autem tempore sub Tyanensi ciuitate erat et Doara et Nazianzus usque ad tempora huius pii imperatoris. piissimus autem imperator, cum metropolitana iura dedisset ciuitati quae quondam quidem decebatur Mucissos, nunc uero Iustinianopolis nuncupatur, cum aliis ciuitatibus et Doara et Nazianzum subiecit ei... sed et Doara ciuitas, sicut dixi, sub gubernatione eiusdem Tyanensis metropoleos tunc erat et ordinationem episcoporum Tyanensis episcopus faciebat... ego autem haec scio, quia et de illa prouincia sum et sub mea gubernatione modo est et Doara et Nazianzus, sub qua Nazianzo et Arianus praedium constitutum est, et nullam communionem umquam habuit ad praedicta praedia uel ciuitates secunda Cilicia uel eius episcopi.*

⁸⁵ Gregor Naz. carm. 2,1,11,439/62 (74/6 Jungck), or. 43,58f. (PG 36,569C/573B), ep. 48,8 (GCS Greg. 44,23/6 Gallay).

tung des Ortes und die Erhebung zur Stadt zur Folge haben. Für Sasima und eine Reihe weiterer Orte außerhalb Kappadokiens wie z. B. Pedachthoe, die zunächst einen Chorbischof gehabt haben, ist dies nach Ausweis der *Notitiae episcopatum* der Fall gewesen.⁸⁶ Freilich gehört trotz des Versuchs des Basilius, das alte profane Provinzgebiet als kirchliche Ordnungseinheit aufrechtzuerhalten, Sasima wegen der neuen politischen Einteilung alsbald zu Cappadocia II.⁸⁷

Welche Schlüsse lassen nun die genannten geographischen und kirchenpolitischen Konstellationen auf die Stellung des Chorbischofs zu? Der ländliche Charakter erklärt nicht nur zwanglos die vergleichsweise hohe Zahl von Chorbischöfen in Kappadokien, sondern läßt auch den Grund für die von Basilius an ihnen beargwohnten autarken Verhaltensweisen vermuten. Denn von den verschiedenen Bedeutungen von *χώρα*⁸⁸ dürfte eine solche hier nicht

⁸⁶ G. Parthey, *Hieroclis synecdemus et notitiae graecae episcopatum* (Berlin 1866 = Amsterdam 1967) s. v. *Πηδᾶχθω*, vgl. o. Anm. 21; zur Datierung der *Notitiae*: H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* = *HandbKlassAlt* 12,2,1 (München 1959) 148/56. Die Schwierigkeit ist jedoch, daß man automatisch bereit ist, aus dem Bezeugtsein eines Bischofs auf den Stadtstatus des Ortes zu schließen. Sasima, Doara und die anderen Orte lassen diese Folgerung zumindest für die Zeit des Basilius nicht als notwendig erscheinen.

⁸⁷ Daß damit der Gegenstand des Streites richtig beschrieben ist, d. h. Basilius sich gegen die neue Einteilung stemmt, die Gebiete wie Sasima zu Cappadocia II schlägt, läßt sich sowohl den späteren Quellen entnehmen, die alle Sasima in der neuen Provinz kennen: *Not. episc.* 1,253 (65 Parthey), 3,190 (109 P.), 8,304 (172 P), 9,213 (188 P.), 10,314 (208 P.), 13,173 (249 P.), als auch den Äußerungen des Gregor Naz. or. 43,58 (PG 36,572A): „Als unser Land in zwei Führungen und Metropolen geteilt wurde und vieles von dem älteren dem neuen zugewiesen wurde, geriet daher jenes in einen Zwispalt. Jener (Anthimus) nämlich meinte, wie die Provinzen müßte auch das Unsrige geteilt werden. Und deswegen erhob er Anspruch auf die kürzlich hinzugekommenen Gebiete, daß ihm die nunmehr abgetrennten Teile übertragen würden. Dieser aber hielt sich an die alte Gewohnheit und an die von den Vätern früher gemachte Einteilung“. Vgl. ep. 48,8 (GCS Greg. 44,23/6 Gallay): *Der Satz Τί δὲ τῶν λαμπρῶν Σασίμων ἀποστερεῖν τὴν μητρόπολιν, ἢ γυμνοῦν καὶ ἀνακαλύπτειν τὸ τῆς γνώμης ἀπόρρητον, συγκρούπτειν δέον* ist dann so zu interpretieren, daß Gregor sich beklagt, Basilius entziehe Sasima der Metropole Tyana. Nazianz selbst ist ebenfalls umstritten. Gregor ep 50,3/5 (GCS Greg. 46,4/13 G.) berichtet von dem allerdings erfolglosen Druck des Anthimus auf ihn und seinen Vater. Ob an dieser Stelle die Polis der Ort Nazianz ist, läßt sich schwer entscheiden.

⁸⁸ Gillmann (o. Anm. 1) 31: „*Χώρα* bezeichnet einmal ein ganzes Land, sowohl die darin gelegenen Städte als sonstigen menschlichen Ansiedlungen ohne Unterschied umfassend; in einem engeren Sinn versteht man unter *χώρα* im Gegensatz zur *πόλις*, der Hauptstadt eines Landes oder einer Provinz, das ganze übrige zugehörige Gebiet; abermals enger gefasst ist *χώρα* die in der Nähe einer Stadt gelegene und nach ihr benannte, aber selbständige und von ihr abgesonderte Landschaft; im engsten hier in Betracht kommenden Sinne bedeutet das Wort das zu einer Stadt gehörende und ihr unterstehende ländliche Gebiet, welches selber wieder in mehrere *χώραι* zerfallen kann, und worin die einzelnen *χώραι*, *χωρία*, *κώμαι*, *κτῆματα*, *τόποι*, *φρούρια* u. s. w. liegen“. Vgl. A. H. M. Jones, *The later Roman empire* 2 (Oxford 1964 = 1986) 877/9; zur Beziehung der Stadt zu dem ihr zugeordneten Territorium H. Galsterer, *Stadt und Territorium: Stadt und Herrschaft*, hg. v. F. Vittinghoff = *HZ Beiheft* 7 (München 1982) 75/106, bes. 87f., Marquardt (o. Anm. 46) 15/7.

in Frage kommen, die das zu einer Stadt gehörende und ihr unterstellte Gebiet meint und die z. B. cn. 10 von Antiochien zugrundeliegt,⁸⁹ sondern die *χωρά* eines Chorbischofs muß, wenn sie im Bereich der kaiserlichen Domänen liegt, rechtlich theoretisch stadunabhängig sein und kann damit unter der gewöhnlichen Voraussetzung, daß eben die kirchlichen sich an die paganen Verhältnisse anlehnen, dem Basilius als Stadtbischof nicht unterstellt sein.⁹⁰ Weiter muß die Weihe eines ordentlichen Bischofs auf dem Land eine mindestens psychologische Aufwertung für alle bedeuten, die an vergleichbarer Stelle die selben Tätigkeiten auszuüben haben.

Basilius ist es jedoch verwehrt, Kirchenpolitik mittels der Neuweihe von Bischöfen in großem Stile zu betreiben, da die größere Anzahl bereits vorhandener Bischöfe auf dem Land dies nicht erlaubt und eine Rangerhöhung dieser Personen mittels Weihe zu seiner Zeit ohnehin unmöglich zu sein scheint. Erst ab der Mitte des sechsten Jahrhunderts sind weitere sechs Suffragane Caesareas bekannt, die zum Teil in Orten leben, die wie z. B. Evaessa schon zu Basilius' Zeiten existiert haben.⁹¹ Was Basilius tun kann, ist nichts anderes, als die schon vor seiner Zeit geforderte Unterordnung des Chorbischofs unter den Stadtbischof als Instrument im Dienste der Metropolitanführung einzusetzen und der Gesamtheit der Chorbischöfe ihre aus seiner Sicht jetzt noch verantwortlichere Stellung einzuschärfen.⁹² Die Worte, mit denen Gregor von Nazianz in der Affäre um Sasima sein Aufbegehren formuliert, bringen dies ganz typisch auf den Punkt: „Wenn du aber zu viel Einbildung und Hochmut besitzt und mit uns von einer höheren Warte aus sprichst, wie der Metropolit mit kleinen Gemeinden oder sogar Nichtstäd-

⁸⁹ Text o. Anm. 12.

⁹⁰ Die Unabhängigkeit der Dörfer in den kaiserlichen Domänen betont H. Swoboda, *χώρη*: PW-RE Suppl. 4 (1924 = 1963) 950/76, hier 967/70.

⁹¹ Evaessa wird von Basilius in ep. 251 (3,89/93 C.) und ep. 278 (3,151,5f. C.) erwähnt; zur Lokalisierung dieses Ortes und der weiteren Aepolii, Arathia, Kamuliane, Kiskisus und Seberias Hild/Restle, *Tabula* 137.151.176.197f.206.276. Ob der Prozeß der Erhebung zum Bischofssitz sich über das Amt des Chorbischofs vollzogen hat und ob in jedem Fall der Stadtstatus an dessen Ende gestanden hat bzw. umgekehrt eine Stadtwerdung der Errichtung des Bischofssitzes vorausgegangen ist, bleibt offen, obwohl die geringe Anzahl eher für den Stadtstatus spricht. Sieht man von dem Fall Arathia/Ariarathia ab, ist nur Kamuliane sicher als Polis bezeugt.

⁹² Es ist möglicherweise kein Zufall, wenn Basilius seine ep. 54 erst nach der Teilung Kappadokiens geschrieben hat. Für das Datum dieses Briefes läßt sich nämlich relativ sicher ein *Terminus ante quem* non festlegen. Denn mit der Aussage „So sollen nun die, die nach dem ersten (Jahr der) Indiktion (μετὰ τὴν πρώτην ἐπινέμησιν) von den Presbytern eingeführt worden sind, wieder unter die Laien verwiesen werden“ kommt man auf eine Zeit nach dem 1. IX.373, da der Zyklus am 1. IX.372 neu beginnt. Die Datierung von epp. 53f. durch Courtonne auf den Beginn der Amtszeit des Basilius (*Lettres* 1,137.139) ist daher zu bezweifeln; Fedwick (o. Anm. 59) 12, der ep. 54 für älter als ep. 53 hält – so dürfte die Reihenfolge bei ihm jedenfalls zu interpretieren sein –, legt sich nur auf den Zeitraum 370–378 fest. Wie M. M. Fox, *The life and times of St. Basil the great* (Diss. Washington 1939) 156, das Datum eine Indiktion vorzuverlegen, also das Jahr 358 anzunehmen, scheint so gut wie ausgeschlossen.

tern, dann haben auch wir unseren Stolz, den wir dir entgegenhalten“.⁹³ Die schon erwähnte Synode der Chorbischöfe und ihre Vorstellung vor dem Numerarius des Präfekten bedeuten unter dieser Hinsicht die Abhaltung einer normalen Provinzsynode, die dem Basilius die Gelegenheit gibt, sich im Kreis seiner Quasisuffragane zu zeigen und die eigene Bedeutung zu unterstreichen. Im Ineinanderschieben und Verschränken von metropolitaneer Gewalt und stadtbischöflicher Oberhoheit über die Chorbischöfe bzw. in der metropolitaneer Leitung der Eparchie mittels der Inanspruchnahme der für Stadtbischöfe geschaffenen Rechte für das Zusammenspiel mit den Bischöfen ihrer Chora besteht die Eigenart der Kirchenführung Kappadokiens. Es verbleibt ein Schuß Unsicherheit, ob nicht die Rechte, die aus der Stellung als Stadt- oder Paroikiebischof erwachsen, nach kirchlichem Verständnis ausgereicht hätten, die nach profaner Rechtsordnung der Stadt nicht angehörenden Gebiete Basilius zu unterstellen;⁹⁴ kirchliche und profane Struktur wären dann von vornherein nicht kongruent.

Für die Chorbischöfe in Kappadokien bedeutet die beschriebene Leitungsordnung die Aufwertung und die Einordnung ihres Amtes in gleichem Maße.

IV. Abschließende Thesen

Zum Schluß seien drei sich aus dem vorher Gesagten anbietende übergreifende Gedanken vorgestellt:

1. Dem dreigeteilten kirchlichen Amt mit dem Bischof an der Spitze wohnt eine so automatische Akzeptanz inne, daß die Grenze des Wohnzentrums der antiken Stadt kein Verbreitungshindernis darstellt. Bischöfe halten mit großer Selbstverständlichkeit auch auf dem Land Einzug, das der Ort ist, für den sie geweiht werden.

2. Der große Erfolg des Bischofsamtes birgt jedoch die Gefahr der Zersplitterung bei Spannungen der Bischöfe untereinander in sich, die zur

⁹³ Gregor Naz. ep. 50,9 (GCS Greg. 47,2/4 Gallay).

⁹⁴ Basilius berichtet in ep. 237,1 (3,55,6f. C.) von einer Visitation seiner Paroikie. Für die geographische und rechtliche Bedeutung dieses Begriffs für den Bischofssitz von Caesarea kann man nur Möglichkeiten anbieten: Entweder bezeichnet er wie traditionell anscheinend üblich das Territorium, das dem Stadtbischof untersteht und an die nächste Paroikie des Metropolitanverbandes grenzt und damit relativ überschaubar bleibt – Sasima wäre dann z. B. eine weitere Paroikie durch die Weihe der Gregor –, oder aber, wenn man bedenkt, daß der Bezirk eines Chorbischofs wahrscheinlich *συμμοχία* heißt, Basilius versteht als Metropolit seine Eparchie, die ja im wesentlichen ohne Suffragane im eigentlichen Sinn auskommen muß, wie eine Paroikie. Dies würde aber, wie angedeutet, darauf hinauslaufen, falls man den Begriff Paroikie streng rechtlich fassen darf, daß Basilius Rechte besitzt oder okkupiert, die ihm auf dieser Ebene zunächst eigentlich verwehrt sind. Die Begründung von Treucker (o. Anm. 6) 111 für die Größe des Stadtgebietes von Caesarea, die darauf fußt, daß er eine *regio* (hier Sasima) von der Stadt (hier Caesarea) abhängig sein läßt, ist aus Kuhn (o. Anm. 46) 238 entnommen, der sich wiederum auf Sic. Flacc. in Gromat. vet. beruft. Diese berücksichtigt aber gerade nicht die speziellen Verhältnisse Kappadokiens.

Lösung nach übergeordneten Kompetenzen verlangen. Hier gerät das Chorbischofsamt ebenso automatisch durch die Anlehnung an profane Organisationseinheiten in den Sog von Rechtsfiguren, die das Verhältnis von Stadt und Land regeln. Daß bei diesem Vorgang die Machtbefugnisse, zunächst noch nicht einmal die sakramentalen Kompetenzen denen des Stadtbischofs nachstehen und zurückgedrängt werden, ist nicht zu bestreiten. Man darf diesen Prozeß aber nicht so begreifen, daß das Amt als reines Missionsinstrument geschaffen und nach erfolgter Christianisierung überflüssig und deshalb fallengelassen wird.

3. Vielmehr läßt sich die Geschichte des Chorepiskopats im und nach dem vierten Jahrhundert besser bewerten, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt sieht, wie sich kirchliche Megastrukturen ausbilden. Selbstverständlich treten dabei regionale Besonderheiten stark in den Vordergrund,⁹⁵ aber es schälen sich insgesamt gesehen zwei Typen der Entwicklung heraus: Entweder wird das Amt auch gegen profane Vorgaben als gleichberechtigt anerkannt und ein Chorbischofsposten zum vollgültigen Bischofssitz ausgebaut, der dann in den Metropolitanverband eingeordnet wird,⁹⁶ oder es wird von Visitatoren (περιοδεύται) ohne Bischofsrang im Auftrag des Chorbischofs wahrgenommen, der selbst in der Stadt bleibt und als zweiter Bischofsvertreter hinter dem Archidiakon unter dem alten Titel seine Aufgaben für das Land von der Stadtbasilika aus wahrnimmt. In dieser Form hat sich das Chorbischofsamt lange, zum Teil bis heute, gehalten.⁹⁷

⁹⁵ Vgl. Jones, *Roman empire* (o. Anm. 88) 874/83.

⁹⁶ Dazu Lübeck (o. Anm. 77), Gaudemet (o. Anm. 2) 377/407.

⁹⁷ Vgl. Madey (o. Anm. 1). Inschriftliche Zeugnisse bei D. Feissel, *L'évêque d'après les inscriptions grecques: Actes du XI^e congrès int. d'archéologie chrétien* = SAC 41 (Città del Vaticano 1989) 801/28, hier 814/8. Reiches Material in den 70 Kanones des Maruta von Maipherkat, partiell Vorlage der sog. arabischen Kanones von Nicaea: O. Braun, *De sancta Nicaena synodo* = KGS 4,3 (Münster 1898) 18/25.61/112; Text der cnn. 25/66 bei A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents regarding legislation relative to Syrian ascetism* (Stockholm 1960) 115/49. Vgl. weitere Kanones und Rechtstexte bei J. B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil de synodes Nestoriens* (Paris 1902): Synode de Mar Isaac (410) cn. 14: Ein einziger Chorbischof je Bischöf genügt (267 Chabot); Synode de Joseph (554) cn. 23: Rangordnung Diakon – Presbyter – Periodeut – Chorbischof – Bischof – Metropolit – Patriarch (365 Chabot); Synode de Mar Jësuyahb I. (585): ähnliche Reihenfolge (420 Chabot); Brief des Mar Georges I. (676) an Mina, Presbyter und Chorbischof (490 Chabot). Vgl. ferner Severus Antioch. epp. 6,37f. (2,1,104/10 Brooks); hier sind Chorbischof und Periodeut identisch. Weitere Urkunden legislativer Art teilt mit A. Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen* 1,A/B = CSCO 307.317 Subs. 35.38 (Louvain 1970) 100 (aus Michael Syr. chron. 9,4 [2,416 Chabot]); 148f. (cn. 20 der „Kanones über die Ordination [5./6. Jh.]“; die von Vööbus ebd. genannte Hs. Berl. Sachau 108 ist in einer Beschreibung zu finden bei E. Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der königl. Bibliothek zu Berlin* [Berlin 1899] nr. 102 Bl. 169a/171a; 169f. (cn. 28.38 der „Aus dem Exil geschickten Kanones“ [532/4]; 200 (Die „Kanones von Athanasios, dem Patriarchen von Antiochien“ [684/6], richten sich nach Vööbus an die Chorbischofe). Der Codex Iustinianus nennt die Chorbischofe vor den Periodeuten z. B. 1,3,38,2 (CIC 2¹³, 24 Krüger), 1,3,41,19 (CIC 2¹³, 27 K.), vgl. Ch. Schweizer, *Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert* = EHS 3,479 (Bern 1991) 40/4.

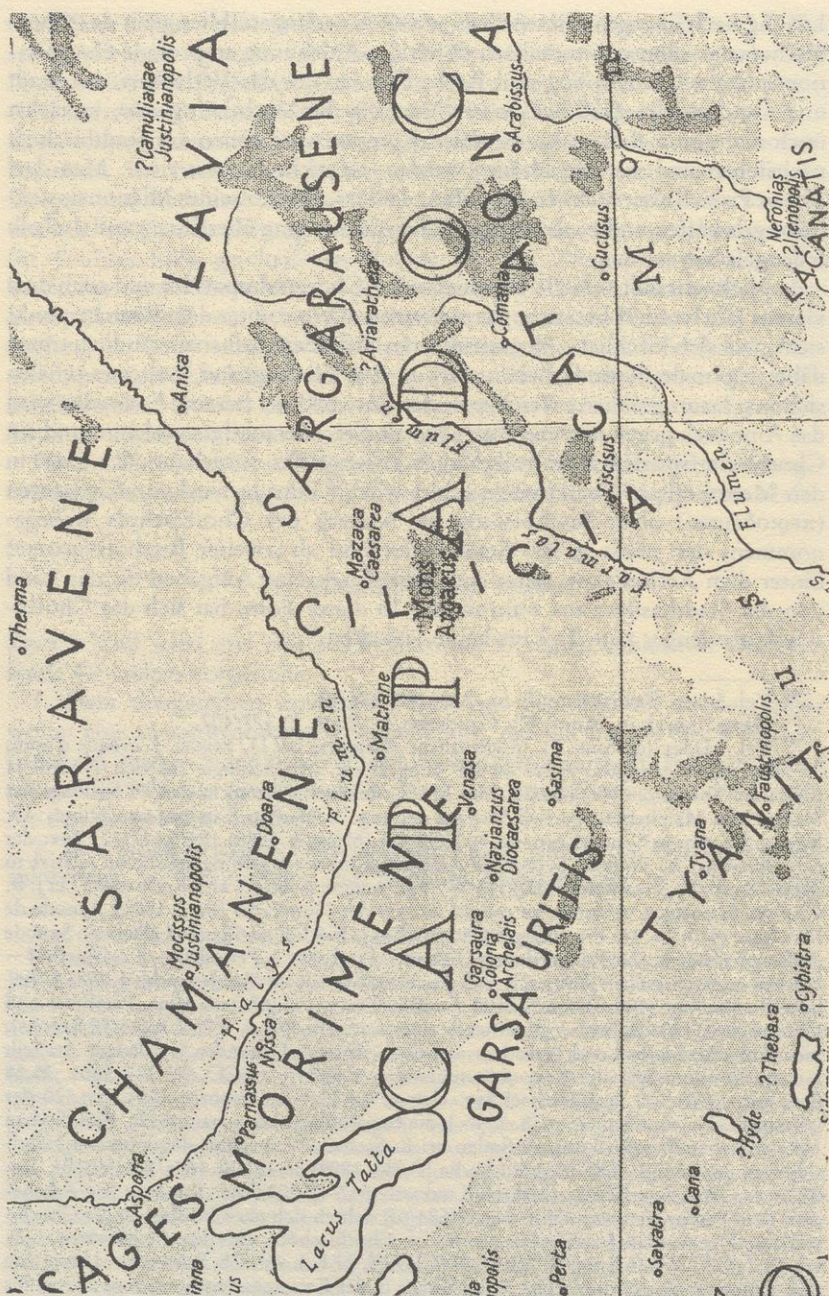


Abbildung 1: A. H. M. Jones, The cities of the eastern Roman provinces (Oxford 1971)

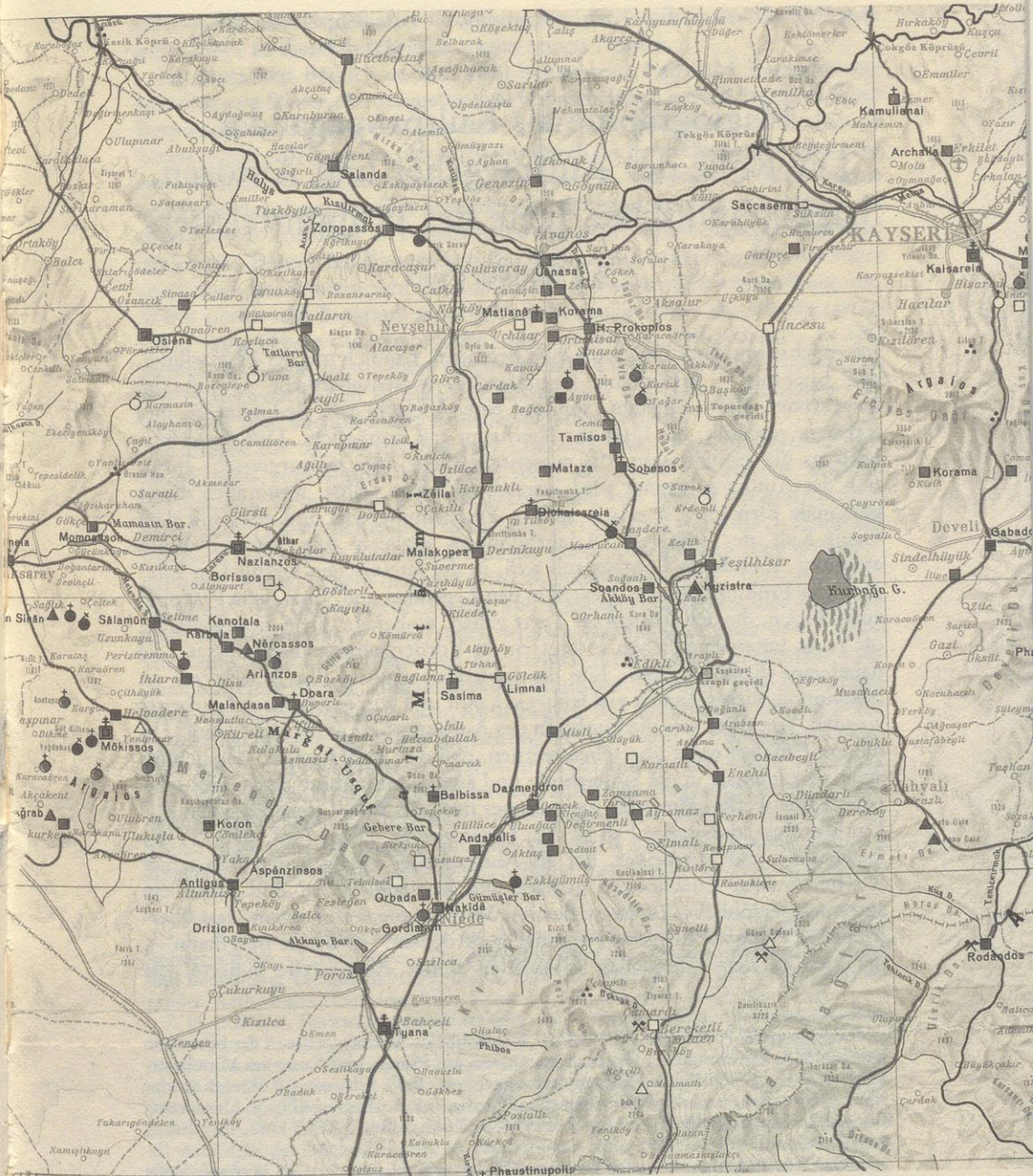


Abbildung 2: F. Hild/M. Restle; Kappadokia = Tabula imperii Byzantini 2 (Wien 1981)

Hagiographie als Kultpropaganda: Die Rolle der Auftraggeber und Autoren hagiographischer Texte des Frühmittelalters

Von Friedrich Prinz

Ich möchte mit einer Binsenweisheit beginnen, nämlich mit der Feststellung, daß Literatur – erbauliche, theologische, wissenschaftliche – nicht im zweckfreien Raum entsteht, sondern einer Vielzahl von Bedingungen ihre Existenz verdankt, die Literatur überhaupt erst ermöglicht. Daß damit keineswegs die künstlerische, die wissenschaftliche oder seelsorgerische Intuition des Autors geleugnet wird, versteht sich von selbst, wenn auch dieses personale Element erst relativ spät in Erscheinung tritt und etwa mit dem Genie-Kult des späteren 18. Jahrhunderts sogleich eine extreme Form annimmt. Ziel dieses Beitrags soll sein, in der lateinischen kirchlichen Literatur des Frühmittelalters, speziell in den Legenden und Viten, jene Faktoren aufzuzeigen, die den Anstoß für Texte gaben, wobei vor allem die jeweiligen, oft recht unterschiedlichen Interessen im Vordergrund stehen müssen, die dabei eine Rolle spielten. Für die bildenden Künste des Mittelalters ist bekanntlich dieser Aspekt viel früher erkannt und wissenschaftlich bearbeitet worden, vor allem was die Funktion des Auftraggebers anbetrifft.¹ Gerade in diesem Fall darf nicht übersehen werden, daß der Auftraggeber, der sich oft auch sehr intensiv in die Sinnggebung und äußere Gestaltung eines Baus oder eines Kunstwerks einmischte, nicht immer mit dem Stifter gleichzusetzen ist.² Ein geradezu klassischer Fall ist Abt Suger von St. Denis (um 1080–1151), Staatsmann und Historiker, der als Auftraggeber zugleich den Bau seiner Kirche in allen Einzelheiten geplant und kontrolliert hat und damit ein extremes persönliches Interesse bewies. Man hat sogar von einem „fast übertriebenen Hang zur Selbstverewigung“ gesprochen – so Ulrike Bergmann –, der sich in den zahlreichen Inschriften seiner Abteikirche äußerte, die

¹ Vgl. generell P. Hirschfeld, Mäzene. Die Rolle des Auftraggebers in der bildenden Kunst, 1968; E. Schraut, C. Opitz, Mäzeninnen, in: Frauen und Kunst im Mittelalter, 1983, S. 19 ff.; G. Weilandt, Kölner Auftraggeber u. P. C. Claussen, Kölner Künstler romanischer Zeit nach den Schriftquellen, beides in: A. Legner (Hg.), Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik in Köln, 3 Bde., Köln 1985, hier Bd. 2, S. 359–368 und S. 369–373.

² Darüber sehr instruktiv: U. Bergmann, Prior omnibus autor – an höchster Stelle aber steht der Stifter, in: A. Legner (wie Anm. 1) Bd. 1, S. 117–148.

bekanntlich als beispielhafter Gründungsbau der Gotik in der Ile de France gilt;³ allein 13 dieser Inschriften tragen seinen Namen.

Im deutschen Bereich ist der wohl bekannteste Fall einer weitgehenden Identität von Stifter, Auftraggeber und wahrscheinlich auch Künstler Bischof Bernward von Hildesheim (um 960–1022). Die berühmten Hildesheimer Bronzetüren (1015) lassen sich wohl nur durch die Spezialkenntnisse des Stifters erklären; das gilt sowohl für die Gußtechnik, wie auch für die Autopsie der Vorbilder. Letzteres fällt besonders bei der bronzenen Bernwardsäule ins Auge, deren Vorbilder – Trajans-Säule und Marc Aurel-Säule – Bernward seit seinem Besuch bei Kaiser Otto III. in Rom sicher kannte. Wie bei Suger spielt auch bei ihm ein sehr persönliches Interesse an Selbstdarstellung mit. Wenn Bernwards Biograph ausdrücklich betont, er habe alle Künste (*artes*) selbst ausgeübt, wenn auch nicht „bis zur letzten Vollendung“, so läßt meines Erachtens gerade diese distanzierende Bemerkung kaum Zweifel zu, daß in Bernwards Fall in der Tat Auftraggeber und Stifter zumindest teilweise mit dem ausführenden Künstler identisch waren.⁴

Aufträge für die Entstehung von Literatur und damit Interesse an ihr, haben auch eine simple materielle Seite, die vorab wenigstens erwähnt werden soll. Gemeint ist z. B. die Freistellung von Schreibern und Illustratoren in den klösterlichen und kirchlichen Skriptorien, ohne deren Unterhalt Literatur und ebenso bildende Kunst gar nicht produziert werden konnte – ich benütze mit Absicht den sehr profan-„materialistischen“ Ausdruck „produzieren“. Für Architektur, Plastik und Kleinkunst bedeutet dies zum Beispiel die Bereitstellung von großen Massen Baumaterial, oder den Ankauf von Gold, Silber, Elfenbein und Edelsteinen für kostbares Altargerät, Reliquienschränke, Bursen, Buchdeckel und ähnliches. Dies alles muß der Entstehung des Kunstwerkes – den Kunstbegriff des Mittelalters lasse ich hier absichtlich beiseite, weil dies ein Beitrag für sich wäre! – vorangehen. Gleiches gilt für das Rohmaterial, auf dem Texte geschrieben werden können: Papyrus und seit dem 4. Jahrhundert vor allem das Pergament als der dauerhafteste und gebräuchlichste Beschreibstoff des Früh- und Hochmittelalters. Wenn man sich vor Augen hält, daß für einen kleineren Codex die zarte Bauchhaut einer Herde von 30–50 Schafen notwendig war und schon des-

³ E. Panofsky, Abbot Suger on the Abbey church of St. Denis and its treasures, Princeton 1946; O. von Simson, Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung, Darmstadt 1979, bes. S. 93 ff.; W. Sauerländer, Das Jahrhundert der großen Kathedralen (Universum der Kunst Bd. 36), München 1989, bes. S. 9 ff.

⁴ H. J. Böker, Bernward von Hildesheim, in: G. Binding (Hg.), Beiträge über Bauführung und Baufinanzierung im Mittelalter, Köln 1974, S. 88 ff.; U. Bergmann, Prior omnibus autor (wie Anm. 2), S. 124 f. Zur Frage der persönlichen Künstlerschaft Bernwards vgl. R. Wiesenberg, Bernwardinische Plastik, Berlin 1955 und Vita sancti Bernardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro c. 6 (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. XXII) Darmstadt 1973, S. 282 f. S. auch G. Binding, Bischof Bernward als Architekt der Michaeliskirche in Hildesheim, Köln 1987. – Zur Vita Bernwards neuerdings: K. Görich/H.-H. Kortüm, Otto III., Thangmar und die Vita Bernardi, in: Mitteil. d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung 98, 1990, S. 1–57.

halb nichts Überflüssiges geschrieben worden ist, dann braucht wohl nicht näher erläutert zu werden, welche handfesten Interessen auch materieller Natur freigesetzt werden mußten, damit Literatur im weitesten Sinn entstehen konnte. Daß nur reiche, arbeitsteilige, kirchliche Großgrundherrschaften wie Saint Germain des Prés, Prüm, Fulda, Korvey, die Reichenau, St. Gallen und St. Emmeram in Regensburg solche materiellen Voraussetzungen schaffen konnten, sei nur am Rande erwähnt; die hochdifferenzierten Handwerkerabteilungen des St. Galler Klosterplans zeigen dies in sehr anschaulicher Weise.⁵

Um nun zum eigentlichen Thema zu kommen, nämlich der Interessenlage, der Literatur ihre Entstehung verdankt, so sei vorweg festgestellt, daß ich das weite und dankbare Feld kaiserlicher, königlicher, fürstlicher und adeliger Auftraggeber nicht behandle. Desgleichen bleibt der umfassende Komplex von literarischen und Urkundenfälschungen beiseite, da zwar in vielen Fällen das sich dahinter verborgende Interesse rekonstruiert werden kann, die interessierten Auftraggeber aber nur schwer zu ermitteln sind.⁶

Ebensowenig gehört aber zum Kern meines Themas die manuelle Seite literarischer Auftragsarbeit, also die Produktion von Handschriften vor allem in Klöstern und für Klöster und Kirchen, die ja auch Teil monastischen Broterwerbs gewesen ist. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang der komplizierte Fragenkomplex, der mit Entstehung und serienmäßigem Vertrieb von philologisch verbesserten und gleichsam schon standardisierten Bibeleditionen zusammenhängt, speziell mit der im Martinskloster in Tours unter Abt Alkuin hergestellten und nach ihm benannten Bibel-Version sowie der Theodulf-Bibel. Beide sind erstaunliche Geistesprodukte der „karolingischen Renaissance“ und ihrer Philologie, sie sind aber zugleich Auftragsarbeit. Ebenso wichtig ist selbstverständlich das permanente Abschreiben liturgischer und kanonistischer Texte für den innerkirchlichen Gebrauch und für die Mission.⁷ Bernhard Bischoff hat in einer scharfsinnigen Studie nachweisen können, daß es in karolingischer Zeit im Kloster Chelles, in der Ile de

⁵ B. Bischoff, *Paläographie*, in: Dahlmann-Waitz, *Quellenkunde der deutschen Geschichte*, Bd. 1, 1967, 14/12–38. Vgl. dazu allgem. F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung* (4. bis 8. Jahrhundert, München 1965, 1988 (mit Nachtragskapitel) und bes. W. Horn, E. Born, *The plan of St. Gall: A study of the architecture and economy of life in a paradigmatic Carolingian monastery*, 3 Bde., Berkeley 1979; A. Hecht, *Der St. Galler Klosterplan*, Sigmaringen 1983.

⁶ Vgl. dazu die unten in Anm. 54 zitierte Literatur.

⁷ B. Fischer, *Die Alkuin-Bibel*, 1957; ders., *Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Großen*, in: B. Bischoff (Hg.), *Das geistige Leben* (K. d. Gr. II), 1965, S. 156–216, bes. S. 171 ff. (Alkuintext) und S. 175 ff. (Theodulf von Orleans). – Zur Buchproduktion für den innerkirchlichen Gebrauch ist das gewaltige Kompendium der CLA heranzuziehen, ebenso die zahlreichen Hinweise von B. Bischoff, *Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Großen*, in: ders., *Mittelalterliche Studien III*, Stuttgart 1981, S. 5–38, bes. S. 11 ff. und passim: Im Auftrag Bischof Alberichs von Cambrai (763–790) entstand z. B. die *Collectio Hibernensis*, die vermutlich im Kloster Péronne geschrieben wurde.

France zwischen Paris und Meaux gelegen, einen Frauenkonvent gab, „in dem das Handschriften-Schreiben einen Teil der Nonnen beschäftigte“. Er macht unter Hinweis auf andere Handschriften wahrscheinlich, daß es auch andere Frauenklöster gegeben hat, die Codices im Auftrag gewerbsmäßig verfertigten und weist z. B. auf das Salabergakloster in Laon hin.⁸ Um nicht mißverstanden zu werden: Buchproduktion solcher Art ist natürlich nicht nur eine manuelle Angelegenheit, sondern setzt auch ein gewisses geistiges Niveau voraus. Alkuins Briefwechsel mit der Äbtissin Gisla von Chelles, der Schwester Karls des Großen, läßt das theologische Interesse der Nonnen klar erkennen, und wenn der große Angelsachse den beiden karolingischen Prinzessinnen Gisla und deren Nichte Rotrud Werke des Beda Venerabilis mit der Bitte um Abschrift nach Chelles schickt, dann wird das Ineinander und Miteinander von geistiger Interessiertheit und Schreibaarbeit bei den Nonnen sehr deutlich.

So wichtig diese Art von Auftragsarbeit auch sein mag, soll es im folgenden doch um etwas anderes gehen, nämlich um Aufträge für originäre Literatur, dies in genauer Parallele zu kirchlichen und klösterlichen Aufträgen an Architekten oder bildende Künstler. Joachim Bumke hat in seinem bekannten Buch über Mäzene im Mittelalter⁹ unter dem Sammelbegriff der „Gönnerforschung“ für die mittelhochdeutsche Dichtung auch die Frage der Auftraggeber von Literatur behandelt und bemerkte 1979 mit Recht, „daß die Widmungen und Auftragsnotizen in der lateinischen Geschichtsschreibung niemals gesammelt und im Zusammenhang ausgewertet worden sind“,¹⁰ allerdings verweist er in der Anmerkung dann doch auf die materielle Studie von Gertrud Simon über die Topik der Widmungsbriefe mittelalterlicher Geschichtsschreiber, in der zumindest das Problem der literarischen Auftragsarbeit als solches erkannt und an mehreren Beispielen erläutert wird.¹¹ Im Rahmen eines abgeschlossenen Projekts über früh- und hochmittelalterliche Viten, welches ich mit Unterstützung der „Deutschen For-

⁸ B. Bischoff, *Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles*, in: ders., *Mittelalterliche Studien I*, Stuttgart 1966, S. 16–34. – Eine weitere Beobachtung des Autors ist hier aufschlußreich. Er entdeckte in mehreren Sammelcodices Lagen, die vor ihrer Abheftung in der Handschrift offenbar gefaltet worden sind, manche sogar mehrfach. Es handelt sich dabei zumeist um hagiographische Schriften. Bischoff erklärt dies sehr einleuchtend mit der notwendigen hohen Mobilität solcher Texte, die etwa Transporte von Reliquien des literarisch behandelten Heiligen begleiteten und der Verifikation derselben vor Ort dienten. Deshalb hätte man diese Pergamente in gefaltetem Zustande in Gewandtaschen oder ähnlichen Behältnissen transportiert und erst später einer Handschrift inkorporiert. B. Bischoff, *Über gefaltete Handschriften, vornehmlich hagiographischen Inhalts*, ebenda, S. 93–100, bes. 99f.

⁹ J. Bumke, *Mäzene im Mittelalter*, München 1979, bes. S. 33–41 (Gönnerforschung).

¹⁰ Ebd., S. 39.

¹¹ G. Simon, *Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe mittelalterlicher Gesichtsschreiber bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, 1. Teil: *Archiv f. Diplomatik* 4, 1958, S. 52–119, 2. Teil 5/6, 1959/60, S. 73–153.

schungsgemeinschaft“ durchgeführt habe, wurde auch den Prologen und Dedikationen der Heiligenlegenden Aufmerksamkeit gewidmet, wobei meine Mitarbeiter, vor allem Frau Stephanie Haarländer, aber auch Gerhard Lubert, bemerkenswerte Beobachtungen und Erkenntnisse sammeln konnten, die in diesen Beiträgen mit eingegangen sind.¹² Gertrud Simon hat sich in der zitierten Untersuchung naturgemäß auch mit dem schwierigen, gerade auch für hagiographische Texte relevanten Problem der literarischen Gemeinplätze (Topoi) auseinandergesetzt, einem Problem, mit dem sich bekanntlich Ernst Robert Curtius in ebenso eloquenter wie radikaler Weise befaßte und gleichzeitig – wenn auch weniger bemerkt – Leonid Arbusow. Beide haben die Bedeutung der Topik für die mittelalterliche Literatur erkannt. Das hatte auch Folgen für unser engeres Thema. Curtius meinte nämlich, daß die Berufung von Autoren auf einen Auftraggeber für ihr Werk nur Bescheidenheitstopik, und damit nicht ernstzunehmen sei.¹³ Nun ist es zwar richtig, daß es fingierte Aufträge für literarische Arbeit gab,¹⁴ dennoch „schüttet man das Kind mit dem Bade aus“, wenn man generell die Erwähnung von Auftraggebern als Gemeinplatz entwertet; schon die Nennung bekannter Zeitgenossen in dieser Funktion spricht dagegen. Das eklatanteste Beispiel ist bekanntlich der Auftragsbrief Friedrich Barbarossas an Bischof Otto von Freising, die *Gesta Friderici* betreffend.¹⁵ Ähnliches gilt für den Brief Alkuins an Hrabanus Maurus und des Bischofs Acca an Beda Venerabilis; in beiden geht es eindeutig um konkrete literarische Aufträge.¹⁶ Es kann somit nicht bezweifelt werden, daß wir es auch im Bereich der Literatur – wie in der bildenden Kunst – zumeist mit Auftragsarbeiten zu tun haben, wobei die Palette der Möglichkeiten von der freundlich-dringlichen Empfehlung bis zur massiven Anordnung geht, ein bestimmtes Werk anzufertigen.

Beginnen wir mit einer besonderen Art von Auftragsarbeit in Kirchen und Klöstern, die mit der ersten Blütezeit mittelalterlicher Literatur ursächlich verbunden ist, nämlich mit der „karolingischen Renaissance“. Aus einem stark angewachsenen Qualitäts- und Formbewußtsein waren viele Klöster und Kirchen im 8. und 9. Jahrhundert bemüht, ältere, stilistisch unbeholfenere Texte, vor allem Heiligenleben, durch bessere Versionen zu ersetzen. So

¹² Publikation der reichen Ergebnisse des Forschungsprojekts demnächst in den „Monographien zur Geschichte des Mittelalters“.

¹³ E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern-München 1948, 21954, S. 92. Vgl. auch L. Arbusow, *Colores rhetorici*. Eine Auswahl rhetorischer Figuren und Gemeinplätze als Hilfsmittel für akademische Übungen an mittelalterlichen Texten, Göttingen 1948, 21963. – Neueste Literatur zum Topos-Problem bei P. von Moos, *Geschichte als Topik – Das rhetorische Exemplum von der Antike bis zur Neuzeit und die historiae im „Policratus“* Johanns von Salisbury, Hildesheim 1988.

¹⁴ G. Simon, *Topik* (wie Anm. 11) S. 62f.

¹⁵ Bischof Otto von Freising und Rahewin, *Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica*, hg. v. F.-J. Schmale (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe XVI), Darmstadt 1965, S. 82–89.

¹⁶ G. Simon, *Topik* (wie Anm. 11), S. 59f., Anm. 27.

beauftragte der Abt Angilbert von S. Riquier-Centula,¹⁷ Mitglied der „Hofakademie“ Karls des Großen und illegitimer Schwiegersohn des Kaisers, mit dessen Tochter Bertha Angilbert verbunden war, seinen früheren Lehrer Alkuin die in einfacherem Stil (*stilo simpliciori*) verfaßte alte Lebensbeschreibung des Klostergründers Richarius durch eine neue, sorgfältiger ausgearbeitete zu ersetzen. Zwar ist Angilbert der Auftraggeber, aber der große Gelehrte und Philologe Alkuin gibt im Prolog seiner Vita Richarii durchaus zu erkennen, daß er sich zu dieser Arbeit lange habe bitten lassen (*Dumque exauditis continuo precibus eius...*; S. 389, Z. 14), und spart auch nicht mit herablassender Kritik an seiner Vorlage.¹⁸ Mehr noch: Alkuin skizziert sogar eine Art Textgeschichte seiner Vita Richarii. Aufgrund seiner – Alkuins – Verwunderung, daß ein so berühmter Heiliger wie Richarius, der in seinen Wundern, die Apostel ausgenommen, hinter niemandem zurückstehe, bislang nur eine so mittelmäßige Biographie (*tam modico gestorum volumine*; S. 389, Z. 19) erhalten habe, bringen Abt Angilram und seine Mönche noch einen anderen Codex herbei, in dem die „Miracula“ des Heiligen festgehalten waren. Die Klosterbrüder hielten allerdings diesen Codex für durchaus ausreichend, weil er zwar in einfacher, wenig eleganter Sprache geschrieben war, aber gerade deshalb für die Verkündigung der Wunderkraft des Heiligen, also für Kultpropaganda, gut geeignet sei.¹⁹ Mit Recht wird diese wichtige Stelle zusammen mit einem ähnlichen Passus in Alkuins Willibrord-Vita immer wieder für die vieldiskutierte Frage herangezogen, ob Heiligenviten echte „Volksliteratur“ oder lediglich innerkirchliche Literatur zur Belehrung des illiteraten Volkes gewesen sind.²⁰

¹⁷ LexMa 1, Sp. 634f. – Zum Phänomen der Neubearbeitung älterer Viten vgl. W. Berschin, Biographie und Epochenstil, 3 Bde., Stuttgart 1986/88, hier I, S. 24ff.

¹⁸ Vita Richarii confessoris Centilensis auctore Alcuino, MGH SS rer. Merov. IV, S. 381–401, hier S. 389.

¹⁹ *Cuius simplex et minus polita locutio quia fratribus ad recitandum in populo aptior videbatur, sufficere sibi eandem descriptionem consenserunt* (ebd., S. 389, Z. 23ff.).

²⁰ B. de Gaiffier, La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en occident, in: *Analecta Bollandiana* 72, 1954, S. 134–166; ders., L'hagiographie et son public au XI^e siècle, in: ders., *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles 1967, S. 475ff. – Kritisch gegenüber dem volkstümlichen Charakter hagiographischer Texte: F. Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger, Prag 1965, S. 32 u. S. 197ff.; als Literatur innerhalb der Klöster betrachtet die Hagiographie: G. Philipard, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout 1977, S. 30ff., S. 112f. und S. 120. Vermittelnd: F. Prinz, Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie, in: *Agiografia nell'occidente cristiano – secoli XIII–XV*, Roma 1980, S. 9–30, bes. S. 10ff. – Die entsprechende Stelle in der Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuino (Prolog) MGH SS rer. Merov. VII, S. 113–141, hier S. 113. Alkuin schreibt zwei Bücher: *unum prosaico sermone gradientem, qui publice fratribus in ecclesia ... legi potuisset; alterum Piero pede currentem, qui in secreto cubili inter scholasticos tuos tantummodo ruminare debuisset* (S. 113, Z. 17–20). Das erstere Buch dient also eher der Kultpropaganda, das letztere dem internen klösterlichen Schulgebrauch der *scholastici*. Interessant ist ferner, daß Alkuin dem Buch I eine Predigt (*omelia*) mit der Bitte an den Auftraggeber Erzbischof Beornraed von Trier (797) bei-

Aber zurück zum „Auftragnehmer“ Alkuin. Nicht genug damit, daß er die Genese seines eigenen Textes offenlegt, er läßt uns auch einen Blick in seine literarische Werkstatt tun: Er ruft seinen Schreiber herbei (*vocato notario*), beide wählen aus dem Material das Berichtenswerte aus, schreiben die Vita Richarii, und in dieser Form geht sie als „wertvolles, lauterer Gold“ an den Auftraggeber; wahrlich ein Selbstlob, wie es die stolzen Humanisten des 15./16. Jahrhunderts auch nicht besser – sich selbst auf die Schulter klopfend – formulieren könnten.

In dieselbe Kategorie von Auftragsarbeit gehört auch Alkuins Neufassung der Vita des hl. Vedastus, die er auf Wunsch Rados, des Abtes von St. Vast in Arras, schrieb. Im Widmungsbrief Alkuins an Rado wird der Zweck des Textes klar charakterisiert: ... *vitam sancti Vedasti ... emendare studui* ...²¹ Auch Lupus von Ferrières war sich gut genug, auf Bitten seines Freundes Waldo aus älteren Schriften eine bessere Vita des großen Bischofs Maximin von Trier zu schreiben²², und ein unbekannter Mönch verfaßt im 9. Jahrhundert für Bischof Magnus von Sens aufgrund eines vorhandenen Textes die Vita des Abtes Severinus von St. Maurice d'Agaune im Wallis in einer klaren Sprache (*aliquanto clariore ... sermone*; S. 168, Z. 12).²³ Ein Sonderfall sind die *Miracula* des Abtes Martin von Vertou, deren Entstehung der unbekannte Autor des 9. Jahrhunderts fast wie ein moderner Herausgeber beschreibt. Ein älterer Text war verbrannt, doch die Mönche des Klosters kannten eine Kurzfassung in Liedform, deren Umsetzung in Prosa der Auftraggeber, nämlich der Propst (*praepositus*) Rainaldus, sich wünschte. Angereichert wurde der Text aber auch durch ältere Mönche, die Teile der ursprünglichen *Miracula*-Sammlung noch auswendig konnten. Mag dies auch teilweise recht fragwürdig klingen, so ist es doch aufschlußreich, daß man es im 9. Jahrhundert für notwendig hielt, so etwas wie eine Textgeschichte als Prolog zu konzipieren; man war eben kritischer und anspruchsvoller geworden.²⁴

fügt, er möge dieselbe am Festtag Willibrords in der Kirche selbst verlesen. Vgl. ebd., S. 114, Z. 3f.: *Unam quoque priori libello superaddidi omeliam, quae utinam digna esset tuo venerando ore populo praedicari.*

²¹ Vita Vedasti episcopi Atrebatensis duplex, MGH SS rer. Merov. III, S. 414–427, hier S. 414, Z. 4f.

²² Vita Maximini episcopi Trevirensis auctore Lupo, MGH SS rer. Merov. III, S. 74–82, Einleitungsbrief S. 74: ... *ut vitam beati Maximini meo stilo elucubrarem et res, quae ad nos usque qualibuscumque litteris decurrerunt, accuratiori sermone conveniunt restituerem dignitati* (S. 74, Z. 8ff.).

²³ Vita Severini abbatis Acaunensis, MGH SS rer. Merov. III, S. 168–170, hier im Vorbericht (*relatio*) S. 168, Z. 12. Der Autor betont aber ausdrücklich, daß er weder den Sinn noch die Reihenfolge geändert habe: Z. 13f.: ... *et licet verba non ipsa, sensum tamen et ordinem eiusdem lectionis funditus exequendo nec etiam diversum aliquid huic textui inserendo* ...

²⁴ *Miracula Martini abbatis Vertavensis*, MGH SS rer. Merov. III, S. 564–575. – Gewachsenes Bewußtsein für guten Stil bewiesen auch die Auftraggeber der Vita Boniti episcopi Arverni (8. Jh.), die patres Adelfius und Enterius (*Adelfi et Enteri* ist Vokativ!), die vom Autor der Vita, einem Mönch des Klosters Manlieu in der Auvergne, einen

Auftragsarbeiten im weiteren Sinne, die ebenfalls aus dem Geist der „karolingischen Renaissance“ entstanden sind, waren selbstverständlich alle jene Texte antiker Klassiker, die in Bibliotheken und Skriptorien von Kirchen und Klöstern auf Wunsch einzelner, ebenfalls geistlicher Gelehrter entstanden, die Abschriften für ihre eigene Bibliothek zu deren Ergänzung oder zur Emendation zerrütteter Texte benötigten. Der Briefwechsel des Lupus von Ferrières († 862) und die philologischen Arbeiten in Tours, Fulda und in anderen Großklöstern liefern reiche Belege für diese Art von „Auftragsliteratur“, die den eigentlichen literarisch-humanistischen Kern der karolingischen Erneuerung bildet. Natürlich bezog sich die neue geistige Kreativität der Epoche auch auf zentrale religiöse und dogmatische Fragen, es sei an den erstaunlichen „theologischen Rationalismus“ eines Theodulf von Orleans erinnert! So erbat sich Lupus von Ferrières von seinem Freund Einhard dessen Ansichten über die Kreuzesverehrung, also über eine sowohl theologische wie historische Frage. Einhard erfüllte diesen Wunsch mit einer kleinen Abhandlung in Briefform mit dem Titel *Quaestio de adoranda cruce*. Hier liegt also einerseits ein Auftrag oder besser gesagt ein Freundeswunsch der Entstehung dieser Schrift zugrunde; doch könnte man auch vom religiösen Eigeninteresse Einhards an dieser Frage sprechen, also in gewisser Weise von „Selbstbeauftragung“ im Sinne von Bereitwilligkeit, mit der eine Anregung aufgenommen und realisiert wurde.²⁵ Es wäre jedenfalls sinnvoll, sowohl in diesem Falle, insbesondere aber bei der hingebungsvollen philologischen Rettungsarbeit antiker Literatur von persönlicher Motivation, also von „Selbstbeauftragung“ der karolingischen Humanisten zu sprechen, deren geistiger Antrieb vor allem in der Begeisterung zu suchen ist, mit der diese

Text *luculento stilo* erwarteten: MGH SS rer. Merov. VI, S. 110–139, hier Prolog S. 119, (Z. 4–8: ... *imperii vestri nostrae imponentes signitie ... cur beati sacerdotis et confessoris Boniti praetermissa acta haberentur luce clariora, cum antistitum huius sedis confessorumque Elidii et Galli luculento sint stilo prolata, et haec dicentes iussistis, ut quamquam simplici et inculto sermone, meo aliciam stilo*. W. Levison, H. Löwe, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter H. II, Die Karolinger, Weimar 1953, S. 164 f.

²⁵ E. von Severus, Lupus von Ferrières, Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrhundert, Münster 1940; L. Levillain, Lup de Ferrières – Correspondance, Paris 1964; Ch. H. Beeson, Lupus of Ferrières as scribe and text critic, Cambridge/Mass. 1930; D. C. Nusbaum, Lupus of Ferrières: Scholar, Humanist, Monk, Phil. Diss. Fordham 1977. – R. Kottje, H. Zimmermann (Hg.) Hrabanus Maurus, 1982; P. Lehmann, Zu Hrabans geistiger Bedeutung, in: ders., Erforschung des Mittelalters III, Stuttgart 1960, S. 198–212; ders., Deutschland und die mittelalterliche Überlieferung der Antike, ebd., S. 149–172, bes. S. 159 ff.; ders., Die alte Klosterbibliothek Fulda und ihre Bedeutung, ebd., Bd. I, S. 213–231; B. Bischoff, Paläographie und frühmittelalterliche Klassikerüberlieferung, in: ders., Mittelalterliche Studien, Bd. III, S. 55–72, bes. S. 63 ff.; F. Brunhölzl, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. I, München 1975, S. 325–340. – Zu Einhards *Quaestio de adoranda cruce*, MGH Epist. V, S. 146–149; M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I, 1911, S. 640; Brunhölzl I, S. 554.

herausragenden Persönlichkeiten die verstreuten, teilweise zerstörten Schätze antiker Bücherherrlichkeit zu sichern und wiederherzustellen suchten.

Nachdem bisher von – allerdings wichtigen! – Randphänomenen bzw. Sonderformen literarischer Auftragsarbeit die Rede war, wenden wir uns dem zentralen Bereich unseres Themas zu, nämlich der kaum zu erschöpfenden Fülle dessen, was mit dem Begriff des „Normalfalls“ von Auftragsarbeit angedeutet und an einigen Beispielen erläutert werden soll, wobei ich mich des alten hagiographischen Topos „*pauca de pluribus*“ beziehungsweise „*pauca de multis*“ bedienen muß, mit dem ein Autor zu versichern pflegt, daß er aus vielen verbürgten Wundergeschichten nur wenige bringen könne.

Normalfälle waren es, wenn Abt und Mönche oder Äbtissin und Nonnen eines Klosters ein Mitglied des Konvents oder einen auswärtigen Hagiographen mit der Abfassung einer Lebensbeschreibung des Klostergründers oder eines herausragenden Abtes oder ehemaligen heiligmäßigen Mönchs des Konvents beauftragten. Eines der bekanntesten Beispiele ist der Auftrag der Äbtissin *Caesaria cum choro monacharum* im Johanneskloster zu Arles, die Vita des Bischofs Caesarius von Arles zu verfassen, der nicht nur den Konvent gegründet hatte, sondern auch die Nonnenregel desselben schrieb. Caesaria war die nahe Verwandte des verstorbenen Metropolitens und der Auftrag ging an dessen ehemalige Schüler und *coepiscopi*, nämlich die Bischöfe Cyprianus von Toulon, Firminus von Uzès und Viventius sowie an den Presbyter Messianus und den Diakon Stephanus.²⁶ Die Vita selbst, die zwischen 542 und 549 in zwei Büchern entstand, schildert im ersten Caesarius aus kirchlich-politischer Perspektive, im zweiten Buch geht es mehr um das private, heiligmäßige Leben des Arler Metropolitens. Wie sehr die Autoren – sicher auch im Sinne der Auftraggeberin! – auf die Zeitumstände Rücksicht nehmen, geht schon daraus hervor, daß der Merowingerkönig Childebert I. zweimal hoch gepriesen wird, denn die Provence war seit 536 Bestandteil des Frankenreiches; man hatte auf den neuen Herrscher deshalb Rücksicht zu nehmen.²⁷ Auch die beiden Viten der thüringischen Prinzessin und Merowingerkönigin Radegundis, die das Hl.-Kreuz-Kloster in Poitiers nach dem Vorbild des Nonnenklosters der Caesaria in Arles gründete, umfaßt zwei Bücher von sehr verschiedenem Aspekt.²⁸ Der spätlateinische

²⁶ F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich, 21988, S. 76 ff.; W. Berschin, Biographie I (wie Anm. 17), S. 241 ff.

²⁷ Vita Caesarii, MGH SS rer Merov. III, S. 433–501, I, 34 (S. 470, Z. 1–4: *Sic deinde a Wisigothis ad Austrogothorum devoluta est regnum; sic hodieque in Christi nomine gloriosissimi regis Childeberti subditur ditioni, ut, sicut legimus, transierunt de gente in gentem et de regno ad populum alterum, et non permisit Deus hominem nocere Arelatensibus suis.*) und II, 45 (S. 499, Z. 15–17: *... cum tranquillitate et quiete in Arelatensium civitate gloriosissimi Childeberti catholicissimum in Christi nomine regnum cum virtute mansuetum ...*).

²⁸ De vita sanctae Radegundis libri duo, MGH SS rer Merov. II, 358–395: Vita S. Radegundis I, S. 364–377 (Autor: Venantius Fortunatus) u. II, S. 377–395 (Autor: Die Nonne Baudonivia im Hl. Kreuzkloster in Poitiers; dazu W. Berschin, Biographie (wie Anm. 16), I, S. 284 ff., II, S. 14 ff.

Dichter Venantius Fortunatus (ca. 535 – kurz nach 600), der mit Radegundis eng befreundet war, schrieb ihre Lebensgeschichte aus persönlichem Antrieb, d. h. ohne offizielle Auftraggeber,²⁹ die Nonne Baudonivia schrieb hingegen im Auftrag der Äbtissin Dedimia und des Klosterkonvents.³⁰ Der Dichter Venantius Fortunatus gibt ein sehr persönliches, von tiefer Sympathie durchwärmtes Bild der demütigen Königin, die ihm eine *nova Martha* (S. 370, Z. 20) ist, wohingegen die Nonne sich stärker auf die Klostergeschichte konzentriert, besonders auf den Erwerb der berühmten Kreuzreliquie durch Radegundis, die der Königin durch ihre hohen politischen Verbindungen möglich geworden war. Ganz offensichtlich stand hier das Interesse der Auftraggeberin, der Äbtissin, im Vordergrund. Dies wird übrigens von Baudonivia ausdrücklich gesagt: Sie möchte nicht das wiederholen, was Fortunatus schrieb, sondern das, was er übergang: die „Handschrift“ der Auftraggeberin, nämlich ihr konkretes Interesse, wird hier überdeutlich.³¹

Im 7. Jahrhundert haben wir in der Vita des irischen Klostergründers Columban von Luxeuil († 615) aus der Feder des Luxeuil-Schülers Jonas von Bobbio ein klassisches Muster hagiographischer Auftragsarbeit.³² Abt Bertulf von Bobbio, ein Verwandter Bischof Arnulfs von Metz, beauftragte vor seinem Tode 639 den Mönch Jonas mit dieser Lebensbeschreibung Columbans, die neben der Vita s. Martini ein Grundmuster der mittelalterlichen Hagiographie wurde. Das Werk selbst ist den Äbten Bobolenus von Bobbio und Waldebert von Luxeuil gewidmet, der Autor will seine Informationen noch von den ersten Nachfolgern Columbans, den Äbten Athala von Bobbio und Eustasius von Luxeuil erhalten haben, die noch Augenzeugen des Wirkens des irischen Klostergründers gewesen sind.³³ Es ist sicher keine Übertreibung zu sagen, daß den Äbten von Luxeuil und Bobbio – also der wichtigsten Klostergründungen Columbans – sehr daran gelegen war, eine repräsentative Geschichte des columbanisch-fränkischen Mönchtums ihrer Zeit zu bekommen, und in der Tat führte der Auftrag an Jonas zu einem dauerhaften Erfolg.

²⁹ Vita sanctae Radegundis I, MGH SS rer. Merov. II, S. 364 ff.: ... illa, cuius vitae praesentis cursum, licet tam privato sermone, ferre temptamus in publico, ut, cuius est vita cum Christo, memoria gloriae relictā celebretur in mundo.

³⁰ Vita sanctae Radegundis II, MGH SS rer. Merov. II, S. 377, Z. 5. Dominabus sanctis meritorum gratia decoratis Dedimiae abbatisae vel omni congregationi gloriosae Radegundis Baudonivia humilis omnium. Iniungitis mihi opus agere ...

³¹ Vita sanctae Radegundis II, ebd., Prol. S. 378, Z. 1f.: Non ea quae... Fortunatus... composuit iteramus, sed ea quae prolixitate praetermisit...

³² Vita s. Columbani I u. II, MGH SS rer. Merov. IV, S. 1–156; im Widmungsbrief heißt es: ... fratrum conibentia flagitante vel beati Bertulfi abbatis imperio iubente, ..., S. 61, Z. 26f.; F. Prinz, Mönchtum (wie Anm. 25), S. 121 ff.; W. Berschin, Biographie II (wie Anm. 16), S. 26 ff., dort auch über die Nachwirkung der Vita Columbani.

³³ Vita s. Columbani, ebd., (Widmungsbrief), S. 61 f.: ... hi qui eo fuerunt in tempore ... qui nobis non audita sed visa narrent, vel quae etiam nos per venerabiles viros Athalam et Eustasium didicimus: quorum primus Ebobiensis, secundus Luxoviensis coenobii ... eius successores fuerunt ...

Noch aufschlußreicher ist in gewisser Beziehung eine weitere hagiographische Auftragsarbeit, die Jonas von Bobbio, damals schon ein bekannter Viten-Schreiber, erhielt, nämlich die Lebensbeschreibung des Abtes Johannes von Reomaus, der das Kloster Moutier S. Jean bei Semur gründete.³⁴ Es handelt sich um einen Arbeitsauftrag im allernüchternsten, geschäftsmäßigen Sinn. Als nämlich Jonas im November 659 das Kloster Reomaus auf der Durchreise besuchte, bedrängten ihn der Abt Chuma und die Mönche, das Leben des Klostergründers für sie nach den Aussagen der Schüler des Abtes Johannes und „deren Nachfolgern“ (... *que per discipulus (sic!) memorati confessoris Christi vel posteris eorum veraciter conperta erant de actuale vita* ...) aufzuzeichnen. Da der Gründerabt Johannes schon fast 100 Jahre tot war, blieben die Nachrichten über ihn entsprechend dürftig; Jonas selbst betont den erbaulichen Charakter seines Werkes. Es ist eine reine Routine-Angelegenheit und gerade deshalb aufschlußreich, weil wir die sehr konkrete und teilweise lebenspralle *Columbansvita* vom selben Autor zum Vergleich heranziehen können. Der Unterschied zwischen persönlichem Engagement und Routine ist hier mit Händen zu greifen. Die negativen Seiten reiner Auftragsarbeit treten dabei sehr deutlich in den Vordergrund: Man entledigt sich mit Hilfe allseits bekannter hagiographischer Topoi einer Verpflichtung.

In die frühkarolingische Familiengeschichte führt die 670 verfaßte Lebensbeschreibung der Äbtissin Gertrud von Nivelles († 659), deren Autor – wohl Mönch dieses Doppelklosters – es nicht versäumt, die in ganz Europa bekannte Familie der Heiligen hervorzuheben.³⁵ Er hat nach eigener, glaubwürdiger Aussage die Heilige noch selbst gekannt,³⁶ der Auftrag zur Abfassung dieser sehr lebendigen *Vita* kam von der Äbtissin *Dominicana* und der Kongregation. Gertruds Bruder Grimoald versuchte bekanntlich, in einem Staatsstreich die Merowingerdynastie zu stürzen, scheiterte jedoch dabei. Die negativen Folgen dieses Versuchs treffen auch das pippinidische Hauskloster Nivelles, das sich, wie das generelle Lob der Pippiniden zeigt, als Traditionshort frühkarolingischen Selbstverständnisses versteht. Der Auftrag für die *Vita* ist keine Routine-Sache, sondern Ausdruck adeligen genealogischen Bewußtseins.

Im Doppelkloster Chelles-sur-Marne entstand nach 680 im Auftrag der *dilectissimi fratres* (S. 482, Z. 6) die Lebensbeschreibung der königlichen Gründerin Balthilde, einer gebürtigen Angelsächsin, die allerdings in der zeitgenössischen Lebensbeschreibung des Erzbischofs Wilfrid von York als Bischofsmörderin und „zweite Jezabel“ eine sehr üble Presse bekommen

³⁴ *Vita Iohannis abbatis Reomaensis auctore Iona*, MGH SS rer. Merov. III, S. 502–517, hier S. 505, Z. 18f.

³⁵ *Vita s. Geretrudis*, MGH SS rer. Merov. II, S. 447–464, hier S. 454, Z. 4ff.: *Sed quo ordine de terrena origine genealogiam adsumperat, huic sermone inserere longum est*; M. van Uytange, Art. „Gertrud“, in: *LexMA* 4, Sp. 1356f.

³⁶ *Vita S. Geretrudis*, ebd., c. 4, S. 458: *Nec praetereundum est, ut arbitror, quod ipsa Dei famula quasi pavore perterrita nobis narravit.*

hat.³⁷ Gegen das zeitgenössische Echo dieser schlimmen Nachrede schreibt der unbekannte Autor der Balthildis-Vita im Sinne seiner Auftraggeber ganz offensichtlich an, wenn er immer wieder polemisch Wahrheit und Lüge gegenüberstellt und seine Heldin in eine Reihe mit Chrodechilde, der Gattin König Chlodwigs I., und mit der heiligmäßigen Königin Radegunde bringt. Wie parteiisch er dabei im Interesse des Klosters vorgeht, zeigt sich etwa daran, daß er die Revolte des Hausmeiers Ebroin und der fränkischen Großen, die Balhilde zwangen, sich in ihre Klostergründung Chelles zurückziehen, völlig verschleierte. Hier liegt zweifellos eine „Auftragsarbeit“ in recht zweifelhaftem Sinne vor, deren eindeutig beschönigende Tendenz mit Hilfe anderer zeitgenössischer Quellen klar erkennbar ist. Dem Viten-schreiber zufolge hatte Balhilde von Anfang an den Wunsch, sich in ihre Klostergründung Chelles zurückzuziehen, woran sie aber durch die fränkischen Großen gehindert wurde.

Erst die Tötung des arroganten Bischofs Sigobrand, die gegen ihren Willen erfolgte, habe die *Franci* veranlaßt, ihr den Rückzug ins Kloster zu gestatten, da sie die Rache der Königin wegen dieser Untat fürchteten. Hier wird der wirkliche Tatbestand auf den Kopf gestellt und der Königin eine Art „Mohrenwäsche“ zuteil, um ihr Andenken im Kloster und bei der Nachwelt fleckenlos zu erhalten.³⁸ Etwa zur selben Zeit entstand als Auftragsarbeit eines Klosters in Laon die Vita Sadalbergae; sie war die adelige Gründerin. Sadalberga hatte ursprünglich ihr Monasterium nahe bei Luxeuil ins Leben gerufen, verlegte es aber dann, wohl aus Sicherheitsgründen, in die merowingische Königsstadt Laon.³⁹

Für das 8. Jahrhundert seien aus zahlreichen Belegen für hagiographische Aufträge von Äbten nur einige markante herausgegriffen. Abt Choschinus

³⁷ Vita domnae Balthildis reginae (Spalte A), MGH SS rer. Merov. II, S. 475–508; – zum Negativbild Balthildis vgl. Eddius, Vita Wilfridi I episcopi Eboracensis auctore Stephano, MGH SS rer. Merov. VI, S. 163–263, hier c. 6, S. 199, Z. 15–18: *Nam illo tempore malivola regina nomine Baldhild ecclesiam Domini persecuta est; sicut impiissima regina Gezabel, quae prophetas Dei occidit, ita ista, exceptis sacerdotibus et diaconibus, novem episcopos occidere iussit* ...

³⁸ Vita domnae Balthildis, ebd., c. 10, S. 495 (Z. 1–16: *Erat enim eius sancta devotio, ut in monasterio, quem praediximus, religiosarum foeminarum (sic!), hoc est in Kala, quam ipsa edificavit, conversare deberet. Nam et Franci pro eius amore hoc maxime dilatabant nec fieri permittebant, nisi commotio illa fuisset per miserum Sigobrandum episcopum, cuius superbia inter Fancos meruit mortis ruinam. Et exinde orta intentione, dum ipsum contra eius voluntatem interfecerunt, metuentes, ne hoc ipsa domna contra eos graviter ferret ac vindicare ipsam causam vellet, permiserunt eam subito pergere ad ipsum monasterium*). – Die Vita beatae ac venerabilis Balthildis reginae B gehört erst dem 9. Jahrhundert an; die politischen Hintergründe ihres Lebens sind weitgehend in den Hintergrund getreten, dafür nimmt die Heiligkeit der Königin den breitesten Raum ein: MGH SS rer. Merov. II, S. 482–508 (Spalte B).

³⁹ Vita s. Sadalbergae, MGH SS rer. Merov. V, S. 40–66. – Als Auftrag der Äbtissin Celsa entstand die Lebensbeschreibung der 4. Äbtissin desselben Klosters S. Jean in Arles: Vita s. Rusticulae, MGS SS rer. Merov. IV, S. 337–351, wohl ein Werk des 7. Jahrhunderts.

und der Konvent des berühmten irofränkischen Klosters Jumièges am Unterlauf der Seine beauftragten einen Mönch, der wohl Klosterinsasse war, mit der Abfassung der Lebensgeschichte des adeligen Gründers und ersten Abtes Filibert. Sehr wahrscheinlich war dies bereits die zweite, sprachlich verbesserte Filibert-Vita, denn der Verfasser einer anderen Vita, nämlich der Lebensbeschreibung Austrebertas, bemerkt in seinem Prolog mit einer gewissen Besorgnis, er hoffe, nicht wie der Hagiograph Filiberts verlacht und verbessert zu werden. Da die vorliegende Vita Filiberti aber sprachlich kaum zu beanstanden ist, dürfte sich diese Bemerkung auf eine ältere Version des Textes beziehen.⁴⁰ Auch die wertvolle und faktenreiche Lebensbeschreibung des Erzbischofs Wilfrid von York, der mehrere Jahre in Gallien verbracht hatte und ein Feind der Königin Balthilde gewesen ist, verdankt ihre Entstehung dem Auftrag des Bischofs Acca von Hexham (709–732) und des Abtes Tatberchtus von Kloster Ripon.⁴¹ Wilfrid war der zweite Begründer Ripons, nachdem er den älteren irischen Konvent unter Abt Eata vertrieben und die Benedikt-Regel eingeführt hatte.⁴² Eddi-Stephanus, den Autor der Vita Wilfrids, versorgten die Auftraggeber mit eigenen Informationen. Dem Bischof Acca hatte der Heilige selbst eine Vision erzählt, die ihn von schwerer Krankheit heilte und Abt Tatbercht schilderte er sogar sein ganzes Leben, der dann wiederum seine mündlichen Informationen an den Autor weitergab.⁴³ Auf das hier angeschnittene Problem, inwiefern „oral history“, also mündliche Überlieferung, als vertrauenswürdig angesehen werden kann oder als beliebter Topos abzulehnen ist, soll unten noch eingegangen werden.⁴⁴

Für das Hochmittelalter seien wenigstens einige Beispiele erwähnt: Abt Nanterus vom Michaelskloster bei Verdun gibt um 1030 einem seiner

⁴⁰ Vita s. Filiberti, MGH SS rer. Merov. V, S. 568–604; vgl. dazu Prolog der Vita s. Austrebertae, AASS Feb. 2, S. 419.

⁴¹ Vita Wilfridi episcopi Eboracensis, MGH SS rer. Merov. VI, S. 163–263, hier S. 193, Z. 4f.: *Praeceptorum vestrorum magnitudine, o venerabiles domini Acca episcopus et Tatberchtus abbas* ...

⁴² The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus, ed. Colgrave, London 1927, S. 99. Vita Wilfridi episcopi Eboracensis, MGH SS rer. Merov. VI, c. 14, S. 208f. und bes. c. 47, S. 241 ff.

⁴³ Vita Wilfridi episcopi Eboracensis, MGH SS rer. Merov. VI, c. 56, S. 251 f., bes. S. 252, Z. 1 ff.: *solo fidelissimo presbitero suo Acca, qui nunc est ... episcopus ... visionem omnem revelavit* ... und oben 64, S. 259, bes. Z. 23 f.: *Nam omnem vitae suae conversationem memorialiter prius enarravit Tatbertho presbitero, videlicet propinquo suo* ...

⁴⁴ Äbte bzw. Äbtissinnen als Auftraggeber für die Vita des Klostergründers stehen auch hinter den Lebensbeschreibungen des Amatus von Remiremont (MGH SS rer. Merov. IV, S. 215–221, hier Prol. S. 215, Abt Dido/Dydo); des Gründers von Remiremont in den Vogesen, Romarich (MGH SS rer. Merov. IV, S. 221–225, hier S. 221, Äbtissin Cecilia); des Abtes Adelphus von Remiremont (MGH SS rer. Merov. IV, S. 225–228, hier c. 12, S. 228, Z. 28, Äbtissin Tetta); des Abtes und späteren Bischofs von Rouen, Ansbert (MGH SS rer. Merov. V, S. 613–641, hier S. 618, Abt Hildebert von St. Wandrille); des Abtes (Bavo von Gent (MGH SS rer. Merov. IV, S. 527–546, hier Prolog S. 534 ohne Nennung des Namens); des Vedastus von Arras (MGH SS rer. Merov. III, S. 399–427, hier S. 414, Abt Rado).

Mönche den Auftrag für eine Klosterchronik, wobei offenbar eine Reliquienübertragung der Anlaß war; Abt Wikerus von St. Maximin in Trier verfährt ebenso für ein Mirakelbuch des Klosters St. Maximin; die Vita Erzbischof Annos II. von Köln (1056–1075) gibt der Abt seiner Gründung Siegburg einem Mönch dieses Klosters in Auftrag, und die Äbte Eberhard und Hermann von Brauweiler betrauen ebenfalls den Mönch Konrad in ihrem Konvent mit der Abfassung der Vita des Abtes Wolfhelm, und die Lebensbeschreibung Bischof Altmanns von Passau (1125–1141) geht auf die Initiative des Abtes Chadaloh von Göttweig zurück; er läßt die Vita durch einen Mönch in Göttweig, der Gründung Altmanns, schreiben.⁴⁵ Beiseite bleiben hier alle Erwähnungen von Auftraggebern, die nur allgemein als Freunde oder Konventsbrüder bezeichnet, aber nicht näher identifiziert werden.

Mit Bischof Acca von Hexham sind wir aber bereits bei der zweiten wichtigen Gruppe von Auftraggebern biographischer Literatur, die hier wenigstens exemplarisch bis in 10.–12. Jahrhundert verfolgt werden soll, da sich hier ein Wandel des literarischen Genos feststellen läßt: Es handelt sich um die meist repräsentativen Lebensbilder mittelalterlicher Bischöfe, bei denen in den meisten Fällen der unmittelbare oder spätere Nachfolger als Auftraggeber der Vita erscheint. Eines der frühesten und wegen des historisch reichen Inhalts markantesten Beispiele ist die Passio des Bischofs Leodegar von Autun, den der Hausmeier Ebroin 679 töten ließ und der schon wenige Jahre danach eine als Bruchstück erhaltene Lebensbeschreibung erhielt. Den Auftrag erteilte sein Nachfolger Bischof Heremar einem Mönch des Klosters S. Symphorian in Autun.⁴⁶ Auch die Vita des hl. Bonifatius aus der Feder des Priesters Willibald entstand als Auftrag der Schüler des Heiligen. Es waren dies dessen Nachfolger Lullus als Erzbischof von Mainz und Bischof Megingoz von Würzburg.⁴⁷

⁴⁵ Abt Nanterus: *Chronicon s. Michaelis monasterii in pago Virdunensi*, MGH SS 4, S. 79. – Abt Wikerus von St. Maximin in Trier: *Ex miraculis s. Maximini auctore Sigehardo*, ebd., S. 230. – Abt Reginhard von Siegburg: *Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis*, MGH SS 11, S. 466. – Die Äbte Eberhard und Hermann von Brauweiler: *Ex vita Wolfhelmi abbatis Brunvilarensis auctore Conrado*, MGH SS 12, S. 181. – Abt Chadaloh von Göttweig: *Vita Altmanni episcopi Patavensis*, ebd., S. 228f.

⁴⁶ *Passiones Leudegarii*, MGH SS rer. Merov. V, S. 249–362, hier S. 282, Z. 7f.: *Herminario urbis Agastudunensis episcopo*. – In der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts schrieb Ursinus ein angeblicher Zeitgenosse Leodegars, im Auftrag Bischof Ansoalds von Poitiers (678–697) eine kompilierte Vita, die vor allem die Translation in Poitiers und die Wunder am Grabe Leodegars zum Gegenstand hat. W. Levison, H. Löwe, Karolinger (wie Anm. 24), S. 129. Ursinus gibt als Zweck seiner Vita an, daß auch die *rustici et inlitterati* seinen Text verstehen sollen und dem Vorbild des Heiligen folgen; deshalb schreibe er einfach.

⁴⁷ *Vita Bonifatii* (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe IVb), Darmstadt 1988, S. 454–525, hier Prolog S. 454: *Dominis sanctis et vere in Christo carissimis Lullo et Megingozo coepiscopis Willibaldus licet indignus in Domino presbiter*.

Sind zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert bischöfliche Aufträge für Viten ihrer Vorgänge noch relativ selten, schwillt diese Art von Auftragsarbeit im 10., 11. und 12. Jahrhundert an. Prototyp dieses Typs von Lebensbeschreibungen ist Ruotgers Vita des Erzbischofs Brun von Köln (953–965), des Bruders und engen Beraters Kaiser Ottos des Großen.⁴⁹ Bruns Nachfolger, Erzbischof Folkmar von Köln (965–969), wird als der Auftraggeber des Werkes genannt, und es war sicher in seinem wie in Bruns Sinne, daß Ruotger in dieser Programmschrift der ottonisch-salischen Reichskirchensystemherrschaft das Schwergewicht der Darstellung auf Bruns Wirken als Reichs- und Kirchenpolitiker legte. Dessen Bezeichnung als *archidux* kennzeichnet ja mit einem einzigen Wort die Doppelrolle des Königsbruders als lothringischer Metropolit und Herzog. Hält man sich diesen programmatischen Text und seine bischöflichen Initiatoren vor Augen, dann verwundert es keineswegs, daß diese Art von Auftragsarbeit so deutlich zunimmt und sich auch inhaltlich gegen die Heiligenvita älteren Typs absetzt. Man wird darin einen literarischen Reflex der ottonisch-salischen Kirchenherrschaft sehen dürfen, auch wenn man die neuerlichen Einschränkungen des Begriffs „Reichskirchensystem“ als berechtigt anerkennt.⁵⁰ Desgleichen veranlaßte Erzbischof Luitpold von Mainz (1051–1059) die Lebensbeschreibung seines Amtsvorgängers Bardo (1031–1051).⁵² Eine typische Auftragsarbeit für den Vorgänger als Abt war auch die erste Vita Bischof Godehards von Hildesheim (1022–1038): Abt Ratmund von Niederaltaich war nicht nur ein Studienkollege des Autors, sondern auch, was in diesem Zusammenhang besonders wichtig ist, der Neffe Godehards.⁵¹ Die bemerkenswerte Kürze dieser wie anderer Viten läßt eine gewisse, fast geschäftsmäßige Routine erkennen. Man könnte – überspitzt formuliert – vermuten, daß es sich bei solchen Bischofsleben gleichsam um „Festschriften“ handelt, die mehr oder weniger Verpflichtung gewesen ist. Dafür spräche auch – wenn ich diesen Gedanken fortspinnen darf, daß relativ selten von Wundern die Rede ist und daß dort,

⁴⁹ Vita s. Brunonis archiepiscopi Coloniensis auctore Ruotgero (Freiherr vom Stein-Ausgabe XXII), Darmstadt 1986, S. 178–261; H. Hofmann, Politik und Kultur im ottonischen Reichskirchensystem, in: Rhein. Vjbl. 22, 1957, S. 31–55; F. Lotter, Die Vita Brunonis des Ruotger, Bonn 1958; H. Sproemberg, Die lothringische Politik Ottos des Großen, in: ders., Forschungen zur Mittelalterlichen Geschichte 3, Berlin 1959, S. 11–223, bes. S. 154 ff.; F. Prinz, Klerus und Krieg, Stuttgart 1971, S. 175 ff.

⁵⁰ Eher graduelle als prinzipielle Unterschiede zwischen der Reichskirchensystemherrschaft und dem Verhältnis zwischen Kirche und politischer Herrschaft in Frankreich und England sieht T. Reuter, The Imperial Church System of the Ottonian and Salian Rulers, in: Journal of Ecclesiastical History 33, 1982, S. 347–374; dagegen J. Fleckenstein, Reich und Kirche vor dem Investiturstreit, Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des achtzigsten Geburtstags von Gerd Tellenbach. Hg. Karl Schmid, Sigmaringen 1985, S. 83–98.

⁵¹ Vita Godehardi episcopi Hildesheimensis auctore Wolferio. MGH SS 11, S. 167–196 (Vita prior) u. S. 196–218 (Vita posterior); Lit z. G. b. J. Fleckenstein, Art. „Godehard“ in LexMa 4, Sp. 1531.

⁵² Vita s. Bardonis auctore Vulculdo, MGH SS 11, S. 317–321. Zu Bardo: L. Falck, Mainz im frühen und hohen Mittelalter, 1972, S. 84 ff. u. passim.

wo solche erwähnt werden, der Eindruck entsteht, als würde damit nur eine Art biographischer Pflicht aus älterer hagiographischer Tradition erfüllt.

Solche biographische Routine wird man allerdings nicht vermuten dürfen, wenn ganz konkrete Anlässe für Lebensbeschreibungen von Bischöfen vorliegen: Etwa wenn Bischof Dado von Verdun nach dem Brande seiner Stadt 916/17 dem Presbyter und Kanoniker des St. Veitsklosters, Bertarius, den Auftrag erteilt, wegen der Vernichtung aller Dokumente die Bistumsge-schichte aus dem Gedächtnis, nach bereits Gelesenem oder nach Augenzeugenberichten zu rekonstruieren.⁵³ Der sachliche Wert eines solchen Textes bleibe allerdings dahingestellt, auch wenn man besitzsichernde Angaben als Aussagen „bona fide“ akzeptiert.⁵⁴

Eine besonders starke Motivation für die Abfassung von Heiligen- und Bischofsviten waren schließlich feierliche *Translationen*, die sowohl der *Kanonisation* dienten wie auch der *Kultpropaganda* an aufblühenden Wallfahrtsorten mit Heiligengräbern. Hier engagieren sich oft ganze Konvente aber auch Einzelpersonen als Auftraggeber. Tugend und Wunderkraft feiern rhetorische Triumphe. Daß dabei dennoch historisch Wichtiges mit einfließt, beweist z. B. eine für den ersten regulären Kanonisationsprozeß in Rom geschriebene Vita, nämlich die des Bischofs Ulrich von Augsburg. Da sie aber im Hinblick auf unser spezielles Thema der Auftraggeber ein ausgesprochener Sonderfall ist, sei erst am Schluß näher auf diese Lebensbeschreibung eingegangen.⁵⁵ Bischof Konrad von Konstanz († 975) erhielt eine Vita durch den Auftrag eines seiner Nachfolger im 12. Jahrhundert, Bischof Ulrich I. Der Autor Udalschalk, Abt von St. Ulrich und Afra in Augsburg, richtet sich im Prolog unmittelbar an Papst Calixtus II. (1119–1124), der den Text als Grundlage des Kanonisationsprozesses angefordert hatte.⁵⁶ Bischof Bruno von Toul (1026–1052), der spätere Papst Leo IX, einer der bedeutendsten Initiatoren der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, beauftragte mit großer Wahrscheinlichkeit den Abt Widricus (Werri) von St. Evre in Toul mit der Abfassung der Vita seines Vorgängers im späten 10. Jahrhundert, den Bi-

⁵³ Gesta episcoporum Virdunensium, MGH SS 4, S. 36–51.

⁵⁴ Damit streifen wir die Frage der Fälschungen zur Besitzsicherung. Material dazu in: H. Fuhrmann (Hg.), Fälschungen im Mittelalter (Schriften der MGH 33,1–5), Hannover 1988.

⁵⁵ S. unten S. 191f. – Ich übergehe die 2. Vita Bischof Leodegars von Autun, die wohl erst in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts entstand, wohingegen sich der Autor Ursinus als Zeitgenosse des Heiligen ausgibt und Bischof Ansoald von Poitiers (678–697) als Auftraggeber nennt. S. oben S. 187, Anm. 46.

⁵⁶ Vita Chuonradi Constantiensis episcopi c. 1 u. 2, MGH SS 4, S. 444. – Noch weiter liegen Lebenszeit und Vita des Paderborner Bistumsheiligen Liborius auseinander, der im 4. Jahrhundert Bischof von Le Mans gewesen sein soll und dessen Reliquien 836 nach Paderborn kamen. Die Translatio s. Liborii wurde von B. Bischof von Paderborn in Auftrag gegeben und entstand Ende des 9. Jahrhunderts. – Ähnlich gelagert sind die Dinge bei der Translatio s. Epiphanii, die Bischof Otwin von Hildesheim († 984) in Auftrag gab: MGH SS 4, S. 248.

schof Gerhard von Toul (963–994). Diesen hatte noch Erzbischof Brun von Köln eingesetzt. Auch hier war der Anlaß die Kanonisation.⁵⁷

Daß Kultpropaganda für ein Heiligengrab oft der Anlaß für die Abfassung einer Vita oder einer Wunder-Sammlung gewesen ist, wurde schon erwähnt. Wie konkret dabei die Autoren im Auftrag der Konvente bei wundertätigen Heiligengräbern zu Werke gingen, kann man daraus entnehmen, daß am Schluß mancher Heiligenviten gleichsam werbeprospektmäßig zusammengefaßt wird, gegen welche Krankheiten der jeweilige Heilige ein wirksamer Helfer ist. Noch weiter im Konkurrenzdenken gehen Autoren, wenn sie in diskreter Weise andere wundertätige Kultorte dadurch abwerten, daß sie kranke Pilger von Wallfahrtsort zu Wallfahrtsort vergeblich wandern lassen, bis sie endlich zum heilenden, nämlich dem eigenen Kultort kommen; so etwa in den Mirakelberichten der hl. Fides von Conques.⁵⁸ Man kann geradezu Abwerbung von „Kunden“ als das eigentliche „Interesse“ solcher Exkurse bezeichnen, ein nur scheinbar modern-anachronistischer Gesichtspunkt.

Damit sei die Reihe der Beispiele – „*pauca ex multis*“ – beendet und abschließend der Versuch unternommen, dem Material noch andere Aspekte abzugewinnen. Erstens geht es dabei um die Frage, ob und in welcher Weise der oder die Auftraggeber zugleich Informanten des Autors gewesen sind und in welcher Weise sie auf den Text Einfluß genommen haben. Modern ausgedrückt handelt es sich um das Problem der „oral history“, die für die Zeitgeschichtsforschung so wichtig geworden ist. Dabei stellt sich naturgemäß immer die Frage nach dem topischen Charakter von Beteuerungen des Verfassers, er habe seine Informationen von glaubwürdigen Zeugen und Zeitgenossen des Heiligen. Pauschal wird man solche Versicherungen ebensowenig als Topoi abtun dürfen wie die Erwähnung eines Auftraggebers, wovon schon anfangs die Rede war.⁵⁹ Schon in Gregors von Tours *Liber vitae patrum* berichtet der Autor, er habe für sein Lebensbild des Lupicinus

⁵⁷ Vita s. Gerardi episcopi Tullensis, MGH SS 4, S. 490–505; sie entstand zwischen 1027 und 1049, als B. Bruno bereits Papst war und mit der Translation des Leichnams die Kanonisation einleitete; J. Choux, *La Lorraine chrétienne au Moyen Age*, 1981, S. 73–78. Die Forschung hat hinsichtlich des Verfassers geschwankt: erst neigte sie dazu, Humbert von Silva Candida als Verfasser anzusehen (A. Michel, *Sitzungber. München* 1957, Nr. 8), dann schwenkte sie doch wieder auf den Abt von St. Evre ein (N. Bulst, 1973) – vgl. dazu Odilo Engels, in: *Beiträge zur Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra*, hg. v. Irene Crusius, Göttingen 1989, S. 138 f., Anm. 24.

⁵⁸ Vgl. z. B. C. Rendtel, *Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Heiligenverehrung*, Phil. Diss. Berlin 1982, Düsseldorf 1985, bes. S. 30 ff., 105 ff. und S. 142 ff. – Dazu F. Prinz, *Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum Gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen*, in: *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale*, *Settimane XXXVI*, Spoleto 1989, S. 285–318, bes. 293 f.

⁵⁹ S. oben S. 178.

einen Achtzigjährigen aufgesucht, der ihm das Material zusammentrug und ihm mit einem Eid versicherte, daß er die reine Wahrheit berichte.⁶⁰

Daß der Greis subjektiv Wahres erzählte, ist nicht zu bezweifeln, wenn es auch unmöglich ist, über diese Versicherung hinaus vom objektiven Tatbestand vorzudringen. Unverzüglich ist wohl auch die Berufung des Jonas von Bobbio in der Vita Columbani auf Zeugen, u. a. auf die Äbte Athala von Bobbio und Eustasius von Luxeuil, die ihm ja auch zeitlich nahestanden.⁶¹ Ebenso sind die Auftraggeber der Lebensbeschreibung des hl. Germanus von Granfelden-Granval (7. Jahrhundert), die Klosterbrüder Deicolus, Leodemundus und Ingofridus, die den Heiligen noch erlebt hatten, die Informanten des Autors Bobolenus, der kurz nach dem Martyrium des Germanus (um 675) schrieb.⁶² Hilfestellung der Auftraggeber war es auch, wenn Erzbischof Lullus von Mainz dem Autor der Bonifatius-Vita, Willibald, ein Wunder des Heiligen erzählte.⁶³ Das gleiche gilt, wenn Bischof Acca von Hexham dem Verfasser der Vita des Erzbischofs Wilfrid von York, Stephanus-Eddi, eine Vision des Erzbischofs berichtet, die er aus dessen Mund erfahren hatte, und wenn Abt Tatberchtus von Ripon von Wilfrid selbst sein Leben erzählt bekam.⁶⁴ Insgesamt wird man also sagen dürfen, daß zwar ein Topos vorliegen kann, wenn nur allgemein von Zeitzeugen und Auftraggebern die Rede ist, daß aber präzise Angaben über Informanten vor allem dann zuverlässig sind, wenn letztere zugleich die Auftraggeber des Textes waren.

Wie vorsichtig man aber in jedem Einzelfall zu Werke gehen muß, geht aus der schon erwähnten Lebensbeschreibung Bischof Ulrichs von Augsburg hervor, womit wir zum Schluß bei einigen Fällen sehr individueller Natur sind, die sich gegen jede saubere Kategorisierung sperren. Sie sind gerade deshalb für den Historiker wichtig, weil sie ihn einerseits vor kurzschlüssigen Verallgemeinerungen bewahren und ihm andererseits – was wohl wichtiger ist! – die Rolle des Persönlichen, ja sogar des sehr Privaten im geschichtlichen Leben nahebringen können. Die Vita Ulrichs aus der Feder des Augsburger Dompropsts Gerhard, eines Schülers und Zeitgenossen des Heiligen, gehört auf den ersten Blick gar nicht zum Thema „Kirchen und Klöster als literarische Auftraggeber“, denn es werden gar keine Personen mit Namen

⁶⁰ Gregor von Tours, Liber vitae patrum XIII, MGH SS rer Merov. I, 2, S. 265–267, hier c. 3, S. 267, Z. 21–23: *Et fortassis quorundam incredibilium latratus de his conatur obstreperare, noverit, a me visum Deodatum presbiterum, summam octogenarii aevi ferentem, qui mihi haec, ut scripta sunt, contulit, confirmandi sacramento.*

⁶¹ Vita Columbani, MGS SS rer Merov. III, S. 61 f. (vgl. Anm. 30).

⁶² Vita s. Germani abbati Grandivallensis, MGH SS rer. Merov. V, S. 25–40, hier Prolog S. 33.

⁶³ Vita Bonifatii, (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe IVb), Darmstadt 1988, c. 9, S. 522: *Quod et a glorioso rege Pippino, sicut ipsi referentibus qui huic praesentes erant miraculo compertum est, ad nos usque per venerabilem virum Lul episcopum delatum est...*

⁶⁴ Vita Wilfridi c. 56, S. 251 f. und c. 64, S. 259; s. oben Anm. 41.

genannt.⁶⁵ Es ist nur sehr allgemein von vielen die Rede, die Boten an ihn, den Autor, mit der Bitte schickten, er möge von Ulrich ein klares, schriftliches Zeugnis geben. Das kann man als Arbeitsauftrag auffassen, doch macht die Anonymität dieses Verlangens stutzig, so daß auch der Verdacht nahelegen könnte, es handle sich hier um einen belanglosen Topos. Dem ist aber meines Erachtens keineswegs so. Man nimmt an, daß die Vita bald nach Ulrichs Tod am 4. Juli 973 begonnen wurde, abgeschlossen hat sie Gerhard aber sicher erst nach dem Tode von Ulrichs Nachfolger Bischof Heinrich am 30. Oktober 982 in Lucca, der im Text erwähnt wird. Heinrich, war aber wider den ausdrücklichen Wunsch Ulrichs, der seinen eigenen Verwandten Werner zum Nachfolger haben wollte, Bischof geworden. In Gerhards Worten: Heinrich betrat den Schafstall des Herrn nicht auf dem rechten Wege, sondern stieg anderswo ein. Das war ein überdeutliches Zitat aus dem Johannesevangelium, dessen zweite, scharfe Hälfte der Autor aber nicht selbst mehr ausspricht, sondern dem Leser die Schlußfolgerung überläßt: Im Klartext sagt das Bibelzitat nämlich, daß Bischof Heinrich Dieben und Mördern gleichgestellt wird.⁶⁶ Der Biograph macht denn auch in den Schlußkapiteln seiner Ulrich-Vita kein Hehl daraus, daß er ein Feind Bischof Heinrichs ist, und dessen plötzlichen Tod in Lucca kommentiert er ohne Pietät mit dem Hinweis auf eine Stelle des 1. Thessalonikerbriefes, wo es heißt: „Löschet den Geist nicht aus, achtet Prophetengabe nicht gering.“⁶⁷ Im Klartext heißt dies wiederum, daß Bischof Heinrichs jämmerlicher Tod eine Folge seines Fehlverhaltens gewesen ist, weil er nämlich *gegen* den ausdrücklichen Willen des prophetischen heiligen Ulrich sich das Bischofsamt durch seine hochadelige Verwandtschaft erschlichen habe. Mit anderen Worten, die Ulrichs-Vita ist eine subversive Schrift für die Zeit *nach* Bischof Heinrich, ein Pamphlet also, dessen Auftraggeber eine starke, auf Ulrich eingeschworene Opposition gegen den bis 982 regierenden Bischof Heinrich war. Aus Gründen der Vorsicht werden deren Häupter aber nicht namentlich genannt. Diese Gruppe erlebte einen allerdings späten Triumph, als die Vita Ulrichs bei dessen feierlicher Heiligsprechung im Februar 993 verlesen wurde.⁶⁸

Ein anderer merkwürdiger Fall, den man vielleicht mit dem bereits eingeführten Begriff der „Selbstbeauftragung“ charakterisieren könnte, ist der

⁶⁵ Vita s. Oudalrici episcopi Augustani auctore Gerhardo (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe XXII), Darmstadt ²1986, S. 46–167, hier Prolog S. 46.

⁶⁶ Ebd., c. 28, S. 152: ... *non provide in ovile ovium intrando, sed aliundo ascendendo* ..., Zitat aus Joh. 10,1, dort mit dem verdeutlichenden scharfen Zusatz, daß derjenige, der dies tue, „ein Dieb und ein Mörder“ sei.

⁶⁷ Ebd., c. 28, S. 166 unter Bezug auf 1. Thess. 5,19.

⁶⁸ MGH SS 4, S. 378, Anm. 12. – Das bekannteste Beispiel dafür, wie sehr die Furcht vor den herrschenden Zuständen die Angst vor massiver Repression, einen Autor beeinflussen kann, ist die Vita Kaiser Heinrichs IV., deren Verfasser aus eben diesen Gründen seine Anonymität bewahrte, und zwar gelang ihm das bis zum heutigen Tage: Vita Heinrici IV. imperatoris (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe XII), Darmstadt ³1974, S. 35–45, bes. S. 35 ff. u. Text S. 407–467.

Liber miraculorum sanctae Fidis des Klerikers Bernhard von Angers, ein Text, der im ersten Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts entstand.⁶⁹ Bernhard war ein Schüler Fulberts von Chartres, kam also aus jener berühmten Schule des scholastischen Frührationismus, die für die Geistesgeschichte Europas wie auch für die Beendigung des Investiturstreits so folgenreich wurde. Dementsprechend anspruchsvoll geht auch der kritische Bernhard zu Werke, der sich übrigens sehr hochmütig und abschätzig über die geistigen Qualitäten des Midi äußerte, in den Conques, die Kultstätte der hl. Fides lag.⁷⁰ Er liefert die Geschichte einer sehr merkwürdigen Wunderheilung mit mehreren Rückfällen in das angeblich geheilte Leiden – Erblindung durch Mißhandlung –, die sich stellenweise wie ein rational berichteter psychosomatischer Fall liest. Man kann seinen Bericht als eine intellektuelle Annäherung an das Wunder deuten, wobei Bernhard letztlich, trotz aller kritischen Vorbehalte, an die Wunder von Conques glaubt. Seine eigene Motivation, die zu diesem Mirakel-Buch führte, ist persönliches wissenschaftliches Interesse; insofern scheint mir der Terminus „Selbstbeauftragung“ durchaus am Platze.

Als letztes Beispiel einer ungewöhnlichen Reaktion auf einen literarischen Auftrag sei ein Fall aufgegriffen, in dem ein Vitenschreiber zwar den Auftrag annimmt, aber im Text selbst auf skurrile und sarkastisch widerborstige Weise dem Auftraggeber unter die Nase reibt, was er vom Thema dieser absurden Auftragsarbeit hält, nämlich gar nichts! Es handelt sich um die Vita des angeblich ersten Bischofs von Toul, Mansuetus, und der Verfasser ist ein berühmter Gelehrter des 10. Jahrhunderts, nämlich Adso von Montier-en-Der (910/15–992).⁷¹ Den Auftrag für diesen Text gab der bereits erwähnte Bischof Gerhard von Toul (963–994), der dann selbst durch den Auftrag Papst Leos IX. eine Vita erhalten sollte.⁷² Adso betont, daß ihm diese Arbeit von Gerhard durch Befehl aufgehalst wurde (*vestro iussu impositum*), und vergißt nicht zu bemerken, daß für ihn diese Aufgabe in jeder Hinsicht fürchterlich gewesen sei (*vero omnimodis formidandum*).⁷³ Nun könnte man sich leicht tun und solche Redewendungen als Topoi eines geistig beschränkten Mönches abtun, dem schon das Schreiben Schrecken einflößte, aber der Name des berühmten Autors verbietet eine solche Interpretation. Adso war bekanntlich nicht irgendwer, sondern als Schüler Gerberts von Aurillac,

⁶⁹ Liber miraculorum s. Fidis, ed. A. Bouillet, Paris 1877; dazu C. Rendtel, Mirakelberichte (wie Anm. 55) und bes. M. Grässlin, Heilige und Hagiographen, Studien zur lateinischen Hagiographie um die Jahrtausendwende. Frankreich und Deutschland. Magisterarbeit Masch. Schrift, München 1988, bes. S. 126 ff. – Nur die Bücher I u. II des Liber miraculorum stammen von Bernhard.

⁷⁰ Liber miraculorum I, 1, S. 6–15.

⁷¹ Vita s. Mansueti, AASS Sept. 1, 1746, S. 637 ff.; dazu: F. Brunhölzl, Adsonis Columbinus oder von der Wahrheit, vom Schwindel und von der Literatur, in: H. Fuhrmann (Hg.), Fälschungen im Mittelalter I (Schriften der MGH 33,1), Hannover 1988, S. 153–163.

⁷² Siehe oben S. 189 f.

⁷³ Vita s. Mansueti, Praefatio S. 637.

des späteren Papstes Sylvester II., d. h. mit allen Wassern geistlicher und weltlicher Bildung seiner Zeit gewaschen. Er war ein Kenner und Sammler von Handschriften römischer Autoren, ein glänzender Stilist und Philologe, dem es bestimmt nicht entgehen konnte, daß der Bischof Mansuetus, von dem man so gut wie gar nichts wußte, als Zeitgenosse verschiedener Zelebritäten galt, die in weit auseinanderliegenden Zeiten gelebt hatten.⁷⁴ Von dieser Erkenntnis ausgehend hat denn auch Franz Brunhölzl mit Recht das ganze Opus als einen ironischen Protest gegen den Auftraggeber interpretiert, als eine deutliche Distanzierung von seiner eigenen absurden Auftragsarbeit. Warum er diese Vita schreiben mußte, dafür gibt es handfeste Gründe: Bischof Gerhard ging es darum, seine Neugründung St. Mansuetus gegen die Besitzansprüche des bedeutenden alten Klosters St. Evre in Toul abzusichern und deshalb mußte – koste es was es wollte! – eine Vita dieses obskuren Heiligen und ersten Bischofs her, und Adso war sicherlich in weitem Umkreis die beste Feder für diesen Zweck.⁷⁵ So erhebt sich für uns am Schluß die bange und bis heute aktuelle Frage, ob und wieweit sich der geistige Mensch, der Intellektuelle, für handfeste Zwecke der Politik – hier der Kirchenpolitik – einspannen lassen darf? Aber das wäre wieder ein anderes, unsere Kritik und Selbstkritik herausforderndes Thema, bei dem von Interessen in ebenso ambivalentem wie dubiosem Sinne die Rede sein müßte. Unsere Aufgabe hingegen war es insgesamt zu zeigen, wie vielfältig und verschiedenartig die Motivationen sein können, die Hagiographie und Biographie geistlicher Würdenträger hervorbrachten, also eine Quellengruppe, die sowohl für die christliche Spätantike wie für das Mittelalter sehr charakteristisch geworden ist und auch genetisch beide Epochen verbindet.

⁷⁴ Lit. zu Adso: K. F. Werner, Art. „Adso“, in: LexMa 1, Sp. 169f.

⁷⁵ F. Brunhölzl, Adsonis Columbinus (wie Anm. 71), S. 160 ff.

Evangelienharmonien im frühen Pietismus

Von Beate Köster

Die Evangelienharmonien des Pietismus sind bedauerlicherweise in der Forschung bisher vernachlässigt worden. Selbst Dietrich Wünsch führt in seinem zusammenfassenden Artikel „Evangelienharmonie“ in der „Theologischen Realenzyklopädie“¹ in Abschnitt 5 „Orthodoxie und Pietismus“ lediglich die Ausgabe Johann Albrecht Bengels an,² andere Evangelienharmonien des Pietismus werden nicht einmal erwähnt, einer Zeit, von der es in den „Unschuldigen Nachrichten“ von 1707 heißt, daß sie „fruchtbar . . . an Harmonien der 2. [sic] Evangelisten sey“.³

1. Reformation und Orthodoxie

Das Zeitalter der Evangelienharmonie (das Diatessaron Tatians mit all seinen Nachwirkungen bis ins Mittelalter stellt ein anderes Genus dar) beginnt im 16. Jahrhundert. Das Neue Testament Jakob Beringers von 1526 und die Harmonie des Erasmus Alber von 1532 sind Vorläufer der neuen Epoche, die dann mit Andreas Osianders Evangelienharmonie von 1537 voll anbricht. Luther ist von den Fragen, von denen die Verfasser der Evangelienharmonien bewegt wurden und die sie zu lösen versuchten, relativ wenig berührt. Ein Jahr nach Erscheinen der Harmonie Osianders nimmt er in einer Predigt im Zusammenhang der Tempelreinigung⁴ zum Problem der zeitlichen Anordnung innerhalb der Evangelien bzw. den Evangelienharmonien überhaupt Stellung. Für ihn ist die in den Evangelien erzählte Heilstat Christi das Maßgebliche, in bezug darauf gibt es in den Evangelien keine Widersprüche. Fragen, die die zeitliche Reihenfolge der Berichte innerhalb der Evangelien betreffen, interessieren Luther nicht. Es gäbe genug Menschen, „die so spitzig und scharffsinnig sind und allerley fragen auffbringen und davon gnaw rede und antwort haben wollen“.⁵

¹ Bd. 10, S. 626–636.

² S. 635.

³ Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, Leipzig 1707, S. 387. Wenn es hier „2. Evangelisten“ heißt, dürfte es sich um ein reines Versehen handeln, im folgenden ist die Rede von vier Evangelisten.

⁴ Predigt über Joh. 2,13–16 vom 9. 2. 1538, WA 46, S. 725–738. Vgl. aber schon die Osterpredigt vom 16. 4. 1525, WA 17, I, S. 179.

⁵ S. 726.

„Aber wenn wir den rechten verstand der Schrifft und die rechten Artikel unsers Glaubens haben, das Jhesus Christus, Gottes Son, für uns gestorben und gelidten hab, so hats nicht grossen mangel, ob wir gleich auff alles, so sonst gefragt wird, nicht antworten können.“⁶

Die Evangelisten halten keine bestimmte Zeitordnung ein, sondern berichten manche Ereignisse an unterschiedlichen Stellen, „was einer fornen setzt, das setzt der ander bisweilen hinten“.⁷ Auseinandersetzungen darüber erübrigen sich, denn es komme allein auf die Heilstat Christi an:

„Wenn ein streit in der heiligen Schrifft fūrfellet [d. h. wenn Angaben der hl. Schrift sich widersprechen], und man kan jn nicht vergleichen, so las mans faren, dis hie streitet nicht wider die Artikel des Christlichen Glaubens, denn in dem stimmen alle Euangelisten mit ein ander uber ein, das Christus für unser sünde gestorben sey, sonst von seinen thaten und Mirakeln da halten sie keine ordnung, denn sie setzen oft etwas zuvor, das hernach erst geschehen ist.“⁸

Bucer⁹ und Calvin¹⁰ haben ähnlich gedacht, aber dennoch stellen das 16. und 17. Jahrhundert die Blütezeit der Evangelienharmonien dar. Vor allem die Harmonien des 16. Jahrhunderts sind in dem materialreichen Buch von Dietrich Wünsch¹¹ ausführlich behandelt, so daß auf sie nicht noch einmal eingegangen werden muß. Was hier untersucht werden soll, sind die Evangelienharmonien des frühen Pietismus, die den Ausläufer jener im 16. Jahrhundert einsetzenden Bewegung darstellen und bisher entweder ganz unbeachtet geblieben sind oder aber eine falsche Einschätzung erfahren haben.

Nur auf Osiander sei etwas ausführlicher eingegangen, weil die Kenntnis seiner Arbeitsweise für das Verständnis der Harmonien des frühen Pietismus notwendig ist. Auch über die Harmonie von Chemnitz/Leyser/Gerhard muß etwas mehr gesagt werden, denn beide leiten direkt zu den Evangelienharmonien von Knorr von Rosenroth bzw. Francke und Canstein über.

Mit dem Werk des Nürnberger Predigers Andreas Osiander vollzog sich eine entscheidende Wende. Seine „*Harmonia evangelica*“ von 1537¹² fällt

⁶ Ebda.

⁷ Ebda.

⁸ S. 727.

⁹ Enar- // rationvm in Evan- // gelia Matthaei, Marci & Lucae, // libri duo. // Loci communes syncerioris Theologiae // supra centum, ad simplicem scriptu- // rarum fidem, citra ullius insecta // tionem aut criminationem, // excussi, // per M. Bvcervm. // Argentorati, Anno, M. D. XXVII.

¹⁰ Harmonia ex libris evangelistis composita, Mattheo, Marco et Luca, adiuncto seorsum Ioanne, quod pauca cum aliis communia habeat. Cum Ioh. Calvini commentariis, Genf 1555.

¹¹ Evangelienharmonien im Reformationszeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen, Berlin / New York 1983, Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 52.

¹² HARMONIAE // EVANGELICAE LIBRI IIII // GRAECE ET LATINE, // In quibus Euangelica historia ex quatuor Euangelistis // ita in unum est contexta, ut nullius uerbū ullum omis- // sum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, // nihil non suo loco positum: omnia uerò literis & notis // ita distincta sint, ut quid cuiusque euan-

durch ihren wissenschaftlichen Charakter (sie benutzt auch zum ersten Mal den griechischen Urtext) wie vor allem dadurch aus dem bisherigen Rahmen, daß Osiander eine konsequente Lehre von der Verbalinspiration vertritt. Das bedeutet, daß kein Wort und kein Buchstabe ohne die Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben wurde. Es kann also in den Evangelien weder Irrtümer noch Versehen noch zu vernachlässigende Nebensächlichkeiten geben. Eine Evangelienharmonie muß dementsprechend jedes Wort aus den Evangelien festhalten, und zwar in der vorgegebenen Ordnung. Die Konsequenz war, daß Osiander parallele Erzählungen – wie Wünsch es nennt – „dissimulierte“, d. h. daß er aufgrund – und sei es geringer – Unterschiede annahm, es müsse sich um Berichte von verschiedenen Ereignissen handeln. Diese Dissimulierung trieb die merkwürdigsten Blüten. So gibt es z. B. bei Osiander drei Tempelreinigungen, zwei Heilungen des Knechts des Hauptmanns von Kapernaum, die Emmausjünger aus Mk. 16 sind nicht dieselben wie in Lk. 24, bei Jericho heilt Jesus gar vier Blinde.

Die Methode Osianders stieß zwar auf einige Kritik,¹³ aber eine ganze Reihe von Nachdrucken¹⁴ zeigt, daß sie doch von vielen akzeptiert wurde. Es wurden sogar Versuche unternommen, seine Methode noch konsequenter weiter zu entwickeln. Die Evangelienharmonie ist in vier Bücher mit 181 Kapiteln untergliedert, Grundlage bildete der griechische Text des Erasmus, den Osiander jedoch nicht dem Urtext gleichsetzte. Er erkannte das Problem der Textüberlieferung durchaus und konnte textkritisch urteilen. Auf jeden Fall stand für ihn aber das Prinzip der Widerspruchslosigkeit über dem überlieferten griechischen Text. Während Fehler bei der Überlieferung zu Lasten der den Text weitergebenden Menschen gingen und damit tolerierbar wurden, waren Irrtümer, die man den Evangelisten selbst zuschreiben mußte und damit letztlich auch dem Geist Gottes, nicht tragbar.

Dem griechischen Text fügte Osiander noch eine lateinische Übersetzung hinzu, und zwar als Resultat einer Überarbeitung der Vulgata und der Version des Erasmus. Der harmonisierte Text ist in der Form eines Monotesaron gehalten, ein umfangreiches Sigelsystem gibt die Herkunft aus den verschiedenen Evangelien an.

Eine freiere Haltung als bei Osiander findet sich bei Martin Chemnitz. Zwar ging auch er von der aus der Inspiriertheit der Evangelien folgenden Irrtumslosigkeit der Evangelisten aus, aber da die Beachtung der historischen Abfolge nicht ihr eigentliches Interesse gewesen sei, hätten sie durchaus einmal in ihren Erzählungen den Dingen vorausgreifen oder manches auch erst später einfügen können. Der erste Teil der „*Harmonia quatuor evangelistarum*“ wurde erst nach Chemnitz' Tod 1593 von Polykarp Leyser heraus-

gelistae proprium, // quid cum aliis, & cum quibus commune sit, primo statim aspectu deprehendere queas, Basel 1537.

¹³ Besonders auch in Wittenberg, vgl. Gerhard Müller, Osianders „Evangelienharmonie“, in: *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, Genf 1978, S. 256–264.

¹⁴ Vgl. Wünsch, S. 155 ff.

gegeben,¹⁵ der das Werk von 1603 bis 1611 mit weiteren Lieferungen fortführte. 1626/27 legte Johann Gerhard die Kapitel 141 bis 180 (d. h. bis Joh. 17) vor.¹⁶ Als geschlossenes Ganzes erschien die Harmonie erst 1652.¹⁷

Die Evangelienharmonie enthält nach einer sog. „ratio ordinis“, in der die Anordnung der Perikope in der Harmonie begründet wird, den Evangelientext in Griechisch und Latein. Parallel überlieferte Perikopen werden jeweils separat nacheinander gedruckt. Danach folgen Anmerkungen zur Harmonisierung und der harmonisierte Text selbst (wieder griechisch und lateinisch), dann die Auslegung der einzelnen Abschnitte.

Bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts konnte sich die auf den Grundsätzen Augustins aufbauende Harmonie von Chemnitz/Leyser/Gerhard behaupten, bis dann die Osiandrische Methode wieder zur Geltung kam und großen Anklang fand. So wirkte das Werk des Nürnberger Reformators bis in die Zeit des Pietismus fort. Wünsch spricht sogar von einer „Blüte der osiandrischen Methode“.¹⁸ Sie habe mit dem Erscheinen der Evangelienharmonie von Johannes Cluver (1642) begonnen.¹⁹

2. August Hermann Francke 1699

Die Ausgabe August Hermann Franckes bzw. ihrer Vorlage und die Carl Hildebrand von Cansteins dürften zur Zeit des Pietismus zu den verbreitetsten gehört haben und verdienen eine eingehendere Behandlung, zumal jede

¹⁵ HARMONIA // EVANGELICA: // Conscripta à // REVERENDO ET CLARISSIMO // VIRO, DOMINO MARTINO CHEMNITIO, // Sacrae Theologiae Doctore, & in inclita Brun- // suicensium Ecclesia quondam Super- // intendente celebrissimo. // EDITA à // D. POLYCARPO LYSERO, // successore, nomine Haeredum, Frankfurt/M. 1593.

¹⁶ HARMONIAE // Evangelistarum // CHEMNITIO-LY- // SERIANAE // à // JOHANNE GERHARDO D. // continuatae & justo commentario // illustratae, Jena 1626, 1627.

¹⁷ HARMONIA // QVATUOR // EVANGELISTA- // RVM, // A // THEOLOGIS CELEBERRIMIS, // D. MARTINO CHEMNITIO // PRIMUM INCHOATA: // D. POLYCARPO LYSERO // POST CONTINUATA: // ATQVE // D. JOHANNE GERHARDO // tandem felicissimè absoluta. // QVAE // NVNC PERFECTA, IVSTO COMMENTARIO // illustrata, duobus Tomis comprehensa, multum auctior, juxta & Indicibus // variis ac necessariis ornata prodit. Et hic ejus // TOMUS PRIMUS. // QVI EST CHEMNITII ET LYSERI ..., Frankfurt / Hamburg 1652. HARMONIAE // QVATUOR // EVANGELISTA- // RVM ... TOMVS SECUNDUS. // QVI SOLIVS EST JOH. GERHARDI ..., Frankfurt / Hamburg 1652.

¹⁸ A. a. O. (vgl. Anm. 11), S. 164.

¹⁹ Vgl. Wünsch, S. 165 ff. In der Monographie von Wünsch sucht man nach dem Erscheinungsjahr der Evangelienharmonie Cluvers leider vergebens, obwohl Wünsch mit dieser Ausgabe den Beginn der „Blüte der osiandrischen Methode“ markiert. Im TRE-Artikel findet sich wenigstens bei den Quellenangaben das Erscheinungsjahr – nur leider ein falsches, nämlich 1697 (Bd. 10, S. 635, unter 4.2). Nach den Angaben der „Dissertatio“ in Clericus’ „Harmonia Evangelica“, § XXIII (auf die auch Wünsch sich beruft) erschien die Evangelienharmonie 1642.

eine interessante Vorgeschichte hat. Außerdem sind die Vorreden Franckes und Cansteins heute so gut wie unbekannt, was besonders bei der ausführlichen Vorrede Cansteins sehr zu bedauern ist, denn sein literarisches Werk ist nicht umfangreich, so daß jeder seiner Schriften erhebliche Bedeutung zukommt.

August Hermann Francke griff auf eine bereits vorhandene Ausgabe zurück. Offensichtlich druckte er sie unverändert nach, wie die Vorlage im Oktavformat, und stellte ihr nur eine Vorrede voran.²⁰ Weder aus dem Titel noch aus dem Vorwort Franckes geht hervor, wer die erste Ausgabe veranstaltet hat und an welchem Ort und in welchem Jahr sie erschienen war. Zwar druckt Francke die Vorrede zur ersten Ausgabe mit ab, aber auch sie ist nicht namentlich unterzeichnet. Das Schweigen über Verfasser bzw. Herausgeber hatte seinen Grund, denn es handelt sich bei dieser ersten Ausgabe um die 1672 bei Zunner in Frankfurt erschienene Evangelienharmonie,²¹ von der es zwar im Titel heißt, daß sie aus dem Nachlaß Jakob Usshers stamme, tatsächlich aber, was heute leider noch zu wenig bekannt ist,²² von Christian Knorr von Rosenroth verfaßt und von Johann Jakob Schütz herausgegeben wurde, ohne daß beide im Titel genannt wurden.

Im 17./18. Jahrhundert war man sich dieser Tatsache offenbar wohl bewußt. So findet sich in dem in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vorhandenen Exemplar der ersten Ausgabe der Evangelienharmonie²³ eine sehr interessante handschriftliche Eintragung Hermann von der Hardts, in

²⁰ HARMONIA EVANGELIORUM, // Oder // Zusammenfügung // der vier Heil. Evangelisten // Nach Lutheri und der Englischen Version, // mit sonderlichen Buchstaben ordentlich unterschieden // Und mit erbaulichen Anmerkungen erkläret; // Nebenst einer sehr nützlichen // Chronologischen Vorbereitung // über das Neue Testament: // Wie solche beyde Schrifftten sind gefunden // in JACOBI USSERII, // Ertz=Bischoffen zu Armach und Primaten in Irrland // Bibliothec // Aus dem Englischen ins Teutsche übersetzt // Nunmehr nach dem Original zum andernmal gedruckt // Mit einer neuen Vorrede Hrn. M. AUG. HERM. Francken // SS. Th. Gr. & OO. LL. P. P. & P. Gl. // In Verlegung des Waysen=Hauses zu Hall // gedruckt bey Christoph Salfelden 1699.

²¹ HARMONIA EVANGELIORUM, // Oder // Zusammenfügung // der vier H. Evangelisten. // Worinnen alle und jede deroelben // Wort beydes nach Lutheri und der Englischen // version in Ordnung gebracht // Doch mit sonderlichen Buchstaben unterschieden // und durch kurtze // Vornemlich zu Erbauung deß Christlichen // Lebens zielende Anmerkungen erkläret sind. // Dem ist beygefüget eine // Chronologische Vorbereitung // Über das Neue Testament // zu dessen richtigem // Verstand nützlich zu gebrauchen. // Welche beyde Schrifftten in // JACOBI USSERII, // Ertz=bischoffen zu Armach und Primaten in Irland // hinterlassener Bibliothec gefunden worden. // Auß dem Englischen ins Teutsche // übersetzt. // Franckfurt // In Verlegung Johann David Zunners. // Gedruckt bey Johann Andreä. // Anno M. DC. LXXII.

²² Vgl. aber den Aufsatz von Fuchs, Christian Knorr von Rosenroth. Ein Beitrag zu seinem Leben und seinen Werken, ZKG 35, 1914, S. 548–583, zur Evangelienharmonie S. 573–575, und Johannes Wallmann, Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus, 2. Auflage, Tübingen 1986, S. 346 f.

²³ Sign. Td 126.

der die Vorgeschichte der Ausgabe in Kürze dargelegt wird.²⁴ Hier heißt es, daß der Autor der Evangelienharmonie Knorr von Rosenroth sei, dessen Freund Helmont²⁵ sie zur Beurteilung an Johann Ludwig Fabricius weitergab. Dieser riet, den Autor im Titel nicht zu nennen, sondern einen englischen Verfasser, nämlich Ussher, anzugeben. Auch entfernte Fabricius anstößige Stellen aus dem Text und schlug vor, die Übersetzung Luthers mit in die Ausgabe aufzunehmen, um die Lutheraner nicht durch eine neue Bibelübersetzung abzuschrecken. Schütz gab die Evangelienharmonie dann gemeinsam mit Helmont heraus und stellte ihr eine Vorrede voran.

Kennt man die Namen der an der Entstehung und Vorbereitung der Ausgabe beteiligten Personen, so verwundert es nicht mehr, daß weder Verfasser noch Herausgeber namentlich genannt werden. Man hatte gut daran getan, dem Rat von Fabricius zu folgen und die Evangelienharmonie unter dem Namen Usshers ausgehen zu lassen, denn so wurde die Ausgabe offensichtlich ein Erfolg – zumindest heißt es in der „Dissertatio“, die der Ausgabe der Evangelienharmonie des Clericus von 1700 vorangestellt wurde, daß sie „in aller Hände“ sei.²⁶

Francke hielt diese Ausgabe für so vortrefflich, daß er 1699 eine Neuauflage der Evangelienharmonie besorgte. Schon vorher hatte er sie für seine Arbeiten benutzt, wie aus den „Observationes biblicae“ von 1695 hervorgeht, in denen Francke die Evangelienharmonie „ex Biblioth. Jac. Usserii“ des öfteren anführt.²⁷ Wenn er auch nicht allen Erklärungen zustimmen

²⁴ „Autor hujus libri est Vir illustris Knorr à Rosenroth, consiliarius dum viveret intimus Marchionis Sulzbacensis, Vir in literatura orientali versatissimus. Dedit hoc opus Helmontio, Hebraicarum rerum ad superstitionem usque perito, cujus cura ac sumptibus ederetur.

Obtulit Helmontius inspiciendum librum Msctum Doctori Fabritio, Academiae Heidelbergensis Theologo. Qui editionem maturare suasit, addito gemino consilio, de titulo libri reformando, ac de opere castrando aliterque instruendo. Quod ad titulum attinet, Autorem verum dissimulandum, judicavit, ac peregrinum eumque Anglum subornandum. Atque ita Usserii umbra placuit, sub qua delitesceret Knor à Rosenroth. Textum porro castravit Fabritius, eaque eliminavit, quae lectorem offendere posse videbantur, maxime, quae migrationem animarum concernerent.

Versionem quoque Lutheri Germanicam inserere suasit, ne Lutherani nova versione absterrentur.

Praefationem addidit Doctor Schuz, ictus [iuris cunsultus] Francofurtensis, qui et sumptibus Helmontianis edidit.

Sic Autor, Knorr à Rosenroth. Curator, Helmontius. Castrator, Fabritius. Editor, Schuzius.“

²⁵ Franciscus Mercurius von Helmont der ältere.

²⁶ Vgl. Johann Clericus, Harmonia Evangelica, Lyon 1700. Die „Dissertatio historico-theologica ad lectorem benevolum de potioribus scriptoribus harmoniarum evangelicarum“, die nicht namentlich unterzeichnet ist, stammt von Johann Michael Lange (vgl. Christian Gottlieb Jöchers „Allgemeines Gelehrten-Lexikon, Ergänzungsband 3, Sp.1230). Hier verzichtet Lange wegen der Verbreitung der Ausgabe auf nähere Angaben: „De opere ipso plura non addimus, cum in omnium manibus sit“ (§ 29).

²⁷ Z. B. S. 12, 18, 26, 37, 334f.

konnte, entschloß er sich doch, diese zweite Ausgabe herauszugeben, da er „sehr viel Gutes und Erbauliches“ in ihr sah. Francke schreibt dazu:

„Ich bekenne an meinem Orte/ daß ich noch kein Buch über die vier Evangelisten angetroffen/in welchem ich mehr Vergnügung gefunden als in diesem; und bin einem treuen und Hochverdienten Lehrer unser Evangelischen Kirchen sehr verbunden/ der mir zuerst dasselbe recommendiret. Ich will damit keinesweges sagen/ daß ich mit allen und jeden Auslegungen/ oder auch mit der harmonischen Abtheilung in allen einstimmig wäre; sondern nur/ daß ich sehr viel Gutes und Erbauliches darinnen gefunden. Deßwegen ich dann zur neuen Auflage desselben/ nachdem die erste Edition distrahiert/ beförderlich seyn wollen/ damit andere gleichen oder vielleicht noch größern Nutzen daraus schöpfen möchten.“²⁸

Hat Francke nun aber gewußt, wessen Werk er neu herausgab? Diese Frage läßt sich nicht eindeutig beantworten. Zu denken gibt jedoch, daß die Evangelienharmonie in der Literatur aus der Zeit um 1700 des öfteren Knorr von Rosenroth zugeschrieben wird. Vincentius Placcius nennt schon 1708 in seinem „Theatrum Anonymorum et Pseudonymorum“ als Verfasser der Evangelienharmonie Knorr von Rosenroth.²⁹ Johann Andreas Schmid berichtet 1718 ausführlich über die Entstehung der Evangelienharmonie,³⁰ wobei er sich bezeichnenderweise auf Hermann von der Hardt beruft, Buddeus bezieht sich 1727 in seiner „Isagoge“³¹ ebenfalls darauf. All diese Angaben lassen es unwahrscheinlich erscheinen, daß Francke von der Verfasserschaft Knorr von Rosenroths nichts gewußt habe. Auf der anderen Seite wäre es jedoch für den Halleschen Pietismus, der ohnehin den ständigen Angriffen der Orthodoxie ausgesetzt war, nicht gerade eine Empfehlung gewesen, wenn Francke im Halleschen Waisenhaus ein Werk Knorr von Rosenroths verlegte. Sollte Francke dieses Risiko wissentlich eingegangen sein? Eine Antwort darauf läßt sich nicht geben, wir müssen uns mit der – bis vor kurzem immerhin kaum in das allgemeine Bewußtsein eingedrungenen – Tatsache begnügen, daß Francke 1699 die Evangelienharmonie Knorr von Rosenroths in Halle neu verlegte. Daß er das tat, setzte neben seiner grundsätzlichen Zustimmung zum Inhalt auch voraus, daß er die in dieser Ausgabe angewandte Methode der Harmonisierung im wesentlichen billigte. Aus diesem Grunde soll die von Francke herausgegebene Evangelienharmonie hier unter den Ausgaben aus der Zeit des frühen Pietismus behandelt werden, wenn sie auch nicht von ihm oder von einem anderen Vertreter des Pietismus verfaßt wurde.

Francke schrieb zur zweiten Auflage der Evangelienharmonie eine kurze Vorrede. Sie ist so gut wie unbekannt, deshalb sei ihr Inhalt hier kurz wiedergegeben. Sie ist auf den 31. März 1699 datiert und gibt in ihrem Hauptteil Anweisungen zum nutz-

²⁸ Vorrede, S. 5b.

²⁹ S. 428, im Original Druckfehler: 438.

³⁰ Sagittarianae Introductionis in Historiam Ecclesiasticam Tomus II ... curante Jo. Andr. Schmidio, Jena 1718, S. 15 ff.

³¹ J. F. Buddeus, Isagoge historico-theologica in theologiam universam, Band 2, Leipzig 1727, S. 1770.

bringenden Lesen der vier Evangelien, den Schluß bildet ein Verzeichnis der Reisen Christi, das der Evangelienharmonie Sandhagens³² entnommen wurde. Von dem einleitenden Satz der Vorrede sind alle nachfolgenden acht Regeln abhängig: „Wenn du die vier Evangelisten mit rechtem Nutzen lesen wilt/ sollt du“³³ ..., dann folgen die acht Regeln. Als erste Voraussetzung nennt Francke, daß der Leser wissen müsse, daß die Evangelisten durch den Antrieb des Heiligen Geistes all das von Leben, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu verzeichnet hätten, von dem Gott es für nötig gehalten habe, daß der Mensch es wisse. Hierdurch käme man zum Glauben, daß Jesus der Christus sei, der Sohn Gottes. Dies werde nicht erreicht, wenn man nur „natürlicher Weise“ an die Wahrheit der Evangelien glaube, denn ein solch bloßer „Historische[r] Glaube reiniget das Hertz nicht/ und bringet kein neues Leben mit sich“.³⁴ Deshalb solle man die Schriften der Evangelisten mit Gebet, Demut und Begierde des Herzens lesen, damit man lerne, wie man an Jesus glauben solle. Auch derjenige, dem der Heilige Geist ein Zeugnis gebe, daß er den wahren Glauben habe, solle es nicht aufgeben, in den Evangelien zu lesen, damit er einen immer gewisseren Grund der Lehre erkenne, in der er unterrichtet ist (Lk. 1,4).

Wie zweitens alle Evangelisten „mit ihrem Finger“ allein auf Christus weisen,³⁵ solle der Leser nicht nur auf diesen Finger sehen, d. h. sich mit dem bloßen Lesen der Schriften begnügen, sondern sein Herz und seinen Sinn auf Jesus selbst richten. Denn Jesus sei nicht nur bloßer Mensch, sondern nach dem Zeugnis der Evangelien Sohn des lebendigen Gottes. Deshalb solle man das Verlangen haben, an ihn zu glauben und ihm zu vertrauen und alle Seligkeit auf ihn zu gründen, auf den Herrn und Meister, dem man als sein Jünger nachfolgen solle. Demjenigen, der so die Evangelien liest, verspricht Francke den „rechten wahren Glauben“:

„Wenn du mit dieser Begierde und Verlangen zur Lesung der vier Evangelisten kömst/solche mit Gebet und Flehen anfängst/mittelst und vollendest/nicht obenhin fährest/ sondern dem/ was du liesest/in der Furcht GOttes nachdenckest/ den innern Grund deines Hertzens/samt deinem gantzen Leben darnach prüfest und untersuchst: so wirst du im rechten wahren Glauben geheiligt und gestärcket werden/und dein gantzes Christenthum auff den einigen unbeweglichen Grund bauen/welcher ist JEsus Christus.“³⁶

Drittens solle der Leser sich den Inhalt aller Predigten Jesu: „Tut Buße und glaubt an das Evangelium“ (Mk. 1,15) zu Herzen nehmen. Gott werde seine Bitte um ein demütiges, leidtragendes und zerknirsches Herz erfüllen und ihn „die lautere und süsseste Milch seines Evangelii kosten lassen“.³⁷

Der Leser solle viertens weder aus Furcht, Schwäche noch Erschrockenheit davon ablassen, an Christus zu glauben, sondern darauf vertrauen, daß Jesus ein tausendmal größeres Verlangen nach ihm habe, als er nach Christus haben könne. Deshalb solle er glauben, daß Gott ihm um seines Sohnes willen seine Sünden vergeben habe und ihm das ewige Leben schenke. Ein solcher Glaube könne durch die Lektüre der Evangelien ermuntert und gestärkt werden.

³² Caspar Herrmann Sandhagen: Kurtze Einleitung in die Geschichte unsers Herrn Jesu Christi, der Apostel, wie auch den Faden des N. T. nach der Zeitordnung aus den vier Evangelisten, der Apostelgeschichte und Briefen, wie auch Offenbarung Johannis zu betrachten, Lüneburg 1684, ²1688.

³³ S.)(2a.

³⁴ Ebd.

³⁵ S.)(2b.

³⁶ S. a3a.

³⁷ S. a3af.

Die Evangelien geben fünftens Anweisung dafür, wie man den Glauben an Christus in seiner Nachfolge beweisen kann. Denn sie malen ein Bild Christi und senken es so tief ins Herz des Lesers, daß ihm alles in ihm selbst, was diesem Bild nicht gleicht, ein Ekel und Abscheu wird. Die Wirksamkeit Jesu solle ihm ein Spiegel sein und seine Worte solle er als Worte des ewigen Lebens erkennen.

Wenn nun der Leser sechstens die Evangelien richtig gelesen habe und durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes so weit gekommen sei, daß er die Eigenschaften des wahren Glaubens in sich erkenne, so werde ihm immer mehr die in den Evangelien enthaltene Weisheit und ihre „Göttliche Einhelligkeit und Übereinstimmung“³⁸ bewußt werden, sowohl in bezug auf die Sache als auf die historische Ordnung. Er solle jedoch nicht dem Fehler verfallen, sich um das Verständnis der schwereren Schriftstellen zu bemühen, sondern erst die leichten Stellen „in die Übung des Glaubens“³⁹ bringen. Wenn ihm auch anfangs manches unklar sei, so werde er doch bald zu größerer Erkenntnis kommen. Schließlich werde er in einem Wort mehr Trost finden als zuvor in einem ganzen Kapitel.

Auch – das nennt Francke als siebte Regel – dürfe der Leser sich nicht an die Abtheilung der Kapitel halten, sondern solle lieber eine oder mehrere Geschichten im Zusammenhang lesen. Dadurch könne er die Geschichte, die Lehren und Predigten Jesu vollständig kennenlernen und mit denen der anderen Evangelien vergleichen.

Weil die Evangelisten achtens das Wirken Jesu nach seinem dreißigsten Lebensjahr, also nach Antretung seines Amtes, ausführlicher darstellen, sei die Beschreibung aufgeteilt in das, was vor seinem Amt geschehen sei, und das, was er in seinem Amt getan habe. Die Wirksamkeit Jesu im Amt hätten die Evangelisten nach den jährlichen Besuchen des Osterfestes abgeteilt. Hierauf solle der Leser achten, damit er nicht verschiedene Ereignisse miteinander vermenge.

Über die Anlage der Evangelienharmonie erfährt man in Franckes Vorrede nichts. Das geschieht in der Vorrede von Johann Jacob Schütz, die Francke als „Andere Vorrede“ wieder abdruckt – selbstverständlich wie schon in der ersten Ausgabe ohne Nennung des Verfassers. Die Vorrede von Schütz bietet im Gegensatz zu der Franckes keine Anweisung für eine richtige Lektüre der Evangelienharmonie, sondern ist der Frage gewidmet, „ob/ und wie uns hier zeitlich und dort ewig wol seyn könne“.⁴⁰ Wenn es als Antwort z. B. heißt: „Die einige wahre Ruh oder Seligkeit unserer Seelen/ in diesem und ewig= währendem Leben bestehet in der Vereinigung mit Gott“,⁴¹ werden hier wie auch sonst in der Vorrede mystisch-spiritualistische Züge sichtbar. Erst zum Schluß geht Schütz auf die Evangelienharmonie ein und erläutert die Anlage des Werks:⁴² Der Text ist fortlaufend gedruckt, wobei entweder ein zusammenhängendes Stück aus einem Evangelium wiedergegeben wird oder bei paralleler Überlieferung die Erzählungen der Evangelisten ineinander gearbeitet sind. Über jeder Seite stehen die zitierten Evangelien mit Kapitelangabe, am Rand die Zahlen derjenigen Verse, denen der Text entnommen ist. Den Verszahlen ist jeweils ein kennzeichnender Buchstabe vorangestellt:

³⁸ S.)(4a.

³⁹ Ebda.

⁴⁰ S.)(2a.

⁴¹ S.)(2b.

⁴² S. D)(6af.].

a = Matthäusevangelium, b = Markusevangelium, c = Lukasevangelium, d = Johannesevangelium, e = Apostelgeschichte. Wird einer dieser Buchstaben in Klammern eingeschlossen, so bedeutet das, daß der Text in dem angegebenen Evangelium geringfügig anders lautet. Der Beginn einer neuen Rede Jesu wird mit einer lateinischen Zahl am Seitenrand gekennzeichnet. In den einzelnen Versen werden jeweils drei verschiedene Schrifttypen verwendet: Die Übersetzung Luthers wird in großer Fraktur wiedergegeben, ihr folgt in Antiqua die deutsche Übersetzung des englischen Textes, die dem Urtext etwas näher kommt, und in kleiner Fraktur werden in Klammern die Anmerkungen und Erklärungen des Verfassers eingefügt.

Die Leser, die an den Anmerkungen Anstoß nähmen, bittet Schütz, sich von ihren vorgefaßten, z. T. von Kindheit an eingprägten Meinungen zu lösen und sie allein nach dem Maßstab der Heiligen Schrift zu beurteilen. Für die Kritik an den Anmerkungen steht beispielhaft ein Brief Speners, der diese Ausgabe zwar empfiehlt, aber auch bemängelt, daß sie origenistische und chiliastische Äußerungen enthalte.⁴³ In einem Brief von 1692 empfiehlt Spener dann zu den Evangelien zwei Werke, einmal „am besten die Harmonia Chemnitio-Lysero-Gerhardiana“, zum anderen, wenn auch mit Einschränkung, die Harmonie aus der Bibliothek Usshers: „Es mag auch von denen/die das *judicium discretionis* haben (denn sonst sind einige hypothesen darinnen verstecket/die man nicht eben anzunehmen hat) mit grossem nutzen gebraucht werden/die kleine Harmonia in 8vo unter dem namen/die sie aus Vsserii Bibliothec hergekommen.“⁴⁴ Erstaunlich ist, daß Spener in beiden Fällen kein Wort über Autor und Herausgeber verliert. Es ist eigentlich kaum vorstellbar, daß Spener, der ja 1672, als die Ausgabe erschien, mit Schütz in engster Verbindung stand, nicht gewußt haben sollte, daß dieser der Herausgeber der Evangelienharmonie war, die zudem auch noch bei Zunner, dem „Hausverlag“ Speners, gedruckt worden war.

Die Anmerkungen Knorr von Rosenroths können hier nicht im einzelnen untersucht werden – das würde an der Zielsetzung dieses Aufsatzes vorbeigehen –, sondern es soll nur allgemein darauf hingewiesen werden, daß sie gewiß einiges Anstößige enthielten, was Francke in seinem Vorwort zur zweiten Ausgabe ja auch gar nicht verschwiegen. Daß die Ausgabe offensicht-

⁴³ „Optarim vero, ut legeres Harmoniam Anonymi Evangelicam, quae in Usserii bibliotheca reperta, & ante aliquot annos hic excusa est. In ea reperies equidem non paucas notas, quae Reformatorum errores sapiunt, aliqua, sed occultissima Origenismi vestigia, nonnulla etiam quae à chiliasmo reprobato vix excusaverim. Vix tamen videris tam exiguo libello tot ad vitae Christianae aedificationem & ad sensum genuinum erudendum facientes notas: inprimis vero adventum hunc triplicem non contemnendo studio ad structū & passim in Evangelica historia observatum. Si discernentur à pretiosis vitiis, liber in paucis charus esse deberet, hac ipsa tamen causa Theologis discernendi dono praeditis usui esse potest.“ *Consilia et Judicia Theologica Latina*, Frankfurt 1709, 3. Teil, S. 533b/534a. Der Brief ist undatiert, nach Wallmann (vgl. Anm. 22), S. 348, Anm. 110 gehört er ins Ende des Jahres 1675.

⁴⁴ Theologische Bedenken I, 3. Aufl., Halle 1712, Sectio LXXV, S. 331.

lich aber nicht nur eine unter vielen war, sondern besonders geschätzt wurde – trotz der z. B. von Spener vorgebrachten Kritik an einigen Anmerkungen –, zeigt das Urteil Johann Albrecht Bengels: „Ich will zween von den bekanntesten und sorgfältigsten Auctoribus Harmoniae evangelicae nehmen, nemlich den Engelländischen Anonymum, dessen Arbeit in Usserii Bibliothec gefunden, und mit einer trefflichgewürzten Vorrede des seligen Franckens teutsch gedrucket worden ist, und Joh. Clericum.“⁴⁵

3. Carl Hildebrand von Canstein 1718

Die Evangelienharmonie Cansteins ist zwar bekannter als die Ausgabe Franckes, die Informationen darüber sind jedoch trotzdem recht spärlich. Bekannt ist sie schon allein deshalb, weil sie als das umfangreichste Werk Cansteins, wenn nicht sogar als sein Hauptwerk, in der Literatur häufig angeführt wird. Mehr als die bloße Existenz wird dort aber im allgemeinen nicht mitgeteilt⁴⁶ – hier tritt die Evangelienharmonie hinter Cansteins ruhmreichstem Werk, der Cansteinschen Bibelanstalt, zurück. So ist es sicherlich zweckmäßig, einmal diese andere Seite in Cansteins Arbeit an und mit der Bibel darzustellen.

Die Evangelienharmonie Cansteins erschien 1718 im Halleschen Waisenhaus,⁴⁷ und zwar, wie Plath ausdrücklich hervorhebt, in zwei Foliobän-

⁴⁵ Richtige Harmonie der Vier Evangelisten (vgl. Anm. 138), Tübingen 1736, S. 54. In der zweiten Auflage von 1747 hat Bengel den Text an dieser Stelle interessanterweise geändert und Knorr von Rosenroth als Verfasser genannt: „Ich will zween von den sorgfältigsten Auctoribus Harmoniae evangelicae nehmen, nemlich den Hn. von Rosenroth, (dessen Arbeit unter Vsserii Namen A. 1672, und wieder, mit einer trefflich=gewürzten Vorrede des seligen Frankens A. 1700. gedruckt worden ist,) und Joh. Clericum“, S. 67.

⁴⁶ Eine Ausnahme stellt die – etwas – ausführlichere Behandlung bei Carl Heinrich Christian Plath, Carl Hildebrand Freiherr v. Canstein, Halle 1861, S. 67–73 dar sowie der (populäre) Aufsatz von Eva Hoffmann-Aleith, Die Evangelien-Harmonie des Freiherrn Carl Hildebrand von Canstein, in: Dein Wort ist die Wahrheit. Almanach auf das 145. Jahr der Evangelischen Hauptbibelgesellschaft zu Berlin, Berlin 1959, S. 39–66.

⁴⁷ Harmonie und Auslegung // der Heiligen vier // Evangelisten. // oder // Die Schriften der Evangelisten // in eine Zusammenfügung gebracht // und // nach ihrem Wort=Verstande von Versicul zu // Versicul erkläret // // Samt daraus gezogenen // Lehren und erbaulichen Anmerkungen. // Wie solches // Theils aus einer Menge der besten und gelehrtesten Ausleger // der Heil. Schrift zusammen getragen; // Theils aus eigner Meditation geflossen. // Nebst einer ausführlichen // Allgemeinen Vorbereitung und Einleitung: // In welcher // Von unterschiedlichen Fragen und Umständen // sowol die Evan= // gelisten überhaupt // als ieglichen ins besondere // und ihre Harmonie betreffend; wie auch // insonderheit von den Jahren Christi; von dem Zustande seiner Zeiten; von der Entwendung des // Scepters von Juda, 1 B. Mos. XLIX; und von den LXX. Jahr= // Wochen, Dan. IX. gehandelt ist. // Wozu noch kommt // eine accurate Carte von dem gelobten Lande // und ein // Vorbericht // // Darin von dieses Werckes Zweck // Beschaffenheit und Nutzen // eine nothwendig voraus zu lesende Anweisung geschicht, // von // Carl Hildebrand // Freyherrn von Canstein. // HALLE // // In Verlegung des Wäysen=Hauses. Anno MDCCXVIII.

den.⁴⁸ Fast sieben Jahre hatte Canstein daran gearbeitet. 1711 schrieb er unter dem Datum des 31. Mai/1. Juni in sein Tagebuch: „Bin schlüssig worden, eine Arbeit über das Neue Testament zu übernehmen.“⁴⁹ Plath hatte dazu noch gemeint: „Es läßt sich nicht weiter nachweisen, wie lange der Freiherr in Betreff des Stoffs und der Form dieser Arbeit über das Neue Testament unschlüssig geblieben ist, auch nicht, wie lange er ganz allein an seinem Buch gearbeitet hat.“⁵⁰ Über beides geben jedoch die Briefe Cansteins an Francke Aufschluß, die uns heute in der Edition des Briefwechsels Canstein/Francke durch Peter Schicketanz zugänglich sind.⁵¹ Canstein beschäftigte sich schon im Juni 1711 mit dem Neuen Testament, und zwar zunächst im Zusammenhang der Herausgabe einer deutschen Ausgabe der „Réflexions morales sur le Nouveau Testament“ des Jansenisten Pasquier Quesnel (1687, ²1693), einer Gesamterklärung des Neuen Testaments. Dieses Werk wurde von Balthasar Köpke übersetzt und redigiert.⁵² Canstein wollte es revidieren⁵³ und die offensichtlich recht mangelhafte Übersetzung Köpkes überarbeiten. Am 30. Juni 1711 schreibt Canstein an Francke, daß er innerhalb von vierzehn Tagen sechs Kapitel geschrieben habe und hoffe, daß man Ostern 1712 mit dem Druck beginnen könne. Gleichzeitig fordert er bei Francke einen Studenten an, der ihm bei der Arbeit helfen solle;⁵⁴ am 6. August 1711 trifft dann als erster Helfer der Hallesche Theologiestudent Johann Ulrich Schwentzel bei Canstein ein. Im selben Brief an Francke schlägt Canstein einen anderen Titel für das Buch vor, „weilen Es nicht mehr eigentlich eine traduction der reflexionen von p. quesnel ist, sondern nur das beste, wie aus andern genohmen worden“.⁵⁵ Die Ausgabe solle jedoch nicht unter seinem eigenen Namen erscheinen, „deßen auf keine weise hiebey soll gedacht werden“.⁵⁶

Auch in seinem Brief vom 25. Juli 1711 betont Canstein, daß er bei der Herausgabe des Buches nicht in Erscheinung treten wolle und den Vorsatz habe, sich „sorgfältig zu hüten, daß nichts von meinen eignen gedanken dar-

⁴⁸ A.a.O. (vgl. Anm. 46), S. 69, Anmerkung. Die Ausgabe, die mir vorgelegen hat (Pietismus-Arbeitsstelle Münster), ist zwar in einem Band zusammengebunden, hat aber keine durchgehende Seitenzählung, sondern fängt mit Teil 6 neu an zu zählen (Teil 1–5 S. 1–1108, Teil 6–7 S. 1–610), was auf eine ursprüngliche Aufteilung in zwei Bände hinweist.

⁴⁹ Zitiert nach Plath, S. 67.

⁵⁰ Ebda.

⁵¹ Der Briefwechsel Carl Hildebrand von Cansteins mit August Hermann Francke, Texte zur Geschichte des Pietismus III, 1, Berlin / New York 1972.

⁵² Vgl. Brief Nr. 469 vom 30. Juni 1711, S. 441. Bereits 1705 erwähnt Canstein in seinem Brief an Francke vom 15. August, daß Köpke an der Übersetzung arbeite (Brief Nr. 313, S. 305), von einer Beteiligung seinerseits ist hier aber noch nicht die Rede.

⁵³ Vgl. Brief Nr. 469, S. 441.

⁵⁴ S. 442.

⁵⁵ Ebda.

⁵⁶ S. 443.

innen einfließen mochte“.⁵⁷ Er sei zufrieden, wenn er aus anderen Werken das beste auswähle:

„Ich bin schlechterdings vergnügt, wann nur aus andern seligire, was mich am besten gefällt und zur förderung des zweckes nach meiner wenigen einsicht am vertraglichsten seyn mag. das Specimen und die künftige arbeit bestehet bloß, aus den reflex. p. quenels, wie Sie von H. Kopke übersetzt worden, So dann insonderheit ex scriptis seb. Schmidii, B. Speneri, Maii giessensis, Witsii, Vitringae, Spanheimii, Clerici et Hammondi ... ins künftige aber, wann mehr hülfe habe, mochten einige andere noch mit können conferiret werde[n].“⁵⁸

Diese Angaben Cansteins sind in doppelter Hinsicht interessant. Hier zeigt sich einmal die Ausweitung des ursprünglichen Plans. Von der Herausgabe einer bloßen Übersetzung des Werks von Quesnel scheint Canstein jetzt abgegangen zu sein. Er zieht Werke anderer Autoren heran – alle im Brief genannten Autoren tauchen später in dem Verzeichnis der von Canstein für seine Evangelienharmonie benutzten Literatur⁵⁹ auf –, der Anfang zur Evangelienharmonie ist gemacht.

Als Köpke im Juli 1711 stirbt, werden Cansteins Bedenken an der Herausgabe seiner Übersetzung⁶⁰ hinfällig. Nun konnte er die Arbeit an der Übersetzung Quesnels nach eigenem Gutdünken gestalten und war in der Fortführung der Arbeit frei.⁶¹ In diesem Vorsatz sei er von Elers, Inspektor des Waisenhaus-Verlages, bestärkt worden, der „auch einige gute monita was die harmonie anlanget“, gegeben habe⁶² – hier taucht das Wort „Harmonie“ zum ersten Mal auf. Er selbst habe zwar auch schon daran gedacht, konnte aber „wegen des Seel. H. Kopkens nicht so durch kommen“.⁶³ Im selben Brief erklärt Canstein auch, daß er zum besseren Fortgang der Arbeit neben Schwentzel noch einen weiteren Gehilfen aufnehmen wolle, falls sich ein geeigneter Mann fände. Es ist kaum anzunehmen, daß Canstein zur bloßen Revision der Übersetzung Köpkes einen Mitarbeiter brauchte, geschweige denn, daß er in Erwägung zog, dafür einen zweiten Gehilfen einzustellen. Alles deutet also darauf hin, daß Canstein spätestens nach Köpkes Tod die Arbeit an der Übersetzung Quesnels ausdehnte und daraus sein eigenes Werk über das Neue Testament bzw. zunächst über die vier Evangelien entstand.

Eine Übersetzung der „Réflexions morales“ erschien 1718,⁶⁴ also im selben Jahr wie Cansteins Evangelienharmonie, und zwar mit einer Vorrede von Johann Andreas Grammlich. Ein Übersetzer wird nicht genannt. Schicke-

⁵⁷ Brief Nr. 472, S. 445.

⁵⁸ Ebda.

⁵⁹ Vgl. Anm. 109.

⁶⁰ Vgl. Brief Nr. 472 vom 25. Juli 1711, S. 445 f.

⁶¹ Vgl. Brief Nr. 474 vom 1. August 1711, S. 447.

⁶² Ebda.

⁶³ S. 448.

⁶⁴ Das Neue Testament unsers Herrn Jesu Christi Mit erbaulichen Betrachtungen über ieden Vers, ... Verfertigt von PASCHASIO QVESNEL ..., Franckfurth am Mayn, bey Moritz Georg Weidmann, Anno 1718.

tanz gibt Grammlich auch als Übersetzer an,⁶⁵ während in Jöchers Allgemeinem Gelehrtenlexikon unter den Werken Grammlichs nur die „historische Vorrede über P. Qvesnels N. Testament“ angeführt wird.⁶⁶ Siegmund Jacob Baumgarten dagegen schreibt Grammlich sowohl die Übersetzung als auch die Vorrede zu.⁶⁷ In der Vorrede Grammlichs heißt es nur ganz allgemein, daß es „auch einigen Teutschen gefallen, die Mühe und Unkosten auf die Übersetzung dieses Qvenellischen Neuen Testaments zu wagen, und solche erbauliche Arbeit auch dem gemeinen Mann in die Hände zu geben“. ⁶⁸ Es ist möglich, daß mit „einigen Teutschen“ auch Canstein gemeint ist, der die Übersetzung Köpkes ja veranlaßt und revidiert hatte. Er hatte ursprünglich als Verleger Gleditsch vorgesehen,⁶⁹ der von 1699 bis 1714 die Weidmannsche Buchhandlung in Leipzig leitete. Wenn die Übersetzung dann bei Weidmann erschien, obgleich in Frankfurt, so könnte das ein Indiz dafür sein, daß Canstein an dem Unternehmen beteiligt war. Trotzdem läßt sich nicht sicher feststellen, ob es sich bei der Frankfurter Ausgabe um die Übersetzung Köpkes handelte. Dagegen sprechen Cansteins Kritik an Köpkes Übersetzung sowie seine sonstigen Vorbehalte. In seiner Korrespondenz mit Francke deutet nach Köpkes Tod auch nichts mehr darauf hin, daß Canstein die Revision der Übersetzung zu Ende geführt hätte. Wenn ein Textvergleich der in Cansteins Evangelienharmonie aus Quesnel zitierten Textstellen, die ja sicher der Übersetzung Köpkes entnommen waren, mit der Frankfurter Ausgabe Differenzen ergibt, so kann das einmal daran liegen, daß Canstein die Übersetzung Köpkes für seine eigene Ausgabe verbessert hat. Es kann aber auch einfach den Grund haben, daß es sich um verschiedene Übersetzer handelte und die in Frankfurt erschienene Ausgabe in der Tat von Grammlich (oder jemand anders?) übersetzt worden war. Aber diese Überlegungen seien hier nur am Rande erwähnt, Genaues läßt sich nicht sagen.

Canstein scheint von 1711 an kontinuierlich an der Evangelienharmonie gearbeitet zu haben, zumindest beschäftigte er von da ab ständig einen Mitarbeiter. Als Schwentzel im Juni 1713 als Superintendent nach Luckenwalde ging, trat Christian Homann aus Halle an seine Stelle,⁷⁰ dem 1715 Johann Ludwig Lindhammer, ebenfalls aus Halle, folgte. Lindhammer hat sich um die Evangelienharmonie offensichtlich ganz besondere Verdienste erworben, denn nur ihm spricht Canstein in seinem Vorbericht seinen Dank aus.⁷¹ Im

⁶⁵ A.a.O. (vgl. Anm. 51), Register unter „Quesnel“, S. 959.

⁶⁶ Band 2, Leipzig 1750, Sp. 1120.

⁶⁷ Vgl. „Nachrichten von einer hallischen Bibliothek“, Bd. 6, Halle 1750, S. 391.

⁶⁸ S. [a2a].

⁶⁹ Vgl. Brief Nr. 472, S. 446.

⁷⁰ Vgl. Cansteins Brief vom 18. März 1713, Nr. 584, S. 577.

⁷¹ S. 28. Über seine Arbeit mit Canstein berichtet Lindhammer 1725 im „Vorbericht“ zu seiner Erklärung der Apostelgeschichte (s. Anm. 115): „... Da denn meine Arbeit und mein Dienst theils im Niederschreiben der Erklärungen und Anmerckungen des wohlgedachten Freyherrn / theils in einigem Beytrage zu dem Wercke selbst /

Mai 1718 ist die Evangelienharmonie dann erschienen. Der Vorbericht ist auf den 30. April 1718 datiert, und schon am 24. Mai bedankt sich Canstein für die Glückwünsche Franckes.⁷² Das Werk scheint sogleich großen Anklang gefunden zu haben, denn Canstein vermag Francke im Oktober 1718 von der großen Nachfrage nach der Evangelienharmonie zu berichten.⁷³

Der Evangelienharmonie vorangestellt ist ein „Vorbericht“ von 28 Seiten, „darin von dieses Werckes Zweck / Beschaffenheit und Nutzen / eine nothwendig voraus zu lesende Anweisung geschicht“, wie es im Titel heißt. Darauf folgt eine „Allgemeine Vorbereitung und Einleitung zu denen Vier Evangelisten“ von 145 Seiten – diese umfangreiche Schrift Cansteins, die seine ganze Gelehrsamkeit zeigt, wäre sicher einer Einzeluntersuchung wert. Im Anschluß daran gibt Canstein auf einer Seite in dem „Verzeichniß Derer vor andern bey diesem Wercke gebrauchten Autorum“ die von ihm benutzte Literatur an. Das geschieht oft in recht allgemeiner Form, indem er z. B. lediglich „Goodwin erbauliche Schriften“ oder „Lutheri Schriften“ nennt.⁷⁴ Dem Verzeichnis folgt eine Karte Palästinas, dann beginnt schließlich die Evangelienharmonie.

Diese Evangelienharmonie ist in sieben Teile untergliedert, die wiederum in verschiedene Kapitel aufgeteilt sind. Die einzelnen Textabschnitte bestehen jeweils aus drei Teilen: Der Text aus den Evangelien wird in kleinem Druck vierspaltig wiedergegeben (in der Reihenfolge Matthäus, Markus, Lukas, Johannes), um so parallele Überlieferungen nebeneinanderstellen zu können,⁷⁵ wobei man sich allerdings nicht eine Anordnung wie in unseren heutigen Synopsen vorstellen darf, da aufgrund der Dissimilierungen viele eigentlich parallele Erzählungen auseinandergerissen werden und so die Perikopen der verschiedenen Evangelien nicht mehr nebeneinander stehen,

bestund. Solcher Beytrag aber geschah durch Übergebung einiger Gedancken und Anmerckungen / welche ich / zum Theil aus eigener Betrachtung des Textes der Evangelisten / zum Theil auch aus gewissen Büchern und geschriebenen Collegiis oder Academischen Lectionen über dieselben / auf des seligen Herrn Befehl / verzeichnet hatte. Woraus denn derselbe nachmals dasjenige / was ihm gut deuchte / nahm / mit seiner eigenen Arbeit und Sammlung verband / und mir in die Feder dictirte: so / daß dabey in der Harmonie selbst (ein anders war es mit der Einleitung) auch die Art des Vortrages fast durchgehends blieb / wie sie von ihm abgefasst war; nachdem er in derselben von jemanden etwas ändern zu lassen darum Bedencken trug / weil er besorgte / es möchte darunter die Sache selbst und deren Sinn eine Veränderung leiden“, § I, II.

⁷² Brief Nr. 864, S. 826.

⁷³ Brief Nr. 888 vom 8. Oktober 1718, S. 851.

⁷⁴ S. Anm. 109.

⁷⁵ Vgl. dazu Canstein in seiner „Allgemeinen Vorbereitung und Einleitung“, S. 91: „Nächst dem habe fürs beste erachtet, einen ieden Evangelisten in seine besondere colomne zu bringen, und also seine Worte ohne Vermischung mit den andern Evangelisten allein zu setzen; doch wo von den andern gleiches erzehlet wird, dasselbe an die Seite anzufügen. Auf diese Art, meyne ich, werde das Gemüth des Lesers nicht so eingenommen, als wenn aus den Worten der 4. Evangelisten, wie sie aus ihrem Context verrückt, eine Harmonie formiret würde. Sein Urtheil darüber bleibt ihm desto freyer.“

sondern an verschiedenen Stellen auftauchen können. Dem Evangelientext, im allgemeinen nur aus ein oder zwei Versen bestehend,⁷⁶ folgt dann in größerer Schrift zweispaltig die „Erklärung“, den Schluß bilden – wieder zweispaltig – „Lehren/und erbauliche Anmerckungen“.

Der Text aus den Evangelien wird in der Übersetzung Luthers wiedergegeben, allerdings werden Abweichungen gegenüber dem Urtext verzeichnet, und zwar in den „Erklärungen“. Hier wird hinter die Stichworte – noch in der Übersetzung Luthers – falls notwendig die korrektere und dem Grundtext gemäßere Übersetzung gesetzt, der die Buchstaben „Gr.“ vorangestellt wurden, damit dem Leser deutlich wurde, daß es sich hier um eine neue Übersetzung handelte. Deren Anführung geschah nicht aus Geringschätzung der Übersetzung Luthers, wie Canstein in seinem Vorbericht betont, sondern der Leser werde im Gegenteil Luthers Übersetzung noch mehr schätzen, wenn er sähe, daß solche Abweichungen keine Entstellung des Sinns zur Folge hätten.⁷⁷ Canstein vermag also, wie sich das auch in seinen Vorreden zu den Halleschen Bibelausgaben gezeigt hatte, die Übersetzung Luthers durchaus kritisch zu sehen und Mängel aufzuzeigen – eine Haltung, die damals durchaus nicht selbstverständlich war und, zumindest öffentlich, vorwiegend von Repräsentanten des Pietismus vertreten wurde.⁷⁸

Dem Werk angehängt sind drei Register: Eines über die Teile und Kapitel der Evangelienharmonie, das zweite über die Kapitel der einzelnen Evangelien und als drittes ein Sachregister.

Der „Vorbericht“ Cansteins vom 30. April 1718 – in 15 Paragraphen untergliedert – geht, wie gesagt, auf „Zweck/Beschaffenheit und Nutzen“ des Werks ein. Er kann hier nicht in allen Einzelheiten behandelt werden, so sei nur auf die wichtigsten Züge hingewiesen. Zunächst erläutert Canstein die Funktion der den Evangelientexten nachgestellten Erklärungen und der „Lehren und erbaulichen Anmerkungen“. Zu den Erklärungen schreibt Canstein, daß er „trachte/den Verstand des Heiligen Geistes in einer gründlichen Einfalt zu untersuchen und auszudrucken“.⁷⁹

⁷⁶ Wenn es bei Eva Hoffmann-Aleith heißt: „Mit Ausnahme von wenigen eingestreuten Einzelversen in ganz kleinem Druck beschränkt sich Canstein auf biblische Stichworte“ (a.a.O., vgl. Anm. 46, S. 41), so zeigt das eine geringe Vertrautheit mit Cansteins Werk wie mit der Gattung der Evangelienharmonie überhaupt. Canstein bringt die aus den Evangelien zusammengesetzte Geschichte Jesu, „von wenigen eingestreuten Einzelversen“ kann hier nicht die Rede sein. Deshalb folgen sich auch nicht „abschnittsweise ‚Erklärung‘ und ‚Lehren und erbauliche Anmerkungen‘“ (S. 41), sondern beides bezieht sich auf den jeweils vorher abgedruckten Evangelientext, ohne ihn verlören sie ja ihren Sinn.

⁷⁷ Vgl. Cansteins Vorbericht, S. 15, wo es heißt, daß „auch die geringsten Abweichungen der Übersetzung Lutheri von dem Griechischen Grund=Text angemercket / nicht / als wenn man gedachte Übersetzung nicht hoch schätzte; vielmehr werden diejenige / die von sich selbst / wegen mangelnder Wissenschaft der Griechischen Sprache / davon zu urtheilen nicht vermögen / in der Hochachtung derselben gestärcket / wenn sie solcher Gestalt erkennen / daß dieselbe / was die vier Evangelisten anlangt / fast an keinem Orte eine Veränderung in dem Verstande bringe.“

⁷⁸ Vgl. Beate Köster, Die Lutherbibel im frühen Pietismus, Bielefeld 1984.

⁷⁹ § III, S. 3.

Deshalb erkläre er alle Worte nach ihrem Verständnis im Urtext. Außerdem habe er sich besonders bemüht, den Zusammenhang der Reden zu beachten. Weil sich jedoch aus den Erklärungen stets gewisse Lehrpunkte, Glaubensgeheimnisse und Lebenspflichten ergäben, habe er diese jeweils in den „Lehren und erbaulichen Anmerkungen“ untergebracht. Dabei habe er die Lehren, die der Erklärung des Textes dienten, an den Anfang gesetzt, danach folgten erbauliche Betrachtungen.

Zur Benutzung von Werken anderer Autoren schreibt Canstein, daß es eine Vermessenheit sei, wenn jemand meine, er könne ohne die Hilfe anderer alles in der Bibel verstehen, sondern es lasse sich „von der Demuth eines Christlichen Auslegers ... nicht trennen ... die Begierde und der Fleiß/ auch ander Christlicher Ausleger Schriften nachzusehen und zu prüfen“.⁸⁰ Was in anderen Auslegungen der Erklärung des Neuen Testaments diene, wolle er in sein Werk aufnehmen: „... hab ich mir bey dieser Arbeit zu einem besondern Zweck gesetzt/ nicht so wol und so fort meine eigne Gedancken über den Text zu eröffnen/ als vielmehr aus Gottseliger und berühmter Ausleger Schriften dasjenige zu nehmen/ was nach meinem Urtheil und Erkänntniß zur Erklärung und Einsicht der Schriften Neuen Testaments gereicht.“⁸¹ Er wolle dem Leser jedoch nicht verschiedene Meinungen vorführen, damit er sie vergleiche und prüfe, sondern er lege ihm aus den Kommentaren das vor, was er für das beste halte. Er habe es sich zum Ziel gesetzt, nichts zu schreiben, was er nicht als Wahrheit erkannt habe. Zwar gestehe er „berühmter und rechtschaffener Leute Urtheil ein grosses zu/ theils aber muß auch dem Meinigen etwas vorbehalten“.⁸² Die von ihm zitierten Autoren nenne er an den jeweiligen Stellen nicht, damit nicht durch bestimmte Namen Vorurteile geweckt würden, sondern der Leser solle völlig unvoreingenommen an die Lektüre herangehen. Weil es ihm nur um die Wahrheit gehe, sei ihm ein Ausleger so lieb wie der andere, gleich zu welcher Kirche oder Sekte er gehöre. So werde man in dem Verzeichnis der benutzten Autoren nicht wenige finden, die nicht zur Evangelisch-Lutherischen Kirche gehörten.

Canstein betont jedoch, „daß man in dem Wercke nirgends wider die wahre Lehre der Evangelisch=Lutherischen Kirchen angestossen“.⁸³ Mit großer Sicherheit erklärt er, er könne den Leser „aufs theuerste versichern/ er werde unter allen in diesem Wercke vorgebrachten Erklärungen nicht eine einige finden/ welche der göttlichen seligmachenden geoffenbarten Wahrheit entgegen wäre/ oder dieselbe nur im geringsten verletzte und schwächte“.⁸⁴ Die unendliche Barmherzigkeit Gottes habe ihm das Erfassen der Wahrheit aus den biblischen Schriften im Licht des Heiligen Geistes geschenkt. Seine Gnade habe ihn auch überzeugt, daß diese Wahrheit mit der Lehre der Evangelisch-Lutherischen Kirche übereinstimme. Canstein folgert: „Dannenhero

⁸⁰ § IV, S. 4.

⁸¹ S. 5.

⁸² S. 6.

⁸³ § VI, S. 10.

⁸⁴ Ebda.

kan nicht nur allein dagegen [gegen die Lehre der Evangelischen Kirche] nichts widriges von mir vorgebracht seyn/sondern es wird auch dieselbe nicht wenig durch diese meine Arbeit gegründet/erkläret und befestiget.“⁸⁵

Canstein äußert sich auch zu den Erklärungen „solcher Sprüche/die als Weissagungen von denen künftigen bessern Zeiten anzusehen“ sind.⁸⁶ An diesen Stellen wolle er seine Meinung ausdrücken, daß Gott seiner Kirche noch eine größere Herrlichkeit schenken werde. Ganz im Anschluß an Spener erklärt Canstein, daß dies geschehen werde im völligen Fall und Untergang des römischen Antichristentums, in der Bekehrung des jüdischen Volkes und „in reicherer Mittheilung der Gaben des Geistes“, ⁸⁷ was die Kirche auch äußerlich in einen besseren Stand setzen müsse. Weiter gehe er nicht, betont Canstein ausdrücklich. Die von ihm vorgetragene göttliche Wahrheit habe nichts mit dem in der Confessio Augustana verworfenen Chiliasmus gemeinsam. Er stehe damit auch weder allein, noch sei er der erste, der diese Erkenntnis der Wahrheit an einigen Stellen der Schrift finde. Sollte er jedoch in manchen Erklärungen sozusagen „nicht glücklich gewesen“ sein, „so wird nichts desto weniger der Haupt=Zweck/die Erkänntniß geistlicher Dinge zu befördern/von mir erlanget seyn/indem ich ja damit den geneigten Leser näher führe zu der Einsicht solcher größten Theils unverstandenen Oerter der heiligen Schrift“. ⁸⁸

Zur Methode, in der die Evangelienharmonie zusammengestellt wurde, bemerkt Canstein: „Unter allen unterschiedenen Arten der Vergleichung dann ist mir keine bessere und gegründete vorgekommen/als diejenige/wo die Evangelisten in ihrer natürlichen Ordnung gelassen werden.“⁸⁹ Das heißt, Canstein hat der osiandrischen Methode den Vorzug gegeben, was hier allerdings noch nicht expressis verbis gesagt wird, sondern erst später in der „Allgemeinen Vorbereitung“. ⁹⁰

Im Hinblick auf den Leserkreis, für den er sein Werk geschrieben habe, berichtet Canstein, daß er die Arbeit eigentlich nicht für die Gelehrten unternommen, sondern eher an Prediger und Theologiestudenten gedacht habe. ⁹¹ Besonders werde mit seinem Werk denjenigen geholfen, die auf dem Lande wohnten oder auch die Mittel nicht hätten, sich viele Bücher anzuschaffen. Denn diese könnten dadurch eher zur erbaulichen Auslegung von Evangelientexten oder anderen Texten gelangen, „ohne nöthig zu haben/andrer Ausleger Schriften darüber nachzuschlagen und anzusehen/weil in gegenwärtigem Wercke wol meistens der Kern von so vieler Theologorum auch weitläufigen Operibus mögte enthalten seyn“. ⁹² Auch habe er allen,

⁸⁵ Ebda.

⁸⁶ § VII, S. 11.

⁸⁷ S. 12.

⁸⁸ S. 13.

⁸⁹ § VIII, ebda.

⁹⁰ Vgl. S. 219.

⁹¹ „Die in dem so genaünten geistlichen oder Lehrstande stehen / u. das Wort Gottes andern öffentlich vorzutragen und zu erklären haben / als Prediger und Studiosi Theologiae, werden sich unsrer Arbeit vor allen andern bedienen können“, § IX, S. 17.

⁹² S. 19.

die aus dem Schriftstudium zwar keine Hauptbeschäftigung machen, aber dennoch die Schriften des Neuen Testaments zu ihrer Erkenntnis lesen und bedenken wollten, wie z.B. Hausväter, Hausmütter und andere, eine Anleitung geben wollen, wie sie das wahre Verständnis der Worte des Heiligen Geistes erlangen und davon überzeugt werden könnten. Als besonderen Nutzen seines Werkes hebt Canstein die zukünftige Erleichterung und Förderung des exegetischen Studiums des Neuen Testaments hervor.⁹³ Denn eine Sammlung von „Observationen“ gelehrter Männer würde von mehr Menschen gelesen werden und somit größeren Nutzen schaffen als deren Schriften selbst, die nur wenigen Gelehrten in die Hand kämen.

Canstein geht auch auf die „Beschaffenheit des Gemüths“⁹⁴ ein, die derjenige besitzen muß, der die Evangelienharmonie nutzbringend lesen will. Er nennt als erstes, daß der Leser „ein nachsinnendes/bedächtliches/genau=prüfendes Gemüthe zu dieses Wercks Lesung mitbringe/ und in solcher Disposition sich stets erfinden lasse“. ⁹⁵ Jeder, auch der einfache Leser, solle das Wort Gottes lesen und prüfen und nichts von den Erklärungen der Schrift annehmen, von dessen Richtigkeit er nicht selbst – gegründet auf das Wort Gottes – überzeugt sei. Sollte der Leser zweitens nach aller Sorgfalt finden, daß irgendeine Erklärung nicht in der Schrift verankert sei, so müsse er diesem Werk nicht die Ehre antun, sie zu übernehmen, sondern er könne sie ruhig ablehnen, denn allein der Heiligen Schrift müsse um ihrer selbst willen geglaubt werden. Drittens solle der Leser bedenken, daß nur derjenige in der wahren Erkenntnis der Heiligen Schrift zunehme, der allein das in der Wahrheit Begründete behalte und sein Gedächtnis nicht mit unsicheren Dingen fülle. Und viertens solle der Leser bei der Lektüre dieses Werkes darauf achten, daß er nicht zu viele theologische Erkenntnisse daraus übernehme, sondern vor allem solche Erkenntnisse, die ihn zum Gehorsam des Glaubens brächten.

Angesichts des Vorwurfs, der ihm bereits gemacht worden sei, nämlich daß sein Werk keinen einheitlichen Stil habe, rechtfertigt sich Canstein:⁹⁶ Das käme erstens daher, daß er so vielen Schriften verschiedener Autoren Zitate entnommen habe. Zweitens habe er es für besser gehalten, das, was ihm gefallen hätte, nicht mit seinen Worten wiederzugeben, sondern die Autoren mit ihren eigenen Worten anzuführen. Drittens wünsche er, daß die Leser sich daran gewöhnten, bei der Betrachtung geistlicher Dinge von der Art des Vortrags und anderen äußeren Umständen abzusehen.

Auf die Beweggründe zur Abfassung der Evangelienharmonie geht Canstein ausführlicher ein. Durch Gottes Gnade sei er durch die Worte des 119. Psalms, V. 132.133⁹⁷ bekehrt worden. Diese Worte seien ihm ein ständiger Ansporn zur Betrachtung der Heiligen Schrift gewesen. Die weise Vorsehung Gottes habe ihn von allem „Welt=Getümmel“ frei gemacht und ihn „in solche äusserliche Umstände gesetzt“, daß er „vor vielen tausend Menschen der Betrachtung göttlichen Worts/und was dahin gehöret/ obliegen“ könne.⁹⁸ Außerdem kenne er keinen Theologen, der eine derartige Arbeit

⁹³ § X, S. 19 ff.

⁹⁴ § XI, S. 21.

⁹⁵ Ebda.

⁹⁶ § XII, S. 23 f.

⁹⁷ „Wende dich zu mir und sei mir gnädig, wie du pflegst zu tun denen, die deinen Namen lieben. Laß meinen Gang in deinem Wort fest sein und laß kein Unrecht über mich herrschen.“

⁹⁸ § XIII, S. 24.

wie diese Evangelienharmonie geliefert hätte. Es sei nie seine Absicht gewesen, „den Ruhm eines gelehrten und ingeniosen Auslegers bey diesem Wercke zu suchen“, ⁹⁹ auch nicht, sich durch neue und spezielle Auslegungen einen Namen zu machen. Er habe nicht nach weltlichem Ruhm getrachtet, sondern seine ganze Arbeit sei dahin gerichtet, „daß die Nothwendigkeit und Möglichkeit des wahren Christenthums deutlich gezeigt werde“. ¹⁰⁰ Ja, er könne sich im Gegenteil vorstellen, daß er sich bei vielen Unwillen, Haß und Spott zuziehen werde. Sollte jemand einwenden, daß er kein Theologe sei und in ein fremdes Amt eingreife, so würde er dagegen sagen, daß kein rechtschaffener Theologe jemals behaupten würde, daß eine derartige Arbeit allein ihm und seinem Stande vorbehalten sei. Wolle ihm ferner jemand vorwerfen, er habe nicht die zur Schriftauslegung notwendige Gelehrsamkeit, so würde er das gern zugestehen, jedoch mit der Einschränkung, daß eine besondere Bildung in bezug auf die hebräische und andere orientalische Sprachen sowie die Zeitgeschichte zwar für die Auslegung des Alten Testaments notwendig sei, nicht aber für die Schriften des Neuen Testaments. Er glaube sogar, daß der Mangel an einer solchen Gelehrsamkeit eher ein Vorzug als ein Hindernis sei. Neben der Beförderung des Heils sei es auch Aufgabe des Auslegers, das richtige Verständnis der Worte der Schrift zu erkennen. Canstein ist der Meinung, daß er in dieser Hinsicht den Leser nicht allzusehr in die Irre geführt habe, weil es ihm allein um die Ehre Gottes und das Heil der Menschen gegangen sei. Insgesamt zweifelt er nicht daran, „es werde GOTT den Leser auch durch dieses Werck in seinem Verstand erleuchtet, und in seinem Herzen geheiligt, in dem Trost des Glaubens, und Antriebe zur Heiligung kräftig gestärckt werden lassen“. ¹⁰¹ Wenn er aus den Schriften verschiedener Autoren die seiner Ansicht nach richtigen Ausführungen ausgewählt habe, so nicht deshalb, weil er sich für klüger halte als die, deren Meinungen er ablehne, sondern weil eben „ein Kind, das auf den Schultern eines grossen Riesen sitzt oder steht“ ¹⁰², weiter sieht als der Riese selbst. Allerdings räumt Canstein auch ein, daß „auf der andern Seite manches Menschliches und Irriges hier untermischt seyn werde“. ¹⁰³

Zum Abschluß gibt Canstein noch einen Einblick in seine zukünftige Arbeit. ¹⁰⁴ Er wolle, wenn Gott ihm seine Kräfte erhalte, auch die übrigen Schriften des Neuen Testaments erklären, so daß dann ein vollständiger Kommentar über das Neue Testament in deutscher Sprache vorliegen werde. Sollte sich eine zweite Auflage der Evangelienharmonie als notwendig erweisen, so würden sicherlich viele Stellen durch ihn oder andere verbessert und ergänzt und somit vollkommener werden.

⁹⁹ S. 25.

¹⁰⁰ Ebda.

¹⁰¹ S. 26.

¹⁰² Ebda.

¹⁰³ Ebda.

¹⁰⁴ § XIV, S. 27f.

Der Vorbericht endet mit dem Gebet, Gott möge den Zweck des Werkes, die Verherrlichung seines Namens und die Ausbreitung seines Reiches, erreicht werden lassen und möge das Einfließen von menschlichen Irrtümern in Gnade vergeben und sie nicht zum Hindernis in der Erkenntnis seines Wortes werden lassen.¹⁰⁵

Bei heutigen Lesern mag der Vorbericht Cansteins sicherlich an einigen Stellen Anstoß erregen. Allzusehr scheint hinter manchen Aussagen Cansteins Selbstbewußtsein und Selbstgerechtigkeit zu stehen, wenn er auch häufig genug auf die Möglichkeit von Irrtümern hinweist – allerdings meist mit der Einschränkung, daß diese Irrtümer dem eigentlichen Zweck seines Werkes nicht schaden könnten. Nun kann man Canstein diese Haltung gewiß nicht zum Vorwurf machen, denn hier zeigt sich ein typischer Zug des Pietismus, der Canstein geprägt hatte. Der Subjektivismus und die Überbewertung des eigenen individuellen Erfahrens gehörten zu den Charakteristika – und den Gefahren – des Pietismus. So kann Canstein immer wieder betonen, daß er seine Erkenntnis der göttlichen Wahrheit der Gnade Gottes verdanke, die ihn von der Richtigkeit dieser Erkenntnis überzeugt habe. Besonders deutlich wird diese Auffassung im Abschnitt über die Übereinstimmung seiner Auslegungen mit den Lehren der Evangelisch-Lutherischen Kirche, für Plath Anlaß zu kritischen Anmerkungen.¹⁰⁶ Sein zusammenfassendes Urteil, hier auf die kirchliche Rechtgläubigkeit bezogen, mag – im Prinzip, nicht im Wortlaut – auch für viele andere Aussagen Cansteins gelten:

„Der Freiherr scheint die Möglichkeit und Berechtigung einer völlig voraussetzungslosen, unbefangenen Schriftauslegung anzunehmen, und es erscheint nicht als ein übereilter Schluß, daß man an diesem Punkte die Achillesferse des Spenerisch=Franckischen Pietismus, nämlich die Bevorzugung des subjektiven Ermessens vor dem objektiv kirchlich gegebenen und zu Recht bestehenden, auch an dem edlen Vertreter in seinem Verhältnis als Schriftforscher zu erkennen glaubt, ein Makel, welcher weniger an seiner Person ... als an dem ganzen Strom der kirchlichen Anschauung der damaligen pietistischen Kreise klebt.“¹⁰⁷

Der Vorbericht Cansteins zeigt jedoch sein aufrichtiges Bemühen, den Lesern eine fruchtbare Lektüre der vier Evangelien zu ermöglichen. Durch die Erklärungen wollte er allen, auch den einfachen Lesern, zum richtigen Verständnis der Schrift verhelfen. Es scheint dem Laien Canstein in der Tat gelungen zu sein, eine große Zahl von Menschen anzusprechen, denn die Evangelienharmonie war relativ schnell vergriffen. Dabei mag sicherlich auch eine Rolle gespielt haben, daß Canstein sich inzwischen durch das Hallesche

¹⁰⁵ § XV, S. 28.

¹⁰⁶ Plath beanstandet vor allem, daß Canstein zwar Voraussetzungslosigkeit für sich beansprucht, in Wirklichkeit aber von sich selbst und seinem Urteil ausgeht. „Er legt die heilige Schrift nach seinem besten Ermessen aus und freut sich hinterher, daß nichts gegen die Lehre seiner Kirche von ihm vorgebracht ist“, bemerkt Plath dazu (a.a.O., vgl. Anm. 46, S. 72).

¹⁰⁷ S. 72 f.

Bibelwerk einen Namen gemacht hatte, aber einen Großteil des Erfolges darf man doch wohl der Evangelienharmonie selbst zuschreiben.

Es ist sicherlich bedauerlich, daß Canstein die Herkunft der von ihm übernommenen Texte in seiner Evangelienharmonie nicht angibt. Aber sein Anliegen, durch das Verschweigen der Quellen bzw. Autoren Vorurteile der Leser – seien sie negativ oder positiv – zu vermeiden,¹⁰⁸ ist gewiß legitim. Immerhin nennt Canstein aber die wichtigsten der von ihm benutzten Autoren in dem der Evangelienharmonie vorangestellten „Verzeichniß Derer vor andern bey diesem Werke gebrauchten AVTORVM“.¹⁰⁹ Wenn es auch eine genaue Verifizierung des von Canstein Übernommenen nicht ermöglicht, so ist es doch sehr aufschlußreich in bezug auf die überhaupt von Canstein ausgewählte und benutzte Literatur. Hier zeigt sich eine erstaunliche Breite, die nicht nur die außerordentliche Gelehrsamkeit Cansteins widerspiegelt, sondern auch seine Offenheit gegenüber Angehörigen anderer Konfessionen und Richtungen.

¹⁰⁸ Vgl. S. 211.

¹⁰⁹ Es sei hier der Wichtigkeit wegen, die ihm zukommt, vollständig wiedergegeben (der Lesbarkeit willen durch Schrägstriche untergliedert): „Antonii, Pauli, Doct. & Prof. Theol. Hall. Collegium Manusc. und Dissertationes. / Becmanni Harmonia. / Bocharti Opera omnia. / Boyle erbauliche Schriften. / Breithaupti, Doct. & Prof. Theol. Hall. Institutiones Theol. und Predigten. / Buddei Theologia Moralis und Dissertationes. / Burmanni Harmonie. Holländ. / Bynaeus de Natali Iesu Christi. it. de Morte Iesu Christi. / Calovii Biblia illustrata und Harmonia. / Calixti Harmonia. / Chemnitio-Lysero-Gerhardina Harmonia. / Clerici Nouveau Test. und – – Harmonia. / Cocceji Opera omnia. / Curcellaei Opera omnia. / Episcopii Opera omnia. / Espagne, Iean d' Schriften. / Flacii Glossa N. T. it. Clavis Scripturae S. / Franckii, Aug. Herm. Prof. Theol. Hall. Predigten in groß und kleinem Format. / Franzius de Interpretatione Scripturae. / Glassii Philologia Sacra, und andere dessen Opuscula. / Goodwin erbauliche Schriften. / Grotius in N. T. / Gussetii Commentarius Hebraeae Linguae. / Hammondus in N. T. cum notis Clerici. / Hedingers Neues Testament. / Hilleri Namen=Register, hinter der Württembergischen Bibel. / Homberg Parerga sacra. / Jaeger D. Systema Theol. it. de Foedere. / Lamy, Pere, Commentarius in Concordiam Evangelicam. / Lange, Ioachim, D. & Prof. Theol. Hall. / Lightfoot Opera omnia, insonderheit seine Harmonia. / Limborch Theologia Christiana. / Lutheri Schriften. / Maji, D. & Prof. Theol. Giess. Oeconomia V. & N. T. Examen Historiae Criticae Rich. Sim. Harmonia. Dissertationes. / Marpurgische Bibel. / Michaelis, D. et Prof. Theol. Hall. Collegium Manuscr. und Disputationes. / Niphanius in Iohannem. / Olearius in Matthaeum. / Poli Synopsis Criticorum. / Quenstedt Systema Theol. / Quesnel, Pere, Nouveau Testament avec des Reflexions morales sur chaque verset. / Relandi Palaestina. / Rou de Harmonie. / Sandhagens Harmonie. / Sacy über die vier Evangelisten. / Schmidij, Seb. Opera omnia. / Spanhemij, Frid. Patris Dubia Evangelica. – – Filii Opera omnia. / Speneri, Phil. Iac. alle Schriften. / Surnhusen de Locis ex veteri in N. T. allegatis. / Telmanni Commentarius Criticus et Theologicus. / Thesaurus Philologicus. / Toinard Evangelica Harmonia Graeco-Latina. / Tossani Bibel. / Vitringae Commentarius in Apocal. Observationes sacrae. de Synagoga Vet. Erklärung der Evang. Parabolen Holl. / Vivier du, Harmonie. / Vsserii Harmonie. / Werenfels Sylloge Dissertationum Sacrarum. / Witsius in Symbolum Apostolicum. Ejusdem Miscellanea. AEgyptiaca. Oeconomia. Meletemata.“

Das einzige Werk, dessen Spuren sich bei Canstein genauer verfolgen lassen, sind Quesnels „Réflexions morales“, deren Übersetzung Canstein ja zur Heranziehung weiterer Autoren und zu seiner Evangelienharmonie überhaupt veranlaßt hatte. Stichproben im Lukasevangelium haben ergeben, daß Canstein relativ viel aus Quesnels Kommentaren in seine „Lehren und erbauliche Anmerkungen“ übernimmt. Wie schon bemerkt, unterscheidet sich die Übersetzung Quesnels bei Canstein von der der Frankfurter deutschen Ausgabe,¹¹⁰ wobei Canstein im allgemeinen die elegantere und glattere Übersetzung bietet. Die Evangelientexte, die in der Frankfurter Ausgabe offensichtlich in Übertragung aus dem Französischen wiedergegeben werden, übernimmt Canstein nicht, obwohl sie eine größere Anlehnung an den Urtext anstreben. Canstein wählte zu Recht die Übersetzung Luthers; eine neue Übersetzung hätte nicht nur die Gefahr der Verunsicherung der an den Luthertext gewohnten Leser bedeutet, sondern hätte vor allem das Hauptwerk Cansteins, das Hallesche Bibelwerk (später Cansteinsche Bibelanstalt) gefährdet. Denn das Mißtrauen der den Halleschen Ausgaben skeptisch gegenüberstehenden Orthodoxie war ohnehin groß genug, als daß man es noch hätte fördern dürfen.

Alle anderen von Canstein zitierten Autoren wird man wohl größtenteils nicht verifizieren können. Wenn es in der neuesten Schrift über Canstein heißt: „Eine eigentliche Untersuchung der Arbeit auf ihre Quellen wie Cansteins eigenen Anteil daran ist bis heute bedauerlicherweise nicht erfolgt“,¹¹¹ so wird man dazu sagen müssen, daß eine derartige Untersuchung außerordentliche Schwierigkeiten bietet. Canstein hat die Zitate anderer Autoren sowie seine eigenen Beiträge so ineinander verflochten, daß eine genaue Unterscheidung und Verifizierung kaum möglich ist. Selbst wenn man die Möglichkeit in Betracht zieht, Texte als von Canstein verfaßt zu erkennen, weil „vielfach der ihm eigentümliche Stil unverkennbar ist“,¹¹² darf man doch nicht vergessen, daß Canstein häufig fremdsprachige Autoren übersetzt, und daß eben diese Übersetzungen dann auch seinen Stil aufweisen. In den Kommentaren Cansteins mag ein Luther-Spezialist Teile aus Lutherschriften erkennen, ähnliches mag auch für andere Autoren gelten, aber das von Canstein benutzte Material in seiner Gesamtheit zu erfassen, scheint mir nahezu unmöglich. Ich würde auch meinen, daß die Frage nach den Quellen sekundär ist. Wichtig ist, was Canstein eigentlich sagen wollte und welche theologische Position er einnahm. Wessen Schriften er benutzte, um seine Auffassung auszudrücken, ist dabei von geringerem Interesse. Canstein wollte dem Leser das mitteilen, was er für richtig hielt. Alles, was er schreibt bzw. zitiert, stellt seine eigene Meinung dar, und darauf kommt es letzten Endes an.

¹¹⁰ Vgl. S. 208.

¹¹¹ Kurt Aland, Carl Hildebrand von Canstein und die von Cansteinsche Bibelanstalt, Bielefeld 1983, S. 14.

¹¹² Eva Hoffmann-Aleith (vgl. Anm. 46), S. 48.

Die Evangelienharmonie wurde 1727 noch einmal herausgegeben, und zwar von Johann Ulrich Schwentzel, dem ersten Mitarbeiter Cansteins.¹¹³ Schwentzel weist in seiner Vorrede darauf hin, daß der Zweck der ihm (von Francke?) „anvertrauet[en] und übergeben[en]“ Revision nicht eine Änderung des Werkes gewesen sei, sondern eine Verbesserung oder vielmehr Erläuterung.¹¹⁴ Er betont, daß an der von Canstein gewählten Osiandrischen Methode nicht das geringste geändert worden sei, auch wenn diese Methode viele Schwierigkeiten mit sich bringe. In der Tat hat Schwentzel an den besonders „neuralgischen“ Stellen – wovon gleich zu reden sein wird – nicht in den Aufbau der Evangelienharmonie eingegriffen. Seine Überarbeitung hat sich, wie er selbst angibt, auf eine „Erläuterung“ des Werks beschränkt, d. h. er hat z. B. bei vom Grundtext abweichenden Erklärungen etwas geändert oder auch in aller Kürze etwas hinzugefügt. Vergleicht man beide Ausgaben der Evangelienharmonie miteinander, so stellt man fest, daß in der 2. Auflage der Satzspiegel der einzelnen Seiten größtenteils dem der 1. Auflage entspricht. So hat der erste Teil in beiden Auflagen 1108 Seiten, der zweite Teil 606 Seiten gegenüber 610 Seiten der 1. Auflage.

Wenn die Evangelienharmonie auch weitgehend unverändert neu aufgelegt wurde, scheint die Nachfrage etliche Jahre nach Cansteins Tod 1719, der auch seinem ursprünglichen Plan einer Kommentierung der übrigen Bücher des Neuen Testaments ein Ende setzte,¹¹⁵ doch nicht mehr so groß gewesen zu sein wie bei ihrem ersten Erscheinen. Im Laufe der Zeit dürfte sie immer mehr in den Schatten der Cansteinschen Bibelausgaben geraten sein, die den Ruhm Cansteins begründeten. Spätestens seit der Umbenennung des Halleischen Bibelwerks in „Cansteinsche Bibelanstalt“ im Jahre 1765 wird mit dem Namen Cansteins unweigerlich Bibel und Bibelverbreitung in Verbindung gebracht, daß er aber eine ausführlich kommentierte Evangelienharmonie verfaßte, ist leider nahezu in Vergessenheit geraten. Es wäre sehr zu wünschen, daß diese Evangelienharmonie bei zukünftigen Untersuchungen über Canstein stärker berücksichtigt würde, denn die Auslegung der Evangelientexte sowie die umfangreiche Einleitung bieten eine Fülle von Material zu den

¹¹³ Vgl. S. 206, 208.

¹¹⁴ S. 2.

¹¹⁵ 1725 war jedoch als Fortsetzung noch ein Band über die Apostelgeschichte erschienen, den August Hermann Francke bei Johann Ludwig Lindhammer, dem wichtigsten Mitarbeiter Cansteins bei der Evangelienharmonie (vgl. S. 208), in Auftrag gegeben hatte: Der // Von dem H. Evangelisten Luca // Geschriebenen // Apostel=Geschichte // Ausführliche // Erklärung und Anwendung. // Darin der Text von Stück zu Stück ausgelegt / darauf in erbau= // lichen Anmerkungen // Zum geistlichen Nutzen // angewendet, // Und hienebst mit unten gesetzten philologischen und critischen Noten // erläutert wird. // Nebst einigen Vorerinnerungen // von dem Buche der Apostel=Geschichte überhaupt; // Einer Chronologischen Tabelle // von der Zeit / da iegliches geschehen; // Einer Carte // von denen darinnen vorkommenden Ländern, Städten // und Orten; // Und einem Vorberichte // von gegenwärtiger Arbeit. // Als eine // Fortsetzung der von dem sel. Herrn Baron von Canstein // herausgegebenen Erklärung der vier Evangelisten // unter dem Beystande göttlicher Gnade verfertigt // von // Johann Ludwig Lindhammern // Predigern bey dem Königl. Preußl. Regiment der Gens d'Armes in Berlin. // HALLE, // In Verlegung des Wäysenhauses, Anno MDCCXXV.

verschiedensten Themen und ermöglichen eine Kenntnis Cansteins, wie sie weder die Briefe noch seine übrigen Schriften vermitteln können.

4. Abhängigkeit von Osiander

Abschließend sei noch kurz auf die Tradition eingegangen, in der die Evangelienharmonien Knorr von Rosenroths und Cansteins stehen. Von den Methoden Osianders und Chemnitz' sowie seiner Nachfolger wurden ja die Evangelienharmonien bis ins 18. Jahrhundert hinein geprägt. Wünsch spricht sogar davon, daß „eine Fülle epigonalen Arbeiten ... eine späte Blüte der Evangelienharmonistik bis in die Mitte des 18. Jh.“ vortäuschte.¹¹⁶ Gehören nun die Harmonien Knorr von Rosenroths und Cansteins zu diesen „epigonalen Arbeiten“? Für Cansteins Evangelienharmonie läßt sich diese Frage leicht beantworten. In § XIII seiner „Allgemeinen Vorbereitung und Einleitung zu den Vier Evangelisten“ weist er mehrfach darauf hin, daß er der Methode Osianders gefolgt sei, wenn auch mit der Einschränkung „am meisten“.¹¹⁷ Canstein nennt neben Osiander noch weitere Autoren, nämlich Calov,¹¹⁸ Sandhagen¹¹⁹ und May,¹²⁰ nach deren Anweisung habe er „die natürliche Ordnung der Evangelisten genau behalten“ und sei „davon nicht abgewichen“.¹²¹ Nun sind diese gewiß Nachfolger der osiandrischen Methode, aber zumindest Calov geht in manchem über Osiander hinaus, wenn Canstein auch schreibt, daß er „in nicht gar vielen von Andr. Osiandro abgehet“.¹²² Wie schon bei den Erklärungen zu den Evangelientexten bildet sich Canstein jedoch sein eigenes Urteil und übernimmt aus allen Ausgaben nur das, was er für richtig hält, „keinem der Ausleger“ sei er „schlechterdings in allen gefolgt“.¹²³

Ein stichprobenartiger Vergleich von Cansteins Evangelienharmonie mit der Osianders an den besonders aussagefähigen Stellen¹²⁴ zeigt, daß Canstein zwar den Dissimilierungen Osianders folgt, daß er aber durchaus auch darüber hinaus gehen kann oder aber hinter Osiander zurückbleibt. So stimmt Canstein z. B. mit Osiander überein, wenn Jesus bei Jericho vier Blinde heilt,¹²⁵ wenn die Tempelreinigung dreimal geschieht,¹²⁶ und wenn Christus

¹¹⁶ Art. „Evangelienharmonie“, TRE 10, S. 634.

¹¹⁷ S. 86.

¹¹⁸ Abraham Calov, *Biblia illustrata Novi Testamenti*, Frankfurt/M. 1676.

¹¹⁹ Vgl. Anm. 32.

¹²⁰ Johann Heinrich May, *Harmonia Evangelica*, Frankfurt/M. 1707 (Canstein selbst nennt S. 87 als Erscheinungsjahr irrtümlicherweise 1717).

¹²¹ S. 90.

¹²² S. 87.

¹²³ S. 90.

¹²⁴ Sie sind den bei Wünsch (vgl. Anm. 11), S. 133 ff. angeführten Beispielen aus Osianders „Annotationen“ entnommen.

¹²⁵ Lk. 18,35–43; Mk. 10,46–52; Mt. 20,29–34.

¹²⁶ Joh. 2,13–22; Mt. 21,12–13 und Mk. 11,15–17; Lk. 19,45–46.

zweimal verspottet wird.¹²⁷ Bei der Heilung der Schwiegermutter des Petrus geht Canstein noch weiter als Osiander, der die Synoptikerberichte¹²⁸ nicht unterscheidet, und bringt die Heilung – ebenso wie Calov – zweimal, indem er die Berichte bei Markus und Lukas für identisch hält, weil vor der Bergpredigt, und die Erzählung bei Matthäus, die nach der Bergpredigt liege, davon absetzt.¹²⁹ An etlichen Stellen folgt Canstein den Dissimilierungen Osianders aber auch nicht. Während bei Osiander zwei Mädchen auferweckt werden, einmal die Tochter eines Gemeindevorstehers¹³⁰ und einmal die Tochter des Jairus,¹³¹ versteht Canstein die Berichte der Synoptiker als identisch, die alle drei von der Heilung der Tochter des Jairus erzählen. Bei der Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapernaum unterscheidet Osiander ebenfalls zwei verschiedene Ereignisse, bei Canstein handelt es sich dagegen bei Matthäus und Lukas um dasselbe Geschehen.¹³² Auch die Jünger aus Mk. 16, 12 f. und Lk. 24, 13–35 sind bei Canstein entgegen Osianders Auffassung identisch.

Nun ließe sich die Anzahl der bei Osiander und Canstein verglichenen Stellen vermehren, aber es zeigt sich doch schon bei den angeführten Beispielen, daß Canstein zwar in der Nachfolge der Osiandrischen Methode steht (was bei seinem Schriftverständnis auch gar nicht anders möglich war), aber Osiander an wichtigen Stellen nicht folgt, so daß er in die Linie gehört, die zu Bengel hinführt. Die zweite Auflage übernahm dann Cansteins Anordnung der Evangelientexte, obwohl Schwentzel die Methode von Chemnitz der Osiandrischen vorzog, wenn er sich auch dessen bewußt ist, daß die Osiandrische Methode „die allerbequemste ist“.¹³³ Auch bei den drei Beispielen, die Schwentzel in seinem Vorwort für solche Ereignisse anführt, „von welchen es nicht wohl gesaget werden kan, daß sie mehr als einmal geschehen sind“, ¹³⁴ beließ er es bei den Dissimilierungen Cansteins bzw. Osianders: bei der Aussendung der Jünger des Johannes,¹³⁵ der Salbung Jesu¹³⁶ und der Verspottung Jesu. Man wird also die Evangelienharmonie Cansteins in beiden Ausgaben zu den von Wunsch so bezeichneten „epigonalen Arbeiten“ in der Nachfolge Osianders rechnen dürfen.

¹²⁷ Joh. 19, 1–5; Mt. 27, 27–30 und Mk. 15, 16–19.

¹²⁸ Mt. 8, 14–15; Mk. 1, 29–31; Lk. 4, 38–39.

¹²⁹ Canstein sieht hier offensichtlich keine Schwierigkeiten. Er schreibt dazu: „Ferner mag keine gültige Ursache angeführet werden, warum der HErr nicht solte Eine Person zweymal von Einer Kranckheit befreyet haben, vielmehr solte dasselbe seine grosse Liebe gegen sie anzeigen“, Teil 1, S. 241.

¹³⁰ Mt. 9, 18–26.

¹³¹ Mk. 5, 21–43 und Lk. 8, 40–56.

¹³² Mt. 8, 5–13 und Lk. 7, 1–10.

¹³³ Vorrede, S. 3.

¹³⁴ S. 2.

¹³⁵ Mt. 11, 2–6 und Lk. 7, 18–23.

¹³⁶ Joh. 12, 3–8 sowie Mt. 26, 6–13 und Mk. 14, 3–9.

5. Größere Eigenständigkeit bei Knorr von Rosenroth 1672

Welcher Methode folgt nun aber die Evangelienharmonie Knorr von Rosenroths? Zwar ist sie ebenso wie die Harmonie Osianders in der Form des Monotessarons angelegt, aber ob sie auch sonst in der Nachfolge Osianders steht, ist fraglich. Leider fehlt in der Vorrede von Schütz – anders als bei Canstein – jeder Hinweis auf benutzte Autoren oder auf eine bestimmte Methode. Ein Vergleich mit Osiander an den Stellen, die auch schon in Cansteins Evangelienharmonie untersucht wurden, zeigt, daß es in Knorr von Rosenroths Evangelienharmonie offensichtlich weitaus weniger Dissimilierungen gibt als bei Osiander und Canstein.

So heilt Jesus bei Jericho nicht vier, sondern drei Blinde, es gibt zwei Tempelreinigungen anstatt drei, die Jünger des Johannes werden nur einmal ausgesandt und Jesus wird nur einmal verspottet. Die Schwiegermutter des Petrus wird (in Übereinstimmung mit Osiander, aber gegen Canstein) nur einmal geheilt. Der Bericht über die Auferweckung von Jairi Töchterlein ist identisch mit dem über die Tochter des Vorstehers. Der Knecht des Hauptmanns von Kapernaum wird nur einmal geheilt und die Emmausjünger aus Lk. 24 sind dieselben Jünger wie in Mk. 16. Die Salbung Jesu bei Johannes wird allerdings wie bei Osiander und Canstein von der bei Matthäus und Markus unterschieden.

Nun läßt sich aus der Untersuchung dieser wenigen Stellen eine endgültige Aussage darüber, ob Knorr von Rosenroth Osiander gefolgt ist oder nicht, sicherlich nicht ableiten. Es gibt jedoch zu denken, daß er an den markanten Stellen häufig von Osiander abweicht. Er nimmt offensichtlich eher eine freiere Haltung ein, wie sie sich z. B. auch in der Reformationszeit zeigt – ob er damit aber auch in der Nachfolge von Chemnitz/Leyser/Gerhard stand, vermag ich nicht zu sagen. Denn während uns für die Evangelienharmonie Osianders die hervorragende Arbeit von Wünsch zur Verfügung steht, fehlt Ähnliches für das Werk von Chemnitz/Leyser/Gerhard. So sei hier nur darauf hingewiesen, daß Knorr von Rosenroth sich nicht immer an die historische Reihenfolge der Evangelien gehalten hat und daß sich dadurch Dissimilierungen wie bei Osiander häufig erübrigen.

6. Abkehr von Osiander bei Hedinger 1704 und Bengel 1736/1747

Im Pietismus beginnt bereits die Abkehr von der durch Osiander geprägten Tradition. Während der württembergische Pietist Eberhard David Hauber (1695–1765), Superintendent in Schaumburg-Lippe, 1737 eine Evangelienharmonie vorlegte,¹³⁷ die noch streng nach der Methode Osianders verfuhr,

¹³⁷ Harmonie der Evangelisten, das ist Uebereinstimmung und Vereinigung ihrer Beschreibungen des Lebens Jesu Christi, Lemgo 1737 (zitiert nach Wünsch, S. 263).

lehnt Johann Albrecht Bengel 1736 in seiner Evangelienharmonie¹³⁸ diese Methode ab. Für ihn sind die Ereignisse, die von den Evangelisten innerhalb der Chronologie des Lebens Jesu zu verschiedenen Zeitpunkten wiedergegeben werden, lediglich „versetzt“, d. h. es handelt sich jeweils um dasselbe Geschehen, während Osiander aus der unterschiedlichen zeitlichen Anordnung ja auf verschiedene Ereignisse schloß.

Bei der Postulierung solcher „Versetzungen“ kann sich Bengel auf Johann Reinhard Hedinger berufen, der bereits 1704 in seiner Ausgabe des Neuen Testaments die Methode Sandhagens bzw. Osianders in Frage stellte und dagegen hielt, daß es weder Ziel der Evangelisten gewesen sei, eine genaue Chronologie einzuhalten, noch daß dies zur Erkenntnis der seligmachenden Wahrheit von unbedingter Notwendigkeit sei. Zwar nimmt Hedinger das „Verzeichnis der Evangelischen Historien“ aus der Evangelienharmonie Sandhagens sozusagen als Anhang zu seinem Neuen Testament auf, aber nur damit „manchem Lehr=begierigen Nachforscher der H. Schrift ein angenehmer Gefallen hierdurch geschehen“ soll.¹³⁹ Die Methode Sandhagens jedoch, die „die von verschiedenen Aposteln auch mit unterschiedenen Umständen erzählte Geschichte/als nicht einerley/außeinander“ setze,¹⁴⁰ kann Hedinger nicht billigen:

„Man ist zufrieden mit dieser für andern gründlichen Anleitung/obgleich nicht weniger/ohne Verletzung göttlicher Auctorität des Worts und Wahrhaftigkeit der durch seinen Geist getriebenen Scribenten/behauptet werden kan/daß weder die Apostel für sich die accurate Zeit=Ordnung allenthalben beobachten wollen/als die ihrem fürgesteckten Zweck/mit Einrückung der dahin abzählenden Geschichte und deren Umstände/lauterlich gefolget: Noch auch schlechter=dings zur Einsicht der fürnehmsten und zur Seeligkeit unümgänglichen Wahrheiten nöthig seye/solche mit aller Püncklichkeit außzuecken.“¹⁴¹

Die Ansicht Hedingers hat sich auch bei Vertretern des Pietismus zunächst offensichtlich nicht durchgesetzt, sowoh May als auch Canstein und später Hauber blieben z. B. bei der Methode Osianders. Erst über 30 Jahre später vertrat dann Bengel dasselbe Prinzip und legte seine Harmonie dementsprechend an. Zum Problem der „Versetzungen“ oder auch Dissimilierungen nimmt Bengel ausführlich Stellung:

„Es hat Andreas Osiander die Zeit=Ordnung der Evangelisten ohne Versetzungen in seiner Harmon. evang. A. 1537. auf die Bahn gebracht: und zu neuern Zeiten hat Herr Sandhagen in seiner Einleitung, und hernach in seinem Send=Schreiben solche Meinung mit ungemeinem Fleiß zu vertheidigen getrachtet ... Von der Zeit

¹³⁸ Richtige // Harmonie // Der Vier // Evangelisten, // Da // Die Geschichten, Werke und // Reden Jesu Christi unsers HErrn, // in ihrer geziemend natürlichen Ordnung zur // Befestigung der Warheit, wie auch zur Übung und // Erbauung in der Gottseeligkeit vorge= // stellet werden ... // TUBINGEN // // Verlegt Christoph Heinrich Berger // 1736.

¹³⁹ S.)(1b f. der dem Verzeichnis vorangestellten kurzen Einführung.

¹⁴⁰ S.)(2a.

¹⁴¹ S.)(2a f.

an ist es dahin gekommen, daß diejenige, die sich auf die Harmonie der Evangelisten beleißigen, es fast als eine ausgemachte Sache annehmen, es gebe keine Versetzungen. Doch hat der seelige D. Hedinger in der Erinnerung, die er an dem Ende seines gloßirten neuen Testaments, bey dem Auszug aus Sandhagens Harmonie, gegeben, mit allem Recht bezeuget, es könne nicht weniger, ohne Verletzung Göttlicher Auctorität des Worts und Warhaftigkeit der durch seinen Geist getriebenen Scribenten behauptet werden, daß die Evangelisten für sich die accurate Zeit=Ordnung nicht allenthalben beobachten wollen, als die ihrem vorgestecktem Zweck, mit Einrückung der dahin abzielenden Geschichte und deren Umstände lauterlich gefolget. Neue Entdeckungen in der Schrifft zum Wachsthum in der Erkenntniß und Rettung der Warheit, und zur Aufnahme der Gottseligkeit, soll man mit Danck annehmen und getreulich fördern: aber alle Evangelisten in eine so gar eingeschrenckte Ordnung bringen wollen, ist eine Neuerung, die grossen Schein hat und viel Beyfall findet, und doch nicht nur keinen Nutzen bringet, sondern auch widrige Folgen haben kan ... Die Alten, als Tatianus, Ammonius, Epiphanius, haben in der Vereinigung der Evangelisten gar wenig auf die rechte Zeit=Ordnung gesehen, wie Herr Sandhagen sehr geschickt und deutlich darthut ... er selbs hingegen ist auf das andere Extremum gerathen, und seither hat man den Bogen zu hoch spannen wollen. Darum ist es Zeit und Noth, gute Erinnerungen zuthun: denn auch treffliche Männer gehen diesen Weg. ... Chemnitius hat die Mittel=Strasse für rathsam befunden, und auf dieser wird man am sichersten bleiben.¹⁴²

In der zweiten Ausgabe seiner Evangelienharmonie von 1747, die um 225 Seiten umfangreicher ist als die erste (Bengel setzt sich nun u. a. auch mit Haubers 1737 erschienenem Werk auseinander), findet Bengel noch schärfere Worte der Kritik. Die Methode Osianders bezeichnet er als reine Willkür, ihre Nachahmer hätten keine eigenständige Untersuchung angestellt:

„Seit der Reformation haben die pure Zeit=Ordnung etliche Lehrer angenommen, und in der Einleitung werden vornemlich oben ermeldter Osiander, Calovius und Sandhagen gerühmet. ... An den übrigen namhaften Männern, die diesen Weg gehen, spüret man nicht, daß sie selbs eine genugsame Untersuchung angestellt hätten. Man hat einen zureichenden Grund, eine Harmonie für purwillkürlich zu halten, und ihre Richtigkeit in den grössten Zweifel zu ziehen, wann sie bey allen bisher gezeigten Zeit=Spuren vorbeysiehet, als ob sie vergebens, oder gar nicht geschrieben stünden, welches von Osiandern und Sandhagen geschieht.“¹⁴³

Die Methode Osianders führt Bengel auch aus inneren Kriterien heraus ad absurdum. So sei z. B. die Heilung der Schwiegermutter des Petrus viel herrlicher, wenn sie einmal erfolgreich geschehen sei, als wenn sie noch ein- oder zweimal hätte wiederholt werden müssen:

„Wann man die Begebenheiten, die mancher für doppelt oder dreyfach ansiehet, an sich selbs betrachtet, so seyn unzehliche Umstände einander ähnlich, und lassen sich überall miteinander conciliiren und vergleichen: und oft seyn die Geschichten so beschaffen, daß es unstrittig besser und gewisser ist, sie für ein= als vor zwey= oder dreyfach zu erkennen. Die Wohlthat an Petri mit einem harten Fieber behafteten Schwieger ist viel herrlicher, da eine dauerhafte Gesundheit darauf erfolgt ist, als wann sie eine oder gar zwei Recidiven bekommen hätte. Recidiven bey

¹⁴² S. 132 f.

¹⁴³ S. 227.

Kranken, die der Heyland gesund gemacht, waren nicht unmöglich; aber Petri Schwieger hätte das Fieber gar bald wieder bekommen.“¹⁴⁴

Bengel ist sich durchaus bewußt, daß er mit seiner Ansicht bei vielen auf Ablehnung stoßen würde.¹⁴⁵ Zwar stellte er die Inspirationslehre nicht in Frage, aber er sah – im Gegensatz zur lutherischen Orthodoxie – die Bibel als Ganzes, als einen zusammenhängenden Bericht, nicht als Sammlung einzelner Erzählungen.¹⁴⁶ Dieses Schriftverständnis war mit der Methode Osianders bzw. seiner Nachfolger nicht zu vereinbaren. Bengel mußte hier einen neuen Weg einschlagen. Wenn Mälzer – vor der Arbeit von Wünsch – noch schreiben konnte, Bengel stehe „als Verfasser einer Evangelienharmonie im Kreise der Konservativen, Rückwärtsgewandten“, ¹⁴⁷ so ist es zwar richtig, daß die Evangelienharmonie damals schon eine aussterbende Gattung darstellte. Aber im Hinblick auf die in den Evangelienharmonien des 17./18. Jahrhunderts vielfach tradierte Osiandrische Methode muß man heute doch feststellen, daß Bengel keineswegs „rückwärtsgewandt“ war, sondern im Gegenteil eine Wende in der Geschichte der Evangelienharmonie einleitete, die alsbald nicht nur zur endgültigen Aufgabe der Osiandrischen Methode führte, sondern zum Ende dieser Gattung überhaupt. Die Evangelienharmonie wurde allmählich von der Synopse abgelöst, die nun nicht mehr das Leben Jesu harmonisch darstellen wollte, sondern die Texte der Evangelien vergleichend nebeneinanderstellte und die Unterschiede hervorhob, statt sie zu harmonisieren.¹⁴⁸

Bengel kommt, wie mir scheinen möchte, innerhalb der Geschichte der Evangelienharmonie eine erhebliche Bedeutung zu. Daß er vom Pietismus geprägt war, dürfte dabei eine wichtige Rolle gespielt haben. Gewiß folgten die beiden Evangelienharmonien von Knorr von Rosenroth und Canstein aus der Zeit des frühen Pietismus noch den traditionellen Harmonisierungsmethoden, aber es ist doch bezeichnend, daß sich gerade im Pietismus die Wende zum Neuen vollzog, d. h. auch die Rückkehr zu Luther. Das fängt bei Hedinger an, der mit seiner Revision der Lutherübersetzung 1704 bereits Zeugnis von seiner kritischen Arbeit am Text der Bibel abgelegt hatte, und wird dann von Bengel aufgenommen und auch in die Praxis umgesetzt. Bei Wünsch heißt es: „Es ist nicht etwa der Pietismus Bengels, der ihn zur Abkehr von Osianders Methode getrieben hat. Denn der Pietismus entwickelte im Vergleich zur Orthodoxie keine spezifische Schriftlehre.“¹⁴⁹ Das ist

¹⁴⁴ 1. Auflage, S. 122.

¹⁴⁵ So heißt es z. B. zur Blindenheilung bei Jericho: „Bey Matthäo . . . Marco und Luca, seyn es in allem zween Blinde zu Jericho: wiewol ich weiß, daß ich hie und da grösseren Beyfall fände, wann ich ihrer mehr daraus machte“, 1. Auflage, S. 268.

¹⁴⁶ Vgl. Gottfried Mälzer, Johann Albrecht Bengel. Leben und Werk, Stuttgart 1970, S. 352, 366.

¹⁴⁷ A. a. O., S. 191; zur Evangelienharmonie vgl. S. 189–197.

¹⁴⁸ Zu Bengel und der folgenden Entwicklung vgl. auch Wünsch, S. 168 ff.

¹⁴⁹ S. 169.

gewiß richtig, denn der Pietismus hat kein mit dem der Orthodoxie vergleichbares dogmatisches System gebildet. Aber Wunsch übersieht, daß er der Bibel in Lehre und Praxis der Kirche die Position zurückeroberte, die sie einst in der Reformation besessen hatte. Der Pietismus ist in der Bibel begründet, er nimmt seinen Anfang in der Hinwendung zu ihr, die im Zentrum seiner Verkündigung steht. Von ihr geht auch Bengel aus, der in seiner Arbeit an der Bibel – es ist kein Zufall, daß er zu den Begründern der modernen Textkritik gehört¹⁵⁰ – im Pietismus keineswegs isoliert dasteht, sondern nur das weiterentwickelt, was sich in Ansätzen bereits bei Spener und Francke findet.¹⁵¹

¹⁵⁰ Vgl. z. B. seine kritische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments, erste Ausgabe Tübingen 1734.

¹⁵¹ Vgl. zum Ganzen den Band „Pietismus und Bibel“, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 9, hrsg. von Kurt Aland, Witten 1970.

Gründe für den wirtschaftlichen Niedergang der Reichskirche in der Neuzeit, dargestellt am Beispiel Konstanz

Eine Antwort und eine Anfrage

Von Rudolf Reinhardt

Noch immer fehlt eine moderne und gründliche Darstellung der Verwaltungs- und Finanzgeschichte von Hochstift und Diözese Konstanz in der Neuzeit. In der vorliegenden Literatur begegnen recht häufig Nachrichten und Hinweise auf den miserablen wirtschaftlichen Zustand. Dies gilt auch für die einschlägigen Biographien in den beiden Lexika „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803–1945“ (1983)¹ und „Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648–1803“ (1990),² wie auch für die Beiträge im Sammelwerk „Die Bischöfe von Konstanz“ (1988).³ Daß solche Hinweise nicht unbegründet sind, sollte dann die Säkularisation zeigen.⁴ Sie wurde auch für das Hochstift Konstanz zum Anlaß einer sorgfältigen Bestandsaufnahme. Sichtbar wurde eine hohe Verschuldung:

Kammerzahlamt	344 234 fl 30 kr
Landschaftskasse	69 245 fl
Kriegsschuldentilgungskasse	216 604 fl 35 kr 2 H
insgesamt	630 084 fl 5 kr 2 H

¹ Ein biographisches Lexikon. Hg. von Erwin Gatz. Berlin 1983.

² Ein biographisches Lexikon. Hg. von Erwin Gatz. Berlin 1990.

³ Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur. 2 Bde. Hg. von Elmar L. Kuhn u. a., Friedrichshafen 1988; ergänzend dazu der Katalog: Glanz der Kathedrale. 900 Jahre Konstanzer Münster. Städtische Museen Konstanz/Rosengartenmuseum. Konstanz 1989. — Ein Spiegelbild der Entwicklung waren auch die Wahlkapitulationen. Dazu Konstantin Maier, Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 11). Stuttgart 1990.

⁴ Die einschlägigen Akten wurden ausgewertet von Marlene Fleischhauer, Das geistliche Fürstentum Konstanz beim Übergang an Baden. (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 66) Heidelberg 1934.

Zwar war die Kriegsschuldentilgungskasse, in der die Aufwendungen für den Feldzug 1800/1801 verrechnet wurden, keine „Altlast“. Trotzdem bleibt eine Erb-Schuldenlast von über 400 000 fl.

Über die wirklichen und vermeintlichen Gründe für diese Belastung wurde schon viel geschrieben, auch gerätselt. Wir gehen hier nicht darauf ein. Vielmehr soll anhand von Beispielen auf *eine* Ursache für den wirtschaftlichen Niedergang, d. h. für die schwindende Finanzkraft hingewiesen werden.

Eine wichtige Einnahme des Fiskalamtes in Konstanz im hohen und späten Mittelalter waren die Annaten gewesen, d. h. die Hälfte des ersten Jahreseinkommens aller Abteien, Pfarreien und Kaplaneien, die der Bischof verleihen konnte. Durch die Publikation von Manfred Krebs⁵ kennen wir die Ansätze des 15. Jahrhunderts. Diese Taxierung wurde in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten, trotz einer schleichenden Geldentwertung und ständigen Erhöhung der Nominaleinkommen der Pfründen, in vielen Fällen überhaupt nicht, und wenn, dann nur geringfügig nach oben korrigiert. Manchmal erfolgte sogar eine Reduktion. Etwas Ähnliches gilt wahrscheinlich auch für die anderen im Mittelalter taxierten Abgaben an die bischöfliche Kurie. Eindeutig läßt sich dies bei den Bannalien, der Abgabe der Pfarrer an die Archidiacone in Konstanz, nachweisen – soweit diese Taxe in der Neuzeit überhaupt noch abgeführt wurde.⁶ Darüber wird an anderer Stelle berichtet werden.

Das Schwinden der Annaten soll anhand einiger Beispiele gezeigt werden:

1. Im Jahre 1646 schloß der damalige Bischof von Konstanz, Johann Franz Vogt von Altensumerau und Praßberg, mit dem Ort Luzern einen Vertrag.⁷ Darin erhielt der Bischof (wieder) das Recht, die Annaten einzuziehen. Es waren aber nur noch 3 % des ersten Jahreseinkommens. Überdies ging die Gebühr nicht an das Fiskalamt in Konstanz, sondern an den bischöflichen Kommissar in Luzern.⁸

2. Unterstützt von der Nuntiatur in Luzern und der römischen Kurie führten die Benediktineräbte der Diözese Konstanz im frühen 17. Jahrhundert einen energischen Kampf um die Exemtion von der bischöflichen Gewalt.⁹ Umstritten waren vor allem die „Freiheit“ der Abtwahl (Frage des

⁵ Die Annatenregister des Bistums Konstanz aus dem 15. Jahrhundert, bearbeitet von Manfred Krebs, in FDA 76, 1956 (mit später nachgereichtem Register).

⁶ Dazu die Akten im Erzbischöflichen Ordinariatsarchiv Freiburg, Generalia 229 u. 375.

⁷ Konstantin Maier, Zu den Generalvikaren in der Neuzeit, in: Die Bischöfe von Konstanz 1 (oben Anm. 3) 85–89, hier 87.

⁸ Zu den bischöflichen Kommissariaten im eidgenössischen Teil der Diözese Konstanz vgl. vorläufig noch Alois Henggeler, Das bischöfliche Kommissariat Luzern von 1605 bis 1800. Stans 1906; ders., Die Wiedereinführung des kanonischen Rechts in Luzern zur Zeit der Gegenreformation. Das Kommissariat Luzern 1605–1798, in: Aus Recht und Geschichte der katholischen Kirche in der Innerschweiz 1. Luzern 1909. Eine ausführliche und kritische Darstellung (samt Personallisten) wird Josef Brülisauer in der *Helvetia Sacra* I, 2. Band (Konstanz/St. Gallen) veröffentlichen.

⁹ Dazu ausführlich Raphael Molitor, Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer

Präsidiums), die Übergabe der Schlüssel (d. h. der Temporalien) nach der Wahl, die Bestätigung der Äbte durch den Bischof und die Exemption von der bischöflichen Visitation. Die Annaten spielten bei alledem kaum eine Rolle. Auch bei den Klöstern war die Abgabe ungefähr auf dem mittelalterlichen Anschlag stehengeblieben und somit zu einer bloßen, leicht erschwinglichen Gebühr herabgesunken. Sie war kaum mehr der Rede (oder des Streites) wert. Im Laufe der Auseinandersetzungen wurden die Daten von vier Klöstern in der Schweiz genannt (aus dem Jahre 1648).

	Mittelalterliche Annatenregister ¹⁰	Ansatz von 1648 ¹¹
Muri	600 fl	450 fl
Fischingen	70 fl	150 fl
Rheinau	400 fl	400 fl
Engelberg	50 fl	50 fl

Während der Ansatz für Fischingen um mehr als das Doppelte gestiegen war, hatte Muri eine Reduktion um ein Viertel erreicht. Rheinau und Engelberg waren bei der Taxierung des Mittelalters geblieben. Aber selbst bei Fischingen konnte keine Rede davon sein, daß das Verhältnis zwischen Gebühr und jährlichem Einkommen auch nur entfernt an die mittelalterlichen Verhältnisse herankam.

3. Für das ausgehende 18. Jahrhundert liegen die Daten für die Benediktinerabtei St. Blasien und das freiweltliche Damenstift Säckinggen vor, und zwar aus dem Jahre 1793. Der Anlaß war ein Streit um die Besteuerung der Klöster in Vorderösterreich.¹²

	Annatenregister des 15. Jahrhunderts	1793
Säckinggen	150 fl	150 fl
St. Blasien	800 fl	700 fl

Bei Säckinggen war der Ansatz also gleichgeblieben, während er bei St. Blasien sogar reduziert worden war. Um 1790 wurden die reinen Einkünfte dieses Klosters (nach Abzug der Zinszahlungen) auf 37 109 fl geschätzt,¹³

Verbände. Untersuchungen und Skizzen. 2. Band: Verbände von Kongregation zu Kongregation, Verband und Exemption. Münster in Westfalen 1932, 112–207.

¹⁰ Krebs, Annatenregister (oben Anm. 5) 314.

¹¹ Molitor, Rechtsgeschichte (oben Anm. 9) Band 2, 159 Anm. 59.

¹² Fritz Geier, Die Durchführung der kirchlichen Reformen Joseph II. im vorderösterreichischen Breisgau (Kirchenrechtliche Abhandlungen 16/17). Stuttgart 1905, 61–74.

¹³ Geier, Durchführung (oben Anm. 12) 165.

eine Summe, die im Hinblick auf den Zweck der Schätzung (Landessteuer) sicherlich recht niedrig angesetzt ist.

4. Am 24. Juli 1782 verbot Kaiser Joseph II. allen für Österreich zuständigen Ordinarien (auch den Reichsbischöfen), fernerhin die Annaten einzuziehen.¹⁴ Als der Pfarrer von Dormettingen (bei Balingen / Württemberg) im November 1786 trotzdem bezahlte und das bischöfliche Fiskalamt die Annaten entgegennahm, belegte der Kaiser den Fürstbischof von Konstanz, Maximilian Christoph von Rodt, wegen „Unfolgsamkeit in Ansehung landesfürstlicher Gesetze“ mit einer Strafe von 500 Dukaten. Diese Ungeheuerlichkeit und andere bischöfliche Gravamina führten zu einer lebhaften und ausgedehnten Korrespondenz zwischen dem Bischof und Staatskanzler Kaunitz in Wien.¹⁵ Grundsätzliche Fragen der Beziehungen zwischen Kirche und Staat wurden ebenso angesprochen wie die angespannte Finanzlage des Hochstifts Konstanz. Zu den Annaten meinte der Bischof, daß für Pfründen mit einem gegenwärtigen Jahreseinkommen von 500 bis 600 fl noch immer, wie im Mittelalter, allein 20 fl bezahlt würden. Die Annaten seien deshalb kaum mehr als eine Gebühr.

5. In dem eben geschilderten Streit wurden auch die Ansätze für zwei Pfarreien bekannt, nämlich Dormettingen und Langenargen (am Bodensee). Bei Dormettingen betrug der Ansatz 1787 24 fl 45 kr; im 15. Jahrhundert war die Pfarrei mit 10 fl veranschlagt worden.¹⁶ Für die Pfarrei Langenargen verlangte der Bischof 1785 60 fl 54 kr.¹⁷ Die Register des 15. Jahrhunderts bieten für drei Vakanzen folgende Zahlen:¹⁸

1455	50 fl
1487	60 fl (jedoch 10 fl nachgelassen)
1499	60 fl (jedoch 10 fl nachgelassen)

Bei Langenargen war der Ansatz also gleichgeblieben; bei Dormettingen hatte er sich mehr als verdoppelt, stand aber sicherlich in keinem Verhältnis zur Steigerung des Nominaleinkommens der Pfarrei.

Festzuhalten bleibt also: Soweit der Bischof von Konstanz überhaupt noch die Annaten einziehen konnte, betrugen sie gegenüber dem mittelalterlichen Ansatz (ungefähr die Hälfte des ersten Jahreseinkommens) nur noch einen Bruchteil, nämlich 2 bis 4 %. Die Folge davon war, daß der Bischof, der über den größten Sprengel des Reiches gebot, seinen Lebensunterhalt nicht (mehr) aus der Diözese bezog. Dies zeigt auch eine Liste der Einkünfte zwischen

¹⁴ Rudolf Reinhardt, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Kirche und Staat“ (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 2). Wiesbaden 1966, 232–238.

¹⁵ Wien HStA, Kleinere Reichsstände 88.

¹⁶ Krebs, Annatenregister (oben Anm. 5) 284–292.

¹⁷ Geier, Durchführung (oben Anm. 12) 260.

¹⁸ Krebs, Annatenregister (oben Anm. 5) 44, 443 und 444, Nr. 5715, 5762, 5781.

1787 und 1801, die kürzlich veröffentlicht wurde.¹⁹ Bei einem durchschnittlichen Jahreseinkommen von ungefähr 55 600 fl kamen lediglich 570 fl aus dem „Fiscus episcopalis“ in Konstanz, waren also Einnahmen, die der Bischof als geistlicher Herr bezog. Der Rest, fast 99 %, stammten aus dem Hochstift und den bischöflichen Ökonomieämtern; an der Spitze stand das Ökonomieamt Freiburg mit 7 771 fl 32 kr. Ein Großteil dieser Gelder kam aus dem Verkauf der Naturaleinnahmen (Getreide, Wein), bei dem vom augenblicklichen Marktwert ausgegangen werden konnte.

Zum Schluß bleibt die Frage, ob Konstanz ein Einzelfall war oder exemplarisch auch für andere Diözesen und Hochstifte stand. Dies kann von hier aus nicht beantwortet werden. Die Entwicklung der Annaten in der Diözese Konstanz erklärt teilweise die wirtschaftlichen Schwierigkeiten, mit denen die Bischöfe in der Neuzeit zu kämpfen hatten. Der Hinweis will anregen, die Entwicklung anderer Diözesen auch unter diesem Aspekt im Auge zu behalten.

¹⁹ Petra Sachs, Agrarstruktur und Ertragsverhältnisse der Obervogteien im Linzgau. „Meistenteils nur Rebleute und Tagelöhner und kein einziger rechter Bauer ...“, in: Die Bischöfe von Konstanz 1 (oben Anm. 3) 344–362, hier 356.

München als Reichsnuntiatur?

Aus Anlaß der vollständigen Öffnung des Archivio della Nunziatura di Monaco

Von Hubert Wolf

Trotz ihrer unbestritten immensen Bedeutung für die Kirchengeschichte gehört eine Gesamtdarstellung der Münchener Nuntiatur, die von 1785 bis 1934 bestand, immer noch zu den dringenden Desideraten der historischen Forschung. Einen ersten Überblick über die Geschichte der Vertretung des Hl. Stuhls in Bayern bietet eine 1960 erschienene Studie B. Zittels, die sich freilich nur auf die bayerische Überlieferung stützt und vatikanische Akten, insbesondere das eigentliche Archiv der Nuntiatur selbst, völlig unberücksichtigt läßt¹. Daß diese Untersuchung aufgrund ihrer zu schmalen Quellenbasis nicht voll überzeugen kann, liegt auf der Hand. Die Arbeiten von R. Hacker², P. Herde³ sowie H.M. Körner⁴ behandeln die Jahre 1825–1848, 1868/71 und 1886–1918 (diese erneut ohne Konsultation des Nuntiaturarchivs) und konzentrieren sich vorwiegend auf bayerische Aspekte der Nuntiaturgeschichte.

Dieser relativ bescheidene Forschungsstand hängt sicher mit der problematischen Quellenlage zusammen, da das „Archivio della Nunziatura di Monaco“ im Vatikanischen Geheimarchiv nur bis zum Ende des Pontifikates Leos XIII. im Jahre 1903 zugänglich war. Man könnte einwenden, zwölf Jahrzehnte Münchener Nuntiatur wären ein durchaus ausreichendes Thema gewesen. Dieses Argument überzeugt nicht ganz, da zahlreiche Quellen aus diesem Zeitraum sich nicht in einer chronologischen Ordnung befinden, sondern als Sammelbestände im noch nicht zugänglichen Teil des Nuntiaturarchivs verwahrt werden. Dies gilt insbesondere für die äußerst wichtigen Hauptinstruktionen und Finalrelationen. So finden sich etwa – um nur ein

¹ Bernhard Zittel, Die Vertretung des Hl. Stuhles in München 1785–1934, in: Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München, München 1960, 419–494.

² Rupert Hacker, Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Hl. Stuhl in der Regierungszeit Ludwig I. (1825–1848) (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 27), Tübingen 1967, 20–42.

³ Peter Herde, Der Heilige Stuhl und Bayern zwischen Zollparlament und Reichsgründung (1867/68–1871), in: ZBLG 45 (1982), 589–662.

⁴ Hans Michael Körner, Staat und Kirche in Bayern 1886–1918 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 20), Mainz 1977, 160–175.

Beispiel zu nennen – die Hauptinstruktionen für die Nuntien Cesare Roncetti (Nuntius in München 1879–1881), Angelo di Pietro (1882–1887), Luigi Scilla Ruffo (1887–1889), Andrea Aiuti (1893–1896), Benedetto Lorenzelli (1896–1899), Cesare Sambucetti (1900–1901) und Giuseppe Aversa (1916–1917)⁵ im Archiv des Nuntius Carlo Caputo, der in Bayern von 1904–1907 tätig war⁶. Ähnliches gilt für die Istruzioni der Nuntien Andreas Frühwirth (1907–1915)⁷, Giuseppe Macchi (1902–1904)⁸, Antonino de Luca (1853–1856) und Angelo Bianchi (1874–1877)⁹.

Inzwischen hat sich die Ausgangslage grundlegend geändert: Im Sommer 1985 öffnete Papst Johannes Paul II. die Bestände der Pontifikate Pius X. und Benedikt XV. (1903–1922) im Vatikanischen Geheimarchiv¹⁰ für die historische Forschung. Gleichzeitig wurden die Akten der letzten drei Jahrzehnte des Münchener Nuntiaturchivs (1903–1934) zugänglich¹¹. Inzwischen sind die archivtechnischen Vorbereitungen abgeschlossen, so daß seit Beginn des Jahres 1991 der gesamte Fondo des „Archivio della Nunziatura di Monaco“, erschlossen durch drei Indices¹², konsultiert werden kann. Die entsprechende Gegenüberlieferung im Staatssekretariat¹³ kann freilich erst bis 1922, die wichtigen Akten der Kongregation für die Außerordentlichen Angelegenheiten¹⁴ können lediglich bis 1903 herangezogen werden.

⁵ Zu den einzelnen Nuntien und ihrer Amtszeit in München vgl. Giuseppe de Marchi, *Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956* (Sussidi eruditi 13), Rom 1957, 53–60.

⁶ Archivio Segreto Vaticano (ASV), Archivio della Nunziatura di Monaco (ANM) 257.

⁷ ASV ANM 224; die Instruktion vom Dezember 1907 umfaßt 84 Seiten.

⁸ ASV ANM 226; Umfang 123 Seiten.

⁹ ASV ANM 244.

¹⁰ Immer noch grundlegend Karl August Fink, *Das Vatikanische Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung*, Rom ²1951. Jetzt auch Hermann Hoberg, *Das Vatikanische Archiv seit 1950*, in: RQ 77 (1982), 147–156.

¹¹ Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Casaroli an den Archivar der Römischen Kirche, Kardinal Stickler, vom 20. August 1985, abgedruckt in: AAS 78 (1986), 378. Vgl. auch Egon Johannes Greipl, *Das Archiv der Münchener Nuntiatur in der Zeit von 1904 bis 1934*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 66 (1986), 402–406.

¹² Schachtel 1–139 (1785–1876), Indice Nr. 1096 in der Sala degli Indici, verfaßt von Rupert Hacker und Hermann Hoberg.

Schachtel 140–201 (1877–1904), gedruckter Index: Egon Johannes Greipl, *Die Bestände des Archivs der Münchener Nuntiatur in der Zeit von 1877 bis 1904*, in: RQ 78 (1983), 192–269.

Schachtel 202–445 (1904–1934), vorläufiger maschinenschriftlicher Index: Egon Johannes Greipl, *Archivio della Nunziatura di Monaco* (ANM). Bestand ab Scatola 202. Dieses Repertorium befindet sich noch nicht in der Sala degli Indici des ASV. Herrn Dr. Greipl (München), der mir eine Kopie des von ihm verfaßten Index überließ, sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

¹³ ASV ANM Segr. di Stato Rubr. 255 (= Schriftverkehr mit der Nuntiatur in München), chronologisch geordnet. Zur Erforschung des päpstlichen Staatssekretariats vgl. Lajos Pásztor, *La Segreteria di Stato e il suo Archivio 1814–1833* (Päpste und Papsttum 32), 2 Bde., Stuttgart 1984/85; Egon Johannes Greipl, *Die Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats nach 1870 als Aufgabe der Forschung*, in: RQ 84 (1989), 92–103.

¹⁴ Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AES) Germa-

Damit sind die wichtigsten Voraussetzungen für eine umfassende Erforschung der Vertretung des Hl. Stuhls in München gegeben. Dies ist sicher eine wichtige Aufgabe der bayerischen (Kirchen-)Geschichtsschreibung. Freilich darf diese Aufgabe nicht nur von landesgeschichtlichen Fragestellungen her (wie etwa: Verhältnis Staat-Kirche in Bayern, Beziehungen der Kurie zum Königreich, bayerische Bistumsbesetzungen etc.) angegangen werden. Vielmehr wuchs die Münchener Nuntiatur, wiewohl ursprünglich nur für das Kurfürstentum Bayern gegründet und eigentlich lediglich dafür zuständig, immer mehr in die Rolle einer deutschen „Reichsnuntiatur“ hinein. Deshalb muß die Geschichte der bayerischen Nuntiatur als gesamtdeutsches Thema aufgefaßt werden.

Im Rahmen dieser Miszelle ist es nicht möglich, diese These ausführlicher zu begründen; dies muß einer umfassenden Darstellung vorbehalten bleiben. Hier können vorläufig nur vier Indizien vorgelegt werden, welche die oben genannte Auffassung untermauern.

1. München als einzige Nuntiatur in Deutschland

Wenn man von einer kleindeutschen Betrachtungsweise ausgeht, war die Vertretung des Hl. Stuhles in München seit 1794 die einzige päpstliche Nuntiatur auf deutschem Boden. Die insbesondere für die nördlich des Mains gelegenen Gebiete des Hl. Römischen Reiches zuständige *Kölner Nuntiatur*, die seit 1584 bestand, ging in den Wirren im Gefolge der Französischen Revolution unter¹⁵.

Diesen Ausfall kompensierte zunächst die seit Anfang des 16. Jahrhunderts allmählich entstandene „Nunziatura di Germania“, die Vertretung des Papstes am kaiserlichen Hof in Wien¹⁶. Im Vormärz liefen die wichtigeren Angelegenheiten über die *Wiener Nuntiatur*. Dies dürfte in erster Linie auf das Vertrauensverhältnis bzw. die enge Kooperation zwischen Gregor XVI. und Klemens Lothar Wenzel Fürst von Metternich (1773–1859) zurückzuführen sein. In ihrer restaurativen Grundeinstellung und dem Kampf gegen Aufklärung und „Liberalismus“ jeder Art erwiesen sich beide als nahe verwandt. So war, um nur zwei Beispiele zu nennen, der österreichische Staatskanzler die treibende Kraft bei der römischen Verurteilung des Bonner

nia, nach Ländern und Sachbetreffen chronologisch geordnet. Zur Erforschung Lajos Pásztor, *La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850*, in: AHP 6 (1968), 191–318; Egon Johannes Greipl, *Das Archiv der Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari und seine Bedeutung für die Forschung*, in: RQ 79 (1984), 255–262.

¹⁵ Vgl. Michael F. Feldkamp, *Die Erforschung der Kölner Nuntiatur: Geschichte und Ausblick. Mit einem Verzeichnis der Amtsdaten der Nuntien und Administratoren (Interimsverwalter) der Kölner Nuntiatur (1584–1794)*, in: AHP 28 (1990), 200–283 (mit umfangreicher Bibliographie).

¹⁶ Vgl. Walter Wagner, *Die Bestände des Archivio della Nunziatura di Vienna bis 1792*, in: *Römische Historische Mitteilungen* 2 (1957/58), 82–203; Feldkamp, *Erforschung* (wie Anm. 15) 219–223 und passim.

Theologen Georg Hermes (1775–1831)¹⁷ und fungierte als Vermittler im Streit zwischen der Kurie und der Stuttgarter Regierung aus Anlaß der heftig umstrittenen Rottenburger Bischofswahl der Jahre 1845/47¹⁸. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts nahm der Einfluß der Wiener Nuntiatur auf deutsche Angelegenheiten ab. Österreich wuchs immer mehr aus dem Deutschen Bund hinaus; mit der Reichsgründung 1871 war die Trennung endgültig vollzogen.

Ein Teil der südwestdeutschen Belange gehörten auch nach der Säkularisation von 1803 und dem Ende der Reichskirche noch in den Geschäftsbereich der *Luzerner Nuntiatur*¹⁹. Vor allem Angelegenheiten, welche das ehemalige Bistum Konstanz und die im Entstehen begriffene Oberrheinische Kirchenprovinz betrafen, wurden über die Schweizer Vertretung abgewikkelt. Dazu gehörten insbesondere Erkundigungen über die ersten Bischofskandidaten für die neu zu errichtenden Diözesen²⁰. Andere Nuntiaturen, wie die von Warschau und Paris, könnten den Ausfall Kölns zunächst kompensiert haben; daß dies in größerem Umfang geschah, erscheint eher unwahrscheinlich.

2. Ausweitung des Zuständigkeitsbereichs der Münchener Nuntiatur

Die Münchener Nuntiatur war nicht nur die einzige Vertretung des Hl. Stuhls in Deutschland, sie nahm auch faktisch ihre gesamtdeutsche Aufgabe immer mehr wahr. Zwar war die Nuntiatur ursprünglich als Instrument der wittelsbachischen Landeskirchenpolitik für Bayern geschaffen worden, dehnte aber ihren Zuständigkeitsbereich *via facti* sukzessive auf andere deutsche Länder aus. Schließlich folgte dieser Ausweitung der Kompetenzen auch die römische Doktrin nach: Immer deutlicher stand in den Hauptinstruktionen der nach München entsandten Nuntien, daß sie selbstverständlich nicht nur für die bayerischen Diözesen verantwortlich seien, sondern für alle deutschen Bistümer, die einzeln aufgezählt werden²¹.

Die Rolle als deutsche Reichsnuntiatur schlägt sich auch im Aktenplan des Archivs, der immer weiter verfeinert und aktuellen Bedürfnissen ange-

¹⁷ Dazu grundlegend Herman H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (Römische Quartalschrift, Suppl. 37), Rom 1980, 615 (Reg.).

¹⁸ Dazu umfangreiches Material in AES Germania Pos. 534 Fasz. 311–312. Zur Bischofswahl vgl. vorläufig August Hagen, Die Rottenburger Bischofswahl vom Jahre 1846, in: Festschrift Ulrich Stutz zum siebzigsten Geburtstag (Kirchenrechtliche Abhandlungen 117/118), Stuttgart 1938, 333–370.

¹⁹ Eine umfassende Studie über die Luzerner Nuntiatur fehlt. Vgl. dazu vorläufig Konstantin Maier, Die Luzerner Nuntiatur und die Konstanzer Bischöfe. Ein Beitrag zum Verhältnis Nuntius und Ordinarius in der Reichskirche, in: Manfred Weitlauff/Karl Hausberger (Hg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1990, 513–536 (Lit.).

²⁰ Vgl. als Beispiel Emil Göller, Die Vorgeschichte der Bulle „Provida sollersque“, in: FDA 56 (1928), 436–613; 453 Anm. 41.

²¹ Vgl. dazu die einschlägigen Instruktionen in ASV ANM 224, 226, 244.

paßt wurde, nieder²². Neben den beiden Positioni, die von den religiösen Angelegenheiten in Bayern im allgemeinen und den bayerischen Diözesen im besonderen handeln, etablieren sich zwei weitere Rubriken „Affari religiosi della Germania“ und „Diocesi della Germania in particolare“, welche die Bayern betreffenden Akten um ein Vielfaches übertreffen. Den acht bayerischen Bistümern standen schließlich an die 20 andere deutsche Diözesen und Jurisdiktionsbezirke gegenüber²³.

Zunächst blieb die Trennung in Bayern und Deutschland, die man mit eigentlicher und uneigentlicher Zuständigkeit umschreiben könnte, bestehen. Nach der Reichsgründung entfiel auch diese Unterscheidung; jetzt wurde beides unter dem Titel „Notizie politiche e religiose della Germania e della Baviera“²⁴ subsumiert. Auch auf eine Unterteilung in bayerische und nicht-bayerische Diözesen wurde verzichtet²⁵. Festzuhalten bleibt: Die Münchener Nuntiatur war faktisch, obwohl der päpstliche Geschäftsträger formal beim Königreich Bayern akkreditiert blieb, im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu der deutschen Nuntiatur geworden.

3. Das fehlende Pendant für die Preußische Vatikangesandtschaft

Hinzu kommt, daß der seit 1747 bestehenden Preußischen Vatikangesandtschaft ein entsprechendes päpstliches Pendant beim preußischen König fehlte²⁶. Damit war zwar Berlin in Rom präsent, nicht aber Rom in Berlin. Als die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und Preußen 1882 nach beinahe zehnjähriger Unterbrechung im Gefolge des I. Vatikanischen Konzils durch Ernennung Kurd von Schlözers (1822–1894)²⁷ zum preußischen Botschafter beim Hl. Stuhl wieder aufgenommen worden waren, gab sich Leo XIII. wiederholt der Hoffnung hin, im Gegenzug in Berlin eine vatikanische Vertretung eröffnen zu können. Seine diesbezüglichen diplomatischen Vorstöße scheiterten freilich allesamt. Vor allem das Zentrum fürchtete die römische Gängelung und argumentierte, in München sei der Nuntius weniger lästig als in der Reichshauptstadt²⁸.

Auch hier sprang die Münchener Nuntiatur ein, wie die Akten, Materialsammlungen und Berichte des dortigen Nuntius über den Kulturkampf und Versuche seiner Beilegung²⁹, Landtagsberatungen in Preußen und anderen

²² Vgl. die in Anm. 12 genannten Indices.

²³ Vgl. Greipl, Bestände (wie Anm. 12) 200–205.

²⁴ Ebd. 237.

²⁵ Ebd. 251.

²⁶ Dazu Franciscus Hanus, Die Preußische Vatikangesandtschaft 1747–1920, München 1954.

²⁷ Ebd. 319–381; ADB 54 (1908), 47–54.

²⁸ Dazu Hans Philippi, Beiträge zur Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Deutschen Reich und dem Heiligen Stuhl 1872–1909, in: HJ 82 (1953), 219–262; 239–243.

²⁹ ASV ANM 144.

deutschen Staaten³⁰, Verhandlungen mit den Regierungen wegen Bischofsbesetzungen³¹ oder der Frage von Elsaß-Lothringen³² zeigen. Von besonderer Bedeutung war diese Ersatzfunktion Münchens während des Ersten Weltkrieges. So stehen in der Nuntiatur Pacelli politische Fragen, die eigentlich in Berlin hätten gelöst werden müssen, im Mittelpunkt der Arbeit. Die Friedenspolitik Benedikts XV., die Revolution in Deutschland, Nachforschungen über Kriegsgefangene etc. sind nur die wichtigsten Stichworte³³. Die Münchener Nuntiatur kompensierte das fehlende Pendant zur preußischen Vatikangesandtschaft.

4. Pläne zur Verlegung von München nach Berlin

Aus den genannten Gründen war es nur sachlogisch und konsequent, daß es wiederholt zu Überlegungen kam, die Vertretung des Hl. Stuhls in Deutschland von Bayern in die Hauptstadt des Reiches zu verlegen. Wenn der Münchener Nuntius faktisch schon längst die Rolle eines Reichsnuntius spielte, warum sollte ihm dann dieser Titel und der Sitz Berlin weiter vorenthalten werden? Seit dem Abflauen des Kulturkampfes kam es wiederholt zu entsprechenden Initiativen³⁴.

In ihre entscheidende Phase traten diese Bestrebungen während des Ersten Weltkrieges, als sich der Zentrumsolitiker und Reichstagsabgeordnete Matthias Erzberger (1875–1921)³⁵, der auch sonst über gute Beziehungen zur Münchener Nuntiatur und einflußreichen kurialen Kreisen verfügte, in die Diskussion einschaltete. Auslöser war ein Artikel der „Germania“ vom 27. Februar 1917, in dem – da eine Aufhebung der Vertretung des Hl. Stuhls in München und ihre Verlegung nach Berlin zu problematisch erschien – eine Beglaubigung des „Nuntius in München beim deutschen Kaiser für das Deutsche Reich“ gefordert wurde³⁶. Erzberger erkundigte sich daraufhin bei Nuntius Giuseppe Aversa³⁷, ob ein solcher Schritt auch den Wünschen des Hl. Stuhles entspreche³⁸. Aversa antwortete dem Zentrumsolitiker vertraulich, „daß meine Absicht mit der des Artikelschreibers übereinstimmt“ und auch Rom eine derartige Lösung anstrebe. Allerdings müsse das Angebot

³⁰ ASV ANM 142.

³¹ ASV ANM 166.

³² ASV ANM 173.

³³ ASV ANM 306–415.

³⁴ Dazu Zittel, Vertretung (wie Anm. 1) 479–481; Körner, Staat und Kirche (wie Anm. 4) 167–175.

³⁵ Klaus Epstein, Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie, Berlin 1962; Rudolf Morsey, Matthias Erzberger (1875–1921), in: Jürgen Aretz/Rudolf Morsey/Anton Rauscher (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1, Mainz 1973, 103–112.

³⁶ Germania Nr. 96 vom 27. Februar 1917 (Morgenausgabe).

³⁷ Marchi, Nunziature (wie Anm. 5) 59.

³⁸ ASV ANM 408, Erzberger an Aversa 1917 Februar 27.

zur gleichzeitigen Beglaubigung des Münchener Nuntius in Berlin von der Reichsregierung ausgehen³⁹, deren Ansichten in dieser Frage der Nuntius von Erzberger zu erfahren wünschte⁴⁰.

Erzberger lehnte die vorgeschlagene Form einer Doppelakkreditierung des päpstlichen Nuntius in München und Berlin aus drei Gründen ab:

1. Rücksichtnahme auf München; der Schwerpunkt der Aufgaben des Nuntius würde sich nach Berlin verlagern, München zur Bedeutungslosigkeit herabsinken. „Auf diesem Gebiet ist Seine Majestät der König von Bayern besonders empfindlich“.

2. Diplomatisch-technische Schwierigkeiten; da der Nuntius zwischen München und Berlin ständig hin und her pendeln müßte, wäre er nirgends wirklich präsent.

3. Empfindlichkeiten bei Wilhelm II.; der Kaiser würde nicht akzeptieren, daß ein diplomatischer Vertreter beim Reich nur „im Nebenamte“ akkreditiert werde, während sein eigentlicher Amtssitz sich in einem Land des Reiches befand.

Deshalb war für Erzberger die Errichtung einer eigenständigen Nuntiaturn in Berlin der einzig gangbare Weg⁴¹. Dieser wurde aber vom päpstlichen Staatssekretariat mit Rücksicht auf das Haus Wittelsbach abgelehnt⁴².

Nach dem Untergang der Monarchie in Deutschland und der Gründung der Weimarer Republik kam es 1920 doch zu einer Doppelakkreditierung von Nuntius Eugenio Pacelli, dem späteren Papst Pius XII., in Berlin und München⁴³, wobei sich die Gewichte eindeutig zugunsten der Reichshauptstadt verschoben. Von 1925 bis 1934 hatte Bayern mit Alberto Vassallo-Torregrossa⁴⁴ zwar wieder einen eigenen Nuntius⁴⁵, München hatte jedoch seine bedeutende Rolle als deutsche Nuntiatur, wie dessen Archiv zeigt, ausgespielt und war zur Bedeutungslosigkeit und Provinzialität verurteilt⁴⁶. Berlin hatte seine Funktion als Reichsnuntiatur übernommen. Unter dem deutschen Blickwinkel – soviel dürfte deutlich geworden sein – verspricht die Erforschung der Geschichte der Münchener Nuntiatur spannend zu werden.

³⁹ ASV ANM 408, Aversa an Erzberger 1917 März 1.

⁴⁰ ASV ANM 408, Aversa an Erzberger 1917 Februar 28.

⁴¹ ASV ANM 408, Erzberger an Aversa 1917 März 2.

⁴² ASV ANM 408, Lorenzo Schioppa an Erzberger 1917 April 20 (Nach dem überraschenden Tod von Nuntius Aversa führte Prälat Schioppa als Uditore interimistisch die Amtsgeschäfte der Münchener Nuntiatur).

⁴³ Marchi, *Nunziature* 59, 133.

⁴⁴ Ebd. 59f.

⁴⁵ Zittel, *Vertretung* (wie Anm. 1) 490–494.

⁴⁶ ASV ANM 415–435.

Beilagen:

Schriftwechsel zwischen Matthias Erzberger (MdR) und Nuntius Giuseppe Aversa, in:
ASV ANM 408

1. Erzberger an Aversa, Berlin 1917 Februar 27

Euer Exzellenz,

gestatte ich mir nachstehendes zu unterbreiten: Die „Germania“⁴⁷ vom 27. Februar 1917 Nr. 96 (Morgenausgabe) nimmt ausführlich Stellung zu der Frage, daß „der Nuntius in München beim deutschen Kaiser für das Deutsche Reich beglaubigt wird“. Schon in früheren Artikeln hat die „Germania“ diese Frage angeschnitten.

Bevor nun diese ganze Frage weiter behandelt wird, wäre es mir angenehm, die Ansicht Eurer Exzellenz darüber in vertraulicher Weise zu erfahren, ebenso die Ansicht des heiligen Stuhles. Je nachdem wie Euere Exzellenz es wünschen, will ich meine Stellungnahme einrichten.

Es bedarf nicht der ausdrücklichen Bestätigung, daß ich die ganze Sache streng vertraulich behandeln werde.

Mit dem Ausdruck der ausgezeichnetsten Hochachtung habe ich die Ehre, zu sein

Euer Exzellenz
ganz ergebener
M. Erzberger
Mitglied des Reichstags

2. Aversa an Erzberger, München 1917 Februar 28

Sehr geehrter Herr Abgeordneter,

vor einigen Wochen erschien in der „Germania“ in Berlin ein Aufsatz, welcher ausführte, daß es empfehlenswert, vielleicht gar notwendig sei, daß der Nuntius von München in der gleichen Eigenschaft auch bei dem Kaiserlichen Hof in Berlin beglaubigt würde. Später kam die „Germania“ in einem weiteren Artikel noch einmal auf dieselbe Frage zurück. Ich bin sicher, daß sowohl der erste, als der zweite Aufsatz der Aufmerksamkeit Euer Hochwohlgeboren nicht entgangen sein werden.

Gewiß ist die durch das katholische Organ angeregte Frage von nicht geringer Bedeutung und niemand wird leugnen können, daß eine diplomatische Vertretung des heiligen Stuhles in Berlin im gegenwärtigen Augenblick

⁴⁷ Die „Germania“ war eine in Berlin erscheinende katholische Tageszeitung.

sowohl für die Kaiserliche Regierung, als auch für den heiligen Stuhl von großer Annehmlichkeit wäre. Im gegenwärtigen Augenblick würde diese Tatsache von außerordentlicher Bedeutung sein und in ganz Europa, vielleicht in der ganzen Welt einen Widerhall finden. Von den gegenseitigen Vorteilen, die niemand entgehen können, will ich gar nicht sprechen.

Ich möchte nun von Euer Hochwohlgeboren wissen, wie die Kaiserliche Regierung über eine derartige Vertretung des heiligen Stuhles denkt, d.h. über eine offizielle und diplomatische Beglaubigung des Nuntius von München auch in Berlin. Schon jetzt glaube ich Ihnen versichern zu können – ich mache Ihnen diese Mitteilung streng vertraulich – daß, falls die Kaiserliche Regierung dem heiligen Stuhl gegenüber den Wunsch aussprechen würde, den Nuntius von München auch in Berlin beglaubigt zu sehen, der heilige Stuhl einer derartigen Bitte geneigtes Gehör schenken würde.

In Erwartung Ihrer Rückäußerung, sowie jeder Nachricht, die Sie mir über diesen Punkt geben werden, verbleibe ich

Ihr ergebener Diener und Freund
G. Aversa.

3. Erzberger an Aversa, Berlin 1917 März 2

Euer Exzellenz

Schreiben vom 28. Februar habe ich erhalten und mit großem Interesse gelesen. Vor Eintreffen des Briefes hatte ich auf Grund der beiden Artikel in der „Germania“ Gelegenheit, mit den amtlichen zuständigen Stellen die Sachlage zu besprechen, so daß ich in der Lage bin, die Ansichten der deutschen Regierung präzis wiederzugeben.

In hiesigen amtlichen Kreisen glaubt man nicht, daß die von Eurer Exzellenz vorgeschlagene Form der Berliner diplomatischen Vertretung des heiligen Stuhles, d.h. eine offizielle und diplomatische Beglaubigung des Nuntius von München auch in Berlin, zweckentsprechend sein dürfte, obwohl gerade die Persönlichkeit von Eurer Exzellenz hier besonders freundlich aufgenommen werden würde.

Die Gründe, die gegen *diese Form*⁴⁸ der diplomatischen Vertretung sprechen, sind folgende:

1) *Rücksichtnahme auf München*, wo der Nuntius beglaubigt ist. Durch die Vertretung in Berlin würde natürlich der Schwerpunkt der diplomatischen Vertretung hierher verlegt werden und dadurch München ins Hintertreffen kommen. Diese Befürchtung ist mir sofort nach Erscheinen des ersten Artikels der „Germania“ von hervorragender bayerischer Seite unterbreitet worden. Auf diesem Gebiet ist Seine Majestät der König von

⁴⁸ Diese und die folgenden Hervorhebungen befinden sich im Original.

Bayern⁴⁹ besonders empfindlich. Dies haben wir erfahren, als bei Kriegsausbruch Exzellenz von Treutler⁵⁰ ins Große Hauptquartier berufen wurde. Seine Majestät der König hat es damals übel vermerkt, daß man ihm den Gesandten wegnahm, obwohl mit der Vertretung ein früherer Botschafter beauftragt wurde. Man befürchtet hier, daß dieser unangenehme Eindruck noch erhöht würde, wenn bei der päpstlichen Vertretung eine ähnliche Verschiebung vor sich gehen würde, zumal diese diplomatische Vertretung heute Bayern als erstes Vorrecht in Deutschland besitzt. Man will hier die berechnete Eigenart Bayerns unter allen Umständen gewahrt wissen, um keinen Grund zur Verstimmung zu geben.

2) Die gleichzeitige Beglaubigung in Berlin und München könnte *diplomatisch-technisch* nicht zum gewünschten Resultat führen, da der Münchener Nuntius keinen regelmäßigen diplomatischen Verkehr in Berlin unterhalten könnte, sondern nur in bestimmten Zeiträumen nach Berlin kommen würde. Die Erfahrungen des Krieges haben aber gezeigt, daß ein diplomatischer Verkehr nur dann von Erfolg begleitet ist, wenn er stetig und ununterbrochen mit persönlichem Meinungsaustausch erfolgen kann. Man befürchtet in hiesigen amtlichen Kreisen, daß ein vorübergehender Aufenthalt des Nuntius in Berlin nicht vom notwendigen Erfolg begleitet sein dürfte.

3) Endlich glaubt man, daß *Seine Majestät der Kaiser* den Vorschlag nicht günstig aufnehmen würde. Berlin hat keine Einwendungen dagegen, wenn Botschafter und Gesandte, die in Berlin beglaubigt sind, auch an anderen deutschen Höfen ihr Beglaubigungsschreiben überreichen. Berlin selbst aber, als mit der Leitung der Reichsgeschäfte beauftragt, glaubt nicht, daß ein Diplomat, der bei einem anderen Staat beglaubigt ist, im Nebenamte die diplomatische Vertretung beim Deutschen Reiche oder beim Königreich Preußen übernehmen könnte. Man befürchtet hieraus neben einer leichten Verletzung des Ehrenpunktes unangenehme Konsequenzen für später, als hierdurch ein Vorrang geschaffen würde, auf den leicht gewisse Regierungen sich nach dem Kriege stützen könnten. Da dem Kaiser die Leitung der Auslandspolitik obliegt, so beharrt er darauf, daß die Diplomaten bei ihm zuerst akkreditiert werden müssen. Ein Vergleich der Verhältnisse bei der Nuntiaturn Brüssel und der gleichzeitigen Beglaubigung im Haag dürfte nach Auffassung der hiesigen Kreise nicht angängig sein, denn dort handelt es sich nicht um Bundesstaaten, sondern um selbständige Staaten und um kleine koordinierte Länder.

Die Bedenken richten sich, wie ich ausdrücklich betonen muß, lediglich gegen die vorgeschlagene *Form* der diplomatischen Vertretung des Heiligen Stuhles. Ich halte mich für verpflichtet, diese Bedenken und Ansichten der

⁴⁹ Ludwig III. (1845–1921), seit 1912 Prinzregent für den geisteskranken König Otto, 1913 bis 1918 König von Bayern. Vgl. Dieter Albrecht, Von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkrieges (1871–1918), in: Max Spindler (Hg.), Handbuch der bayerischen Geschichte VI/1, München 1979, 283–386; 361–363.

⁵⁰ Es handelt sich um den preußischen Gesandten in München Georg von Treutler; vgl. Körner, Staat und Kirche (wie Anm. 4) 212 (Reg.).

hiesigen amtlichen Kreise Eurer Exzellenz ganz offen mitzuteilen. Bei diesen Besprechungen ergab es sich ganz von selbst, daß die Frage nach Errichtung einer selbständigen diplomatischen Vertretung des Hl. Stuhles in Berlin erörtert worden ist. Zu meiner lebhaften Freude darf ich Eurer Exzellenz mitteilen, daß mir heute der Staatssekretär Zimmermann⁵¹ erklärte, daß die Deutsche Regierung sich sehr freuen würde, einen päpstlichen Vertreter in beglaubigter Form baldigst als Nuntius in Berlin begrüßen zu dürfen.

Ich darf es Eurer Exzellenz überlassen, diesen Sachverhalt dem Herrn Staatssekretär und Seiner Heiligkeit übermitteln zu wollen.

Mit dem Ausdruck der ausgezeichnetsten Hochachtung habe ich die Ehre, zu sein

Eurer Exzellenz
ganz ergebener
gez. M. Erzberger
Mitglied des Reichstags.

4. Aversa an Erzberger, München 1917 März 7

Sehr geehrter Herr Abgeordneter,

Ich habe mit der gebotenen Aufmerksamkeit den interessanten Brief Euer Hochwohlgeboren vom 2. d.M. bezüglich der Errichtung einer Apostolischen Nuntiatur in Berlin gelesen. Die Argumente, die Sie gegen die *Form* der päpstlichen Vertretung bei dem Kaiser von Deutschland anführen, d.h. daß der Nuntius von München auch in Berlin beglaubigt werden soll, sind sicher nicht ohne Bedeutung. Sie sind im Gegenteil, meiner persönlichen Ansicht nach, von großer Tragweite und ich muß hinzufügen, daß sie in der Tat auch meiner Aufmerksamkeit nicht entgangen waren. Immerhin scheint es mir, daß diese Argumente in bezug auf die Errichtung einer dauernden Nuntiatur wohl zutreffend sind, nicht aber für die provisorische Errichtung einer Nuntiatur, d.h. nur für die Dauer des Krieges. Auch für den letzteren Fall wäre es ungenau zu behaupten, daß diese Argumente ganz ohne Wert sind. Wenn man aber die jetzt bestehenden Unannehmlichkeiten in Betracht zieht, die oft zwischen der Regierung in Berlin und dem Heiligen Stuhl ein ernstes Hindernis für die schnelle Erledigung vieler Angelegenheiten und die raschere Verständigung in anderen Fällen darstellen, so scheint es mir, daß sich dieser Wert sehr vermindert.

Die ganze Angelegenheit wäre durch die Lösung einer Vorfrage schneller zu regeln. Diese Vorfrage heißt: Handelt es sich bei der Errichtung einer Nuntiatur in Berlin nur um eine provisorische, d.h. für die Dauer des Krieges bestehende, oder um eine dauernde Nuntiatur?

⁵¹ Gemeint ist wohl Artur Zimmermann (1864–1940), in den Jahren 1916/17 in der Reichsregierung zuständig für auswärtige Angelegenheiten.

Handelt es sich nur um den ersten Fall, dann, glaube ich, könnte der Nuntius von München provisorisch auch in Berlin beglaubigt werden. Die von Euer Hochwürden angeführten Unannehmlichkeiten würden in Anbetracht der sich ergebenden Vorteile, sowohl für die deutsche Regierung, als den Hl. Stuhl, sehr an Bedeutung verlieren und beinahe ganz verschwinden.

Handelt es sich aber um den zweiten Fall, d.h. um die Errichtung einer dauernden Nuntiatur in Berlin, so wäre es durchaus richtig, daß nach Berlin ein besonderer Nuntius gesandt würde, ausschließlich für den dortigen Hof und die Regierung, der von der Nuntiatur in München ganz unabhängig ist. In bezug auf diesen letzteren Fall bin ich im Augenblick nicht in der Lage zu sagen, welches die diesbezüglichen Gedanken des Heiligen Stuhles sind. Bevor ich diese, wenigstens in den Grundlinien zu erfahren suche, bedarf ich vor allem einiger Aufklärungen; unter diesen sind es besonders zwei: 1. ob die dortige Regierung beabsichtigt, direkt von einer dauernden Nuntiatur zu sprechen; und 2. ob in diesem Fall die dortige Regierung gewillt sein wird, dem päpstlichen Nuntius die von ihr im Wiener Vertrag anerkannten Rechte und Privilegien einzuräumen, hauptsächlich jene in bezug auf den Vortritt und die Würde des diplomatischen Corps (*precedenza e la decananza del Corpo Diplomatico*).

Hierüber bitte ich Euer Hochwohlgeboren, Untersuchungen anzustellen und zwar, als ob es sich nur um Ihre Sache handelte und nicht, als ob ich Sie dazu beauftragt hätte. Es handelt sich darum, genau zu ergründen, wie der Kaiserliche Hof und die Regierung in Berlin hierüber denkt.

Mit vorzüglicher Hochachtung
Giuseppe Aversa.

KRITISCHE MISZELLE

Antike und Christentum

Bemerkungen zum „Reallexikon für Antike und Christentum“ II

Von Wilhelm Schneemelcher

Diese Miscelle ist eine Fortsetzung der „Bemerkungen“ zum RAC in ZKG 92, 1981, S. 290–310. Es wurden damals die Lieferungen 43–83 vorgestellt. Inzwischen liegen die Lieferungen 84–115 und die Supplement-Lieferungen 1–3 vor.¹ Es erscheint mir nach wie vor sinnvoll, ein Werk wie das RAC, das sich über Jahrzehnte hinzieht, in größeren Abständen so vorzustellen, daß die wissenschaftliche Problematik dieses Wörterbuchs und der durch das RAC erzielte Ertrag für die Forschung sichtbar werden. Damit lassen sich dann auch grundsätzliche Fragen verbinden, die für die weitere Arbeit wichtig sein könnten. Auf diese Weise wird man dem Wert und der Bedeutung dieses großen Unternehmens sicher besser gerecht, als wenn man lediglich die einzelnen Lieferungen je für sich anzeigt. Eine wissenschaftliche Zeitschrift ist mit ihrem Rezensionsteil ja nicht ein Teil der Werbeabteilung eines Verlages.

Im Herausbergremium des RAC sind inzwischen einige Veränderungen eingetreten. An die Stelle des am 24. 7. 1984 verstorbenen Mitbegründers und Hauptherausgebers Theodor Klauser ist nun Ernst Dassmann als Hauptherausgeber getreten. Neben ihm stehen jetzt Josef Engemann und Klaus Thraede (dieser an der Stelle von J. H. Waszink) auf dem Titelblatt. Der Verlag ist nach wie vor A. Hiersemann. Aufgabe und Arbeitsweise des RAC sind von den Personalveränderungen nicht berührt.

¹ Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hg. von Theodor Klauser, Carsten Colpe, Ernst Dassmann, Albrecht Dihle, Bernhard Kötting, Wolfgang Speyer, Jan Hendrik Waszink (zu den Änderungen im Herausbergremium ab Lfg. 99 s. o.). Lfg. 83 (1980) *Gnade* – Lfg. 88 (1981) *Gottesnamen* (= Bd. XI, Sp. 321–1278) – Lfg. 89 (1981) *Gottesschau* – Lfg. 96 (1983) *Gürtel* (= Bd. XII, Sp. 1–1266) – Lfg. 97 (1984) *Gütergemeinschaft* – Lfg. 104 (1986) *Heilgötter* (= Bd. XIII, Sp. 1–1232) – Lfg. 105 (1987) *Heilig* – Lfg. 112 (1988) *Hexe* (= Bd. XIV, Sp. 1–1276) – Lfg. 113 (1989) *Hibernia* – Lfg. 115 (1989) *Hippokrates* (= Bd. XV, Sp. 1–480) – Supplement Lfg. 1/2 (1985) *Aaron* – Lfg. 3 (1985) *Anredeformen* (= Sp. 1–480).

I.

Es sei zunächst versucht, einen kurzen Überblick über den Inhalt der anzuzeigenden Lieferungen des RAC zu geben, wobei natürlich nicht jeder Artikel besprochen werden kann.² Wenn dabei eine Gliederung nach Sachgruppen versucht wird, so sei dazu vorweg bemerkt, daß eine solche Einteilung der Artikel nur beschränkt möglich ist, weil sie oft in mehrere Bereiche gehören. Das hängt mit der Zielsetzung des RAC zusammen und ist durchaus positiv zu werten. So ist z. B. eine Abgrenzung der Artikel, die allgemeine literarische Fragen behandeln, von denen, die Personen darstellen, oder von denen, die der Wirkungs- oder der Auslegungsgeschichte gelten, nur schwer durchzuführen.

Es ist nicht überraschend, daß literaturgeschichtliche Fragen in weiterem und in engerem Sinn für das RAC von erheblicher Bedeutung sind. Denn die Literatur ist ja wohl die wichtigste Quelle und bietet das aussagekräftigste Material für die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum. Es sei daher mit einigen Artikeln aus diesem Bereich begonnen.

Haggadah (M. Lattke) ist ein sehr kenntnisreicher und klarer Art., in dem nicht nur Begriffe geklärt werden, sondern auch die Thematik des RAC besondere Beachtung erfährt. Zugleich wird an diesem Beitrag deutlich, daß das RAC die Beziehung Antike-Judentum ebenso beachten muß wie die von Judentum-Christentum. Ebenso positiv ist der Art. *Halachah* (M. Lattke) zu beurteilen, in dem der Abschnitt über den ‚Weg zum Kirchenrecht‘ besonders wichtig ist. Unter dem Stichwort *Heiligenverehrung II* (*Hagiographie*) (M. van Uytanghe) werden die literarhistorischen Probleme (Formen und Gattungen) behandelt. Dabei ist auch das Verhältnis zur außerchristlichen Literatur berücksichtigt. Die apokryphen Apostelgeschichten als Vorstufen zur Hagiographie sind wohl nicht ausreichend beachtet.

Der Art. *Heilige Schriften* (C. Colpe) ist ein sehr kenntnisreicher und interessanter Beitrag, der allerdings mehr auf die grundsätzliche Problematik des Stichworts als auf den Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum ausgerichtet ist.

Unter dem Stichwort *Hermetik* (H. J. Sheppard, A. Kehl und R. McL. Wilson) werden zunächst die literar- und religionsgeschichtlichen Probleme behandelt (z. B. Hermetik und Judentum). Besonders hervorzuheben ist die ausgezeichnete Darstellung in Teil C ‚Hermetik und Christentum‘ von McL. Wilson.

Zwei Artikel sind den literarischen Problemen jeweils einer Provinz gewidmet: *Ägypten II* (*literaturgeschichtlich*) (S) (M. Krause und K. Hoheisel) und *Afrika II* (*literaturgeschichtlich*) (S) (J. Fontaine, S. Lancel, P. Langlois, A. Mandouze, H. Brakmann). Beide Beiträge vermitteln eine Fülle von Daten und Literatur, unterscheiden sich aber darin, daß *Ägypten II* eher

² Artikel in den Supplementlieferungen werden mit (S) gekennzeichnet.

einen Zettelkasten bietet, während *Afrika II* stärker einen Aspekt der Gesamthematik des RAC herausarbeitet: Es wird die afrikanische Eigenart, d. h. die besondere Prägung einer Provinz in den verschiedenen Bereichen untersucht.

Zu den Beiträgen mit literarischer Ausrichtung kann man auch den Art. *Heiden* (J. Cl. Fredouille) rechnen. Der Verf. will eine ideengeschichtliche Betrachtung dieses Stichworts geben. Er klärt die Begriffe und wertet vor allem das literarische Material aus – ein reichhaltiger und gelungener Art. In diesen Bereich gehören nun auch einige, in denen von literaturgeschichtlich wichtigen (v. a. patristischen) Personen die Rede ist. Im Art. *Hermas* informiert A. Hilhorst in einer dem RAC angemessenen Weise über Überlieferung, Inhalt, Probleme und vor allem über die Stellung des „Hirten“ zur antiken Welt und ihrer Literatur. Der *Ambrosiaster* (S) ist von A. Stuiber in einem ganz auf das Thema des RAC ausgerichteten Art. behandelt und wird als ein Beispiel für die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Antike in Rom im 4. Jahrhundert herausgestellt.

Die beiden Art. *Hieronymus* (H. Hagendahl und J. H. Waszink) und *Hilarius von Poitiers* (J. Doignon) zeigen, wie Beiträge über Personen, die kirchen- und theologiegeschichtlich, aber auch literarisch von Bedeutung sind, gestaltet werden sollten. Neben der soliden Darstellung vom Leben und Werk sowie des Forschungsstandes wird die Problematik des RAC hinreichend berücksichtigt (z. B. klassische Bildung im Denken und im Stil dieser Autoren).

Die fünf Personen mit dem Namen Gregor, denen das RAC jeweils einen Art. widmet, sind nicht nur literaturgeschichtlich von Bedeutung, sondern haben auch erheblichen Anteil an dem Prozeß der Auseinandersetzung der Kirche mit dem antiken Erbe. *Gregor I* (*Gregor der Wundertäter*) (H. Crouzel) wird in einem soliden Art., in dem die Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie besonders herausgehoben wird, geschildert. *Gregor II* (*Gregor von Nazianz*) (B. Wyss) wird ebenfalls in besonderer Weise nach dem Verhältnis zur griechischen Tradition befragt. *Gregor III* (*Gregor von Nyssa*) (H. Dörrie) ist ein hervorragender Art., der durch die Untersuchung der Beziehungen Gregors zum Platonismus viel zum Thema des RAC beiträgt. *Gregor IV* (*Gregor von Tours*) (B. K. Volkmann) wird einleuchtend als eine Gestalt der ausgehenden Antike geschildert. Das Werk des Papstes *Gregor V* (*Gregor der Große*) (R. Manselli) kann als ein vorläufiger Abschluß der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Antike gesehen werden. Allerdings ist bei diesem Art. zu fragen, ob Gregor wirklich noch ein antiker Römer war oder ob bei ihm nicht das Mönchtum die bestimmende Größe war.

Eine Reihe von Beiträgen sind antiken Autoren und ihrem Nachleben in christlicher Literatur gewidmet. *Hekataios von Abdera* (W. Spoerri; dieser Art. ist allerdings mehr ein Zettelkasten als ein Lexikonartikel); *Heraklit* (G. O'Daly); *Herodot* (C. Ehrhardt); *Hesiod* (T. Wolbergs); *Hippokrates* (O. Temkin); *Aischylos* (S) (I. Opelt). Alle sechs Artikel bemühen sich, der Thematik des RAC gerecht zu werden, was weithin gelingt.

Im Verlauf der Auseinandersetzung zwischen Kirche und antikem Erbe spielen auch Interpretation, Rezeption oder Ablehnung von Gestalten der antiken Sagentradition eine Rolle. Das wird deutlich an den beiden Art. *Aeneas* (I. Opelt) (S) und *Herakles* (A. J. Malherbe) – beide nicht uninteressant.

Die antike Kultur war von den Begründern des RAC von vornherein nicht als ein Phänomen lediglich des griechisch-römischen Bereichs angesehen worden. Vielmehr sollten auch die ‚Randbezirke‘ berücksichtigt werden.³ Das hat manchmal zu überflüssigen Rückgriffen auf ägyptische oder babylonische Erscheinungen geführt. Ein besonderes Problem ist dabei der alttestamentlich-jüdische Bereich. Denn es ist einerseits nicht zu übersehen, daß das AT seit Beginn der Kirchengeschichte das heilige Buch der Christen war. Andererseits sind die Beziehungen zwischen Kirche und Synagoge von Anfang an sehr spannungsreich gewesen. Es kommt nun noch hinzu, daß das Judentum der ersten Jahrhunderte in einen tiefgreifenden Zwiespalt hinsichtlich seines Verhältnisses zu der hellenistischen Kultur geraten ist. Es wäre eine Überforderung des RAC, wenn man verlangte, es solle auch diese Probleme noch ausführlich behandeln. Aber etwas mehr Beachtung sollte diesen Fragen (v. a. denen des hellenistischen Judentums) vielleicht doch geschenkt werden.

Alttestamentliche Bücher werden behandelt in den Art. *Amos* (S) (E. Dassmann); *Habakuk* (A. Strobel); *Hesekiel* (E. Dassmann) und *Hiob* (E. Dassmann). Dabei wird in diesen Beiträgen – wie auch im Art. *Hexaemeron* (J. C. M. van Winden) – die Auslegungsgeschichte besonders herausgearbeitet, was sicher sinnvoll ist. Allerdings stellt sich hier die Frage, ob die Rezeption des AT und seine spätere Auslegung in der Kirche unter dem Leitmotiv ‚Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum‘ zu fassen ist. Auch die Art. *Aaron* (S) (G. W. E. Nickelsburg) und *Hagar* (K. Hoheisel), die an sich gut sind, sind von hier aus nicht problemlos. Ebenso stellen sich bei dem Art. *Henoch* (K. Berger), der weithin mehr ein Zettelkasten als ein Lexikonartikel ist, angesichts der Freude des Verf. an Konstruktionen manche Fragen.

Es mag überraschen, daß der Art. *Hauch* (K. Thraede) in diesem Zusammenhang erwähnt wird. Aber unter diesem irreführenden Stichwort wird – was wohl kein Benutzer erwartet – Hauch, Atem und Wind in ihrer Beziehung zu Seele, Lebensodem, Seelenpneuma und Geist behandelt. Dabei geht es nicht zuletzt um die Auslegung von Gen. 2,7 (in Spannung zu Gen. 1,27). Unter einem tōrichtigen Stichwort ist hier ein wichtiger und guter Art. verborgen.

Entgegen der ursprünglichen Konzeption bietet das RAC jetzt auch Artikel, die Personen der politischen Geschichte gewidmet sind. Zu nennen sind hier: *Gratianus* (G. Gottlieb); *Helena II (Kaiserin)* (R. Klein) und

³ Vgl. dazu ZKG 92, 1981, S. 305 ff.

Herodes der Große (H. Merkel u. D. Korol). Ohne Zweifel sind diese Beiträge gute biographische Darstellungen (lediglich der ikonographische Teil des Herodes-Art. ist eher ein Zettelkasten). Aber der Ertrag für das RAC ist doch nicht sehr groß.

Es war zu erwarten, daß in den vorliegenden Lieferungen eine große Anzahl von Artikeln, die mit ‚Gott‘ zu tun haben, erscheinen würden. Die Herausgeber haben sich in einer Vorbemerkung dazu geäußert, warum es keinen Art. *Gott* gibt, wohl aber viele ‚Komposita‘ mit Gott. Die Auswahl hat sich an bestimmten Aspekten orientiert: Es geht um das Verhalten zu Gott oder den Göttern, um die Beziehungen, in denen bestimmte Phänomene zu einem Gott oder dem Göttlichen stehen, um die Darstellung oder Vorstellung von Gott bzw. den Göttern und um die Aussagen über Gott bzw. die Götter. Es ist nicht zu übersehen, daß die Herausgeber im weiteren Verlauf dieses Vorworts die Problematik dieser Aufzählung der Aspekte nicht ganz verdecken können. Immerhin sind einige Art. in dieser Gruppe ganz gut gelungen, andere weniger.

Der Art. *Götterbild* (H. Funke) ist mit 161 Seiten eine kleine, sehr gelehrte Monographie, in der der Verf. eine Fülle von Informationen vermittelt. Allerdings wäre eine stärkere Konzentration auf die Intentionen des RAC sicher nützlich gewesen. Der Bilderstreit, der für die Frage ‚Antike und Christentum‘ doch wohl einiges hergibt, wird zu kurz behandelt.

Unter dem nicht sehr glücklichen Stichwort *Götzendienst* (J.-C. Freddouille) wird reichlich Material für die (in der Vorbemerkung skizzierten) Probleme einer Kritik an religiösen Vorstellungen in Antike und Christentum vorgelegt. Der kurze Art. *Gottesbegriff* und der sehr ausführliche Art. *Gottesvorstellung* (beide H. Dörrie) gehören zusammen. Denn in beiden wird vom Verf. in überzeugender Weise dargelegt, daß es hier keine Kontinuität zwischen antiken Vorstellungen und christlichem Glauben gab. Der Art. *Gottesvorstellung* bietet eine ausgezeichnete Darstellung der griechischen Vorstellungen und kann so die tiefe Kluft gerade in der Gottesvorstellung aufweisen. „In vielen Tausenden sind einzelne Phänomene teils bruchlos, teils in zeitbedingter Anpassung von der Antike in das christliche Mittelalter übergegangen. Aber zu diesen Tausenden von Phänomenen steht die Problematik der G. (Gottesvorstellung) in geradezu schroffem Gegensatz. Denn es hat weder Übergang noch Kompromisse gegeben zwischen den unvereinbaren Positionen der wieder u. wieder diskutierten Antithese: Hier eine reich variierte, stets partiell gültige, nie zu systematischer Einheitlichkeit fortentwickelte G., dort das Bekenntnis zu dem einen Gott, der vom Tage der Schöpfung an das Weltall umfaßt u. lenkt“ (Sp. 153). Diese Sätze unterstreichen m. E. die Bedeutung des großartigen Beitrags von Dörrie für das RAC: Er schärft das Bewußtsein dafür, daß es eben nicht nur Kontinuitäten zwischen Antike und Christentum gibt, sondern an entscheidenden Punkten unüberbrückbare Gegensätze. Das sollte bei der Arbeit am RAC nicht vergessen werden.

Einige Artikel unter Stichwörtern, die Komposita mit ‚Gott‘ sind, geben

zu Bedenken Anlaß. Der Art. *Gottesbeweis* (H. J. Horn) ist ohne Zweifel ein gelehrter Beitrag. Aber wird nicht die von Dörrie herausgearbeitete Diskontinuität zu gering eingeschätzt? Die Art. *Gottesbund* (A. Jaubert), *Gottesfeind* (W. Speyer), *Gottesfreund* (K. Treu), *Gottesfürchtiger* (M. Simon), *Gotteskinschaft* (G. Delling) sind jeweils für sich durchaus beachtliche Beiträge. Abgesehen von der unbefriedigenden Stichwortwahl sind sie aber doch nicht besonders wichtig und tragen auch für das Thema des RAC nicht besonders viel aus. Dagegen sind die Art. *Gottesgebäuerin* (Th. Klauser), *Gottesschau* (*Visio beatifica*) (A. H. Armstrong) und *Gottesdienst* (K. Thraede) nicht nur je für sich gute Beiträge, sondern sie sind auch erfreulich genau auf das Thema des RAC konzentriert.

In dem Art. *Gottesgnadentum* (*Gottkönigtum*) (J. R. Fears) wird ohne Zweifel viel wichtiges Material zusammengetragen. Auch das Problem der Kontinuität zwischen antiken und christlichen Vorstellungen wird angesprochen. Aber es ist doch die Frage, ob der Verf. nicht zu sehr der nicht unangefochtenen Grundkonzeption der Uppsala-Schule verhaftet ist. Auch bei der Erörterung der Probleme des 4. Jahrhunderts scheinen mir manche Aussagen nicht haltbar. Von demselben Verf. stammt der Art. *Herrscherkult*, der eine klare und einleuchtende Darstellung der Entwicklung im griechisch-römischen Bereich gibt und auch den Übergang von Vorstellungen in die christliche Zeit schildert.

Für das Stichwort *Gottesnamen* (*Gottesepitheta*) sind vier Art. vorgesehen, von denen allerdings bisher nur zwei vorliegen, *I* (*allgemein*) (B. Gladigow) ist religionssoziologisch, phänomenologisch und religionsgeschichtlich durch viel Material sicher interessant, bringt aber für das RAC wenig ein. *II* (nichtchristlich) und *III* (neutestamentlich-patristisch) sollen in den Nachträgen erscheinen. *IV* (*christlich-volkstümlich*) (C. D. G. Müller) ist eine instruktive Zusammenstellung (v. a. aus den Bereichen der Liturgie und der Zauberpapyri). Der Art. ist für das RAC nicht unwichtig, aber man hätte sich bei dem ganzen Beitrag *Gottesnamen* eine straffere Koordination gewünscht; das Fehlen von *II* und *III* ist ärgerlich.

Das Stichwort *Gottmensch* ist in drei Art. behandelt, die ziemlich beziehungslos nacheinander stehen. In *I* (*Alter Orient und Judentum*) (W. Schrottroff) wird dem Leser eine sehr gelehrte und ausführliche (79 Sp.!) Darstellung geboten, bei der man sich allerdings fragt, was sie für das RAC austrägt. *II* (*griechisch-römische Antike und Urchristentum*) (H. D. Betz) bietet einen guten Überblick über die Geschichte der θεῖος ἄνθρωπος-Vorstellung. *III* (*Patristik*) (A. Grillmeier) ist – wie bei diesem Verf. nicht anders zu erwarten – ein kluger und guter Art. Aber die Fragestellung des RAC kommt m. E. etwas zu kurz.

In einer Reihe von Beiträgen werden Fragen des Rechts- und des Wirtschaftslebens erörtert. *Handel I* (*geschichtlich*) (H. J. Drexhage) ist eine Übersicht über den Handel in Antike und Spätantike; auch über den Handel von Klerikern und Mönchen wird der Leser orientiert. Für die Alltagsgeschichte der Spätantike ist der Art. aufschlußreich. Auch der ergänzende Bei-

trag *Handel II (ethisch)* (H. J. Drexhage) ist gut. Bei beiden Art. wäre eine noch stärkere Ausrichtung auf das Ziel des RAC angebracht gewesen.

Im Art. *Grabrecht (Grabmulta, Grabschändung)* (G. Klingenberg) wird eine (zu) ausführliche Darstellung des römischen Grabrechts geboten, der eine kürzere Skizze des Grabrechts im Christentum folgt. Die Kontinuität wird deutlich herausgearbeitet. Im Art. *Grenze* (K.-H. Ziegler) zeigt der Verf., daß die umfassende römische Rechtstradition über Grenzen etc. im Christentum nicht in Frage gestellt wurde.

Wichtige Einsichten vermittelt der Art. *Heidenverfolgung* (K. L. Noethlichs). Die schrittweise Unterdrückung des Heidentums durch kaiserliche und kirchliche Gesetze und Aktionen wird ausführlich dargestellt. „Eine Toleranzhaltung im modernen Sinn war im Denk- und Erfahrungshorizont der Antike noch unmöglich“ (Sp. 1188f.). Mit der Verdrängung des Heidentums erfuhr die Kirche auch eine gewisse ‚Paganisierung‘ (Sp. 1187). Beide Sätze sind beachtenswerte Hinweise für die Thematik des RAC.

In dem Art. *Heerwesen (Heeresreligion)* (M. Clauss) wird eine Militärgeschichte (v. a. Roms) geboten, wobei den religiös-kultischen Problemen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Auch die Auseinandersetzung der Christen mit dem Heerwesen (die Konflikte waren religiöser und kultureller, nicht ethischer Art) sowie die spätere Christianisierung des Heeres kommen zur Sprache.

Wie schon in früheren Bänden wird auch in den hier anzuzeigenden Lieferungen dem Gebiet der Ethik der notwendige Platz eingeräumt. Auf diesem Gebiet lassen sich Kontinuität und Diskontinuität besonders deutlich beobachten.

In einem ebenso klaren wie übersichtlichen Art. *Goldene Regel* (A. Dihle) wird der Leser umfassend und zugleich in wohlthuender Kürze informiert. „Die G. R. erweist damit die Persistenz vulgärethischer Vorstellungen, die durch ihre gelungene Formalisierung in sentenziöser Form psychagogisches Gewicht erlangt haben und darum mit Vorliebe in den Zusammenhang verschiedenartiger und jeweils neuer moralischer Grundanschauungen gebracht werden, weil man auf bewährte Mittel ethischer Erziehung nicht verzichten möchte“ (Sp. 934). Mit diesen für die Problematik des RAC wichtigen Aussagen schließt Dihle den Art., den man als vorbildlich bezeichnen kann.

Einzelne Begriffe, die in diesen Bereich der Ethik gehören, haben eigene Art. erhalten, die allerdings nur zum Teil etwas für das RAC austragen; *Habsucht (Geiz)* (K. S. Frank); *Haß* (J. Procopé); *Gratus animus (Dankbarkeit)* (P. Krafft); *Gravitas* (K. Groß); *Heuchelei* (U. Wilckens, A. Kehl, K. Hoheisel).

Das Problem der *Gütergemeinschaft* (vgl. Apg. 2,44; 4,32 ff.) hat die Alte Kirche immer wieder beschäftigt und zu sozialetischen Überlegungen ange-regt. M. Wacht gibt in einem instruktiven Art. eine gute Darstellung dieser Vorstellung in Antike und Christentum, in dem auch das Weiterleben vorchristlicher Meinungen wie auch die neuen Aspekte deutlich werden.

Der Art. *Güterlehre* (M. Wacht) ist ein klarer und inhaltsreicher (aller-

dings wohl etwas zu lang geratener: 90 Sp.) Beitrag, in dem die Lehre vom ‚Ziel‘ des Menschen, das als höchstes Gut gilt, in Antike und Christentum untersucht wird.

Neben den literarischen Quellen sind auch die archäologischen Zeugnisse und die Kunstdenkmäler für die Aufgabe des RAC von erheblicher Bedeutung. Einige Art. müssen besonders hervorgehoben werden: *Grab* (B. Köting) bietet eine gute Übersicht über die Bestattungsbräuche in antiker und frühchristlicher Zeit, wobei die zunächst vorhandene Kontinuität ebenso herausgearbeitet wird wie der sich langsam anbahnende Wandel als Folge des christlichen Auferstehungsglaubens. Gute Ergänzungen zu diesem Art. bieten die weithin archäologisch ausgerichteten Beiträge *Grabbau* (K. Stähler); *Grabbeigabe* (M.-B. von Stritzky) und *Grabdenkmal* (K. Stähler). *Grabinschrift I (griechisch)* (G. Pfohl) und *II (lateinisch)* (Ch. Pietri) sind instruktive Materialsammlungen für einen Bereich, der für die Menschen zu allen Zeiten wichtig war: das Verhältnis zum Tod. Weiterwirken antiker Formulare und Entstehung christlicher Formen werden aufgrund des epigraphischen Materials herausgearbeitet.

Die Art. *Graffito I (lateinisch)* (Ch. Pietri) und *II (griechisch)* (A. Bernand) widmen sich einer besonderen Art von Inschriften, die allerdings für das RAC nicht unwichtig ist, weil diese Texte Einblicke in das Alltagsleben (einschließlich der Heiligenverehrung) vermitteln. In dem Art. *Hand II (ikonographisch)* (L. Kötzsche) wird auf 80(!) Spalten eine umfassende Bestandsaufnahme des Phänomens ‚Hand‘ in Antike und frühem Christentum geboten und vielfache Kontinuität aufgezeigt.

Der Art. *Heiligenbild* (Ch. Belting-Ihm) ist eine umfassende Übersicht über den Bestand und ergänzt den Art. *Bild* in Band II des RAC. Die Kontinuität mit antiken Traditionen wird nicht eigens thematisiert, wird aber angesprochen. (Zu Sp. 70: Die Datierung der Johannesakten auf die Mitte des 2. Jahrhunderts ist sehr fraglich, hat aber Folgen für andere Zeitansätze).

Geographie und Topographie – Gebiete, die ursprünglich nicht im RAC vorgesehen waren – haben inzwischen den gebührenden Platz erhalten, wobei die Auswahl der Stichwörter allerdings manchmal etwas zufällig erscheint und die Zielsetzung des RAC recht unterschiedlich zur Geltung kommt. Das Schwergewicht liegt bei vielen Artikeln auf der archäologischen Bestandsaufnahme, die oft die gesamte Geschichte umfaßt. An Städten werden behandelt: *Ankyra* (S) (C. Foss); *Harran* (W. Cramer); *Hierapolis (Mabbog)* (J. H. W. Drijvers); *Hippo Regius* (N. Duval). Hier fragt man sich, ob die umfassende archäologisch-topographische Darstellung von den Urzeiten an wirklich etwas für das RAC austrägt. Damit ist die Qualität dieser Beiträge nicht bestritten. Dasselbe gilt auch für die Länderartikel *Aethiopia* (S) (G. Lanczkowski, der die Linien sogar bis in die Gegenwart auszieht – ein unbefriedigender Art., trotz der aufgewandten Gelehrsamkeit); *Afrika* (S) (J. Desanges, schildert die geographischen Kenntnisse von Afrika in der Antike und deren Rückgang in christlicher Zeit); *Himyar* (W. W. Müller, schildert vor allem die Geschichte des Christentums im Jemen).

„Eine Auseinandersetzung von klassischer Antike u. Christentum hat in H. (= Hibernia) nicht stattgefunden. Die Insel gehörte nie dem Imperium Romanum an; dessen geistige Kultur fand erst mit dem Christentum, als klassisch-christliche Kultur, dort Eingang“ (Sp. 1). Mit diesen Worten beginnt L. Bieler den Art. *Hibernia*, in dem er die Geschichte des vorchristlichen und des christlichen Irlands bis in das 12. Jahrhundert knapp und klar darstellt. Irland ist unter den für das RAC maßgebenden Gesichtspunkten ein Sonderfall, weil hier erst im 6. Jahrhundert die Antike in ihrer Verbindung mit dem Christentum als fertige Synthese übernommen wurde.

Die ‚Realien‘ haben im RAC immer eine große Rolle gespielt, was gerade in diesem Bereich manchmal zu überflüssigen Art. geführt hat, vor allem aber durch Rückgriffe bis in graue Vorzeiten oft den gebotenen Rahmen sprengte. Von den Beiträgen in den vorliegenden Lieferungen, die in diese Kategorie gehören, seien einige genannt. Im Art. *Gold* (H. J. Horn) breitet der Verf. eine Fülle von Material (seit Homer) aus und schildert die Haltung zum Gold in Antike und Christentum. Eine stärkere Konzentration auf das RAC-Thema wäre wünschenswert gewesen. *Granatapfel* (J. Engemann), *Hagel* (W. Speyer), *Hase* (J. B. Bauer) und *Herz* (J. B. Bauer und A. Felber) sind gelungene Beiträge. Auch der Art. *Hieroglyphen* (E. Winter) paßt gut in das RAC.

Da dieses ‚Sachwörterbuch‘ von der Frage der kulturgeschichtlichen Kontinuität (oder Diskontinuität) bestimmt ist, kommt den Artikeln, die man als kulturgeschichtlich bezeichnen kann, ein erhebliches Gewicht zu. Es ist klar, daß dabei oft auch religionsgeschichtliche Fragen mitbehandelt werden.

Unter dem nicht sehr glücklichen Stichwort *Greisenalter* (Chr. Gnilka) wird die Beurteilung des Alters in Antike und Christentum instruktiv und materialreich auf 100(!) Spalten dargestellt. Gnilka betont, daß die ‚Nutzung‘ vorchristlicher Gedanken durch die Kirchenväter „weniger in der Ausmerzungen antiker Anschauungen als in der Neuordnung u. Neuorientierung übernommener“ (Sp. 1058) besteht. Als Ergänzung dazu ist der gute Art. *Altersversorgung* (S) (Chr. Gnilka) hinzunehmen.

Einem interessanten Problem der Kulturgeschichte, nämlich dem Verhalten der Menschen zueinander, wie es sich im Gruß ausdrückt, ist der Art. *Grußformeln* (H. Zilliacus) gewidmet, in dem die christliche Umwandlung antiker Formen besonders herausgearbeitet wird. Eine Geschichte des antiken *Gymnasiums* wird in einem Art. von J. Delorme und W. Speyer geboten. Diese setzt sich in christlicher Zeit nicht fort. Trotz der Aufnahme des Begriffs G. in die ‚Bildersprache‘ gibt es keine Kontinuität.

Umfassend und doch knapp wird der Leser im Art. *Herberge* (O. Hiltbrunner) über das Beherbungswesen in Antike und christlicher Zeit unterrichtet. Im Art. *Heilkunde* (F. Kudlien) wird von dem Arztberuf gehandelt, während *Heilmittel* (G. Jüttner) von der Pharmazie, d. h. der Geschichte der Heilmittel berichtet. Bei letzterem liegt das Gewicht wohl zu sehr auf dem antiken Teil.

Das Stichwort *Haus* wird in drei Artikeln abgehandelt: *Haus I* (*Haus-*

götter, Hausschutz) (H. Herter, K. Hoheisel, H. Brakmann) ist in Teil A ein gelehrter Zettelkasten zur griechisch-römischen Religionsgeschichte, zeigt dann in Teil B das Fortleben ‚heidnischer‘ Anschauungen im Christentum auf. *Haus II (Hausgemeinschaft)* (E. Dassmann, G. Schöllgen) bietet einen interessanten Überblick über das Haus „als wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Lebensgemeinschaft u. deren spezifisches Ethos“ (So. 803) – ein wichtiger Art. für das RAC. *Haus III (Metapher)* (F. Ohly) erregt bei dem Leser eine gewisse Ratlosigkeit. Auf 158(!) Spalten wird eine bewundernswerte Gelehrsamkeit ausgebreitet. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß ein Historiker den Bezug der vielen Zeugnisse auf und ihre Bindung an bestimmte geschichtliche Gegebenheiten gern erörtert gesehen hätte. Der Art. fällt jedenfalls aus dem Rahmen des RAC, auch wenn eine intensive Prüfung des vorgelegten Materials sicher manche Einsicht in die vom RAC behandelten Probleme vermitteln kann.

Eine gute Übersicht über die Geschichte des Begriffs ‚Hellenen‘ im Wandel der Zeiten bis zu seiner Eingrenzung auf ‚Heiden‘ bietet der Art. *Hellenen* (W. Will, R. Klein). Vor allem die Darstellung des Verhältnisses Römer-Hellenen und die der Zeit des Hellenismus scheint mir gut gelungen.

Einige Artikel kann man als religionsgeschichtlich klassifizieren. Die überzeugende und ausführliche Darstellung des Sprachgebrauchs von *Heilig* (A. Dihle) und der damit verbundenen Vorstellungen ist für das RAC wichtig. Unter dem Stichwort *Gnosis II (Gnostizismus)* gibt C. Colpe einen Überblick über die Probleme, dem man eine profunde Sachkenntnis anmerkt. Er verbindet damit eine eigenständige (manchmal auch eigenwillige) Deutung des Phänomens der Gnosis. Die Bedeutung der ‚Gnosis‘ für Religions- und Geistesgeschichte der Spätantike wird sehr deutlich. Auch soziologische Aspekte kommen zur Sprache. Im ganzen: ein hervorragender Beitrag.

In dem Art. *Heilgötter (Heilheroen)* (J. H. Croon), der eine gute Übersicht über die Geschichte der Heilgötter (v. a. Asklepios) bietet, kommt dem gelungenen Abschnitt über die Auseinandersetzung Christus-Asklepios besondere Bedeutung zu. Auch das Weiterleben in der Heiligenverehrung wird gut behandelt. Diesem Phänomen ist ein eigener Art. *Heiligenverehrung I* (Th. Baumeister) gewidmet, der eine solide und gründliche Übersicht über Vorgeschichte, Geschichte und Verbreitung sowie über das Weiterwirken antiker Vorstellungen bietet.

Der Art. *Heros* (W. Speyer) ist ein abgewogener Beitrag, v. a. zu der Frage der Kontinuität zwischen Heiligen und Heroen. Einige Art. sind einzelnen Phänomenen und Gestalten der Religionsgeschichte gewidmet. *Haruspex* (J. ter Vrugt-Lentz; kenntnisreich, aber für das RAC nicht sehr ertragreich); *Hekate* (A. Kehl; H. kommt in christlicher Literatur kaum vor, nur geringes Nachleben); *Hera* (Chr. Schäublin; kurz und klar, Auseinandersetzung der Christen mit ‚Hera‘); *Hermaphrodit* (M. Delcourt, K. Hoheisel; gelehrte Übersicht über antike Vorstellungen, spielt im christlichen Bereich keine besondere Rolle); *Hermes* (P. Stockmeier; stellt religionsgeschichtliche Problematik und Weiterwirken im Christentum gut dar).

Die Vorstellungen vom *Himmel* werden von H. Bietenhard und A. Lumpe dargestellt; die Frage einer Kontinuität hätte vielleicht schärfer herausgearbeitet werden können. Das geschieht in abgewogener Weise in dem Art. *Himmelskönigin* (W. Fauth). Bei dem Art. *Himmelsrichtung (Kultische)* (A. Podossinow), der der Ausrichtung von Tempeln und Kirchen, Betern und Gräbern gewidmet ist, scheint mir der religionsgeschichtliche Anmarschweg etwas zu lang geraten.

In dem kurzen Art. *Himmelfahrt* werden von C. Colpe nur einige grundsätzliche Bemerkungen geboten, ansonsten wird auf das Stichwort ‚Jenseitsfahrt‘ verwiesen. Warum dann dieser Art.? Philosophische und philosophiegeschichtliche Themen kommen auch zu ihrem Recht. *Hierokles II (Neuplatoniker)* (L. G. Westerink) und *Ammonios Sakkas (S)* (M. Baltes) sind beide kurze und gute, dem Ziel des RAC angemessene Beiträge, in denen der Übergang vom Neuplatonismus zum Christentum herausgearbeitet wird. *Gnosis I (Erkenntnislehre)* (R. Mortley, C. Colpe) ist eine gelehrte und umfassende Darstellung der Geschichte der antiken und spätantiken Erkenntnislehre und trägt für die Thematik des RAC viel bei. Unter dem nicht sehr glücklich gewählten Stichwort *Hen (ἕν)* behandelt W. Beierwaltes die Entwicklung des Begriffs Hen (das absolut Eine) als philosophisches und theologisches Prinzip. Der Art. *Hierarchie* (G. O'Daly) ist eine Darstellung der Stufenvorstellungen in Philosophie und Theologie, wobei die Lehren des Neuplatonismus als besonders wichtig herausgestellt werden. Man kann allerdings fragen, ob der Benutzer unter diesem Stichwort nicht etwas anderes erwartet. Die Art. *Grab der Seele* (P. Courcelle) und *Hafen* (s. L. Schlimme) sind der Geschichte von zwei Metaphern in Antike und Christentum gewidmet, beide instruktiv.

II.

Dieser Überblick konnte nur einen Teil der Artikel in den vorliegenden Lieferungen nennen. Aber es ist wohl deutlich geworden, wie weit der Bogen des RAC gespannt ist und welche Fülle von Aspekten berücksichtigt wird. Die Klassifizierung, die – wie schon gesagt – nicht mehr als einen groben Raster darstellt, verstärkt den Eindruck einer großen Vielfalt und zeigt auch das Bemühen der Herausgeber, den komplexen Vorgang der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum möglichst vollständig zu erfassen.

Die Frage, inwieweit mit dem Lexikon ein Fortschritt der Forschung erreicht wird, läßt sich nicht allgemein beantworten. Zum Teil sind die Artikel wirklich weiterführende Arbeiten, zum Teil wird durch die Beiträge ein Thesaurus der bisherigen Forschung vorgelegt. Dadurch, daß in umfassender Weise Material gesammelt und bereitgestellt wird, werden vielfach Anregungen für die weitere Forschung gegeben, was zu begrüßen ist.

Der Untertitel des RAC lautet „Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt“. Th. Klauser hat das dahingehend

interpretiert, daß das RAC die Frage beantworten soll: „Wie wurde aus jener vielschichtigen, keineswegs völlig einheitlichen antiken Kultur, wie sie in den ersten drei Jahrhunderten in der Mittelmeerwelt blühte, die spätantik-christliche Kultur des vierten bis siebten Jahrhunderts?“⁴ Es geht also um die Entstehung der Kultur der Spätantike, die – so meint Klauser – als Grundlage der europäischen Kultur bis in die Neuzeit anzusehen ist. Die Ausbildung dieser Kultur ist bestimmt von der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum.

Diese Ausrichtung auf einen kulturgeschichtlichen Prozeß hat für die Gestaltung des RAC Folgen. Kultur ist ein sehr variables und buntes Phänomen, eine „Ordnung von verwirklichten Werten“ (W. Trillhaas). Ein Lexikon, das einen wichtigen kulturgeschichtlichen Prozeß erfassen will, muß sich einerseits mit den ‚Werten‘ d. h. mit geistigen und religiösen Phänomenen befassen, andererseits aber der Verwirklichung, d. h. den realen Gegebenheiten Beachtung schenken. Der Überblick über den Inhalt des RAC hat wohl gezeigt, daß die Herausgeber sich bemüht haben, beiden Aspekten gerecht zu werden.

Allerdings besteht dabei die Gefahr, daß das Lexikon zu sehr in die Breite geht und in ein allgemeines kulturgeschichtliches Lexikon zerfließt. Das ist nicht nur an dem unangebrachten Umfang einzelner Artikel zu bemerken, sondern auch an der Auswahl der Stichwörter. Artikel wie *Harn*, *Hahn*, *Heuschrecke* oder *Hinken* sind kaum ertragreich für das Thema des RAC. Jedenfalls sollten die Herausgeber dem Problem der Stichwörter noch etwas mehr Aufmerksamkeit schenken. Es ist wohl nicht zu übersehen, daß die Auswahl der Lemmata immer noch stark von der Dölgerschen Konzeption bestimmt und d. h. von antiquarischen Interessen geprägt ist. Es wäre wünschenswert, wenn das Stichwortverzeichnis daraufhin überprüft würde, ob wirklich jede ‚Realie‘ einen eigenen (oft auch sehr umfangreichen) Artikel verdient. Auch die deutsche Fassung eines Lemma ist nicht immer sinnvoll (vgl. z. B. *Hauch*).

Die Überlänge mancher Artikel hat aber auch noch einen anderen Grund, auf den unten ausführlicher eingegangen wird: das Übergewicht der klassischen Antike. Die spätantike Kultur, um die es im RAC geht, ist eine Epoche, die aus der hellenistisch-römischen Kultur hervorgegangen ist. Auch wenn die Wurzeln des Hellenismus in der Antike liegen, so ist für das RAC der ‚antike Vorlauf‘ vieler Artikel, in denen dann auch noch Ägypten und Babylon behandelt werden, oft nicht hilfreich und führt zu einem nicht vertretbaren Umfang (vgl. z. B. *Götterbild*; *Greisenalter*; *Haus III*). Es sei bemerkt, daß in den neueren Lieferungen das Bemühen der Herausgeber um eine Straffung nicht zu übersehen ist. Man kann sie in diesem Bemühen nur bestärken. Mit der kurz skizzierten Aufgabenstellung des RAC sind nun

⁴ Th. Klauser, *Das Reallexikon für Antike und Christentum* und das F. J. Dölger-Institut in Bonn. *Berichte, Erwägungen, Richtlinien*. 2. Aufl., 1970, S. 5.

einige grundsätzliche Fragen gegeben, auf die hier noch kurz eingegangen werden soll.

In einem ausführlichen TRE-Artikel „Antike und Christentum“⁵ hat Carl Andresen in einer „problemgeschichtlichen Analyse“ einen gelehrten und geistreichen Überblick über die verschiedenen Stadien in denen das Verhältnis dieser beiden Größen zueinander von den Anfängen bis in die Gegenwart sich entwickelt hat, gegeben. Der Beitrag hat sicher eine andere Ausrichtung als das RAC (mit dem sich Andresen auch nicht näher befaßt, was eigentlich zu erwarten gewesen wäre). Der Bogen ist sehr weit gespannt und die aktuellen Probleme, die am Schluß erörtert werden, scheinen dem Verf. besonders wichtig zu sein.

Man wird wohl Andresen zustimmen, wenn er den Themenkreis ‚Antike und Christentum‘ sowohl in einen historischen wie auch in einen systematischen Kontext einfügen will. Der erstere Aspekt ist präziser als ‚Spätantike und Christentum‘ zu bezeichnen, während der zweite eher als das Problem ‚Christentum und Kultur‘ anzusehen ist. Es ist keine Frage, daß die von Klauser formulierte Zielsetzung des RAC (Entstehung der christlich-abendländischen Kultur) über die präzise Fassung ‚Spätantike und Christentum‘ hinausgreift. Hier soll ja die Verbindung von Christentum und Antike als Grundlage für die gesamte abendländische Kultur erfaßt werden. Das würde doch wohl den gesamten Rezeptionsprozeß bis in die Gegenwart umfassen, was von dem RAC sicher nicht zu bewältigen ist. Damit ist doch auch deutlich, daß die Aufgabe des RAC nur eine historische sein kann, die mit dem Stichwort ‚Spätantike und Christentum‘ zu beschreiben ist.

Nun ist die Frage, was denn die Spätantike eigentlich sei, wie sie abzugrenzen und wie sie zu deuten sei, sicher immer noch umstritten.⁶ „Weitreichendes Einvernehmen besteht darin, daß wir es mit einer Übergangszeit zu tun haben, die vom griechisch-römischen Altertum ins romanisch-germanische bzw. byzantinisch-slawische Mittelalter herüberführt und demzufolge Kennzeichen beider Perioden verbindet.“⁷ Diese Aussage muß nun allerdings – gerade im Blick auf das RAC – noch etwas erläutert werden.

Abgesehen davon, daß man jede Epoche in gewisser Weise als Übergang von der vorhergehenden zu der folgenden Zeit bezeichnen kann, muß für die Spätantike noch einmal festgehalten werden, daß sie aus der hellenistischen Kulturepoche hervorgegangen ist und nicht direkt aus der griechisch-römischen Klassik. Andererseits darf die Bezeichnung der Spätantike als Übergangsperiode zum römisch-germanischen bzw. byzantinisch-slawischen Mittelalter nicht verdecken, daß die Kontinuität zwischen Spätantike und Mittelalter auf vielen Gebieten kaum nachweisbar ist. Gewiß gibt es im Mittelalter (wie auch in der Neuzeit) immer wieder Rückgriffe auf die Antike. Aber das ist wohl besser mit dem Begriff ‚Renaissance‘ zu bezeichnen.

⁵ TRE 3, 1978, S. 50–99.

⁶ Vgl. A. Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n. Chr. (Hdb. Altwiss. III,6), 1989.

⁷ Demandt, a.a.O., S. 475.

„Wichtiger als die durchlaufenden Überlieferungen waren die später wieder aufgenommenen Traditionen. Das Phänomen der Renaissance ist keine epochale, sondern eine periodische Erscheinung der europäischen Geschichte. Die Kontinuitätsfrage ist nur im einzelnen und im Vergleich, nicht pauschal zu lösen. Aufs ganze gesehen sind im 7. Jahrhundert n. Chr. doch wohl mehr Fäden abgerissen als in irgendeinem anderen Jahrhundert der europäischen Geschichte.“⁸

Für die uns hier beschäftigende Problematik des RAC ergeben sich daraus einige Folgerungen. Die Spätantike, die vom RAC in ihrer religiösen und kulturellen Vielfalt erfaßt werden soll, ist eine Epoche, die ihr eigenes Gesicht hat. Wie man sie abgrenzt⁹, ist nicht entscheidend. Wohl aber ist klar, daß der Rückgriff auf die gesamte Antike nur in einem sehr begrenzten Umfang erfolgen kann. Die Kontinuität mit den homerischen Zeiten oder gar mit Babylon oder Ägypten ist ja nur sehr selten nachweisbar (am ehesten noch bei einzelnen volkstümlichen Sitten und Vorstellungen). Dagegen sind die geistigen und kulturellen Verwurzelungen der Spätantike im Hellenismus und seiner Kultur ganz evident.

Allerdings ist zu beachten, daß sich das Verhältnis zu Traditionen in den verschiedenen Lebensbereichen sehr unterschiedlich entwickelt hat. Es sei weiter daran erinnert, daß die Epoche, um die es hier geht, von der Trennung von Ost und West bestimmt ist. Während man in Byzanz noch lange von einer Kontinuität mit der christianisierten Kultur der Spätantike sprechen kann (wobei allerdings auch manche ‚Renaissance‘-Erscheinung zu beachten ist), ist der Bruch im Westen im 7./8. Jahrhundert sehr viel stärker und folgenreicher gewesen. Das bedeutet doch wohl auch, daß die Rede von der christlich-abendländischen Kultur, die aus dem Prozeß der Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike in der Epoche der Spätantike hervorgegangen ist, nur mit Einschränkungen richtig ist.

In vielen Artikeln des RAC wird zwischen östlicher und westlicher Entwicklung einzelner Phänomene unterschieden. Das ist sicher richtig. Nur müßte vielleicht nicht nur der Stoff so aufgegliedert werden, sondern es sollte auch der Versuch einer Reflexion dieses Problems gemacht werden. Auf einen weiteren Punkt sei noch hingewiesen. Mit dem Christentum tritt ein völlig neuer Faktor in die Geschichte der antiken und der spätantiken Welt ein. Man muß sich allerdings vor Augen halten, daß die Kirche in vorkonstantinischer Zeit eine kleine Minderheit war und daß die Gemeinden sich weithin von Kultur und Religion ihrer Zeit (beides hing ja zusammen) geschieden wußten. Die wenigen erhaltenen Zeugen einer theologischen Arbeit (Justin, Irenäus, Clemens, Origenes) können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Kirche noch keine ‚Großkirche‘ mit theologischen Fakultäten usw. war. Einzelne Lehrer haben in dieser Zeit die Aufgabe erkannt und übernommen, die Verkündigung denkerisch zu erfassen. Dabei meldet

⁸ Demandt, S. 480.

⁹ Vgl. Demandt, a.a.O., S. 478 ff.

sich erstmals das Problem der Auseinandersetzung mit dem antiken Erbe. Aber diese Auseinandersetzung findet auf der Ebene von Theologie und Philosophie statt. Wieweit die christlichen Gemeinden und ihre Glieder davon Kenntnis genommen haben, läßt sich nicht sagen. Damit soll nicht geleugnet werden, daß diese ersten tastenden Schritte der Auseinandersetzung mit Geist und Kultur der Zeit für die weitere Entwicklung der Theologie ihre Bedeutung hatten.

Mit der konstantinischen Wende setzt die Christianisierung des Reiches ein. Damit beginnt die umfassende Auseinandersetzung christlicher Verkündigung und christlichen Lebensvollzuges mit der antiken (besser: spätantiken) Kultur.

Die zahlreichen Bewohner des Reiches, die im Verlauf des 4. und 5. Jahrhunderts in die Kirche aufgenommen wurden, brachten ihre Anschauungen, Sitten und Gebräuche mit. Es ist wohl eine Folge der großen Zahl, daß dabei vieles aus vorchristlicher Zeit weiterlebte und nicht völlig durch christliche Lebensformen verdrängt wurde. Mit Recht hat Noethlichs davon gesprochen, daß diese Christianisierung des Reiches auch eine gewisse Paganisierung der Kirche mit sich brachte.¹⁰

Nun ist dieser Prozeß der Auseinandersetzung mit dem Erbe der vorchristlichen Zeit auf den verschiedenen Ebenen auch unterschiedlich vor sich gegangen. Andresen hat in seinem schon genannten TRE-Artikel den Vorgang der Rezeption der Antike im Judentum und im Christentum nach drei Formen differenziert: Adaptierung, Usurpierung und Integrierung. Nun hängt diese Differenzierung bei Andresen mit der geistesgeschichtlichen Ausrichtung seines Artikels zusammen und wird von ihm auf die geistesgeschichtlichen Bereiche des Themenkreises ‚Antike und Christentum‘ angewandt (und zwar durchaus überzeugend). So zeigt er z. B., daß es auf dem Gebiet der Ethik eigentlich keine Adaptierung antiker Vorstellungen durch das Christentum gegeben hat, daß man vielmehr von einer Usurpierung sprechen sollte (vgl. auch die oben genannten Artikel im RAC von A. Dihle).

Wichtig ist auch die Beurteilung des 4. Jahrhunderts, dessen Bedeutung Andresen darin sieht, „daß es mit seinem christlich-heidnischen Antagonismus die ‚Antike‘ auf allen Stufen der Bildungspyramide zum Norm- bzw. Antinorm-Begriff ins Bewußtsein rief. Den Heiden war bewußt, was sie mit der Antike beschworen, den Christen in gegensätzlicher Auffassung nicht minder“.¹¹ Gewiß hat Andresen – wie schon gesagt – in seiner ‚problemgeschichtlichen Analyse‘ nur die Gebiete der Geistesgeschichte, d. h. der Kunst, Literatur, Sprache, Philosophie und Erziehung im Auge. Aber seine Erwägungen können auch in anderen Bereichen wie Kultus und Frömmigkeit, tägliches Leben, Rechtsleben usw. nützlich sein und für die Arbeit des RAC sich als hilfreich erweisen. Insbesondere scheint mir das Problem der

¹⁰ RAC Bd. XIII, Art. Heidenverfolgung, Sp. 1187.

¹¹ Andresen, a.a.O., S. 66.

Kontinuität durch eine Differenzierung, wie sie Andresen vorschlägt, an Klarheit zu gewinnen. Der vielschichtige Rezeptionsprozeß würde dadurch sicher deutlicher werden.

Diese Bemerkungen zu den allgemeinen Fragen, die sich bei dem Gebrauch des RAC ergeben, sollten nicht als kleinliche Kritik an einem großartigen Unternehmen verstanden werden. Mitarbeiter und Herausgeber haben mit diesem Lexikon ein unentbehrliches Standardwerk für die Arbeit auf dem Gebiet der Spätantike geschaffen, für das jeder Benutzer dankbar ist. Es ist nicht überraschend, daß sich bei einem solchen Unternehmen, das ja nun schon über 50 Jahre arbeitet (und daher auch mit Veränderungen in der Forschung zu rechnen hat und mit ihnen fertig werden muß), Schwachstellen zeigen und Wünsche hervorgerufen werden. Zusammenfassend seien solche Wünsche geäußert:

1. Es sollte in Zukunft besonders auf einen angemessenen Umfang der Artikel geachtet werden. Insbesondere muß das Verhältnis zwischen ‚antiken‘ und ‚spätantiken‘ Teilen ausgewogen sein.

2. Das Stichwortverzeichnis sollte überarbeitet werden. Nicht jede ‚Realie‘ braucht einen eigenen Artikel. Deutsche Stichwörter sind nicht immer angebracht.

3. Viele Artikel quellen geradezu über von Belegen, Zitaten, Literatur usw. Das ist oft sicher nützlich und bietet Stoff für weitere Arbeit. Aber bei manchen Artikeln wünscht man sich nicht nur eine straffere Konzentration auf das Thema des RAC, sondern auch eine reflektierende Durchdringung des ausgeschütteten ‚Zettelkastens‘.

4. Das Ziel des RAC ist es, die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum in der Spätantike zu erfassen. Dabei sind die Fragen nach Kontinuität oder Diskontinuität natürlich besonders wichtig. Hier sollte man in Zukunft etwas mehr differenzieren (vgl. Andresen). Das gilt übrigens auch für die kirchengeschichtlichen Probleme: Der Einschnitt der ‚konstantinischen Wende‘ ist auch für das Thema des RAC sehr hoch zu veranschlagen.

Diese Wünsche sollen nicht mehr als Anregungen sein. Gerade weil das RAC so wichtig und so gut ist, kann es auch durchaus Verbesserungen erfahren, die sich ja nicht zuletzt aus dem vom RAC angeregten und geförderten Forschungsprozeß ergeben.

Literarische Berichte und Anzeigen

Reformation

Rolf Decot – Rainer Vinke (Hrg.): Zum Gedenken an Joseph Lortz. Beiträge zur Reformationsgeschichte und Ökumene. (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Religionsgeschichte. Beiheft 30) Stuttgart (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden), 1989, 8, 396 S.

„Über Lortz hinaus?“ – Die Titelfrage eines der Beiträge zu dem Kolloquium, das 1987 aus Anlaß des 100. Geburtstages von Joseph Lortz in Mainz stattgefunden hat, könnte als Schlüsselwort des ganzen Bandes dienen, der die auf dieser Tagung gehaltenen Referate vereint. Wird doch in allen die Frage berührt, die sich im Rückblick auf Lortz' Werk stellt: Wie bietet es sich heute, 15 Jahre nach seinem Tod, im Lichte der modernen Forschung dar? Inwieweit hat sie die von Lortz vermittelten Einsichten rezipiert? Inwieweit ist sie auf den von ihm gewiesenen Wegen fortgeschritten?

Es versteht sich, daß Lortz' berühmtes Hauptwerk „Die Reformation in Deutschland“ im Mittelpunkt dieser Erörterungen steht. Die epochale Wende, die es in der Reformationsforschung eingeleitet hat, wird sowohl von katholischer wie evangelischer Seite beleuchtet. Was in den Blick genommen wird, ist vor allem das neue Lutherverständnis, dem Lortz innerhalb der katholischen Welt den Weg bereitet hat. Daß gerade hierauf seine fortwirkende ökumenische Bedeutung beruht, wird in den beiden ersten Beiträgen von Erwin Iserloh und Heinz Schütte dargelegt. Wie sehr ein starker ökumenischer Impuls Lortz' Weg zum Reformationshistoriker bestimmt hat, wird von Peter Manns in einem temperamentvollen, durch persönliche Erinnerungen an den geliebten, aber keineswegs kritiklos bewunderten Lehrer bereicherten Vortrag nachgezeichnet. Lortz' „Lutherverständnis“ erscheint hier als Ergebnis eines kontinuierlichen Denkprozesses, den Manns in intensiver Auseinandersetzung mit Lortz' Kritikern zu verdeutlichen sucht.

Fassen wir diese kritischen Einwände ins Auge, so sind es vor allem zwei, auf die sich die in diesem Bande erkennbaren Bemühungen um eine Korrektur des von Lortz entworfenen Lutherbildes vornehmlich beziehen. Der eine richtet sich gegen Lortz' These vom „wurzelhaften Subjektivismus“ Luthers. Es leuchtet ein, daß gerade sie den Widerspruch der evangelischen Lutherforschung herausfordern mußte. In seinen „Theologischen Überlegungen zum Subjektivismus Luthers“ stellt ihr Otto Hermann Pesch den durch klaren Quellenbefund erwiesenen Sachverhalt entgegen, daß nicht eine irgendwie geartete Gefühlsbestimmtheit, sondern allein der „vom Subjekt absehbende, bedingungslose Glaube an die Verheißung des Wortes Gottes“ dem jungen Luther über seine Anfechtungen hinweggeholfen hat. Der „Subjektivist“ Luther ist in Wahrheit ein „Objektivist“, weil es sich „auf das Objektivste verlassen wollte, das es in der Kirche gibt: das verlässliche Wort Gottes“. Was Lortz hinderte, ja hindern mußte, den „objektiven“ Ansatz von Luthers Theologie anzuerkennen, erklärt Pesch aus der „Ausgangssituation, in der Lortz anfängt, Theologie und Kirchengeschichte zu studieren“. Angesichts des katholischen „common sense“ der 20er und 30er Jahre konnte ein katholischer Theologe und Kirchenhistoriker garnicht anders als den Vorwurf des Subjektivismus gegen Luther zu erheben, gerade wenn er sich, wie Lortz, um äußerste historische Gerechtigkeit und positive Würdigung von Luthers religiösem Anliegen bemühte. Inzwischen hat sich die Ausgangslage der Lortzschen Lutherbeurteilung von Grund auf gewandelt. Damit erscheint auch die „katholische Urangst“ vor Luthers Subjektivismus und der daraus erwachsene Vorwurf gegenstandslos geworden.

Der zweite Einwand, der sich im Lichte der neueren Forschung gegen Lortz' Auffassung von Luthers theologischer Entwicklung ergibt, betrifft die summarische Verwerfung der dominierenden spätmittelalterlichen Theologie als „wurzelhaft unkatholisch“. In seinem Beitrag „Über Lortz hinaus?“ hat Wolfhart Pannenberg dieses Pau-

schalurteil in den Mittelpunkt kritischer Überlegungen gerückt. Was hieß am Vorabend der Reformation „katholisch“? Hat sich doch Lortz selbst diese Frage gestellt und auf die „theologische Unklarheit“ hingewiesen, die im späten 15. und 16. Jh. über weite Bereiche der Glaubenslehre bestand. Inzwischen sind bei der Erforschung von Ockhams Theologie, auch und gerade von evangelischer Seite (vgl. H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*) erhebliche Fortschritte erzielt worden, die Lortz Einschätzung einer zwei Jahrhunderte lang herrschenden, kirchlich nie angefochtenen Theologie revisionsbedürftig erscheinen lassen. Daraus ergibt sich für Pannenberg der Haupteinwand gegen Lortz' Versuch, „Luthers Glaubenstheologie auf Kosten der spätmittelalterlichen Theologie des Ockhamismus als im Kern katholisch zu retten“.

Noch unter einem weiteren, über den theologisch-kirchengeschichtlichen Bereich hinausweisenden Gesichtspunkt begegnet Lortz' Lutherdeutung Pannbergers Kritik. Rüttelt doch Lortz' innerstes Anliegen – die Erneuerung der an der Glaubensspaltung zerbrochenen kirchlichen Einheit durch Rückführung der Reformation auf ihre katholischen Wurzeln – an den Grundlagen eines Neuzeitverständnisses, das sich für Pannenberg mit der Reformation unauflöslich verknüpft. So erscheint es ihm kein Zweifel, daß Lortz den Einfluß des Humanismus auf die Reformation ähnlich negativ beurteilt wie den des Ockhamismus. Handelt es sich doch bei beiden um „geistige Bewegungen, die zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Bewußtseins gehören“. Pannenberg glaubt daraus bei Lortz „auf eine gewisse Neigung zu einer vorwiegend negativen Sicht der Neuzeit in ihrem Verhältnis zum Christentum“ schließen zu können. Die Neuzeit habe jedoch dem christlichen Selbstverständnis Werte und Einsichten vermittelt, die heute jede christliche Theologie in sich aufzunehmen hat. Eine wachsende Bereitschaft dazu erkennt Pannenberg auch innerhalb der katholischen Welt, nachdem sich das zweite vatikanische Konzil dem „Geist der Neuzeit“ in vieler Hinsicht geöffnet hat. Allerdings verzichtet Pannenberg darauf, sein eigenes Verständnis dieses vieldeutigen Begriffs zu präzisieren, und man darf die Frage stellen, ob nicht auch Lortz als Wegbereiter „vertrauensvoller ökumenischer Begegnung“ zur Integration des „Geistes der Neuzeit“ – was immer darunter zu verstehen ist – in das gemeinsame christliche Selbstverständnis beigetragen hat.

Ging es in den bisher angeführten Beiträgen um die Erörterung der theologischen und kirchengeschichtlichen Problematik von Lortz' Auffassung der deutschen Reformation, so werden in den folgenden fünf Referaten Resonanz und Rezeption seines Werks in verschiedenen außerdeutschen Kulturräumen erfaßt und dargestellt. In seinem quellenkundigen, z.T. auf unveröffentlichten Privatbriefen beruhenden Bericht „Zwischen italienischer Geschichtsschreibung und vatikanischer Zensur“ zeigt Boris Ulianich mit welchen Widerständen Lortz zu Beginn der sechziger Jahre zu ringen hatte, um das Imprimatur für die Neuauflage seines Buches zu erreichen. Seitdem mag das veränderte geistige Klima im Zeichen der fortschreitenden ökumenischen Bewegung die Aufnahmebereitschaft für Lortz Werk auch in Italien verstärkt haben, aber es kennzeichnet die Hemmnisse, die ihr so lange entgegenstanden, daß „Die Reformation in Deutschland“ erst Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre in italienischer Übersetzung erschien. Lortz hat sie selbst nicht mehr erlebt. Früher als in Italien hat die Rezeption von Lortz' Werk in dem anderen großen romanischen Land eingesetzt. Wie Héctor Vall in seinem Referat „Joseph Lortz und sein Einfluß in Spanien“ nachweist, sind hier Übersetzungen der „Geschichte der Kirche“ und der „Reformation in Deutschland“ schon 1962 bzw. 1963/64 erschienen – ein Sachverhalt, der zunächst überraschen mag, für den aber Vall eine einleuchtende Erklärung findet. Es ist die plötzliche Erschütterung des spanischen, wie nirgends sonst traditionsgebundenen Nationalkatholizismus, die „wie ein gewaltiger Sturm“ die „von jeher gültigen Normen und theologischen Evidenzen“ durcheinandergewirbelt hat. Es ist schwer abzuschätzen, inwieweit Lortz' neue Lutherdeutung diesen Prozeß beeinflußt hat. Sicher ist jedoch, daß die Übersetzung der „Reformation in Deutschland“ als „Referenzpunkt“ für eine tiefgreifende Wandlung im theologischen Bewußtsein Spaniens anzusehen ist.

Auf einem gänzlich andersgearteten geistig-religiösen Hintergrunde betrachtet Lewis W. Spitz „Die Wirkung des historiographischen Werkes von Joseph Lortz in den USA“. Das Fehlen eines „monolithischen“ nationalkirchlichen Blocks, die Aufspaltung des kirchlich-religiösen Lebens in 300 verschiedene Glaubensgemeinschaften und Sekten, macht es besonders schwierig, Lortz' Einwirkung auf das gesamte amerikani-

sche Kirchenbild nachzugehen. Wie Spitz meint, hat sich sein Einfluß indirekt in der amerikanischen Lutherforschung geltend gemacht. Von den beiden Entwicklungsstufen von Lortz' Lutherbild, die Spitz unterscheidet – der Rehabilitierung Luthers als „homo religiosus“, sodann des Bemühens um die Ergründung von Luthers „großer und komplizierter Theologie“ –, hat die erste in Amerika den tiefer dringenden Einfluß gehabt.

Aus seinem umfangreichen Literatur- und Rezensionsbericht über die Aufnahme von Lortz' historiographischem Werk in Frankreich zieht Gerhard Philipp Wolf das Fazit, daß ihm hier „größere Breitenwirkung versagt geblieben ist“. Den Hauptgrund dafür erblickt Wolf darin, daß die französische Ausgabe der „Reformation in Deutschland“ erst 1970/71 erschien – zu einem Zeitpunkt, als in einem von Grund auf gewandelten „ökumenischen Klima“ die ursprüngliche Brisanz „dieses Hauptwerkes nicht mehr einzufangen war“. Das „Übergehen“ von Lortz bei den führenden französischen Reformationhistorikern der Gegenwart (Chaunu, Delumeau) gilt nicht für den engeren Bereich seiner Theologie. In den tiefdringenden Untersuchungen des Dominikaners Yves Congar und des Assumptionisten Daniel Olivier werden seine Gedanken „theologisch weitergedacht“ und seine Lutherdeutung in vorurteilsloser Interpretation an den Hauptschriften des Reformators gemessen.

Die Erörterung theologischer Kernprobleme steht auch im Mittelpunkt des Referats von Eero Huovinen über „Die Wirkung von Lortz' Reformationsverständnis in Finnland“. Was die finnische Lutherforschung vor allem beschäftigt und befruchtet hat, ist die durch Lortz neu belebte Diskussion über Luthers Sakramentenlehre und den Begriff des „opus operatum“.

Den Berichten über Aufnahme und Resonanz von Lortz' Werk im außerdeutschen Europa folgt als letztes der auf dem Kolloquium gehaltenen Referate der Vortrag von Gabriele Lautenschläger über „Neue Forschungsergebnisse zum Thema Joseph Lortz“. Was unter diesem Titel behandelt wird, bezieht sich nicht auf sein Werk, sondern auf ein bestimmtes Kapitel seiner Biographie, das bei Zeitgenossen und Nachlebenden sein Andenken belastet und sein Charakterbild getrübt hat: Lortz' schwer begreifliche, an Verblendung grenzende Hinwendung zum Nationalsozialismus. Sie wird von der Autorin keineswegs beschönigt, sondern auf Grund eindeutiger Belege, vornehmlich aus Lortz' Nachlaß und aus den Akten seines Entnazifizierungsprozesses in ihrem ganzen Ausmaß dargetan. Es gelingt ihr aber auch, Lortz' Empfänglichkeit für den Nationalsozialismus aus dem Zusammentreffen bestimmter Zeitumstände mit seinem ökumenischen Grundanliegen zu erklären und bis zu einem gewissen Grade verständlich zu machen. Was er im leichtgläubigen Vertrauen auf das offizielle Bekenntnis zum „positiven Christentum“ von dem totalitären Führerstaat erhoffte, war eine große kirchenpolitische Wende, die von dem zerfallenden Vielparteienstaat der Weimarer Republik nicht zu erwarten war: die faktische Überwindung des Gegeneinanders der Konfessionen durch „Einbindung in ein Objektives“ im Zeichen eines alles Partikular-Trennende überbrückenden Nationsbegriffs. Lortz mußte bald erkennen, welch verhängnisvollem Irrtum er verfallen war und hat sich seit 1937 angesichts der wachsenden Spannung zwischen Kirche und Staat von seiner ursprünglichen Sympathie für den Nationalsozialismus distanziert, so daß er 1940 „in der Münsteraner Fakultät als der für die Partei am wenigsten tragbare Mann“ galt.

Gleichsam als Ergänzung zu den „Referaten“ des Festkolloquiums enthält der Band noch fünf „Beiträge“. Vier davon behandeln theologische und kirchengeschichtliche Einzelfragen, die nur in indirekter Beziehung zu Lortz und seinem Werke stehen. Dagegen wird es in dem Beitrag von Bernhard Lohse „Die bleibende Bedeutung von Joseph Lortz' Darstellung „Die Reformation in Deutschland““ noch einmal im Rahmen einer weitgespannten historiographischen Betrachtung gewürdigt. Ihre unverwechselbare Eigenart und ihr wissenschaftlicher Ertrag werden hier an anderen Gesamtdarstellungen der deutschen Reformationsgeschichte gemessen, die zwischen 1930 (Karl Brandt) und 1982 (Peter Blickle) erschienen sind.

Was der Band als Ganzes vermittelt, ist weit mehr als eine kritische Musterung der weitreichenden Wirkungsgeschichte des Lortzschen Oeuvre. Was ihn darüber hinaus so wertvoll macht, ist der Durchblick, den er auf ein halbes Jahrhundert Lutherforschung gewährt.

Bonn

Stephan Skalweit

Jörg Hausteин: Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen (= Münchener Kirchenhistorische Studien 2). Stuttgart-Berlin-Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1990, 208 S.

Jörg Hausteин hat in seiner von Gottfried Maron betreuten Kieler kirchengeschichtlichen Dissertation (1988) das Thema „Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen“ umfassend und gründlich behandelt und einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Hexenglaubens und der Hexenprozesse im frühneuzeitlichen Deutschland geleistet.

Im ersten Teil erörtert d. Vf. die außerordentlich kontroverse Art und Weise, in der Luthers Haltung zu den Hexen in den gut hundert Jahren von der Aufklärung bis zum Ausbruch des ersten Weltkriegs diskutiert wurde. Nachdem Johann Moritz Schwager 1784 behauptet hatte, die Katholiken seien schuld an den Hexenverbrennungen des 16. und 17. Jahrhunderts, kehrten katholische Autoren im 19. Jahrhundert die Beweislage um und beschuldigten die Protestanten und allen voran Luther, sie seien für diese Exzesse verantwortlich gewesen. In den Jahrzehnten nach 1870 erreichte diese Polemik ihren Höhepunkt. Das Thema Luther und die Hexen ist somit geeignet, Einblick in die geistige Atmosphäre der Kulturkampfsära zu geben. Erst kurz vor 1914 mehrten sich die „gemäßigteren“ Stimmen, was heißt, daß nun auch Luthers Stellung zum Zauberei- und Hexenwesen etwas sachlicher behandelt wurde.

Wie sich Luthers Position gegenüber Zauberei und Hexerei aufgrund aller überlieferten Quellen von den Jahren vor der Abfassung der Thesen bis zu seinem Tode entwickelte und veränderte, wird von J. H. im großen zweiten Teil seiner Studie sorgfältig rekonstruiert. Indem er einzelne Aussagen Luthers genau prüft, erweist er sich dabei als ausgezeichnete Philologe und Theologe; indem er Luthers Ausführungen vor dem Hintergrund seiner Zeit interpretiert, erweist er sich als vorzüglicher Historiker. Um von den simplifizierenden Urteilen der älteren Literatur wegzukommen, wägt er alle Nuancen und prüft alle Details. Daß J. H. dabei auf weiten Strecken Neuland erschließt, ist kaum nötig anzufügen. Das gilt für die Analyse von Luthers Dekalogpredigten (1516–1518) im Spiegel der mittelalterlichen Dekalogliteratur ebenso wie für die Diskussion der „Loci classici“ der mittelalterlichen Hexenlehre in Luthers Exegese (für Mt. 2,1–12; Ex. 7, 11; 8, 18; 1. Sam. 28; Genesis 6,1–4; Gal. 3,1; 5, 20; Dtn. 18,10). J. H.'s Ergebnis ist hochinteressant: Er kann nachweisen, daß Luther auf der einen Seite die ältere und bis in die Antike zurückreichende Zauberei- und Hexenliteratur kannte, daß er aber auf der anderen Seite bemüht war, die einschlägigen Stellen aufgrund des neuen, durch den Humanismus bereitgestellten Wissens neu auszulegen. Deshalb vertraute er hergebrachten Urteilen nicht blind, so sehr er der Tradition auch verpflichtet war.

Welche Bedeutung Luthers Überlegungen im einzelnen besaßen, versucht J. H. im dritten Teil zu klären. Hier erörtert er „die Zauberei im Kontext der katechetischen Hauptstücke“ und „in Luthers theologischem Denken“, hier präzisiert er „Luthers Stellung zu Hexenprozessen“, und hier schildert er vor allem „die Bedeutung des Zauberei- und Hexenwesens in Luthers Leben“, beginnend mit dem von Johann Cochläus verbreiteten Gerücht, Luther selbst sei ein Wechselbalg, über verschiedene Fälle von Zauberei und Hexerei, mit denen Luther in den 1520er und 1530er Jahren zu tun hatte oder zu denen er sich äußerte, bis hin zum großen Wittenberger Hexenprozeß von 1540, dessen drakonische Urteile Luther, soweit sich das erschließen läßt, guthieß. Luther war, wie J. H. klarstellt, davon überzeugt, daß die Christenheit durch die mit dem Teufel verbündeten Hexen bedroht wurde; von irrationaler Hexenangst hielt er dagegen nichts.

Um Luthers Haltung einzuordnen und besser beurteilen zu können, stellt J. H. in einem vierten und abschließenden Teil seiner Arbeit dar, wie andere Reformatoren und die auf Luther folgende Generation protestantischer Theologen Zauberei und Hexerei beurteilten. Auch in diesem Kapitel, in dem es um „Vergleich, Rezeption und Wirkung“ geht, beeindrucken die Sorgfalt, mit der d. Vf. vorgeht, ebenso wie die Klarheit und Abgewogenheit, mit der er seine Ergebnisse formuliert. „Sowohl Gegner als auch Befürworter einer scharfen Hexenverfolgung“ konnten sich, wie er nachweist, auf Luther berufen (168), was dessen Stellung zwischen Mittelalter und Moderne nachträglich zu charakterisieren geeignet ist, was zugleich aber auch verdeckt, daß Luther, wie es J. H. abschließend formuliert, „ein eigenständiges, profiliertes und auf dem wis-

senschaftlichen Stand der Zeit befindliches Bild von Zauberei und Hexerei anzubieten hatte“ (170).

Exakte Quelleninterpretation und differenziertes Urteil verleihen der vorliegenden Arbeit besonderen Rang. Zu wünschen ist somit, daß ihr in der weiteren Erforschung des Hexenwesens und der Hexenprozesse im frühneuzeitlichen Deutschland die ihr gebührende Aufmerksamkeit zuteil wird.

Washington, D. C.

Hartmut Lehmann

Pflugiana, Studien über Julius Pflug (1499–1564). Ein internationales Symposium. Herausgegeben von Elmar Neuß und J. V. Pollet (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 129), Münster (Verlag Aschendorff), 1990, 244 S., kt.

Der Naumburger Bischof Julius Pflug ist erst in den letzten Jahrzehnten stärker in das Blickfeld der Forschung geraten. Besondere Verdienste erwarb sich um die Pflugforschung der französische Dominikaner J. V. Pollet, nicht zuletzt durch die fünfbandige Edition der Pflug-Korrespondenz, die er 1982 abschließen konnte.

Der hier zu besprechende Band enthält die Referate eines internationalen Pflug-Symposiums. Der erste Teil behandelt: „Julius Pflug als Humanist und Vermittlungstheologe“, Teil 2 berichtet über die bisher wenig erforschte Thematik: Julius Pflug in Schrift und Bild. Einleitend berichtet Ulrich Michael Kremer über Petrus Mossellanus und Pflug. Er will damit einen Beitrag leisten zur Rezeption des Erasmus in Sachsen. Walter Kaliner würdigt Julius Pflug als Bibliophile und beleuchtet seinen Humanismus auf Grund des Bibliothekenkatalogs von Johannes Rivius. Robert Stupperich äußert sich zum Verhältnis von Pflug und Melanchthon. Er meint, daß seit 1531 die politischen Zustände dazu beitrugen, daß Melanchthon und Pflug sich voneinander entfernten. Theologisch bedeutsam ist der Beitrag von J. V. Pollet, der die Rechtfertigungslehre von Pflug darstellt, die er in seinen unedierte Werken vertreten hat. P. Simoncelli berichtet über das Schicksal des Regensburger Buches in Italien.

Im 2. Teil untersucht Douglas F. S. Thomson den lateinischen Stil von Julius Pflug. Karl-August Neuhausen informiert über Sprache und Stil der lateinischen Briefe von Julius Pflug im Lichte seiner Stiltheorie und der Charakteristik bei Erasmus. Dieser hat den lateinischen Prosastil und die intellektuellen Vorzüge Pflugs hochgeschätzt. In einem Ausblick verweist Neuhausen darauf, daß auch andere Humanisten sich höchst positiv über Pflugs lateinischen Prosastil geäußert haben. Als ein Desiderat der Forschung bezeichnet er eine vergleichende Untersuchung zu dem Prosastil Pflugs. Über Sprache und Stil der deutschen Briefe J. Pflugs berichtet Elmar Neuß. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Pflug sowohl im Lateinischen als auch im Deutschen die gleiche vorausschauende und disziplinierte Formulierung beobachtet, die den Regeln der jeweils benutzten Sprache folgt, ohne sie mit einer anderen zu mischen. Jutta Zander-Seidel untersucht die Bildnisse von Julius Pflug. Ihr Beitrag ist eine erste zusammenfassende Sichtung der zeitgenössischen Bildnisse Pflugs. Die früheste Darstellung Pflugs überliefert eine Bildnismedaille aus dem Jahre 1530. Das 2. mit Sicherheit entstandene Bildnis ist wiederum ein Medailleporträt, das nach 1540 entstanden ist. Weitere Bilder stellen Pflug in Pontifikalkleidung dar. Das Zeitzer Bischofsgrabmal wurde später zur Vorlage gemalter Bildnisse von Pflug. Ein Katalog der Bildnisse ist angefügt. Wulf M. Listenow untersucht die Handschrift von Pflug. Er liefert einen graphologischen Befund und berichtet über seine Persönlichkeitsstruktur. Nach ihm ist Pflug eine Persönlichkeit mit einer ungewöhnlichen und starken Ausstrahlungskraft. Seine weit überdurchschnittlichen intellektuellen Fähigkeiten seien mit großer Menschlichkeit verbunden.

So liefern die Referate auf dem Symposium wichtige neue Ergebnisse über Persönlichkeit, Leben und Werk des Naumburger Bischofs.

Einige kritische Anmerkungen: Zu S. 53: R. Stupperich vereinfacht, wenn er die Schuld für das Auseinanderleben von Pflug und Melanchthon Pflug zuschreibt, weil er die päpstliche Politik bejaht und das Vorgehen des Kaisers unterstützt habe. Einseitig ist auch das Urteil, Pflug habe sich immer mehr vom humanistischen „Vergleichsgedanken“ entfernt. Zu S. 43: Über Otto Beckmann wären die Arbeiten von Klemens Honselmann über Beckmann in der „Westfälischen Zeitschrift“ zu ergänzen. Zu S. 57:

Über das Wormser Religionsgespräch zitiert Stupperich Literatur von 1861 und einen Lexikonartikel von 1908. Die Untersuchung von Benno von Bundschuh, Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (Münster 1988) fehlt. Nicht überzeugend ist Stupperichs Urteil über den Brief von Pflug vom 18. September 1548, den er als „anmaßenden Brief“ abqualifiziert. Wichtige Briefe, die zwischen Pflug und Melanchthon gewechselt wurden, sind nicht verwertet.

Zu S. 93: Simoncelli bezeichnet das Religionsgespräch von Regensburg 1541 irrig als den letzten Versuch einer Verständigung mit den Lutheranern. Das Religionsgespräch von Worms 1557 hat er übersehen. Über das Regensburger Buch wäre der Aufsatz von R. Braunisch, „Die ‚Artikell‘ der ‚wahrhaftigen Antwort‘ des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches“: Von Konstanz nach Trient, hrsg. von R. Bäumer (Paderborn 1972) 519–545, heranzuziehen. Zu S. 110: Hier ist leider bei den Bemerkungen über das „Enchiridion“ von Gropper nicht die wichtige Arbeit von R. Braunisch, Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion“ des Johannes Gropper (Münster 1974) verwertet worden. Hilfreich wäre auch der Hinweis auf die Arbeiten von Johannes Meier, der u.a. die starke Verbreitung des „Enchiridion“ nachgewiesen hat. Der Aufsatz „Johannes Gropper zwischen Humanismus und Reformation“ stammt nicht von R. Bäumer, sondern von R. Braunisch. Zu bedauern ist das fehlende Register.

Das zusammenfassende Urteil lautet: Ein anregender Berichtsband, der die theologische Bedeutung und menschliche Größe des Naumburger Bischofs deutlich macht.

Freiburg i.Br.

Remigius Bäumer

W. Heijting: *De Catechismi en Confessies in de Nederlandse Reformatie tot 1585* (= *Bibliotheca Bibliographica Neerlandica* 27), 2 Bände, Nieuwkoop (De Graaf) 1989, 413, 380 S., Zusammenfassung in englischer Sprache, Illustrationen, ISBN 90-6004-402-9.

Students of the bibliography of early Dutch protestantism are faced by an array of problems perplexing even by the standards of sixteenth-century book history. Due to the clandestine nature of the trade most Dutch protestant works were printed abroad, on presses set up for the purpose and often quickly dismantled; most were printed anonymously without printer's imprint or place of publication. Furthermore many of these books were of so ephemeral a nature that only a single copy (or none at all) has survived. This is particularly true of the small catechismal works that are the object of Dr Heijting's interest. Published for congregational use, many were quite literally used to destruction. For the most part they were also cheap and quick to produce, often on presses which leave no reassuring body of more substantial works for the purpose of typographical comparison.

Faced with such a daunting array of problems it is greatly to Dr Heijting's credit that he has persevered to complete the two volumes presented here. The first presents a complete list of all the catechisms and confessions of the Dutch reformation, with surviving copies and analysis of contents. The second volume supports the first with reproductions of title-pages and pages of text interesting for typographical analysis. The survey reveals an impressive range of catechismal works published during the course of the century: the 39 different works here include 16 which might be described as Lutheran or evangelical, 19 Reformed and 5 from the Radical reformation. But this approximate balance conceals a decided shift away from the broadly Lutheran works of the first phase and an increasing domination by Reformed texts after 1550. The influence of German Lutheran literature in the first phases of the Dutch reformation is confirmed by this survey, though Heijting adds a number of subtle nuances. The Dutch versions of several of these Lutheran texts either toned down or eliminated altogether more confessionally provocative statements, as for instance on the Lutheran doctrine of the eucharist. Heijting's survey also confirms the great increase in protestant printing activity after 1550, including the great upsurge of the Wonderyear: the two years 1566–67 accounted for 54 editions, fully one quarter of all the editions surveyed here. The following decade saw a slump in both protestant printing and evange-

lical activity, with recovery only after 1578. But by this time the printers' output was dominated by the confessional output of the Reformed congregations, most notably repeated printings of the Heidelberg catechism and the *Korte ondersoekinghe des ghe-loofs*, confirmed here as the normative works of the calvinist congregations.

Given that fully half of these works were printed anonymously the identification of printers is a hazardous undertaking. Heijting's attributions are on the whole cautious, and a number of editions here ascribed to an unknown printer might speculatively be assigned at least a place of publication (as for instance B 7.9 und B 11.8, both to Vianen?). A more difficult question is how far the list of editions is complete. Heijting's long and careful search has revealed a number of new discoveries and previously unknown editions, and it is surprising where unique copies of these small works may be unearthed (as for instance in Dresden and Västerås). I myself recently came across a previously unknown edition of the Emden catechism, *Catechismus effte Kinderlebre* (1579), which should be added here as E 15.5 (Harvard, Houghton Library). Of course it remains a matter of conjecture how many editions will have been lost altogether. The recent discovery of a small cache of sixteenth century books in Delft, half of which were previously unknown, suggests that surviving editions may represent only a small proportion of the books originally published. But within these constraints, Dr Heijting has produced an outstandingly thorough bibliographical study, for which all students of the Dutch Reformation will be grateful.

St. Andrews

Andrew Pettegree

Hildegard Traitler: *Konfession und Politik. Interkonfessionelle Flugschriftenpolemik aus Süddeutschland und Österreich (1564–1612)* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 400), Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris (Peter-Lang-Verlag) 1989.

In den ökumenischen Gesprächen der letzten Jahrzehnte begegnet man einander mit ausgesuchter Höflichkeit. Ihre Protokolle stellen die behandelten Sachfragen über Kirchenrecht, Sakramente oder Ethik ausgesprochen friedlich dar, auch wenn diese sachlich sehr verschieden beurteilt werden. Ein langer Weg von mehr als vier Jahrhunderten war zurückzulegen, bis man Formen des Dialogs fand, die den Gegner nicht verunglimpfen, sondern ernstnehmen, auch wenn man noch keine letzte Übereinstimmung feststellen kann. Wie mühsam dieser Weg war, zeigt Frau Traitler durch ihre Darstellung der Kontroversliteratur aus der dritten und vierten Generation der sich zusehends verfestigenden Religionsparteien. Es war das Jahrhundert des Grobianismus; man war nie verlegen, in immer neuen Schimpfwörtern den Gegner ins Unrecht zu setzen und seine Argumente zu verhöhnen. Maximilian II. Gedanke einer „gottseligen Vergleichung der Religionen“ erscheint unter den gegenseitigen Beschimpfungen und Anklagen als undurchführbar. Erst das zwanzigste Jahrhundert als das ökumenische Zeitalter der Kirchen hat den Blick so geweitet und den Ton so gemildert, daß die Austragung der Gegensätze in der Form der von Frau Traitler beschriebenen Kontroversliteratur heute unmöglich erscheint.

In einem ersten Teil ihres Werkes beschreibt Frau Traitler die allgemeine Flugschriften-Literatur und ihre Publikationsformen, ihr äußeres Bild nach Format und Umfang, nach Drucktypen, Druckern und Druckorten, die Zensur und die Rolle des Buchhandels.

Im zweiten Teil kommen die religionspolitischen Hintergründe zur Sprache: Augsburger Religionsfrieden und lutherische Konkordienformel. Da die katholischen Kontrovers-Schriftsteller hauptsächlich von Österreich aus schreiben, werden die österreichischen Verhältnisse unter Maximilian II. und Rudolf II. eingehend dargestellt. Die Ausbreitung des Protestantismus in Nieder- und Oberösterreich werden ebenso zutreffend beschrieben wie die einsetzende Gegenreformation und das Verhängnis, daß der Protestantismus keine öffentlich-rechtlich geltende Kirchenform annehmen konnte.

Im dritten Teil werden der Jesuitenpater Georg Scherer, der Franziskaner Johann Nass und der Reichshofrat Georg Eder nach Leben und Werk und ihre protestantischen Gegner aus Württemberg, vor allem Lucas Osiander, Jacob Andreae und Jacob

Heerbrand; aus Thüringen der Schmalkaldener Alexander Utzinger, aus Österreich Joachim Magdeburgius neben anderen, und schließlich der Hesse Georg Nigrinus als wesentlichste Bundesgenossen und Gegenspieler vorgestellt.

Teil IV bringt Inhaltsangaben von Streitschriften, von denen die Kontroverse über den Briefwechsel der Tübinger Theologen mit dem Patriarchen von Konstantinopel in heutigem ökumenischen Klima von besonderem Interesse sein mag. Der Widerstand der Protestanten gegen die Einführung des gregorianischen Kalenders als eines Mittels zur neuerlichen Erhöhung der päpstlichen Stellung auch in politischen Dingen wird in den Schriften von Osiander und Scherer sehr deutlich erläutert. Den größten Umfang nimmt hier die Kontroverse um den Bestseller unter den Schriften Scherers und seiner Gegner ein: „Der Lutherische Bettlermantel“ und die Gegenschrift Heerbrands „Ausklöpfung des von Jörg Scherern Jesuiten zusammengeflochtenen Lutherischen Bettlermantels“.

In Teil V bespricht Frau Traitler die Kritik an den gesellschaftlichen und politischen Strukturen des Zeitalters. Abgesehen davon, daß sich die Kontrahenten gegenseitig an den üblen Zuständen Schuld zuschieben, üben sie ihre Kritik an Prunksucht, Prostitution, Maßlosigkeit und Besitzgier, vor allem auch Trunksucht ziemlich grenzüberschreitend von Konfession zu Konfession aus. Das große Erdbeben von Wien im Jahr 1590 bietet dem Lutheraner Marcus Volmar erwünschten Anlaß, sich gegen die „Gottlosen Epicurischen sichern Schreyhalse“ zu wenden. Der Prädikant Jonas Franck in Oberhollabrunn wird als Zeugnis für die Versuche eines Gemeindeaufbaus in reformatorischem Sinn angeführt. Als wichtigste Leistung der Kontroversliteratur stellt die Autorin die Schaffung einer umfassend und differenziert wie auch weitgehend gleichförmig informierten Anhängerschaft der führenden Religionsparteien heraus.

Ein sehr umfangreicher VI. Teil umfaßt ausführliche Quellenangaben mit genauen Titeln, Druckern, Erscheinungsorten, Erscheinungsjahr, Format und Umfang sowie der Bibliothekssignatur. Ein Bildanhang bringt Illustrationen aus den besprochenen Streitschriften, eine ausführliche Literaturzusammenstellung beschließt das Werk.

Das Buch führt uns in die Zeit des tiefsten Bruches der Christenheit. Gegenseitige Kritik und Verdammungsurteile füllen die Seiten, aber in der Sehnsucht nach der „gottseligen Vergleichung der Religionen“ liegt schon Gemeinsames. Lucas Osiander betont, „daß die Evangelischen wahrhaftig zu der rechten wahren alten katholischen und apostolischen christlichen Kirche gehören ...“ aber er schließt auch nicht aus, daß die Gemeinde Gottes noch unter dem Papsttum ist und bleibt. Man sei in den Hauptstücken der Christlichen Religion einig, auch wenn man ihnen die christliche Freiheit und „einen Teil des Heiligen Nachtmahls“ geraubt habe. Fast vierhundert Jahre mußten vergehen, bis im Ökumenismusdekret Nr. V des zweiten Vatikanums anerkannt wird, daß die Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften ... die vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennt wurden, mit der katholischen Kirche durch das Band besonderer Verwandtschaft verbunden sind.

Spurenelemente davon versuchte Frau Traitler aufzuzeigen.

Linz

Leopold Temmel

Joachim Camerarius: *Symbola et Emblemata*. (Nürnberg 1590–1604). Mit Einführung und Registern herausgegeben von Wolfgang Harms und Ulla-Britta Kuechen. Teil 1 und Teil 2 (= *Naturalis Historia Bibliae*. Schriften zur biblischen Naturkunde des 16.–18. Jahrhunderts. In Verbindung mit dem Deutschen Bibel-Archiv in Hamburg herausgegeben von Heimo Reinitzer. Bände 2/1 und 2/2), Graz (Akademische Druck- und Verlagsanstalt) 1986, 438, 63 S., geb.

Wolfgang Harms und Ulla-Britta Kuechen legen hier ein Werk vor, das schon durch seine äußere Form überzeugt: Zwei sorgfältig und ästhetisch ansprechend gestaltete Bände präsentieren sich dem Betrachter.

Teil 1 der vorliegenden Neuauflage der „*Symbola et Emblemata*“ von Joachim Camerarius vereinigt Centuria I (1590), Centuria II (1595) und Centuria III (1596); Teil 2 enthält Centuria IV (1604) sowie eine Einführung der Herausgeber und zwei Register. Grundlage des Nachdrucks ist die seltene Erstausgabe der einzelnen Centurien, welche gegenüber der posthum erschienenen – und weitaus bekannteren – Gesamtausgabe größere Authentizität besitzt.

Die Gliederung und Anordnung der Inhalte seiner Centurien entspricht dem „ordo“-Denken des Autors in seiner Zeit: „Der Naturwissenschaftler Camerarius sucht in vier Bereichen der Natur einen Zugang zu den ‚visibilia‘ (Phänotyp) und den ‚invisibilia‘ (pharmakologische Wirkung und Zeichenwert) der Schöpfung Gottes, also zu dem biologisch Beschreib- und Darstellbaren und zu dem, was vom Schöpfer als Wirkung und erschließbare Botschaft in seine Geschöpfe, die ‚Sachen‘ (res) der Natur, verschlüsselt hineingeschrieben worden ist“ (Einführung, Teil 2, S. 2).

Die ersten hundert Embleme sind den Pflanzen gewidmet; die folgenden dreihundert beschäftigen sich mit dem Tierreich, welches in drei Gruppierungen unterteilt und jeweils in einer Centurie thematisiert wird: die Vierfüßer bzw. Tiere der Erde, sodann die Tiere der Luft (Vögel und Insekten) und schließlich die Tiere des Wassers, denen die kriechenden Tiere wie Schlangen und Schnecken zugeordnet werden.

Durch die Reproduktion dieser Sammlung ist ein bedeutendes Werk der deutschen Emblemkunst zugänglich geworden, das sowohl für die germanistische und theologische als auch für die historisch-naturwissenschaftliche Forschung eine Bereicherung darstellt.

Der Betrachter und Leser kann die vierhundert Darstellungen zunächst eigenständig auf sich wirken lassen und sich mit ihnen auseinandersetzen; dies ermöglicht die erst an den Schluß des 2. Teils gesetzte Einführung der Herausgeber. Diese Einführung gewährt auf nur sechsunddreißig Seiten einen wesentlichen Einblick in die Biographie und Intention des Autors, setzt sich mit seinen Vorbildern und Abgrenzungen auseinander und markiert in bestechend sachkundiger, knapper Form Entstehungsbedingungen, Aussagekraft und Wirkung des Werkes. Ein „Register der Pflanzen, Tiere und übrigen ‚Sachen‘“ sowie ein „Register der Bedeutungen“ runden die Kommentierung des Nachdrucks ab. Leider beziehen sich diese Register nur auf die Erfassung der emblematischen Trias von Motto, Bild und deutendem Epigramm; die Prosakommentare werden nur in Ausnahmefällen mitberücksichtigt. So verständlich dies im Hinblick auf die Wahrung des Autorinteresses und die Fülle des Materials auch sein mag, so ist es doch schade, daß aufgrund dieser Vorgehensweise manche weiterführende Untersuchungsmöglichkeiten der Forschung erschwert sind. (Vom Standpunkt der Theologie aus wäre hier beispielsweise die Aufschlüsselung der Patristiker- und Bibelbezüge als Desiderat zu nennen). Ausgesprochen hilfreich hingegen für den historisch arbeitenden Naturwissenschaftler dürfte die Tatsache sein, daß die Herausgeber die Mühe nicht gescheut haben, bei eindeutiger Identifizierung der Tiere und Pflanzen die moderne biologische Nomenklatur hinzuzufügen.

Hinsichtlich der Biographie und Bibliographie zu Joachim Camerarius konzentriert sich die „Einführung“ auf jene Daten und Zusammenhänge, die zum Verständnis der „Symbola et Emblemata“ unerläßlich sind, und stellt diese Umstände in einleuchtender und nachvollziehbarer Klarheit dar. Auf diese Weise akzentuiert sich das Bild eines Mannes, den man aufgrund seiner vielseitigen Tätigkeiten als Humanisten, Philologen, Pädagogen, Editor, Ireniker, Mathematiker und Praktiker bezeichnen könnte. Wesentliche Stationen seines Lebens und Wirkens werden genannt: geboren im Jahre 1534, wuchs er in Nürnberg auf, begann das Medizinstudium in Wittenberg und wurde Hausgenosse und Freund Melanchthons. Seine medizinischen Studien führten ihn nach Leipzig, Padua und Bologna, wo er 1562 die Doktorwürde erlangte. Sein weiterer Lebenslauf ist geprägt von medizinischer Praxis und Lehrtätigkeit, wobei er sich auch als Botaniker einen Namen machte. Im Aufspüren und Charakterisieren des gelehrten Freundeskreises von Joachim Camerarius zeigt sich ein weiterer Vorzug der „Einführung“. Überzeugend ist auch das klare Bekenntnis zu nicht gelösten Fragen, wie etwa der Beteiligung anderer Autoren an den Centurien (s. S. 8 und 12 ff.), auf die Camerarius selbst nur lückenhaft hinweist.

Es wird deutlich, daß der Autor der „Symbola et Emblemata“ sein Werk sehr verantwortungsbewußt aufgrund umfangreicher Korrespondenzen hinsichtlich des naturwissenschaftlichen Kenntnisstandes einerseits und der literarischen Formgebung andererseits zusammenstellte. Der Nachweis dafür wird in der „Einführung“ eindrucksvoll geführt und mit Beispielen belegt. So zeigt sich ein exzellentes Einfühlungsvermögen in den naturwissenschaftlichen Kenntnisstand der Zeit und eine deutliche Definition von Camerarius' Werk zwischen Vorbildern aus der Impreskunst und eigenständig verstandener Emblematik. Es wird nachgewiesen, daß die Entstehung seiner Samm-

lung aus den Traditionen der Mythologie, der Heraldik und der Fabel gespeist ist, daß vor allem jedoch auf die „Hilfe eigenständiger Naturbeobachtung“ (Einführung S. 28) zurückgegriffen wurde. So kann als beständiges Werturteil gelten, daß „sich Camerarius im allgemeinen an empirisch nachweisbare Fakten“ (Einführung S. 15) hält und auf diese Weise ein „spezifisch naturkundlich orientiertes Emblembuch“ (Einführung S. 21) schuf. Diese Betonung von naturwissenschaftlicher Wahrhaftigkeit verschafft dem Autor Camerarius überzeitliche Geltung, da „seine Weltdeutung also als weitgehend exakt gegründet verstanden wird“ (Einführung S. 43).

Ein wesentlicher Extrakt der Arbeit an den Centurien des Joachim Camerarius liegt im Ergebnis des Vergleichs zwischen Handschrift und Druckausgabe: „... aber erst zwischen den Entwürfen der Handschrift und den gedruckten ‚Symbola et Emblemata‘ hat Camerarius die Freiheit gefunden, die ihn zu seiner unverwechselbaren Verbindung von biologischem Fachwissen, allgemeiner Belesenheit und christlicher Weltdeutung hat gelangen lassen“ (Einführung S. 27).

Die Intention der Herausgeber, Leistung und Zielsetzung eines Mannes zu dokumentieren, der aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen ethisch-religiöse Interpretationen und Forderungen ableitete, muß gerade in einer Zeit des Zweifels an der lange gepflegten reinen Wissenschaftsgläubigkeit Anerkennung finden und Anregungen geben.

Mainz

Monica Mutzbauer

G. und G. Demerson – B. Dompnier – A. Regond (Hrg.): *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*. Actes du Colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985). Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, Clermont-Ferrand 1987, 10, 555 S.

In a stimulating preface, Marc Fumaroli claims that this volume and the meeting it records mark a veritable breakthrough in the attitude of scholarship toward the Jesuits, who had formerly been the object of an unwritten taboo. His claim that the writing of Jesuit history has hitherto been left pretty much to the Jesuits themselves recalled to me the jocose remark of my Church History teacher: „it's not that the Jesuits did more work than others; it's just that for every four who worked, one sat down and wrote about it“. It is certainly desirable that the activities of the Jesuits, as of all other humans, should be subjected to a critical evaluation without prejudice pro or con, whether or not the varied and lightsome articles of this volume are of sufficient historical gravity to constitute the alleged breakthrough.

Though the first section (of six articles, to be noticed later) is entitled „*Les Jésuites et le Jésuite*“, this cryptic heading might fit just as well the second section, „*Analyse anthropologique*“, to which we will turn first. Some fascinating statistics are contained in the article of Dominique Bertrand (editor of the prestigious *Sources Chrétiennes*), „*L'analyse de la société d'après la correspondance de saint Ignace de Loyola*“, p. 85–92. It is claimed to be by far the most voluminous correspondence published for the 16th century: 9178 items, of which 6815 were letters sent. Luther, with 3141 sent out of 4337 items, has less than half; his pen was fully occupied otherwise, if we can believe the reviewer of Lohse, who states in *Themelios* 14 (1989) 75 that it would take 25 years at 8 hours a day to read through all of Luther's works. The subdivisions and character of Ignatius' writings are analyzed with skill and piquancy. Among the seven other articles of this „anthropological“ section, we were struck by two, Elfrieda Dubois, „*Le Père Le Moyne et la Dévotion aisée*“, p. 153–162; and Richard Maher, „*Spiritualité et mondanité chez le Père Le Moyne*“, p. 163–171 (only later we noticed that both these contributions stemmed from England). This reverend father understandably attracted attention both by his skill in composing verse and by his gallantry toward the ladies. These qualities and their repercussions are skimmed with a light touch, not unsympathetically but without profound hypotheses as to functions in favor of Jesuit education and other activities which might have been hoped from Le Moyne's unusual talents.

A third section, of seven articles, is entitled „*Polémiques*“, and need not detain us here because that aspect of Jesuit history is relatively well known. The fourth section,

„Apostolat“, contains six articles, with one of which we will conclude. Section V, „Géographie apostolique“, contains articles on Poland and Canada such as we will notice also in other sections, plus three on Murcia, Japan, and China. The final section VII, „École, théâtre et culture“, with its eleven articles, comes closest to what we would expect in historical research on the Jesuits of (mostly) France.

„Les Jésuites de la Nouvelle France et le mythe de leurs martyrs“, p. 35–45, by Guy Laflèche, as its title leads us to expect, scarcely fits the expected pattern of lightness and objectivity. Jogues is seen as ambassador of unacceptable terms which France was attempting to impose on the Iroquois; Garnier suffered because the presence of these Frenchmen was simply unwelcome among the Hurons; Brébeuf speaks of desire of martyrdom among his confrères, but feels unworthy to share this fate. It is doubtless useful and necessary (today more than ever) to raise the question of what death „for the faith“ really means in a context where *any* kind of charity or help is interwoven with political implications. La Flèche bases his case chiefly on his citations from the persons concerned to the effect that they did not really *aim* at martyrdom (in the strict theological sense). But the real question is whether it is enough to *accept* a death which comes as consequence of a desire and mandate to be of service to those among whom one dwells with apostolic goal. On p. 47–63, Michel Morineau further treats „La soif du martyre“; and two articles of section II „Anthropologique“ and one in V „Géographie“ also deal with French missionaries in Canada. Of cognate interest, though much milder and less urgent, is Dompnier's p. 295–308, „Les Jésuites et la dévotion populaire; autour des origines du culte de saint Jean-François Régis“.

We are happy to be able to conclude with a word of high praise for one of the articles from a colleague who is a rare expert in the field. The first article in section IV, „Apostolat“, is by Marc Venard, „L'Apostolat du P. Antonio Possevino en France (1562–1570)“. Meanwhile John P. Donnelly of Marquette University has uncovered some 20,000 pages of manuscript dealing with Possevino, from which he has so far drawn seven articles [*Archivum Historicum SJ* 50 (1982) 45–79; 55 (1986) 3–31; 57 (1988) 163–9; *Archivum Historiae Pontificiae* 24 (1986) 377–384, and two others, plus „Possevino's plan for world evangelization“, *Catholic Historical Review* 74 (1988) 179–198]. Upon reading Venard's article, Donnelly wrote to compliment him, at the indicated address. Though Venard was unable to use these indicated publications, or indeed the vast Jesuit archive in Rome at all, he handles very well the material, especially in relation to his own speciality, the Avignon archives.

Though without sufficient competence to extend this praise to all the articles in the volume, we may safely recognize in it a fitting tribute to the varied aspects of the legacy of Ignatius Loyola, whose 500th birthday we celebrate in 1991.

Rome

Robert North S.J.

Wittstadt, Klaus (Hrg.): Kirche und ländliche Gesellschaft in Mainfranken von der Reformation bis zur neuesten Zeit. Dargestellt an den Dörfern Frikkenhausen/Main – Gaukönigshofen – Geldersheim (= Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte 13), Würzburg (Echter-Verlag) 1988, 591 S., kt.

Seit 1986 wird im Rahmen eines umfangreicheren Forschungsprojekts Kirche und ländliche Gesellschaft im mainfränkischen Raum in der Neuzeit anhand von drei ausgewählten Pfarrdörfern in der Nähe von Ochsenfurt bzw. Schweinfurt die Rolle der geistlichen Amtsträger innerhalb ihrer sozialen Umgebung untersucht. In dem von Klaus Wittstadt herausgegebene Sammelband sind in vier Beiträgen erste Zwischenergebnisse zu dem Forschungsvorhaben zusammengefaßt. Allerdings ist noch nicht einmal die Materialsammlung abgeschlossen, insbesondere müssen die Bestände des Staatsarchivs Würzburg erst noch vollständig erfaßt werden, so daß die Einzelstudien eigentlich nur den vorläufigen Charakter von „Werkstatt-Berichten“ (S. 1) haben, wie die Verfasser selbst eingestehen.

In der Anlage vergleichbar sind die drei umfangreichen Arbeiten von Georg Knetsch über „Die Geistlichen in Frikkenhausen am Main“, von Gabriele Lautenschläger über „Gaukönigshofen“ sowie von Wolfgang Weiß über „Das hochstädtische Dorf Geldersheim“. Neben jeweils einer kurzgefaßten Ortsgeschichte mit besonderer Beto-

nung der kirchlichen Verhältnisse, insbesondere der Patronatsrechte, liegt bei allen drei Untersuchungen der Schwerpunkt bei einer Prosopographie der Ortsgeistlichen. In chronologischer Serie werden Lebensdaten, Herkunft, Ausbildung, Weihen und beruflicher Werdegang der Pfarrer vorgestellt. In Frickenhausen wurden 124 Pfarrer von 1239 bis 1953, in Gaukönigshofen 82 Pfarrer von 1344 bis 1946 und in Geldersheim 49 Pfarrer von 1293 bis 1949 erfaßt. In ihrem Informationswert entsprechen die drei Studien etwa den evangelisch-lutherischen Pfarrerbüchern, die der Verein für Bayerische Kirchengeschichte herausgibt, doch scheint die Quellenlage etwas schwieriger zu sein, denn wir erfahren nur bei einigen wenigen Geistlichen etwas über den Beruf des Vaters.

Die Geistlichen stammten überwiegend aus der Diözese Würzburg. Die Möglichkeit als Kleriker sozial aufzusteigen und durch die finanziellen Vorteile als Pfarreinhaber häufig auch arme Familienangehörige zu unterstützen, belegt vor allem Knetsch. Es wurden aber nicht nur weibliche Verwandte als Haushälter aufgenommen, vielfach wurde auch eine geistliche Ausbildung gefördert, so daß „generationenversetzte ‚Dynastien‘ von Welt- und Ordensgeistlichen“ (S. 153) entstehen konnten.

Deutlich erkennbar wird auch das seit der Würzburger Hochschulgründung (1582) gestiegene Bildungsniveau. Seitdem gibt es sogar eine hohe Anzahl graduierter Priester. Auch treten die früher sehr drastisch ausgetragenen Konflikte zwischen den in ihrer Lebensweise oft wenig vorbildlichen Amtsträgern und der Gemeinde stark in den Hintergrund, nachdem die Beschlüsse des Tridentinischen Konzils und die Reformen in der Klerikerausbildung wirksam wurden.

In den beiden Studien zu Gaukönigshofen und Geldersheim ist die Auswertung knapper. Bemerkenswert ist die Ausbildung eines „katholischen Dorfbewußtseins“ (Weiß, S. 173) während der Barockzeit, wodurch die Position des Pfarrers als Vollzieher der sakramentalen Handlungen und geistlichen Aufgaben genau festgelegt und von der Gemeinde eingefordert wurde.

Eine vierte Studie von Enno Bunz befaßt sich wiederum mit Gaukönigshofen. Ausgehend von einem Archivalienfund wird konkret das mitunter problematische Verhältnis zwischen dem Pfarrer Georg Luginßlandt und seiner Gemeinde dargestellt. Der Geistliche mußte sich 1530 bei dem zuständigen Amtmann und bei dem Abt von Oberzell dafür rechtfertigen, daß er beim Patronatsfest, dem Tag des Hl. Apostel Jakobus, seine Gemeinde verlassen hatte. Er rechtfertigte sich damit, daß seine Pfarrkinder vor dem Kirchhof gespielt und gefeiert hätten, weshalb er „wegen ihres gottlosen Wesens“ (S. 38) es vorgezogen habe, in Eichelheim die Messe zu lesen.

Die vorgelegten Ergebnisse lassen noch kein abschließendes Urteil über das Forschungsprojekt zu, doch bereits die „Werkstatt-Berichte“ machen neugierig auf weitere Untersuchungen.

Bayreuth

Rudolf Endres

Neuzeit

Spyridon Dem. Kontogiannes: Τὸ συναϊτικὸν ζήτημα (1στ'–19' αἰ.), Athen 1987, 421 S.

Mit dieser Doktordissertation an der Theologischen Fakultät Athen wollte der Verf. die komplizierte kirchenpolitische Position des Katharinenklosters auf der Halbinsel Sinai (6. Jh.) in Konzentration auf die kritischen Jahrhunderte (16.–19. Jh.) und durch Archivstudien¹ vertieft neu bearbeiten; bei den damaligen Wirren ging es, kurz gesagt, in einer ersten Phase um den Anspruch der Erzbischöfe (= Äbte) des Sinaiklosters auf Autokephalie (d. h. Unabhängigkeit vom Patriarchat Jerusalem), in einer zweiten um

¹ Es handelt sich um die Archive auf dem Sinai und in seinen Filialen sowie in den Patriarchaten Jerusalem und Alexandria; vgl. Lit.-Verz.: 349–385).

die Weigerung derselben Patriarchen, die kanonische Wahl der Erzbischöfe anzuerkennen und ihnen die entsprechende Weihe zu erteilen. Im Verlauf des unverhohlenen Machtkampfes fand das Patriarchat Jerusalem Unterstützung bei seinem Nachbar, dem Patriarchat Alexandria (als Anwalt der altkirchlichen Tradition gegenüber unzulässigen Neuerungen tat sich sowohl in diesem Fall wie auch bezüglich der Forderungen der russischen Zaren nach dem dritten Rang für das neugegründete Patriarchat Moskau [1589] der Patriarch von Alexandria, Meletios Pegas [1590–1601], hervor); Alexandria war direkt insofern betroffen, als zum Sinaikloster noch mehrere Metochia, d. h. kleinere „Suffragan“-Klöster, u. a. in Kairo und auf Kreta, gehörten. Die Rechtslage war auch deshalb so schwer zu entwirren, weil die Reklamationen des Sinai sich in Personalunion sowohl auf den Erzbischofstitel (vom „Sinai und Raithu“) und den Abtstitel bezogen.

Der Aufbau des Buches folgt den angedeuteten Phasen des Rechtsstreites (16./17. bzw. 18. und 19. Jh.); im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen die jeweiligen Oberhäupter des Sinai (Kloster/Erzbistum). Manche Kapitel sind etwas zu trocken geraten, so z. B. die nur eineinhalb Seiten umfassende Aufzählung des Briefwechsels – ohne jede Hintergrundinformation – zwischen den Sinaibäben und den Päpsten Paul V. und Urban VIII. (87–89). Trotz einer Einführung in die Geschichte des Sinai als Ort der Askese (13–50) wird dem westlichen Leser der Inhalt des gut dokumentierten Buches fremd bleiben. Der inzwischen beendete Jurisdiktionsstreit ist aber ein Paradebeispiel (Paradigma) für die Problematik, die sich innerhalb der Orthodoxie bei fast jeder sich zusätzlich entwickelnden Autokephalie bzw. Neugründung eines Patriarchates ergibt; der Ausbruch aus dem im 6. Jahrhundert festgeschriebenen Schema der Pentarchie (Herrschaft der fünf Patriarchate als Kirchenstruktur) ist regelmäßig mit Perioden zeitweise unkanonischer Verwaltung (bis zur Rezeption einer Neuordnung durch die Synode der Gesamtorthodoxie) verbunden. Unter dieser Rücksicht ist die Lektüre auch für die Gegenwart noch aktuell und empfehlenswert.

Kritisch ließe sich anmerken, daß der Text durch überlange Zitate nicht immer übersichtlich und lesbar bleibt; auch fehlt es nicht an Druckfehlern, z. B. bei der Trennung nichtgriechischer Wörter bzw. der Umschrift slavischer Buch- und Zeitschriftenartikel (19, Anm. 7). Der Herausgeber vieler beachtenswerter Texte aus den vatikanischen Archiven heißt: Georg Hofmann S. J. (88, Anm. 98–100); die Seitenzahlen beim Artikel von L. Deliales (359) lauten richtig: 108–122. Im Inhaltsverzeichnis ist eine Jahresangabe mißraten (414, Z. 2): 1867–1885.

Frankfurt/Main

G. Podskalsky

Marie-Louise Gondal: *Madame Guyon (1648–1717). Un nouveau Visage*, Paris (Beauchesne) 1989.

Hiermit liegt – nach der Dissertation „L'Acte Mystique. Témoignage Spirituel des Madame Guyon (1648–1717), Lyon 1985“ – die zweite Arbeit der Autorin über die französische Mystikerin vor, weniger voluminös, aber prägnanter und umfassender als die erste.

Die Disposition des Buches ist dem Sujet angemessen: Madame Guyon nähert sich der Wahrheit in der Weise des Umkreises der Wahrheit, ihrer Entfaltung von ins Bild verdichteten Erfahrungen; M. L. Gondal versucht ein ähnliches, indem sie ihrerseits die Mystikern umkreist: Sie geht aus von ihrer Wirkungsgeschichte, ihrem historischen Umfeld – dem gleichsam „alleräußersten“ Rahmen ihres Lebens –, wendet sich von hier aus Mme. de Guyons Kirchenbegriff zu, d. h. der theologischen Definition ihrer mystischen Existenz in der Gemeinschaft der Christen, sie entwickelt sodann Mme. de Guyons Selbstverständnis anhand ihrer Auseinandersetzung mit der kirchlichen Hierarchie, um von dort aus Mme. de Guyons Mystik in ihren theologischen und christologischen Bezügen nachzugehen, und am Ende entfaltet die Autorin die Existenz Erfahrungen der Mystikerin als ein Ausdrucksmittel ihrer körperlichen, lebhaften Person. Es wird also versucht, die vielfältigen Aspekte nachzuzeichnen, unter welchen sich die „Außenseite“ mystischer Existenz und ihre „Innenseite“ in ihrem wechselseitigen, konfliktreichen Bezug aufeinander beschreiben lassen; und demgemäß stellt sich Mme. de Guyons Vita als Bezug individueller Frömmigkeit auf Lehre, Dogma und Hierar-

chie dar; als Bezug der ecclesiola auf die ecclesia; als Bezug der Mystikerin in ihrer Rolle als „Frau“ (Ehegattin, Mutter) auf eine Transzendierung sozialer Positionen vermittelt der Einkehr nach innen; bei alledem als der Bezug der „Erfahrenden“, „Suchenden“, „Leidenden“ auf die dogmatisch, kirchlich, politisch „Mächtigen“ und „Wissenden“. So unternimmt M. L. Gondal ihrerseits, ein „Bild“ der Mystikerin zu malen, wobei sie sich weniger mit den Deutungsmustern der Historiographie auseinandersetzt als vielmehr die (behutsam kommentierten und bibliographisch dokumentierten) Quellen sprechen läßt, am Ende mit dem Ziel „de percevoir le sens de l'énigme guyonienne en sa pérennité“ (S. 277).

Schon als ein Thema auch protestantischer Kirchengeschichte im Spannungsfeld von „Cartesianismus“, „Pietismus“ und „Separatismus“ ist Mme. de Guyon von Belang, und M. L. Gondal ist sich solcher Zusammenhänge durchaus bewußt. Darüberhinaus regt ihr Buch dazu an (und das dürfte z.T. sogar in der Absicht der Autorin liegen), die Zusammenhänge von Mystik, Pietismus und „neuer Spiritualität“ zu reflektieren. Für den historisch interessierten Leser ist gleichwohl eine gewisse „französische Engführung“ in der Perspektive der Autorin zu bedauern (ähnlich wie schon in Gondals Dissertation von 1985). Bezeichnend in diesem Sinne ist bereits M. L. Gondals weitgehender Verzicht auf außerfranzösische bzw. nicht ins Französische übersetzte Literatur (so wird etwa M. Wiesers Arbeit über Poiret S. 53, Anm. 23 nur aus zweiter Hand zitiert und figuriert im Literaturverzeichnis zudem mit einem unvollständigen Titel). Damit ist aber bei aller Weite des Horizons der Autorin zumindest für den deutschsprachigen Leser partiell die Möglichkeit erschwert, die Spuren Mme. de Guyons umfassender zu sichten, etwa im Blick auf die Übergänge von Pietismus und Aufklärung zur Romantik: Immerhin gehören im deutschsprachigen Bereich nicht nur Gestalten wie W. de Metternich (S. 63) oder Tersteegen (S. 51) zu ihren Protagonisten, sondern am Ende auch Matthias Claudius.

Wer freilich bereit ist, eine dogmen- und theologiegeschichtlich orientierte Hermeneutik hintanzusetzen zugunsten einer gleichsam mystischen Binnensicht – der wird Gondals Arbeit amidst ihrer leisen Tendenz zu einer „feministischen Theologie“ mit Gewinn lesen.

Düsseldorf

Gustav A. Krieg

Felmy, Karl Christian: Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 54), Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1984. 507 S., Leinen.

Diese Erlanger Habilitationsschrift stellt in jeder Hinsicht ein opus magnum dar. Rein äußerlich fällt neben der Dicke des Bandes schon auf, daß insgesamt nicht weniger als 2 572 Anmerkungen, in jedem der 10 Kapitel sowie in der Einführung und im abschließenden Ausblick jeweils gesondert gezählt, die Darstellung abstützen und daß ein Literaturverzeichnis von nicht weniger als 30 Seiten (S. 466–495) insgesamt 696 Titel nachweist. Entsprechend weit gefaßt ist aber auch der Gegenstand der Untersuchung. Der Verf. hat den Mut und die Ausdauer bewiesen, eine umfassende Geschichte der Liturgieerklärung in der Russ.-Orth. Kirche zu erarbeiten, von der Taufe von Russland bis in die unmittelbare Gegenwart, und dabei noch zur Vermeidung jeder Engführung stets die theologiegeschichtliche Gesamtentwicklung mit ins Blickfeld gerückt.

Die Liturgiedeutung in altrussischer Zeit wird aus methodischen Gründen in zwei getrennten Kapiteln behandelt. Während sich Kap. I unter der Überschrift „Die Liturgieerklärung im Alten Rußland“ (S. 15–36) mit entsprechenden Texten befaßt, unter denen Auszüge aus dem Liturgiekommentar des Patriarchen Germanos I. von Konstantinopel (715–730; gest. 732) in slawischer Übersetzung und unterschiedlicher Verarbeitung die Hauptrolle spielen, geht es in Kap. II um „Die Deutung der Liturgie in der altrussischen Ikonographie“ (S. 37–77), wie sie vor allem in Darstellungen der Apostelkommunion, in Ikonen von hymnologisch bestimmter Thematik sowie in den liturgischen Bezügen auch nicht-liturgischer Ikonen vorliegt. Dieser Teil der Untersuchung ist zur Vervollständigung der bereits sehr ins einzelne gehenden Beschreibungen noch mit insgesamt 19 Abbildungen auf 16 Bildtafeln am Schluß des Bandes außerhalb

der Paginierung ausgestattet. Als wesentliches Unterscheidungsmerkmal altrussischer Liturgiedeutung gegenüber byzantinischen Vorbildern arbeitet der Verf. die stärkere Betonung des Theophaniecharakters heraus. Merkwürdigerweise verzichtet er auf eine Auseinandersetzung mit der eher negativen Beurteilung der Liturgieerklärung des Patriarchen Germanos und ihrer Aufnahme bei den Ostslawen durch A. M. Ammann, Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen, Heft 1: Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Großkirche (988–1459). Das östliche Christentum, NF Heft 13, Würzburg 1955, S. 96; auch im Literaturverzeichnis sucht man dieses durchaus einschlägige Werk vergebens (vgl. S. 467).

Wie stark die Kultusreformen des Moskauer Patriarchen Nikon (1652–1658 bzw. 1666) in der Kirchengeschichte Rußlands auch hinsichtlich der Liturgiedeutung einen Einschnitt bezeichnen, zeigt der Verf. in Kap. III, überschrieben „Die Krise der russischen Kirche im 17. Jahrhundert und die Liturgiekommentare der „Skrizal““ (S. 80–111). Dieser Sammelband enthält als Hauptwerk die Liturgieerklärung des Priesters Ioannēs Nathanaēl aus Konstantinopel, die ihrerseits eine sich vorwiegend an die Erklärung der Göttlichen Liturgie durch den byzantinischen Mystiker Nikolaos Kabasilas (um 1320–1370) anschließende Kompilation aus älteren Liturgiekommentaren darstellt und 1574 in Venedig im Druck erschienen ist, und außerdem noch eine kürzere Liturgieerklärung im Rahmen eines Sendschreibens des Patriarchen Paisios I. von Konstantinopel (1652–1655). Den Namen des Sammelbandes führt der Verf. auf die Wiedergabe des Begriffs „symbolon“ durch Nikons Mitarbeiter Arsenij Grek schon in der Überschrift des 1. Kapitels der Liturgieerklärung des Ioannēs Nathanaēl mit jenem russischen Wort zurück, dessen Grundbedeutung „Stein“ oder „Gesetzentafel“ er deshalb hier als deutsche Übersetzungsmöglichkeit oder Interpretationshilfe mit Recht ausschließt (S. 83 f.). Als Nachteil des Anschlusses an die durch die „Skrizal“ vermittelte Liturgiedeutungstradition der Griechen mit ihren vorwiegend rememorativen Zügen zum Aufweis von Entsprechungen zwischen einzelnen Handlungen beim Liturgievollzug und einzelnen Ereignissen im neutestamentlichen Heilsgeschehen stellt er den Verlust der altrussischen Betonung des Theophaniecharakters und der eschatologischen Dimension im Verständnis des Gottesdienstes heraus.

Mit der 1667 in Kiev erschienenen und sich durch besondere Prägnanz der Darstellung auszeichnenden Liturgieerklärung des Abtes Feodosij Safanovič, der sich bei ihrer Abfassung nicht allein auf die wichtigsten byzantinischen Liturgiekommentare gestützt, sondern sich als wesentlichster Quelle auch des von dem französischen Dominikaner Jacques Goar (1601–1654) herausgegebenen und 1647 in Paris erschienenen Euchologions bedient hat, mit der anhaltenden Verlegenheit, in die Kaiserin Elizaveta Petrovna (1741–1762) die russischen Theologen mit ihrem Verlangen nach Ausarbeitung eines Buches zur Erklärung der Riten und Gottesdienste der orthodoxen Kirche versetzte, sowie schließlich mit der in Erledigung dieses Auftrags erst 1792 erschienenen Gottesdiensterklärung des St. Petersburger Metropoliten Gavril Petrov (1730–1801), die bereits beachtliche Ansätze zu einer historischen Erklärung der Liturgie aufweist, befaßt sich der Verf. in Kap. IV unter der Überschrift „Das Ende der altrussischen Liturgiedeutung und die Ansätze für einen Neubeginn“ (S. 112–158). Die Abhängigkeit der Liturgieerklärung des Feodosij Safanovič, die mit ihrer Festlegung des Zeitpunktes der Wandlung der eucharistischen Gaben auf die Einsetzungsworte allerdings den Boden orthodoxer Überlieferung verließ, dadurch in Moskau den sog. „Brotanbeterstreit“ auslöste und somit ihrer weiteren Verbreitung selbst im Wege stand (S. 124 ff.), von den „Notae“ in Goars Euchologion darf der Verf. als Erstentdeckung für sich verbuchen (S. 117, Anm. 28). Bei Gavril Petrov müßte noch geklärt werden, ob zwischen der vom Verf. festgestellten Prägung durch den „Geist der Schule Feofan Prokopovičs“ (S. 140) mit ihrer Offenheit gegenüber protestantischen Anliegen und der auffälligen Hervorhebung des communio-Charakters der Liturgie (S. 152 ff.) ein unmittelbarer Zusammenhang nachzuweisen ist.

Kap. V ist ausschließlich „Erzbischof Veniamins „Novaja Skrizal““ vorbehalten (S. 159–200). Mit diesem Werk, dessen Titel „Neue Skrizal“ nach Meinung des Verf.s am ehesten als Anmeldung des Anspruchs zu verstehen sein dürfte, die Liturgiekommentare im obenerwähnten Sammelband zu ersetzen (S. 163), beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte der russischen Liturgiedeutung, der ganz unter dem Einfluß

von Jacques Goars Euchologion steht. Gleichwohl erwähnt Erzbischof Veniamin (Rumovskij-Krasnopevkov, 1738/39–1811) von Niznij Novgorod diese Hauptquelle seiner Liturgieerklärung aus dem Jahre 1803, die bis 1908 insgesamt 17 Auflagen erreichte, deren letzte sogar in unseren Tagen von der Russ.-Orth. Auslandskirche noch einmal photomechanisch nachgedruckt worden ist, mit keinem einzigen Wort. Ebenso beharrlich vermeidet er die Nennung des Namens von Nikolaos Kabasilas, mit dessen Deutungen er durch Zitate in den „Notae“ zu Goars Euchologion bekannt geworden ist, auch wenn er sie beifällig vorführt. Man kann daraus nur mit dem Verf. schließen, daß sich Erzbischof Veniamin zumindest nicht sicher war, es hier wirklich mit einem orthodoxen Ausleger zu tun zu haben. „Doch gerade aus den Zitaten der Kabasilas-Auslegung in Goars ‚Notae‘ übernimmt Erzbischof Veniamin die Aussage, die Liturgie sei in ihrem Ablauf dem Leben Jesu kongruent. Seine starke Verhaftung in anderen Traditionen der östlichen Liturgieerklärung hindert ihn allerdings daran, diese Deutungskonzeption konsequent zu verwirklichen“ (S. 200).

Die Begegnung mit Kap. VI, das „Die Liturgieerklärung Ivan Dmitrevskijs“ zum Gegenstand hat (S. 201–262), wirkt nach allem Vorangegangenen insofern befreiend, als der Kollegien-Assessor Ivan Ivanovič Dmitrevskij (1754–1829) schon durch den Titel seiner „Historischen, dogmatischen und mystischen Erklärung der Liturgie“ aus dem Jahre 1804, die bis zum Ausgang des 19. Jhs noch zahlreiche Neuauflagen erfuhr, erkennen läßt, daß für ihn die historische Auslegung den Vorrang vor allen übrigen Deutungsmöglichkeiten besitzt. So beruht seine Liturgieerklärung auch als erste auf einer festen wissenschaftlichen Grundlage. Für ihn versteht es sich von selbst, westliche Literatur neben der östlichen nicht nur zu benutzen, sondern auch als solche anzugeben. Dieser Liturgiekommentar weckt in besonderem Maße das Interesse an der Biographie seines Autors. Leider konnte der Verf. nicht feststellen, weshalb der Erzpriestersohn aus dem Gouvernement Rjazan' und Absolvent der Moskauer Geistlichen Akademie ohne die Weihen zum Diakon und Priester geblieben ist und als Laie am Geistlichen Seminar Rjazan' unterrichtete, später als Übersetzer beim Hl. Synod in St. Petersburg und Sekretär beim Konsistorium in Tambov arbeitete, bevor er schließlich an der Moskauer Universität russische Etymologie, lateinische Syntax und griechische Etymologie lehrte. „Der Tatsache, daß er eine Zeitlang Hebräisch unterrichtete, ist es zuzuschreiben, daß sein Liturgiekommentar wie kein anderer vor und nach ihm auf die Beziehungen zum Alten Testament, aber auch zum Talmud und anderen hebräischen Überlieferungen verwiesen hat“ (S. 203). Mit dem starken Interesse an der Kontinuität zum Alten Testament verbindet sich bei ihm die von Nikolaos Kabasilas übernommene Betonung des Opfercharakters der Eucharistie zu einer einheitlichen Konzeption. Dabei erleichtert ihm die Konzentration auf den für ihn stets erkennbaren Opfergedanken die Einsicht in die historischen Entwicklungsstufen der Göttlichen Liturgie.

Im Verlaufe des 19. Jhs werden die Liturgiekommentare in Rußland so zahlreich, daß der Verf. den Weg monographischer Behandlung verlassen und sich mit zusammenfassenden Darstellungen der beiden Hauptrichtungen begnügen muß. So würdigt er in Kap. VII zunächst „Die Vorherrschaft symbolischer Liturgieerklärung“ (S. 263–308) und in Kap. VIII sodann „Die Deutung der Göttlichen Liturgie durch die historische Schule“ (S. 309–360). Er spricht von einer „Flut von Liturgiekommentaren“, die im Gefolge von Erzbischof Veniamins „Novaja Skrizal“ die Göttliche Liturgie „als Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte erklären“ (S. 307). Ihr Aufkommen führt er sowohl auf das wachsende Bildungsniveau als auch die zunehmende Unkirchlichkeit zurück, die zu Versuchen nötigte, den Ablauf des Gottesdienstes einsichtig zu machen. Der Vergleich verschiedener rememorativer Liturgieerklärungen läßt bei aller Traditionsgebundenheit ein überraschendes Maß an Freiheit der Ausleger hinsichtlich der Zuordnung von liturgischen Handlungen zu bestimmten Heilsergebnissen erkennbar werden. Es herrscht demnach in der ostkirchlichen Liturgiedeutung eine ähnliche Wechselbeziehung zwischen Gebundenheit und Freiheit wie in der Ikonenmalerei. Obwohl der Verf. einräumt, daß Nikolaj Vasil'evič Gogol' (1809–1852) „die rememorative Liturgiedeutung zu einem Zeitpunkt, wo sie durch den Beginn einer historischen Erklärung im Werk Ivan Dmitrevskijs schon einmal grundsätzlich in Frage gestellt worden war, noch einmal zu einem einzigartigen Höhepunkt“ geführt habe (S. 298), konnte er sich doch nicht entschließen, dessen „Betrachtungen über die Gött-

liche Liturgie“ aus dem Jahre 1848 ein eigenes Kapitel oder zumindest einen eigenen Unterabschnitt zu widmen. Das ist insofern zu bedauern, als dieser Liturgiekommentar weniger durch seinen Inhalt als vielmehr durch die Person seines Autors eine völlige Sonderstellung einnimmt. Man versuche sich nur vorzustellen, einer der größten deutschen Dichter hätte Betrachtungen über die Gestaltung des Gottesdienstes in seiner Kirche verfaßt! So bleibt Gogol's Liturgieerklärung eines der eindrucksvollsten Zeugnisse für die besondere Innigkeit der Verbindung des russischen Geisteslebens mit dem orthodoxen Christentum. Die Tendenz, mit der sich in einigen Liturgiekomentaren, darunter auch in Gogol's „Betrachtungen“, die rememorative Erklärung verbindet, sollte man besser nicht als „pietistisch“ (S. 307) bezeichnen, da dieser Begriff zu stark in der protestantischen Frömmigkeitsgeschichte verankert ist. Der erst durch den Tod Kaiser Nikolajs I. (1825–1855) wie seines Oberprokurors Graf N. A. Protasov (1836–1855) ermöglichte Neuaufbruch zur historischen Liturgieerklärung ist eng mit der Lehrtätigkeit des St. Petersburger Professors Aleksandr Katanskij und seinem „Abriss der Geschichte der Liturgie unserer Orthodoxen Kirche“ aus dem Jahre 1868 verknüpft. Zu Beginn des 20. Jh.s stützt sich die historische Liturgieerklärung bereits auf textkritische Untersuchungen und Auswertungen neuentdeckter Quellen durch russische Theologen, wobei die liturgiewissenschaftlichen Forschungen des Westens durchaus zur Kenntnis genommen werden. Hier überrascht vor allem die Wirkung, welche die Studie des von A. F. C. Vilmar als „Rhetoriker par excellence“ verspotteten Diplomaten Christian Carl Josias (Frhr. v.) Bunsen über „Hippolytus und seine Zeit“ von 1852 f. auf die historische Liturgieauslegung in Rußland gewinnen sollte.

In den letzten beiden Kapiteln geht es dann um den Ertrag zumal der historischen Liturgieerklärung für die neuere russisch-orthodoxe Theologie insgesamt. Mit der Überschrift „Die Rezeption der historischen Kritik“ ist der Gesichtspunkt genannt, unter dem in Kap. IX (S. 361–389) die Lehrbücher der Liturgik von Petr Lebedev aus dem Jahre 1890 und von Nikolaj Pokrovskij aus dem Jahre 1904, die Arbeiten der am Orthodoxen Theologischen Institut St. Sergius in Paris lehrenden russischen Theologen Boris Sove und Archimandrit Kiprian (Kern) von 1947 sowie schließlich die Untersuchungen des bedeutenden Leningrader Liturgiewissenschaftlers Nikolaj Dmitrievič Uspenskij aus der Zeit zwischen 1954 und 1982 ihre Würdigung finden. Doch erst wo die russische Liturgieauslegung durch die Verbindung mit der seit Beginn des 20. Jh.s erneuerten systematischen Theologie der Orthodoxen Kirche von einer historischen zu einer theologischen vertieft worden ist, sieht sie der Verf. am Ziel. Darum hat er Kap. X überschrieben: „Die theologische Erklärung der Göttlichen Liturgie“ (S. 390–456). Es liegen bisher zwar nur zwei solcher theologischen Liturgieerklärungen vor, nämlich das Buch von Pavel Evdokimov (1901–1970), der seit 1953 am Orthodoxen Theologischen Institut St. Sergius in Paris lehrte: *La Prière de l'Église d'Orient. La Liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome*, Mulhouse-Paris-Tournai 1966 (inzwischen auch in deutscher Übersetzung erschienen: *Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos*, Graz-Wien-Köln 1986), und eine 1973 beginnende Aufsatzfolge von dem an St. Vladimir's Theological Seminary in Crestwood-Tuckahoe N. Y. lehrenden Aleksandr Šmeman in der Zeitschrift der russischen christlichen (Studenten-) Bewegung, die nach ihrem Abschluß als Buchveröffentlichung erneut herausgegeben werden soll. Doch beide Liturgieerklärungen stehen bereits unter dem Einfluß systematisch-theologischer Entwürfe, in denen die Eucharistie und damit auch die Göttliche Liturgie eine entscheidende Rolle spielen. Um der hier nachweisbaren Wechselwirkung willen bezieht der Verf. auch die Konzeptionen von Theologen wie Georgij Florovskij (1893–1979), Sergij Bulgakov (1871–1944) und Nikolaj Afanas'ev (1893–1966) mit in die Darstellung ein, obwohl sie keine eigenen Liturgiekomentare verfaßt haben. Daran wird vollends deutlich, wie wichtig Fragen der Liturgiedeutung für das theologische Denken in der russischen Orthodoxie sind.

Hatte der Verf. in der Einführung den Blick zunächst auf „Die Deutung der Göttlichen Liturgie im Rahmen der russischen Theologie“ gelenkt (S. 1–14), so stellte er den abschließenden Ausblick unter den Leitgedanken: „Die russische Liturgiedeutung und der Dialog mit den Kirchen des Abendlandes“ (S. 457–465). Hier hebt er als eines seiner unumstößlichen Untersuchungsergebnisse hervor, „daß spätestens seit dem 17. Jh. Liturgieerklärung in Rußland nie mehr ohne den Einfluß der westlichen Theologie

denkbar ist“ (S. 457). Daraus ergibt sich sein Wunsch: „Die östliche Theologie sollte diesen Vorgang der Rezeption abendländischer theologischer Impulse nicht länger verdrängen und abendländische Fehlentwicklungen, wenn sie solcher ansichtig wird, nicht nur geißeln, sondern auch zu überwinden suchen“ (S. 458). Umgekehrt beschäftigt er sich aber auch mit der Frage nach der „ökumenischen Rezipierbarkeit“ der „einzelnen Ergebnisse der orthodoxen Liturgiedeutung“. Mit Recht stellt er dabei fest: „Die Besinnung auf die in der altrussischen Liturgieerklärung herausgestellte Furchtbarkeit des Mysteriums könnte der in den abendländischen Kirchen gegenwärtig zu beobachtenden Tendenz, den christlichen Glauben allgemein und die Eucharistie speziell zu einer harmlos-gemütlichen Veranstaltung herabzuwürdigen, entgegenwirken“ (S. 459). Größere Schwierigkeiten sieht er dagegen bei einer Rezeption der lange Zeit vorherrschenden rememorativen Liturgiedeutung, zu deren Verteidigung er immerhin geltend macht: „Sie verweist [...] in ihrer Art darauf, daß die Anamnese des Heilswerks tatsächlich zentraler Inhalt des eucharistischen Gottesdienstes ist. Sie zeigt daneben besser als jede andere Form der Auslegung, daß das Gedächtnis des Heilswerks nicht nur die Worte, sondern auch die Handlungen der Liturgie umfaßt. Sie vor allem hat den orthodoxen Gottesdienst vor jener langweiligen Lehrhaftigkeit bewahrt, die den Gottesdienst im Westen oft prägt, und indem sie auf die Liturgie selbst zurückwirkte, zu ihrer Dramatik beigetragen“ (S. 460). Ohne weiteres für die abendländische Theologie rezipierbar erscheinen ihm dagegen die „Grundtendenzen und wichtigsten Ergebnisse der historischen Liturgieerklärung“, zumal sie „Gemeinschaftswerk östlicher und westlicher Liturgiewissenschaftler sind“ (S. 460). Hinsichtlich der von ihm als Höhepunkt der Entwicklung gefeierten theologischen Liturgieerklärung vermeidet der Verf. zwar die Anwendung des Rezeptionsbegriffs, gibt dafür aber zu bedenken: „Die orthodoxe Göttliche Liturgie und die Auslegung, die sie erst in Byzanz und später vor allem in der russischen Kirche erfahren hat, könnten und müßten die westlichen Kirchen, insbesondere die Reformationskirchen, dazu ermuntern, dem, was sie von der Eucharistie glauben, auch allgemeinverbindlich und nicht lediglich fakultativ Ausdruck zu verleihen und die dazu in der eigenen liturgischen Tradition durchaus vorhandenen Ansätze weiterzuentwickeln, statt verkümmern zu lassen“ (S. 464 f.).

Wer sich der Mühe unterzieht, diese breit angelegte Geschichte der Liturgieerklärung in der Russ.-Orth. Kirche gründlich durchzuarbeiten, wird durch eine Fülle theologiegeschichtlicher und konfessionskundlicher Entdeckungen sowie mancherlei Anregungen reich belohnt. Es bedarf dazu freilich eines erheblichen Energieaufwandes; denn leicht macht es der Verf. seinen Lesern keinesfalls. Er nötigt sie vielmehr, ihm bei seinen Einzeluntersuchungen und Einzelüberlegungen auf Schritt und Tritt überallhin zu folgen, und breitet vieles vor ihnen aus, was außerhalb des in dem etwas skurilen und ohne Insider-Informationen nicht voll verständlichen Vorwort erwähnten „Vachendorfskoe soglasie“ nur wenige unmittelbar interessieren dürfte. Darüber droht immer wieder der rote Faden verlorenzugehen. Der Verf. scheint das selbst empfunden zu haben und hat vermutlich auch deswegen den einzelnen Kapiteln jeweils eine Thesenreihe folgen lassen. Besser wäre es allerdings gewesen, die Darstellung selbst weithin durch Exkurse oder längere Anmerkungen zu entlasten. Andererseits erleichtert ein sorgfältig angelegtes Register (S. 496–507) die Auswahlbenutzung. Hilfreich erscheint vor allem sein 4. Teil: „Die Auslegung von Stücken der Liturgie“ (S. 503–507). Zur Anlage bemerkt der Verf.: „Dieses ist kein Begriffs-, sondern ein Sachregister. Es bietet eine Übersicht über die verschiedenen Auslegungen, die einzelne Handlungen der Göttlichen Liturgie erhalten haben. [...] Auf ein eigentliches Sachregister haben wir verzichtet. Die Aufnahme einiger Begriffe eines solchen aber hielten wir für erforderlich. Wir haben sie so in dieses Register aufgenommen, daß sie jeweils einem Stück der Liturgie zugeordnet sind, zu dem eine besonders enge Beziehung besteht [...]“ (S. 503).

Druckfehler oder ähnliche Versehen sind nur selten zu bemerken. Einmal wird der erstaunte Leser jedoch mit dem „Mysterium der Proskomidie“ konfrontiert (S. 339, Z. 11 f.). Nur wenn er des Russischen mächtig ist, löst sich ihm das Rätsel mit Hilfe der zugehörigen Anm. 189. In der deutschen Übersetzung sind aus dem Titel des Aufsatzes von Aleksandr Petrovskij einige Wörter ausgefallen, nach deren Einführung er lautet: „Der alte Akt der Darbringung der Materie für das Mysterium der Eucharistie und die Ordnung der Proskomidie“.

Dieses Buch stellt sowohl um seines Gegenstandes willen, der ungeachtet seiner Wichtigkeit bisher in der konfessionskundlichen Forschung stark vernachlässigt worden ist, als auch dank der Vorbildlichkeit, in der hier zuverlässiges Quellenstudium und theologische Aktualisierung miteinander verbunden sind, unstreitig eines der wichtigsten Werke dar, die in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiet der Östkirchenkunde überhaupt verfaßt worden sind.

Münster i.W.

Peter Hauptmann

Hans Wicki: Staat – Kirche – Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (= Luzerner Historische Veröffentlichungen 26), Luzern-Stuttgart (Rex-Verlag) 1990, 613 S., zahlreiche (teils farbige) Abbildungen und Tabellen, Ln. geb., ISBN 3-7252-0535-3.

Hans Wicki ist bereits 1979 mit der detaillierten Quellenstudie „*Bevölkerung und Wirtschaft des Kantons Luzern im 18. Jahrhundert*“ (= Luzerner Historische Veröffentlichungen 9, Luzern-München 1979, 36 und 666 Seiten) hervorgetreten. Damals hat er auf die Notwendigkeit einer „ergänzenden Darstellung der politischen und kulturellen Geschichte des Kantons“ hingewiesen, um „jene historische Gesamtschau zu erreichen, die von den Verfechtern der sogenannten ‚Histoire totale‘ postuliert wird“ (Vorwort S. V). Als Frucht langjähriger Forschungsarbeit legt er nunmehr diese ergänzende Darstellung vor: eine umfassende, im wesentlichen wiederum auf archivalischen Quellen basierende Untersuchung der konfessionell-religiösen, staats-kirchlichen und kulturellen Verhältnisse im Kanton Luzern zwischen „Tridentinischer Reform“ und Aufklärung – eine Untersuchung, die in der Tat nicht nur das Bild der gesellschaftlichen Wirklichkeit Luzerns als des katholischen Vororts der Alten Eidgenossenschaft im 17. und 18. Jahrhundert abrundet, sondern als solche zugleich auch zum Vorzüglichsten gehört, was – man muß wohl sagen: – seit Jahrzehnten auf dem Gebiet geistes- und kulturpolitischer Forschung geleistet worden ist.

Der Kanton Luzern, ein im wesentlichen agrarisch strukturierter Stadtstaat mit einer Flächenausdehnung von rund 1500 qkm und einer zwischen 1700 und 1800 von rund 57000 auf rund 87000 Personen steigenden Einwohnerschaft – wobei aber der Bevölkerungsanteil der Stadt Luzern selbst im gleichen Zeitraum ziemlich konstant bei lediglich 4000 Personen verblieb –, behauptete seit dem Reformationsjahrhundert auf Grund seiner günstigen geographischen Lage wie seines politischen, wirtschaftlichen und militärischen Gewichts im katholischen Lager der Alten Eidgenossenschaft die Führerrolle. Streng konfessionell geprägt und abgeschlossen – wie die übrigen katholischen und reformierten Orte der Schweiz auch –, andererseits als Söldnerlieferant Frankreichs, Spaniens, Savoyens, des Kirchenstaates mit der internationalen Politik verflochten, wurde dieser Vorort der katholischen Eidgenossenschaft von einer untereinander versippten patrizischen Aristokratie regiert. Deren Exponenten bildeten erbmäßig das die höchste Autorität des Staates verkörpernde Ratskollegium der „Schultheiß Rät und Hundert“, bestehend aus 36 Klein- und 64 Großräten, und führten im Kleinen Rat als Obrigkeit von Gottes Gnaden über Stadt und Land in absolutistischer Weise das Regiment.

Kirchlich gehörte der Kanton Luzern zur Schweizer Quart des Fürstbistums Konstanz. Seine pfarrliche Struktur hatte sich seit dem Mittelalter kaum verändert; die Zahl der Pfarresprenkel wuchs zwischen 1550 und 1798 lediglich von 58 und 64. Von den drei Dekanatsdistrikten (Hochdorf, Willisau, Sursee) griffen zwei (Hochdorf, Willisau) über die kantonalen Grenzen hinaus, während die Stadt Luzern mit ihrer Umgebung (insgesamt 12 Pfarreien und 4 Kuratkaplanen) schon seit der Zeit vor Gründung der Eidgenossenschaft als Sextariat Luzern Teil des alten Vierwaldstätterkapitels war. Im übrigen verfügte das kleine luzernische Gemeinwesen über zwei wohlfundierte „Alt-Hoch-Adeliche“ Kanonikatsstifte (St. Michael in Beromünster und St. Leodegar in Luzern), eine Zisterzienserabtei (St. Urban), zwei Franziskanerklöster (in Luzern und Werthenstein), drei Kapuzinerklöster (in Luzern, Sursee und Schüpfheim) und ein Jesuitenkolleg sowie über vier Frauenklöster (zwei Zisterzienserinnenklöster in Rathausen und Eschenbach, ein Kapuzinerinnenkloster St. Anna im Bruch, Luzern, und ein Ursulinenkloster in Luzern), zwei Johanniter-

häuser (in Hohenrain und Reiden) und eine Kommende des Deutschen Ritterordens (in Hitzkirch), von den Eremitenkläusen auf der Luzerner Landschaft gar nicht zu reden. Die Stadt Luzern allein beherbergte außer dem Kanonikatsstift St. Leodegar fünf klösterliche Niederlassungen.

Daß allerdings der Kanton Luzern in den Wirren der Reformation der alten Kirche die Treue bewahrt hatte, war nicht im mindesten den zuständigen Konstanzer Fürstbischöfen als Verdienst anzurechnen, sondern wie die Reformation in den Städten Zürich, Bern und Basel letztlich mit Hilfe der Staatsgewalt sich allgemein hatte durchsetzen können, so war in Luzern und den übrigen bei der alten Kirche verbliebenen (sechs) Orten die Erhaltung des katholischen Bekenntnisses in erster Linie dem Einfluß der staatlichen Obrigkeit zu verdanken. Und mit der Abwehr nach außen verband die staatliche Obrigkeit zugleich eine Reform der kirchlich-religiösen Verhältnisse im Innern. Aber im selben Maße, in welchem der Staat den angefochtenen geistlichen Institutionen unter dem Rechtstitel der Kirchenvogtei Schutz und Hilfe gewährte und – durchaus im Sinne der Reformbestrebungen des Trienter Konzils – kirchliche Mißstände abstellte, beanspruchte er auch kirchenhoheitliche Rechte. Mit anderen Worten: Die Schutzbedürftigkeit der Kirche verstärkte bei den katholisch gebliebenen weltlichen Obrigkeiten die staatskirchlichen Tendenzen – eine Entwicklung, die im Verhältnis von Kirche und Staat zunehmend Spannungen erzeugte, als die nachtridentinische Kirche zu ihrem Selbstbewußtsein zurückfand und das Papsttum im Rückgriff auf mittelalterliche Vorstellungen die Oberhoheit der Kirche und ihres kanonischen Gesetzes in zentralistischer Version auf den politisch-weltlichen Bereich auszudehnen trachtete, andererseits aber jetzt auch die konfessionell-katholischen Staaten vom Säkularisierungsprozeß der Aufklärung erfaßt wurden, in ihrer Politik sich von der herkömmlich religiösen Zielsetzung abwandten und klerikaler Bevormundung entzogen.

Gerade in Luzern indes schlugen diese Spannungen immer wieder in harte Konfrontation um, weil der katholische Vorort seit dem Ende des 16. Jahrhunderts Sitz einer ständigen Apostolischen Nuntiatur war, deren Inhaber – Titularerzbischöfe „in partibus infidelium“ – sich nicht nur als Metropolen der Schweiz gerierten und, mit offenen und geheimen Sondervollmachten ausgestattet, in die Kompetenzen der für die Schweiz zuständigen Bischöfe eingriffen, sondern als verlängerter Arm des Papstes sich auch Mitsprache in staatlichen Angelegenheiten anmaßten. Die entscheidende Zäsur brachte hier der Zweite Villmerger Krieg 1712, in dem die reformierten Städte den Sieg davontrugen und nunmehr die unterlegenen katholischen Orte zur Anerkennung der konfessionellen Parität zwangen, während gleichzeitig der Luzerner Nuntius und von ihm mobilisierter Ordens- und Weltklerus das Volk zur Fortsetzung des „Heiligen Krieges“ gegen die „Ketzer“ anstachelten und auf der Luzerner Landschaft Rebellion gegen die – notgedrungen – in den Frieden einwilligende aristokratische Obrigkeit schürten. Dies war für die Obrigkeit das Signal zum gnadenlosen Durchgreifen. Auch schuldig gewordene Kleriker zog der Rat, unbekümmert um geistliche Immunitätsprivilegien, vor die Schranken seiner Justiz; in der Erkenntnis, „wie entscheidend ein loyaler Klerus für die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung und für den Bestand der aristokratischen Herrschaft war“ (S. 34), band er fortan die Geistlichkeit fester an den Staat, und ungeachtet kirchlicher Verwahrung nahm er für sich die „iura circa sacra“ in Anspruch, dabei auf die „althergebrachten Gerechtigkeiten, Übungen und Gewohnheiten“ der Regimentsvorfahren verweisend, welche diese auch bei der Annahme der Trienter Konzilsdekrete sich vorbehalten hätten. „Die Kirchenpolitik der Nuntiatur und die Privilegien der geistlichen Immunität mit ihren Auswirkungen auf das öffentliche Leben gerieten in der Folge immer stärker in den Kontestationsbereich der Landesobrigkeit“ (ebd.). Der Udligenswiler Handel 1725, durch den Predigteinspruch des Udligenswiler Pfarrers gegen eine obrigkeitliche Tanzerlaubnis für die Nachkirchweihe in seiner Pfarrei – durch einen vergleichsweise unbedeutenden Vorfall also – provoziert und in der Landesverweisung dieses „aus Gewissensgründen“ der Regierung gegenüber renitenten Ortsgeistlichen kulminierend, dokumentierte dann exemplarisch die Entschlossenheit des Luzerner Rates zu geschärfter Überwachung des Klerus wie überhaupt das empfindliche Reagieren des seiner Eigenständigkeit und Unabhängigkeit bewußt gewordenen Staates auf wirkliche oder vermeintliche Übergriffe kirchlicher Instanzen in seine Späre (S. 65–73). Im Udligenswiler Handel mani-

festierte sich das auch im Kanton Luzern erwachte neue Staatsbewußtsein der Aufklärung: Dieser Streitfall signalisierte den Wandel, der sich in den folgenden Jahrzehnten im Verhältnis von Staat und Kirche vollzog.

Die Untersuchung behandelt im *ersten Teil* „Kirche und Staat“ (S. 13–151) auf dem Hintergrund der (oben knapp skizzierten) zeitgeschichtlichen Voraussetzungen und des durch den Einfluß der Aufklärung bewirkten geistesgeschichtlichen Wandels das luzernische Staatskirchentum mit seinen Besonderheiten. Diese waren bedingt einmal durch die traditionell komplizierten Beziehungen des Standes Luzern (wie überhaupt der ganzen Schweizer Quart) zum zuständigen Konstanzer Fürstbischof als eines ausländischen fürstlichen Souveräns, zum andern durch die Luzern zugefallene Führungsrolle im katholischen Lager der Alten Eidgenossenschaft und durch die Errichtung der genannten ständigen Nuntiatur, die sich in krasser Überschreitung ihrer diplomatischen Kompetenzen je länger je mehr als „dirigierende“ kirchliche Überwachungsinstanz etablierte. Was die Beziehungen Luzerns zu Konstanz betraf, so arrangierte man sich hier nach fast vierzigjährigen Verhandlungen 1605 auf konkordatarer Grundlage. Die damals zwischen Kanton und Bischof – freilich von vornherein mit beiderseitigem Widerrufsvorbehalt – getroffene Übereinkunft regelte die Besetzung der Pfründen, den Gerichtsstand des Klerus, die Leistung von kirchlichen Abgaben grundsätzlich nach Maßgabe des kanonischen Rechts, sicherte aber durch Wiedererrichtung der Institution eines nunmehr mit speziellen Jurisdiktionsvollmachten ausgestatteten Bischöflichen Kommissars – eines „Generalvikars in partibus“ sozusagen – dem Staat gleichwohl weitreichende Einflußmöglichkeiten; denn für die Wahl des Bischöflichen Kommissars reservierte sich der Luzerner Rat das Vorschlagsrecht, so daß diesem de facto zugleich die Rolle eines vom Staat bevollmächtigten Amtsträgers zukam, „der jenen Teil der obrigkeitlichen iura circa sacra wahrzunehmen hatte, der im Kompromiß von 1605 wider Willen der Kirche preisgegeben werden mußte“ (S. 29). Immerhin begründete das Konkordat von 1605 einen zwar keineswegs spannungsfreien, aber doch einigermaßen tragfähigen „modus vivendi“, auch wenn der Staat zumal seit der Katastrophe des Zweiten Villmerger Krieges die geistliche Immunität zunehmend unterlief und die Millionenwerte der dem allgemeinen wirtschaftlichen Kreislauf entzogenen kirchlichen Stiftungen – um die Mitte des 18. Jahrhunderts erreichten die jährlichen Einkünfte der kirchlichen Stiftungen mit über 350000 Gulden mehr als zwei Drittel aller Staatseinnahmen (S. 95) – vermehrt seinem Fiskus nutzbar zu machen suchte. Vor allem dämpfte das Konkordat das Streben Luzerns nach Loslösung vom Bistum Konstanz und Errichtung eines eigenen Innerschweizer Diözesansprengels. Dagegen erwies sich die Nuntiatur im Land, von deren Errichtung man sich einst Hilfe bei der Verteidigung der alten Kirche und bei der Kirchenreform erwartet hatte, mehr und mehr als verhängnisvolle Hypothek, da ihre Inhaber, landfremde römische Prälaten, ohne Verständnis für die Traditionen ihres Gastlandes, – im Gegensatz zur stets flexibler agierenden bischöflich-konstanzer Behörde – kompromißlos den römisch-kirchlichen Rechtsstandpunkt verfochten, dabei gegebenenfalls nicht davor zurückschreckten, in Verfolgung ihrer „integralen“ Ziele auch Kanzel und Beichtstuhl einzusetzen, und obendrein allzuoft durch ihr überhebliches Auftreten eidgenössisch-republikanische Gewohnheiten offen mißachteten. Dies rief schließlich in der regierenden Luzerner Aristokratie eine scharfe antklerikale (nicht antikirchliche!) Gegenreaktion hervor, die programmatisch Ausdruck fand in der 1768 erschienenen Streitschrift „De Helvetiorum iuribus circa sacra“ Joseph Anton Felix Balthasars (1737–1810), eines der gebildetsten und repräsentativsten Vertreter des Luzerner Patriziats im 18. Jahrhundert. Die Streitschrift, ein mit historischen Argumenten untermauertes Plädoyer für die „Freiheiten der Eidgenossen in kirchlichen Dingen“, „Ergebnis unmittelbarer Erfahrungen aus der Luzerner Kirchengeschichte der vergangenen hundert Jahre: Villmerger Krieg, Udligenswiler Handel, Konflikte mit den päpstlichen Nuntien, Streitigkeiten mit dem Klerus“ (S. 102), – vom Papst bereits 1769 indiziert – bestimmte für die Zukunft den Kurs der staatskirchlichen Praxis in Luzern. Diese Praxis war – wie der Verfasser mit Recht betont – nicht geleitet von „aufklärerischer Kirchenfeindlichkeit“, sondern vielmehr vom Motiv der „Notwehr“; sie verfolgte „ein dringendes Anliegen gerechter Selbstverteidigung ... gegen die Taktik der römischen Diplomatie ... die Laien aus ihrem einstigen Mitspracherecht in kirchlichen Angelegenheiten zu verdrängen“, entsprechend „der Tendenz der Verabsolutierung des Kirchenrechts“ (S. 481). Baltha-

sars Streitsucht beeinflusste auf dem Höhepunkt der europäischen Aufklärung aber auch nachhaltig die allgemeine Diskussion über das Verhältnis von Kirche und Staat und prägte vor allem das liberale Staatskirchentum der Schweiz im 19. Jahrhundert mit.

Der zweite Teil der Untersuchung „Kirche und Religiosität“ (S. 152–391) bietet, nicht zuletzt auch dank einer sehr sorgfältigen Auswertung statistischen Materials, einen überaus lebendigen und in mancherlei Hinsicht recht nachdenklich stimmenden Einblick in die Geschichte der kirchlichen Institutionen Luzerns (Pfarreien, Dekanate, Patronatsverhältnisse, Stifte und Klöster), ihre rechtliche und personelle Verfassung, in die Geschichte der Seelsorge (mit ihrem Schwerpunkt in der Sakramentspendung, unter Vernachlässigung von Predigt und Katechese) und der barocken Frömmigkeit (Bruderschaftswesen, Heiligenverehrung, Wallfahrten). Man nimmt nach der Lektüre dieses großen, die inneren kirchlichen Verhältnisse in ihrer ganzen Vielfalt höchst einfühlsam schildernden, stets um gerechtes Urteil bemühten Kapitels endgültig Abschied von allen romantisierenden Vorstellungen einer angeblich (noch) „heilen“ religiösen Welt des Barocks. Gewiß gab es immer einige Geistliche, die in ihren Gemeinden als wahre Volksseelsorger wirkten, im übrigen auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit standen und sich darüber hinaus in der volkskundlichen oder mundartlichen Forschung etc. Verdienste erwarben; und natürlich erfüllten auch die Stifte und Klöster im Land, wenngleich mit wechselnder Intensität, wichtige seelsorgerliche, soziale und bildungsmäßige Funktionen. Aber das Bild, welches das Gros der Geistlichen darbot, war weit entfernt von den hehren Idealvorstellungen des (überhöhten) zeitgenössischen Priesterbildes. Zwar suchte der Luzerner Rat immer wieder einmal dem Andrang zu den Weihen zu wehren und das Luzerner Jesuitenkollegium als Ausbildungsstätte zur Selektion der Kandidaten anzuhalten; doch diese traf dann lediglich die zum geistlichen Stand (und mit ihm verbundenen sozialen Aufstieg) aspirierenden Bauernsöhne, während den nachgeborenen Junker- und Bürgersöhnen dank familiärer Protektion die reichen Pfarrprüfunden und Stiftskanonikate (den Töchtern die Klöster) zur standesgemäßen Versorgung reserviert blieben, ohne Rücksicht auf ihre persönliche Eignung (und Neigung).

Diese Umstände wirkten sich schwerwiegend auf die religiöse Situation des Volkes aus. Allerdings, „Religion war des Bürgers erste Pflicht und wichtigster Gegenstand der Kirchenpolizei. Eine Obrigkeit, die sich als ‚christlich‘ legitimierte, konnte nicht darauf verzichten, die von der Kirche als christlich proklamierten Werte, die auch der staatlichen Herrschaft förderlich waren, mit politischen Mitteln in der Gesellschaft durchzusetzen. Wirkungsvoller noch als der obrigkeitliche Druck war in der ländlich-bäuerlichen Gesellschaft die soziale Repression, die Macht der Sippengewohnheit, der dörflichen und familiären Überlieferung“ (S. 261). Das katholische Bekenntnis war verpflichtende Staatsreligion, wie in anderen Orten das evangelisch-reformierte. Man war auf kleinem Raum konfessionell abgeschirmt, und diese Abschränkung ging (für das einfache Volk) so weit, daß zum Beispiel in den Grenzdörfern Reitnau (Bern-Aargau, reformiert) und Winikon (Luzern, katholisch) im Surental, weil beider Getreidebann wechselseitig in das andere Hoheitsgebiet hineinragte, die Bauern der einen Gemeinde jeweils zu Hause bleiben mußten, wenn die Bauern der anderen Gemeinde zur Bestellung ihrer Felder anrückten (S. 119). Im übrigen wurde die Erfüllung der Sonntags- und Osterpflicht obrigkeitlich überwacht – ohne daß die Klagen über Lauheit im Gottesdienstbesuch verstummten; außerdem blühte das religiöse Brauchtum. Aber der äußeren religiösen Betätigung fehlte vielfach die Innerlichkeit. Die religiöse Unwissenheit im Volk war groß, und war auch der Rhythmus des öffentlichen Lebens von Religion bestimmt, so darf man – nach Ausweis der Studie – die tatsächliche Prägekraft der christlichen Botschaft im täglichen Leben der Massen keineswegs hoch ansetzen. Und was die Durchführung der „Tridentinischen Reform“ anlangt, so urteilt der Verfasser vorsichtig: „Die quellenmäßige Untersuchung des Predigtwesens in den Luzerner Pfarreien des Ancien Régime scheint die These zu bestätigen, daß die große durchgreifende ‚Christianisierung‘, welche die tridentinische Reform erstrebte, nur zum Teil gelungen ist. Ziel der christlichen Unterweisung war nicht so sehr die Anleitung zu einer reflektierten, von innerer Einsicht getragenen Glaubenshaltung als die sehr oft unter moralischem und physischem Druck erfolgte Erziehung zu Demut, Gehorsam, Verzicht und Unterwürfigkeit, wie

es dem damaligen absolutistischen Gesellschaftssystem entsprach. Predigt und Unterweisung standen im Dienst einer zielstrebigten Sozialdisziplinierung, bei der Kirche und Staat einträchtig zusammenwirkten“ (S. 218).

So gesehen boten die realen kirchlich-religiösen Zustände der Kritik der Aufklärung in der Tat erhebliche Angriffsflächen. Unter dem Aspekt dieser oft zersetzenden Kritik gewinnt indes der vom Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller (1763–1826) initiierte, 1806 (als ringsum jahrhundertalte, stolze Kirchentümer in sich zusammenstürzten!) zustande gekommene Abschluß eines neuen Konkordats zwischen der damaligen liberalen Luzerner Mediationsregierung und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg als letztem Bischof von Konstanz sowie seinem um Seelsorge und Kirche hochverdienten Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) geradezu eminente Bedeutung. Denn diese Übereinkunft, zwar durchaus staatskirchlich orientiert, aber gleichwohl den seelsorgerlichen Bedürfnissen Rechnung tragend, begründete u. a. eine den Erfordernissen der Zeit entsprechende Umstrukturierung der kantonalen Pfarrorganisation und personellen Besetzung der Stifte, eine gerechte Besoldung der Geistlichen durch Errichtung einer Ausgleichskasse, eine zeitgemäße Reform des theologischen Studiums am Luzerner Lyzeum, das nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) in eine staatliche Institution umgewandelt worden war, und die Stiftung eines finanziell vom Staat getragenen Priesterseminars als praktisch-pastoraler Ausbildungsstätte. Es war freilich Wessenbergs und Thaddäus Müllers Unglück, daß ihre so gedeihliche Zusammenarbeit zur Verbesserung der Seelsorge und qualitativen Hebung des Klerus von einem Nuntius überwacht wurde, der, in römisch-kurialistischer Rechtsideologie befangen, im Abschluß des Konkordats, weil an ihm aus guten Gründen nicht beteiligt, einen Angriff auf die Fundamente der Kirche erblickte und deshalb keine Gelegenheit versäumte, um beide Kirchenmänner als unkirchlich zu desavouieren und ihr Werk zu torpedieren. Der Verfasser würdigt in gebührender Weise die zukunftsweisende Bedeutung dieses im Grunde bis 1931 in Geltung gebliebenen Wessenberg-Konkordats und zollt den beiden geistlichen Initiatoren der Übereinkunft die verdiente Reverenz (S. 379–391).

Der dritte und letzte Teil der Untersuchung schließlich ist dem Thema „Kirche und Schule“ gewidmet (S. 392–477). Er schildert die Geschichte des in der Hauptsache kirchlich getragenen kantonalen Bildungswesens von der Volksschule bis hinauf zur jesuitisch geführten Höheren Lehranstalt. Auch hier ist das Ergebnis, bei aller Unterschiedlichkeit zwischen Land und Stadt, im ganzen ernüchternd. Die Volksschule, auf dem Land lediglich von einer Minderheit der Kinder und auch von dieser allerhöchstens drei Winter lang besucht, fristete ein kümmerliches Dasein und vermittelte, bar jeder pädagogischen Methode, in der Regel bestenfalls ein wenig Lesefertigkeit. Über diese verfügten nach vorsichtiger Schätzung am Ende des 18. Jahrhunderts im Luzerner Mittelland durchschnittlich 50–70 %, in den Berggebieten 30–50 % der Bevölkerung, in Abhebung etwa von der reformierten Zürcher Landschaft, auf der die Zahl der Schreibfähigen zwischen 1700 und 1780 von rund 40 % auf 80 % stieg. Der Anteil der Schreibkundigen dagegen lag erheblich tiefer, auf der Zürcher Landschaft bei 5–20 %, nur in ganz vereinzelter Pfarreien am Ende des 18. Jahrhunderts bei 30–40 %, auf der Luzerner Landschaft bei vielleicht 5–10 %, in den Bergregionen bei weniger als 5 %. In der Hauptsache stand die Volksschule im Dienst der Kirche, Unterrichtsschwerpunkt war das Auswendiglernen des Katechismus (des „Canisi“) für die Rezitation in der sonntäglichen Christenlehre, wie ja auch der aus der kirchlichen Stiftung dürtigst besoldete Schulmeister ein vielfältiges kirchliches Pflichtenheft zu erfüllen hatte. Und natürlich diente die Schule als „Hebel“ für die staatliche Disziplinierung, während die Stufenleiter der weiterführenden Schulen (Lateinschulen) bis hinauf zur Luzerner Höheren Lehranstalt als Ausbildungsstätte für künftige Staats- und Kirchendiener in der Regel den sozial gehobenen Schichten vorbehalten blieb. Es lag somit im ureigenen Interesse des Staates, nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu die Höhere Lehranstalt in seine Obsorge zu nehmen, nachdem er schon zuvor in deren Studienordnung wiederholt reglementierend eingegriffen hatte.

Im darniederliegenden Volksschulwesen, von staatlicher Seite fast gänzlich vernachlässigt (schon weil die „um ihre Ständesprivilegien besorgten Regierungsmänner ... allzu gerne nach der Maxime handelten, daß man das Volk in der Dummheit sollte stekken lassen, um es desto sicherer beherrschen zu können“ – so das Urteil des um die

Luzerner Schulreform verdienten St. Urbaner Mönchs P. Urs Viktor Brunner [S. 399]), vom breiten Volk als überflüssig mißachtet, wenn nicht bekämpft, bahnte sich erst im späten 18. Jahrhundert allmählich ein Wandel zum Besseren an, und zwar dank der dringenden Appelle der bischöflich-konstanziischen Visitatoren und der Initiative einiger Welt- und Ordensgeistlicher. Ein vorzügliches Verdienst kam hierbei der Abtei St. Urban zu, die in den achtziger Jahren unter der Leitung von P. Nivard Krauer (1747–1799) Lehrerbildungskurse für den praktischen Elementarunterricht einrichtete (nach der „Normalmethode“ des schlesischen Schulreformers und Abtes von Sagan Johann Ignaz von Felbiger) und damit einen „Markstein in der Geschichte des schweizerischen Schullebens“ überhaupt setzte (Anna Hug). Daß das von P. Krauer mühsam begonnene Werk nach dessen Tod von P. Urs Viktor Brunner mit Erfolg fortgesetzt wurde, war wiederum dem nimmermüden Einsatz des Bischöflichen Kommissars Thaddäus Müller zu verdanken: So besuchten von 1799 bis 1805 nicht weniger als 129 Junglehrer die St. Urbaner Kurse (S. 444). Aber auch die von den Ursulinen geführte Luzerner Töchtertschule öffnete sich der St. Urbaner Reform. Auf ihrer Grundlage gestaltete dieses Institut der Exjesuit Joseph Ignaz Zimmermann (1737–1797), Förderer des deutschsprachigen Unterrichts (und einst am Münchener Jesuitengymnasium auch Johann Michael Sailer unvergeßlicher Lehrer), „zu einer der fortschrittlichsten Institutionen der damaligen Mädchenbildung“ um (S. 456). Freilich, trotz dieser und anderer reformerischen Aktivitäten und trotz des beträchtlichen Ausbaues der Landschulen während der Helvetik bedurfte es noch jahrzehntelanger Anstrengungen, um im Landvolk, das hinter jedem Reformversuch eine Gefahr für den traditionellen Glauben witterte, dem Schulgedanken zum Durchbruch zu verhelfen.

Die ebenso differenzierte wie perspektivenreiche, in jedem Detail sorgfältig belegte, im übrigen durch hohe Sprachkultur sich auszeichnende Darstellung mündet in eine „Zusammenfassende Schlußbetrachtung“ (S. 478–491), in welcher der Verfasser u. a. nochmals die positiven, fruchtbaren Ansätze einer katholischen Aufklärung aufzeigt und das von dieser Aufklärung inspirierte zutiefst seelsorgerliche Anliegen der Reformbemühungen Wessenbergs und Thaddäus Müllers sowie die richtungweisende Bedeutung des Konkordats von 1806 hervorhebt. Die aktuellen Bezüge – und die objektive Trauer des mit seiner Kirche verbundenen Historikers über den folgeschweren Sieg kirchlich-restaurativen Denkens im 19. Jahrhundert – sind unverkennbar.

In einem Anhang sind beigefügt biographische Hinweise über die im Werk vorkommenden wichtigsten Persönlichkeiten sowie hilfreiche statistische Tabellen. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein umfassendes Personen-, Orts- und Sachregister (erarbeitet von Gregor Egloff) schließen das Werk ab. Als „Fall“-Studie eine Glanzleistung der neueren Kirchen- und Frömmigkeits-, Schul- und Bildungsgeschichte, setzt diese Untersuchung künftigen Unternehmungen ähnlicher Art Maßstäbe.

München

Manfred Weitlauff

Wilhelm Löhe: Gesammelte Werke, herausgegeben von Klaus Ganzert, 2 Bände, Neuendettelsau (Freimund Verlag) 1985/86, 816 S. + 624 S.

Eine große Werkausgabe liegt abgeschlossen vor: Das Vorwort zu Bd. I stellt den Abschluß der seit 1951 erschienenen Gesammelten Werke Wilhelm Löhes vor. Nachdem 10 Bände bis 1966 erscheinen konnten, trat eine Unterbrechung der Edition bis 1977 ein, und erst ab 1983 gelang die energische Inangriffnahme des Abschlusses der Arbeit an den vorliegenden Bänden. Das Vorwort nennt die Personen und Institutionen, die sich dafür eingesetzt und dabei mitgeholfen haben. Der Abschluß eines solchen Unternehmens ist in jedem Falle ein mit Dank zu würdigendes Ereignis.

Gerade auf die Herausgabe des Briefwechsels und der Tagebücher Wilhelm Löhes, die bereits 1951 im Vorwort zu Band III,1 angekündigt worden war, konnte man gespannt sein. Es war zu erwarten, daß diese im engeren Sinne biographischen Texte eine Fülle von Beziehungen Löhes dokumentieren und eine der wichtigsten Grundlagen für eine noch zu erarbeitende kritische Biographie bilden würden. Ferner war zu erwarten, daß diese Texte dazu helfen würden, Zusammenhänge einer Phase der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts zu erschließen, die in vielerlei Hinsicht – gerade

auch auf Grund der Quellenlage – noch im Dunkeln liegt. Daß diese Erwartungen mit den beiden vorliegenden Bänden nur in sehr beschränktem Maße erfüllt werden, ist zu bedauern – die Gründe liegen in Anlage und Durchführung der Edition.

Die beiden Bände haben folgenden Inhalt: Bd. I beginnt mit einem „Dank-Wort zum Geleit“ von Werner Ost, dem derzeitigen Obmann der „Gesellschaft für Inner und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V.“, die den Auftrag zur Herausgabe der Gesammelten Werke Wilhelm Löhes erteilt hatte und über 35 Jahre hin die Arbeit an diesem Projekt begleitet hat. Der Dank richtet sich zum einen an den Landeskirchenrat der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, der die Herausgabe der Werke Löhes zum großen Teil finanziell abgesichert hat, zum andern an Dekan i. R. Klaus Ganzert, der dem Unternehmen bis in den Ruhestand hinein einen erheblichen Teil seiner Lebensarbeit gewidmet hat, sowie an Druckerei und Verlag. K. Ganzert gibt im Vorwort (I, 9–12) seinerseits den Dank an Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter weiter und legt Editions-voraussetzungen und -grundsätze dar. Eine Vorbemerkung Ganzerts (I, 17 f.) gibt über den Charakter der auf eine biographische Zeittafel (I, 19–23) folgenden umfangreichen Einleitung zu den Gesammelten Werken (I, 25–240) Auskunft. Diese Vorbemerkung steht etwas in Spannung zur Aussage des Dank-Wortes von W. Ost (I, 5), wo von einem Lebensbild Löhes die Rede ist, während Ganzert von einer „Hinführung zu den Ges. Werken“ spricht, die keine Biographie sein soll. Die Disposition dieser Einleitung nimmt eine Beurteilung des bayerischen Oberkonsistorialrates Faber vom Jahre 1847 auf, der Löhes „Art und Richtung“ angesprochen hatte; Ganzert schreibt in der Einleitung über „Löhes Wesensart“ (I, 25–147) und „Löhes Richtung“ (I, 148–213) und resümiert in einem Schlußabschnitt unter den Stichworten Pietismus – Romantik – römische Kirche – Beurteilung (I, 213–230). Die Brieftexte aus den Jahren 1815–1847 finden ihren Platz im Anschluß an diese Ausführungen.

Bd. II enthält die Brieftexte aus den Jahren 1848–1871 (II, 11–526) und Tagebuchtexte der Jahre 1825–1827 und 1835 (II, 529–624).

Die Enttäuschungen über die Präsentation der wichtigen Texte stellen sich ein, sobald man sich der Edition mit kritischen Fragen nähert. Sie betreffen beispielsweise folgende Gesichtspunkte:

1. Die im Vorwort niedergelegten Editionsgrundsätze sind unbefriedigend im Blick auf Maßstäbe, die für eine auf Nachfrage hin standhaltende Briefedition gelten müssen. Für eine Briefausgabe innerhalb eines Corpus gesammelter Werke eines Autors mißlich ist bereits „die Unmöglichkeit – aus räumlichen Gründen – alle Briefe in extenso abzudrucken“ (I, 11). So finden sich in der Ausgabe drei Textdarbietungsformen: die bloße Angabe des Inhalts, eine Mischform aus Inhaltsangabe und eingefügten Zitaten und der vollständige Textabdruck. Im Einzelfall kann dann die Unsicherheit darüber auch nicht aufgehoben werden, ob die als Grundsatz angekündigte „kurze, natürlich möglichst gute, Inhaltsangabe“ (I, 11) auch wirklich durchgeführt ist, so z. B. wenn der Inhalt eines ca. 12 Schreibmaschinenseiten umfassenden Brieftextes in 2 Druckzeilen zusammengefaßt ist (I, 609; II, 65 gilt das Gleiche für einen Text von etwa 4 Seiten Umfang). Ähnliche Unsicherheiten hinterlassen auch die Inhaltsangaben „Einzelheiten“, „Kurzbemerkungen“, „Neuendettelsauer Nachrichten“, „Familiennachrichten“, „Personalia“, „Verschiedenes“ (vgl. I, 12), und die Grundsätze für die Textwiedergabe selbst entsprechen den bereits viele Fragen offen lassenden Ausführungen von Bd. III 1, 605 f. der Ausgabe. Auch ist bei den vollständigen Textwiedergaben die Auswahlabsicht, „möglichst umfassend Löhes Art und Richtung aufleuchten zu lassen“ (I, 11), sehr unterschiedlich deutbar. Hinzu kommt, daß Löhes Brief vom 6. Januar 1850 an H. J. Schlier zweimal im Wortlaut mitgeteilt ist: in der Einleitung I, 102 f. und II, 90 f., noch dazu in nicht identischer Textfassung.

2. Die Beschreibung der Quellengrundlage für die edierten Texte ist nicht hinreichend genau und zuverlässig, so z. B. hinsichtlich des Umfangs der Vorlagen, der auf Schreibmaschinenseiten umgerechnet ist (I, 12).

3. Wenn das Vorwort bemerkt, daß die Ausgabe „sämtliche dem Herausgeber bekanntgewordenen Briefe“ enthalte (I, 9), so täuscht diese Angabe, weil einerseits nur die Briefe aufgenommen sind, die im Löhe-Archiv Neuendettelsau vorhanden sind, andererseits wirklich nur die Briefe Löhes, nicht die seiner Korrespondenzpartner an ihn berücksichtigt sind. Insofern trifft die Angabe „Briefe“ im Titel der Bände zu, wenn man sie streng auslegt: Die Bände enthalten nicht den Briefwechsel Löhes, son-

dern nur Briefe von Löhe selbst, so daß der Dialogcharakter der sich in der Korrespondenz dokumentierenden Beziehungen nicht zur Geltung kommt. Aber auch die erhaltenen Briefe Löhes sind nicht vollzählig wiedergegeben, was darin begründet ist, daß notwendigerweise umfangreichere Recherchen ausgeblieben sind. So werden auch in Zukunft unbekannt gebliebene Briefe Löhes auftauchen (vgl. bereits Rudolf Keller: Wilhelm Löhe und Carl Eichhorn. Ein unbekannter Brief aus dem Jahr 1851. ZbKG 58 (1989) 199–208). In anderen Fällen werden in ihrem Quellenwert bessere Textfassungen auftauchen als die in der vorliegenden Ausgabe verwendeten (vgl. Ernst Koch: „Alles Paramentenwesen hat seinen Mittelpunkt im Sakrament“. ZbKG 52 (1983) 131–134). Was der lakonische Hinweis „lateinischer Brief“ ohne weitere Text- oder Inhaltsangabe (so z. B. I, 260) besagen soll, bleibt unklar. – Ebenso gravierend sind die Mängel im Grundsätzlichen sowie in Auswahl und Präsentation der Tagebuch-Texte (vgl. I, 9–11). Gerade hier hätte die editorische Arbeit weite Zusammenhänge aufdecken können.

4. Auch außerhalb der Gesammelten Werke sind bereits Briefe Löhes veröffentlicht worden, ohne daß der Herausgeber dies bei entsprechenden Texten (oder auch – was einen Rückschritt bedeutet – nur bei Inhaltsangaben) vermerkt. Eine vorläufige Liste solcher Editionen hat R. Keller für Bd. I bereits zusammengestellt (Wilhelm Löhe im Spiegel seiner Briefe. Zum Abschluß der Ausgabe von Löhes Gesammelten Werken. ZbKG 56 (1987) (261–283) 279 f. Anm. 98). Nur gelegentlich findet sich ein Hinweis auf in anderen Bänden der Ausgabe bereits veröffentlichte Texte (so z. B. I, 754 und II, 103).

5. Empfindlich beeinträchtigt ist die Erschließung von Löhes Biographie und Werk anhand der vorliegenden Edition durch den Ausfall jeden Sachkommentars. An den wenigen Stellen, zu denen ein Kommentar gegeben ist, beschränkt er sich auf grammatische, lexikalische oder die Gestalt des Quellentextes erwägende Bemerkungen (so z. B. I, 660, II, 555, 556, 573, 585).

6. Am einschneidendsten macht sich das Fehlen eines Registers bemerkbar. Der Herausgeber erklärt es durch den (ihm zur Verfügung stehenden) zeitlichen Rahmen, hält es aber „für unerlässlich nötig, wenn das Werk auswertbar sein soll“ (I, 12). Ein Register hätte – das ist einschränkend zu sagen – bei der Konzeption der vorliegenden Bände freilich auch nur einen Teil des unkommentierten Textbestandes erschließen helfen können – ein weiteres Zeichen dafür, wieviel an Löhes Korrespondenz noch zu tun bleiben wird.

So mischt sich in den Dank für den Abschluß eines umfangreichen editorischen Unternehmens dann auch die Gewißheit, daß die vorliegende Ausgabe der Briefe Löhes nur eine Zwischenstation zu einer noch zu erstellenden wirklichen Gesamtausgabe seiner Korrespondenz bilden kann, die auf kritische Anfragen Antwort zu geben und mittels eines historischen Apparats das Lebenswerk Löhes zu erschließen imstande sein wird.

Leipzig

Ernst Koch

Jürgen Müller-Späth: Die Anfänge des CVJM in Rheinland und Westfalen. Ein Beitrag zur Sozial- und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert. (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 90), Köln (Rheinland-Verlag) 1988, 394 S., brosch.

Das gewichtige und materialreiche Werk – die für den Druck überarbeitete Fassung einer von Karl-Hermann Bееck betreuten Wuppertaler Dissertation – ist mehreren Zielsetzungen verpflichtet. In einem einleitenden Kapitel unternimmt der Verfasser eine theoretische „Verortung“ seiner Arbeit und seines wissenschaftlichen Ansatzes im Beziehungsgeflecht unterschiedlicher historischer Teildisziplinen wie der Kirchen-, Sozial-, Mentalitäts- und Regionalgeschichte sowie der historischen Volkskunde und der Anthropologie. Es geht ihm darum, unter Einbeziehung wissenschaftlicher Ergebnisse, hermeneutischer Verfahren und spezifischer Fragestellungen aus den genannten Disziplinen einen mentalitätsgeschichtlichen Ansatz zu entwickeln, den er dann regional – auf das Wuppertal, also ein Grenzgebiet zwischen dem Rheinland und Westfalen – begrenzen und akzentuieren möchte. Diese theoretische Erörterung geschieht auf

der Grundlage einer breiten Kenntnis der einschlägigen wissenschaftlichen Diskussion, wenn auch manchmal in der Negation zu anderen Positionen deutlicher als in der Darstellung des eigenen Ansatzes.

Danach geht es, dem Titel entsprechend, um die Entstehung und Entwicklung der evangelischen Jünglingsvereinsbewegung in den genannten Gebieten bis in die Reichsgründerzeit. Hierbei hat der Verfasser eine Fülle wichtiger und interessanter Details aus vielen unterschiedlichen Archiven – das Verzeichnis weist insgesamt 21 besuchte Archive auf – zutage gefördert, so daß ihm eine dichte Rekonstruktion des Entwicklungsganges der evangelischen Jünglingsvereinsbewegung gelingt. Er beginnt mit der Darstellung und Untersuchung der religiösen Einflußgruppen im Wuppertal um 1800, als ein neu erweckter Missionsgeist sowohl an die bisherige Frömmigkeit pietistischer Konventikel des Tales anknüpfte als auch sie dadurch überwand, daß er sich am Bau des Reiches Gottes aktiv und voller Tatendrang beteiligte, also den Quietismus ablegte. Der Einfluß der zahlreichen überregionalen Verbindungen der Wuppertaler pietistischen Kreise, vor allem nach England und Basel, erfahren dabei eine angemessene Berücksichtigung. Auch die Elberfelder Kindererweckung nach den Freiheitskriegen, obgleich aus anderen, nämlich pneumatischen Quellen gespeist, wird zur breiten Kennzeichnung des religiösen Aufbruchs nach 1800 herangezogen.

Denn es ist die Auffassung des Autors, daß die spätere Jünglingsvereinsbewegung in dem Boden dieser Erweckungsbewegung wurzelt, die zwar als Missionsbewegung begann, doch allmählich ihre Ziele und Zwecke anders akzentuierte und dabei einer Veränderung der Zeitumstände im Wuppertal entsprach, in dem nach 1820 die Industrialisierung rasch Fuß faßte.

Auch der individuelle Faktor bei der Gründung und Entwicklung evangelischer Jünglingsvereine wird von Müller-Späth herausgearbeitet: dem Elberfelder Pfarrer Karl August Döring wird eine besondere Würdigung zuteil, weil der Verfasser vor allem ihn und sein seelsorgerliches Wirken für die Sammlung der Jugend in evangelischen Vereinen verantwortlich macht. Ob Döring allerdings die damaligen geistigen Bewegungen von Aufklärung, Pietismus und Romantik wirklich symbiotisch verband und ob – wie der Verfasser meint – gerade deshalb von seinem Wirken ein derart großer Einfluß ausging, wagt der Rezensent zu bezweifeln.

Zustimmende Beachtung hingegen verdient Müller-Späths schon hier begonnenes und in den folgenden Kapiteln weitergeführtes Bemühen, anhand von schriftlichen Zeugnissen, aber auch des Verhaltens von Vereinsgründern wie Vereinsmitgliedern ihre Mentalität, ihre „nicht reflektierte, geistige und seelische Grundeinstellung“ (K. H. Beeck) zu analysieren, damit gewissermaßen das „Innenleben“ der evangelischen Jünglingsvereine ans Licht zu bringen und, weitergehend, ein spezifisch evangelisch-erweckliches Mentalitätsspektrum des Wuppertals während des „Einbruchs der Moderne“ und als Reaktion auf diesen Einbruch zu erarbeiten.

Schon bei Döring stellt der Verfasser einerseits ein „Festhalten am Hergebrachten“, andererseits einen eigentümlich missionarischen Impetus fest, der auch eine neue, von Gott vorherbestimmte konfliktfreie gesellschaftliche Realität erstrebte, durchaus in Anlehnung an die gesellschaftliche Entwicklung damals, der Döring also nicht nur streng ablehnend gegenübertrat. Vor allem mittels religiöser Erfahrungen trachtete Döring, „Altes“ mit „Neuem“ in Einklang und Harmonie zu bringen. Damit weist Müller-Späth bereits bei Döring jene Mentalität nach, durch die er die Wuppertaler Erweckungs- und Vereinsbewegung insgesamt charakterisiert sieht: „Mit dem Missionsgedanken wurde zwar der aufklärerisch-moderne Fortschrittsglaube abgelehnt, aber letztlich doch strukturell übernommen und jener gegen diesen gewendet.“ (S. 61). Auf der Ebene der Mentalitätsgeschichte durchziehen die ganze Arbeit des Verfassers immer wieder treffende analytische Feststellungen, die jene merkwürdige Verschränkung von Traditionellem mit Fortschrittlichem, jene Abwehr der Moderne und Anpassung an sie, letzteres oft unbewußt und unbeabsichtigt, deutlich machen.

Auch die Gründung evangelischer Vereine und speziell der Jünglingsvereine wird von Müller-Späth auf diese Mentalität zurückgeführt und aus ihr entwickelt. In der modernen Form der freien Assoziation wurden neben traditionellen auch moderne Inhalte und Verhaltensweisen vermittelt, so daß die Vereine junge Menschen sowohl vor der neuen Welt bewahren als auch sie in diese integrieren wollten. „Selektive Aneignung“ bzw. „partielle Ablehnung“ der Moderne hat der Verfasser dies genannt (S. 330)

und akribisch in seiner chronologischen Behandlung der Vereinsgeschichte wie auch in sachthemenatischen Querschnitten in die Vereinsstruktur nachgewiesen. Seine Arbeit stellt somit einen wichtigen Beitrag zur Beantwortung der Frage dar, wie unsere der Tradition verhafteten Vorfahren den Einbruch der Revolution – der industriellen wie der politischen – in ihre Erfahrungswelt verarbeitet und verkräftet haben. Dieser Beitrag verdient über die spezielle Region des Wuppertals hinaus Beachtung.

Velbert

Volkmarr Wittmütz

Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift zur Feier des 250jährigen Bestehens am 29. Juni 1988. Herausgegeben von Norbert Trippen. (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 23) Siegburg (Verlag Franz Schmitt) 1988, 14, 366 S., Ln.

Auch die Erzdiözese Köln erhielt erst spät (1739) ein eigenes Priesterseminar. Aus Anlaß des 250jährigen Jubiläums erschien eine Festgabe, die zu einer Geschichte des Hauses wurde. Ein Großteil der Darstellung stammt aus der Feder des Herausgebers. Als Mitarbeiter konnte Norbert Trippen überdies Gisbert Knopp für die Baugeschichte, den ehemaligen Regens und späteren Weihbischof Augustinus Frotz für die Jahre zwischen 1945 und 1965 und Professor Karl Heinz Schmitt für die Zeit nach 1965 gewinnen. Drei Autoren (Hans Gasper, Karl-Heinz Minz, Franz-Josef Bode) schildern Leben und Theologie des bedeutendsten Gelehrten, der am Kölner Priesterseminar gewirkt hat, nämlich des Dogmatikers Matthias Joseph Scheeben (S. 221–333).

Ursprünglich stand das Seminar direkt neben dem Kölner Dom. Dessen Weiterbau im 19. Jahrhundert verlangte den Abriß des Hauses. Als neue Bleibe wurde das ehemalige Jesuitenkolleg in der Marzellenstraße, also in unmittelbarer Nähe zum späteren Hauptbahnhof, gewonnen. Der zunehmende Verkehr und der damit verbundene Lärm zwang zu einer anderen Lösung. 1929 konnte ein neues Seminar in Bensberg, also weit vor der Domstadt und im Grünen, eingeweiht werden. Die Folge war die räumliche Trennung vom Oberhirten und von der Kathedrale. Kardinal Frings veranlaßte deshalb nach dem Zweiten Weltkrieg die Rückverlegung nach Köln. Auf dem Gelände des ehemaligen erzbischöflichen Palais entstand ein moderner Neubau, in den 1958 die ersten Alumnien einziehen konnten.

Die Entwicklung des Seminars nachzuzeichnen, ist hier nicht der Platz. Auf einige Fakten soll indes verwiesen werden. Das starke Gewicht der sogenannten „Hermesianer“ an den Bonner Katholisch-theologischen Fakultät veranlaßte Erzbischof Johannes Geissel, um die Mitte des 19. Jahrhunderts am Kölner Priesterseminar ein Gegengewicht zu schaffen. Der Studienbetrieb wurde ausgeweitet. Vorlesungen in Dogmatik und Moraltheologie spielten fortan eine wichtige, nicht selten die „Universitätstheologie“ korrigierende Rolle. Zu den herausragenden Professoren gehörte der bereits erwähnte Matthias Joseph Scheeben, der bis zu seinem Tod am Priesterseminar lehrte.

Der sonst als weltoffen geltende Joseph Kardinal Frings hatte 1958 die Absicht, nach dem Trierer Vorbild die gesamte wissenschaftliche Ausbildung seiner Diözesantheologen in die Bischofsstadt zu ziehen. Die Realisierung dieses Planes hätte vielleicht das Ende der Bonner Katholisch-theologischen Fakultät bedeutet. Der entschiedene Widerstand von dieser Seite, aber auch die ungesicherte Finanzierung veranlaßten Frings, den Plan rasch wieder fallenzulassen.

Auch das Kölner Priesterseminar hatte nach 1968 seine „Revolt“. Die Alumnien weigerten sich, die theologischen Vorlesungen zu besuchen und einschlägige Prüfungen abzulegen. Die Ausbildung beschränkt sich seither ausschließlich auf Pastoraltheologie und die seelsorgerliche Praxis. Daß die Wiederholung der Vorlesungen in systematischer Theologie im Priesterseminar durchaus „fragwürdig“ gewesen war, wurde bereits angedeutet. Die Art und Weise aber, wie die Korrektur dann erzwungen wurde, zeigt in aller Deutlichkeit, wie hilf- und wehrlos die sogenannte „Amtskirche“ in solchen Auseinandersetzungen ist.

Ein Druckfehler: Über Prof. Dr. Josef Klein wird Seite 351, nicht aber Seite 15 berichtet.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Christoph Strohm: Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand (= Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 1), München (Christian Kaiser Verlag) 1989, 393 S., kt.

Die Heidelberger Dissertation von Christoph Strohm ist einerseits eine Monographie mit eigenständigem Anspruch, andererseits Teil eines größeren Forschungsprogramms. Spiritus rector ist Heinz Eduard Tödt in Zusammenarbeit mit Ernst-Albert Scharffenorth und einem Kreis von Promovenden sowie weiteren jungen Forschern. Wie groß die Ambitionen dieses Kreises sind, mag man daran ablesen, daß er beim Christian Kaiser Verlag eine eigene Publikationsreihe installiert hat. Publikations- und forschungspolitisch wird damit einer weiteren Pluralisierung der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung Bahn gebrochen. Neben den „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte“ (Reihe A: Quellen. Reihe B: Darstellungen), den Initiativen um die Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“, der Reihe „Konfession und Gesellschaft“ und den „Studienbüchern zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ – um nur die wichtigsten seriellen Unternehmungen zu nennen –, konkurrieren im Forschungsfeld nunmehr auch die „Heidelberger Untersuchungen“.

Die Anliegen des Heidelberger Forschungskreises sind vielgestaltig. Methodisch steht das Bemühen im Mittelpunkt, Widerstandsforschung, Holocaustforschung und Kirchenkampfforschung, die nach Ansicht des Kreises vielfach noch unverbunden nebeneinander stehen, aufeinander zu beziehen. Sachlich geht es unter dem schwerpunktsetzenden Akzent der Widerstandsforschung darum, zusammen mit den Aktivitäten einzelner Widerstandspersönlichkeiten auch deren ethisch-moralische und politisch-soziale Motive besser zu erfassen. Da dies nur in intensiver Quellenerschließung geschehen kann, hat der Heidelberger Kreis den Nachlässen von Widerständlern besondere Aufmerksamkeit gewidmet – was auch editorisch zu Buche schlagen soll.

Zu den Forschungsprämissen der Heidelberger Gruppe gehört die These von der Existenz eines „Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreises“. Mit einer solchen Firmierung solle nicht behauptet werden, „daß sich eine solche Gruppe klar aus ihrem Umfeld abgrenzen läßt. Mit dem Begriff ‚Kreis‘ wird lediglich der Tatsache Rechnung getragen, daß hier mehrere Personen in Opposition gegen Hitler schon durch langwährende freundschaftliche und familiäre Beziehungen miteinander verbunden waren, bevor sie dann im Widerstand gegen Hitler wiederum eng zusammenarbeiteten und eine weitgehend übereinstimmende geistig-politische Grundhaltung einnahmen“ (4). Zugerechnet werden dem Kreis neben den namensgebenden Protagonisten Bonhoeffer und Hans von Dohnanyi die Juristen Gerhard Leibholz, Justus Delbrück, Rüdiger Schleicher, Klaus Bonhoeffer. Nach Maßgabe des Forschungsprozesses werden wahrscheinlich noch weitere personelle Vernetzungen in Rechnung zu stellen sein.

Deuten jene Bände der „Heidelberger Untersuchungen“, die entweder schon vorliegen oder unmittelbar vor dem Erscheinen stehen, auf eine *extensive* Fassung des Begriffs Kreis hin – zu erwarten ist u. a. auch eine Arbeit über Kurt Gerstein aus der Feder von Jürgen Schäfer –, so erhebt sich gleichwohl die Frage nach der Tragweite eines Ansatzes, der so umfassende theamtische Dimensionen wie Widerstand, NS-Judenpolitik und Kirchenkampf innerhalb eines zwar bedeutenden, doch begrenzten Personenkreises fokussiert. Dabei spielen keineswegs nur arbeits- und forschungsökonomische Aspekte eine Rolle. Das haben H. E. Tödt und E.-A. Scharffenorth klargestellt. Die Konzentration auf den „Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis“ verfolgt den Zweck, das Schiff der Widerstandsforschung zumindest partiell auf einen neuen Kurs zu bringen. Im Vorwort der Reihen-Herausgeber wie auch in Strohm's Monographie und den sich häufenden Verlautbarungen der Heidelberger Gruppe ist die forschungspolitische Zielstellung unübersehbar annonciert. „Einflußreiche Forscher haben den Eindruck erweckt, als sei der sogenannte bürgerlicher Widerstand durchweg nationalkonservativ orientiert gewesen, als habe er durchgängig zunächst in systemkonformer Kooperation ähnliche Ziele verfolgt wie die Nationalsozialisten, freilich mit anderen Mitteln, und als sei er erst nach Verlust der eigenen Machtposition zu Gegenwehr und Umsturzplänen übergegangen. Nichts von alledem trifft auf den Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis zu, und darum ist es besonders interessant, Einstellungen und Aktivitäten der ihm Zugehörigen zu erforschen. Die meisten aus diesem Kreis tendierten vor 1933 zur Deut-

schen Demokratischen Partei, die ab 1930 Staatspartei hieß, oder zu Stresemanns Deutscher Volkspartei“ (XIII). Die Grundeinstellung im Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis sei „vielleicht am ehesten als republikanisch, rechtsstaatlich und freiheitlich protestantisch zu charakterisieren“ (ebd.).

Was die kritische Forschung seit Mitte der Siebziger Jahre zur allgemeinen Ernüchterung der Widerstandshistoriographie herausgearbeitet hat, nämlich den zweifelhaften Wert des dichotomischen Schemas System – Gegner des Systems, soll infrage gestellt und revoziert werden. Gelegentlich gewinnt man allerdings den Eindruck, als seien die Kategorien zur Scheidung verschiedener Haltungen und Motivstränge im deutschen Widerstand etwas unscharf. Was besagt der Begriff „nationalkonservativ“ und was besagen die Begriffe „republikanisch“, „rechtsstaatlich“, „freiheitlich“? Rücken die „Antipoden“ bei näherer Betrachtung ihrer Ideenwelt mitunter nicht enger zusammen als es verbale Polarisierungen nahelegen scheinen? Beispielsweise kommt Strohm bei Bonhoeffer nicht um folgende Feststellung herum: „Wie zahlreiche andere Oppositionelle hat Bonhoeffer die Vermassung für den eigentlichen Fluch der Zeit gehalten. Die Nationalsozialisten galten ihm als Exponenten und Nutznießer einer entwurzelten Masse. Eine Elite *aus allen Gesellschaftsschichten*, die der Bildung fähig ist, habe ihnen entgegenzutreten“ (342). Soll man den ethisch wie politisch so fragwürdigen Topos „Vermassung“ auf das Konto eines „nationalkonservativen“ oder eines republikanischen, rechtsstaatlichen, freiheitlichen Denkens buchen? Und wie verhielte es sich dann mit der – vom Vf. gleichfalls richtig hervorgehobenen – Bonhoefferschen Skepsis „gegen den Parlamentarismus unter den Bedingungen einer modernen Massendemokratie“ (ebd.)?

Auf einem anderen Blatt steht, und dies scheint der eigentlich produktive Punkt in der vom Heidelberger Kreis angestrebten relecture der deutschen Widerstandstraditionen zu sein, die *praktische* Differenz zwischen Gegnern des Nationalsozialismus von Anbeginn und jenen Widerständlern, die zwischen (Teil-)Konsens, Dissens, Resistenz, Fundamentalopposition hin- und herpendelten.

Die Strohmische Monographie ist im Lichte der Heidelberger Bemühungen zu lesen, dem in weiten Teilen der politologisch-sozialhistorisch aufgeklärten Widerstandsforschung beiseite gelegten dichotomischen Schema zu neuer Geltung zu verhelfen. In Quellenverarbeitung, Gliederung und Darbietung überragt Strohm's Studie das Normalmaß akademischer Erstschriften. Besonders anzuerkennen ist das Eintauchen des Vf.'s in mitunter nicht einfache juristische Materien. Genannt seien die Auseinandersetzungen der Weimarer Jurisprudenz um den Gleichheitssatz (Art. 109, Abs. 1 WV) und die Kämpfe der nationalsozialistischen Jurisprudenz pro et contra Gesinnungsstrafrecht im Rahmen der angestrebten Strafrechtsform. Auch in mancher anderen Hinsicht vermag die Monographie für sich einzunehmen: in der vertieften Erschließung von Bonhoeffers Nachlaß (Bundesarchiv Koblenz), in der Auswertung des Nachlasses von Hans und Christine von Dohnanyi, der Protokolle der Strafrechts- und der Strafprozeßkommission 1933–1937 und 1937–1938 sowie in neuen Zugriffen auf hinlänglich exegisiert geglaubte Schriften Bonhoeffers. Positiv hervorzuheben ist schließlich auch das konsequente Bemühen um die Zusammenführung systematischer und historisch-empirischer Perspektiven.

Strohm's Primärinteresse gilt Bonhoeffers Ethik des Politischen. Um sie in ihren Voraussetzungen und Zielen besser in den Blick zu bekommen, richtet der Vf. sein Augenmerk auf den Ideenaustausch mit Familie und Freunden, namentlich mit den Schwägern G. Leibholz und H. von Dohnanyi. In der Wahrnehmung der Wirklichkeit und in der ethischen Konkretion sei Bonhoeffers ethisch-theologisches Konzept darauf gerichtet, „die Analyse der staatlichen Wirklichkeit durch die Juristen Leibholz und Dohnanyi aufzunehmen“ (13). Die Architektur der Studie ist im Kontext des Austauschs mit Leibholz und Dohnanyi bestimmt von der Nachzeichnung der Bonhoefferschen Denk- und Lebensgeschichte als „Weg in den Widerstand“, gleichzeitig vom Eigengewicht der Kapitel über „Gerhard Leibholz' staatsrechtliche Analysen und Positionen in der Zeit der Weimarer Republik“ (54–86) und „Hans von Dohnanys Tätigkeit im Reichsjustizministerium in den Jahren 1933–1938“ (231–289). Die Leibholz- und Dohnanyi-Kapitel wären als in sich geschlossene Beiträge auch außerhalb des durch Bonhoeffer bestimmten monographischen Zusammenhangs vorstellbar.

In seinen Ergebnissen am unantastbarsten wirkt das Dohnanyi-Kapitel. Strohm ge-

bührt das Verdienst, welches in Anbetracht der bislang eher stiefmütterlichen Behandlung dieses Mannes in der Widerstandsforschung um so rühmlicher ist, Dohnanyis Position als persönlicher Referent Gürtners erstmals genauer durchleuchtet zu haben. Die wichtigste Quelle dafür ist das von Dohnanyi als Leiter des Ministerialbüros geführte Diensttagebuch des Reichsjustizministers. Dohnanyi besaß intime Einblicke in den NS-Herrschafts- und Verwaltungsapparat. Er sammelte seit 1933 Material über die Zerstörung des Rechtsstaates und die Übergriffe der Parteigliederungen. Zwar haben diese Aufzeichnungen unter der nicht völlig korrekten Firmierung „Tagebuch Gürtners“ bereits in den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen als Beweismaterial gedient. Doch gelingt es Strohm, dem Diensttagebuch im Verein mit weiteren Nachlassdokumenten neue Dimensionen abzugewinnen. Besonders interessant für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung ist die Widerspiegelung des Kirchenkampfes im Diensttagebuch und Dohnanyis Hilfstätigkeit für die Bekennende Kirche. Auch die Auseinandersetzungen mit Freisler in der Strafrechtskommission – ein weiteres Indiz für den Dualismus von Staat und Partei – sind von Bedeutung. Der Vf. urteilt, von teilweiser Identifikation mit dem Nationalsozialismus, wie sie bei einem Großteil der alten Eliten in Politik und Verwaltung festzustellen sei, könne bei von Dohnanyi keine Rede sein. Er sei gegen den Nationalsozialismus durch sein Bekenntnis zu den „grundlegenden Errungenschaften des Liberalismus“ immunisiert gewesen (287). Des weiteren scheine es „nicht abwegig zu vermuten, daß Dohnanyis Kenntnis des Verbrechertums der Nationalsozialisten die Umsturzpläne des Militärs um Oster und Beck beschleunigt hat“ (289).

Im Vergleich mit dem Dohnanyi-Kapitel dürften die Ausführungen zu Leibholz strittiger sein. Das hängt mit der schwankenden Bewertung von Leibholz' staatsrechtlichen Analysen in der Weimarer Republik zusammen. Die Auffassung Strohms, daß auf die Rolle von Leibholz in den „Auseinandersetzungen der Weimarer Staatsrechtslehre ... lediglich einige, meist wenig differenzierte Bemerkungen“ hinweisen (55), kann ich in dieser schroffen Form nicht teilen. Enthält nicht bereits die Studie von W. Hill (Gleichheit und Artgleichheit. Berlin 1966, bes. 114 ff.) ziemlich scharfsinnige Überlegungen zu den Ambivalenzen in Leibholz' juristischer Ideenwelt? Strohm profiliert Leibholz entschieden als Verteidiger der Weimarer Demokratie, des Rechtsstaates, der Individualrechte. Ist das aber überhaupt in den Diskursen um Leibholz das strittige Thema? Daß Leibholz sich als Liberaler und Anwalt der Demokratie verstand, geben ja auch Kritiker wie Hill gerne zu. Das Problem liegt in der Frage, unter welchen rechtsphilosophischen Prämissen und mit welchen staatsrechtlichen Gedankenoperationen Leibholz seine Verteidigungsstrategie führte und worauf sie nolens volens hinauslief. War es im Jahr 1925, als Leibholz seine juristische Dissertation „Die Gleichheit vor dem Gesetz“ publizierte, opportun und sinnvoll, der Legislative absolutistische Neigungen zu unterstellen und nach Wegen aus dieser prätendierten Gefahr zu suchen? War es hilfreich, das richterliche Prüfungsrecht zu fordern, mit der Auslegung von Art. 109, Abs. 1 WV zu verknüpfen und mit einer so oszillierenden Größe wie dem „Rechtsempfinden des Volkes“ zu arbeiten? Und war das Bemühen um aristokratische Veredelung der Demokratie nicht ungleich problematischer als der attackierte Rechtspositivismus Hans Kelsens und anderer verfassungstreuer Staatsrechtslehrer? Was meinte die Formierung eines „bloc des idées incontestables“, durch welchen die Demokratie „die für jedes Volk auf Grund von Anlagen und Umständen näher zu bestimmende Substanz, das ihr eigene Pathos und objektiv metaphysische Ethos“ erhalten sollte (G. Leibholz: Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild. München/Leipzig 1933, 9– zit. Strohm, S. 67, Anm. 65)?

Im Unterboden der Diskurse für und gegen die Mittel, mit denen Leibholz die Sache der Demokratie, des (autoritären) Rechtsstaates und die Individualrechte verteidigte, sind weitreichende Meinungsverschiedenheiten zum modernen Demokratieverständnis verborgen. Die strittigen Debatten zum Staatsrechtsdenken von G. Leibholz zwischen 1925 und 1933 bei den Juristen legen davon ebenso Zeugnis ab wie die uneinheitlichen Urteile über ihn bei den Theologen. Im Gegensatz zu Strohms Interpretation hat Klaus Tanner auf die Gefahren eines Denkansatzes hingewiesen, in dem ein politisch-metaphysisches Weltbild „rechtssatzmäßig“ gesichert werden soll (Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Göttingen 1989, bes. 143 ff.).

Die Kontroversen wären möglicherweise weniger dramatisch, verknüpften sie sich

nicht mit Urteilen über das Demokratieverständnis Bonhoeffers, und zwar gemäß der von Strohm favorisierten Lesart vom Einfluß des Leibholz'schen Denkens auf Bonhoeffers politische Ethik. Auch bei Bonhoeffer will Strohm das „liberale Element“ herausarbeiten. Die Frage lautet aber wiederum, was alles damit schon – oder noch nicht – gewonnen ist. Stößt man bei Bonhoeffer nicht auf ähnliche Ambivalenzen wie bei Leibholz, auf Ambivalenzen, die allerdings schwerer zu bewältigen sind? Das hat zu tun mit den eigentümlichen Mischungsverhältnissen in den staatstheoretischen und theologischen Perspektiven.

Wie zutreffend ist die von Bonhoeffer und Leibholz geteilte Auffassung, „der totale Staat sei im Gegensatz zum autoritären ein liberalistischer, das heißt entarteter liberaler Staat“ (190)? Abgesehen von dem Problem, ob mit einer solchen Aussage der totale Staat historisch-politisch und soziologisch hinreichend begriffen ist (ganz gewiß nicht): welches Verhältnis zum Liberalismus verbirgt sich hinter ihr? Kann man Bonhoeffers Distanzierung von dem konstitutiven Satz der Weimarer Verfassung „Alle Gewalt geht vom Volke aus“ politisch neutralisieren mit dem Theologumenon, Bonhoeffer habe in diesem Satz die theologische Wahrheit bedroht gesehen, „daß alle Autorität ihre Vollmacht von Gott habe“? (137). Soll, wie Strohm unter Berufung auf den Demokratie-Artikel H. E. Tödt's findet (TRE Bd. 8, 1981, 447), der Begriff der Volkssouveränität im Verfassungsstaat „sowieso ein ‚systematischer Anachronismus‘“ sein? Kann man sich zufrieden geben mit Strohm's Hinweis, „Bonhoeffers Skepsis gegen die Herleitung staatlicher Autorität aus der Volkssouveränität war wesentlich mitbedingt durch seine Auseinandersetzung mit dem verbreiteten Beschwören der ‚Volksgemeinschaft‘ in den letzten Jahren des Weimarer Staates“ (139)? Das mag wohl so sein. Nur, das in der Weimarer Verfassung gemeinte Volk war das Staatsvolk. Das Staatsvolk aus Gründen *theologischer* Kritik aus der politischen Ethik zu entlassen, muß dann notwendig auf die Frage führen, wie sich der Staat dann *politisch* begründet. Wie soll man urteilen über den Umgang Strohm's mit der Meinung Bonhoeffers von 1933, eine Ausnahme-gesetzgebung des Staates in der Judenfrage könne nicht grundsätzlich abgelehnt werden, wenn es kommentierend dazu heißt: „Dies entsprach im übrigen auch dem Standpunkt mancher jüdischer Gruppierungen“ (175, Anm. 118)?

Bonhoeffer hat den NS-Staat abgelehnt. Er sah in ihm pseudomessianische Ansprüche, ein „Zuwenig“ an Recht (Verletzung der Grundrechte) und ein „Zuviel“ an Recht (Ausweitung des Staates in den Raum der Kirche, wobei die Ausweitung in andere Räume – Kultur, Wirtschaft, Sozial- und Bildungswesen – wenig oder gar nicht in den Blick kam). Die Ablehnung des NS-Staates sowie Bonhoeffers Bemühungen um eine theologische Grundlegung des Staatsbegriffes (148 ff.) und sein Ringen um eine Ethik des konkreten Gebots der Kirche lösen die Frage nach der Modernität seines Staats- und Gesellschaftsverständnisses noch nicht ins Gegenstandslose auf. Demokratie im modernen Verständnis lebt ja nicht aus dem von Bonhoeffer bevorzugten „autoritative(n) und elitäre(n) Element, das die persönliche Verantwortung der Personen in den Ämtern betont und die Legitimation der Autorität durch die Massen skeptisch beurteilt“ (346). Sie lebt aus der Akzeptanz der Einsicht, daß die politischen, sozialen und anderweitigen Interessenschichtungen der „Massen“ durchsichtig gemacht und in politikfähige Konzepte umgesetzt werden müssen.

Strohm kommt an vielen Stellen nicht umhin, die Verwerfungen in Bonhoeffers politischem Denken zumindest zu benennen und Schlußfolgerungen zu ziehen. Die Kurskorrektur gegen eine bestimmte Art der Widerstandsforschung fällt deshalb ein wenig mager aus. Bonhoeffer sei nicht „nationalkonservativ“, sondern „liberalkonservativ“ gewesen, „da er sowohl auf das Bewußtsein um den Wert des freiheitlichen Erbes der Neuzeit als auch um die Betonung der Notwendigkeit von Bindungen in einer Zeit der Vermassung hinweist“ (346). Sollten „nationalkonservative“ Widerständler nicht genau in der gleichen Dialektik von Freiheit und Bindung gedacht haben? Die Leibholz und Bonhoeffer einende Liberalismuskritik aus liberaler Grundhaltung wird vom Vf. im Eifer, beider Schwierigkeiten mit der modernen Massendemokratie hinwegzuerklären, unterbelichtet. Überhaupt keine Stellung bezieht Strohm zu den Herausforderungen, welche der weltanschaulich neutrale Staat für die theologische Staatsethik darstellt. Mit der bloßen Rekapitulation von Bonhoefferschen Positionen zu diesem Thema sind sie nicht zu bewältigen. Wie mündig war die Welt in Bonhoeffers Rechts- und Staatsdenken der dreißiger Jahre?

Strohm's Monographie ist ein Schritt auf dem Wege. Denn der Heidelberger Kreis strebt einer „Zentralstudie“ entgegen (vgl. Maria Nilius-Staub: Forschungsschwerpunkte im Bonhoeffer-Donanyi-Projekt in Heidelberg. In: KZG 1 [1988], 188 f.). Die Studie dient der Weiterführung und Klärung vieler wichtiger Aspekte. Man kann sich mit Gewinn informieren über Bonhoeffer's Revolutionsverständnis, seine spannungsreiche Mitarbeit am Betheler Bekenntnis, die Konzentration auf den Kirchenkampf 1934–1938 mit den Dohnanyi-Informationen im Hintergrund und über den notwendig gewordenen Neuanfang in seinem Denken seit 1938. Auch dem Bestreben, den Widerstand gegen das NS-Regime nicht zum bloßen Interessenkonflikt rivalisierender Gruppen verkommen zu lassen und bloß funktionalen Widerstandstheorien mit geeigneten Beispielen entgegenzuarbeiten, ist natürlich produktiv. Kritische Fragen müssen jedoch angemeldet werden im Blick auf die politologischen und theologischen Kategorien, mit deren Hilfe das Material entfaltet wird. Ginge es bloß um historisch-deskriptive Interessen (aber wann ist dies jemals vorstell- und wünschbar?), könnte man das Insistieren auf den kritischen Fragen für rein akademisch halten. Tatsächlich aber geht es um etwas ganz Fundamentales: um die Verständigung über die rahmensetzenden Interpretationskategorien für den Prozeß des Politischen und Theologischen in der Moderne.

Leipzig

Kurt Nowak

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Clemens Scholten, Dyroffstraße 5, 5300 Bonn 1

Prof. Dr. Friedrich Prinz, Institut für Bayerische Geschichte an der Universität München. Abteilung Mittelalterliche Geschichte und Vergleichende Landesgeschichte, Schellingstraße 5/II, 8000 München 40

Dr. Beate Köster, Einsteinstraße 22, 4400 Münster/Westfalen

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Universität Tübingen. Kath.-Theol. Seminar. Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen 1

Dr. Hubert Wolf, Mörikestraße 7, 7400 Tübingen

Prof. D. Dr. h.c. Wilhelm Schneemelcher, Böckingstraße 1, 5340 Bad Honnef

NEU BEI MOHR: Zentrale Schriften des 1. und 2. Jahrhunderts erstmals in deutschsprachiger Übersetzung und Kommentierung

Die Apostolischen Väter

Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Auf der Grundlage der Ausgaben von F.-X. Funk/K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und herausgegeben von Andreas Lindemann und Henning Paulsen

Die von Funk und später von Bihlmeyer besorgte Handausgabe der Schriften der ‚Apostolischen Väter‘ aus dem 2. Jahrhundert war lange Zeit vergriffen. Diese anerkannte Edition soll daher neu herausgegeben werden, nun aber verbunden mit der deutschen Übersetzung der griechischen bzw. lateinischen Texte. Auch die von Molly Whittaker erarbeitete Ausgabe des ‚Hirten‘ des Hermas konnte in den Band aufgenommen und mit der überarbeiteten Übersetzung dieses Textes im HNT-Kommentar von Martin Dibelius aus dem Jahre 1923 verbunden werden. So liegt erstmals eine Ausgabe mit sämtlichen Schriften der ‚Apostolischen Väter‘ mit deutscher Übersetzung vor.

1992. VIII, 574 Seiten.

ISBN 3-16-145887-7 faden-
geheftete Broschur DM 59,-

Andreas Lindemann

Die Clemensbriefe

Dies ist die erste deutschsprachige Kommentierung der Clemensbriefe seit mehreren Jahrzehnten. Der Band enthält eine Kommentierung der beiden Schriften unter besonderer Berücksichtigung der kirchengeschichtlichen, religionsgeschichtlichen und philologischen Probleme. Zugleich versucht Lindemann, die beiden Schriften in ihrer theologischen Eigenart ernst zu nehmen und ihnen jenes Gewicht beizumessen, das ihnen als Zeugnisse der ältesten Kirchengeschichte zukommt.

1992. VI, 277 Seiten (Handbuch
zum Neuen Testament 17;
Die Apostolischen Väter I).
ISBN 3-16-145823-0 Broschur
DM 59,-; ISBN 3-16-145824-9
Leinen DM 88,-

J.C.B. MOHR
(PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN



UNTERSUCHUNGEN

Konrads von Gelnhausen Pfründenkarriere

Von Tilmann Schmidt

Konrad von Gelnhausen († 1390) hat sich einen Namen in der Literaturgeschichte gemacht durch seine Reflexionen über das Problem des Papstschismas und dessen Überwindung auf dem Wege der Konzilsberufung – ein Thema, das im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts die europäische Welt bewegte. Hier Initiator gewesen zu sein und das weltgeschichtliche und weltbewegende Problem jener Zeit in seinen philosophischen, theologischen und kanonistischen Dimensionen und Komplikationen als erster der zeitgenössischen Gelehrten entfaltet zu haben, ist bekanntermaßen sein Verdienst.¹ Man kennt Konrad von Gelnhausen auch als Nachlaßgeber für die Heidelberger Universität und als Stifter des Grundstocks der Universitätsbibliothek.² In den ersten Jahrgängen der Heidelberger Rektorbücher wird des Wohltäters der jungen, 1386 gegründeten Universität bei der Verwertung seines Vermächtnisses dankbar gedacht.³ Doch dieses alles sind Ereignisse – und Verdienste –, die, wenn sie nicht gar erst zu seinem Nachleben gehören, in Konrads späte Jahre fallen – einen etablierten und wohl situierten Lebensabschnitt, da die Kämpfe der Jugendzeit hinter ihm lagen: Kämpfe um auskömmliche Lebensverhältnisse zunächst und dann um zusätzliche Möglichkeiten, um ein Vermögen anzusammeln und sich jene später gestifteten Bücher erst einmal kaufen zu können.

¹ Forschungsüberblick bei Remigius Bäumer, *Die Erforschung des Konziliarismus*, in: *Die Entwicklung des Konziliarismus* (Wege der Forschung 279). Darmstadt 1976, S. 3–56; Robert N. Swanson, *Universities, Academics and the Great Schism* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 3. ser. 12). Cambridge 1979, S. 59–63; Georg Kreuzer, in: Wolfgang Stämmler / Karl Langosch, *Verfasserlexikon*² 5. Berlin 1985, S. 179–181 mit Lit.; Katharina Colberg, in: *Lexikon des Mittelalters* 5. München 1991, S. 1358.

² Eike Wolgast, *Die kurpfälzische Universität 1386–1803*, in: *Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg* 1. Berlin / Heidelberg 1985, S. 5, 17; Ewald Jammers, *Zur Geschichte der Heidelberger Universitätsbibliothek und ihrer Quellen*, in: *Aus der Geschichte der Universität Heidelberg und ihrer Fakultäten* (Rupertus-Carola. Sonderband). Heidelberg 1961, S. 112 ff. Das Verzeichnis der hinterlassenen Handschriften: *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662* 1, hg. von Gustav Toepke. Heidelberg 1884, S. 655–665.

³ *Die Rektorbücher der Universität Heidelberg*, bearb. von Heiner Lutzmann und Hermann Weisert 1 (Die Amtsbücher der Universität Heidelberg A 1). Heidelberg 1986–1990, S. 19, S. 29 Nr. 3, S. 57 Nr. 20, S. 124 f. Nr. 61, S. 184 ff. Nr. 124, S. 186 f. Nr. 125, S. 188 f. Nr. 126, S. 189 Nr. 127, S. 197 f. Nr. 143, u. ö.

Nicht dieser Konrad von Gelnhausen, der gelehrter Kanonist und Theologe, Büchersammler, Kanzler, Lehrer und Wohltäter der pfälzischen Universität sei hier erneut ins Auge gefaßt. Vielmehr soll sein „Vorleben“ dargestellt werden, soweit es sich in seiner Pfründenkarriere erfassen läßt. Ein solches Unterfangen hat zweifache Berechtigung: Es findet seine Rechtfertigung aus Gründen sowohl des typologischen wie des individuellen Aspekts.

In Konrad von Gelnhausen individualisiert sich der Typus des städtisch-bürgerlicher Schicht entstammenden Universitätsabsolventen, des in mehreren Studienabschnitten artistisch, kanonistisch, theologisch ausgebildeten Klerikers, dessen Lebensweg zwischen Fürstendienst und Universitätsstudium und -lehre oszilliert – im Vergleich mit dem Fürstendienst war die Universitätskarriere keineswegs vorteilhafter und erstrebenswerter als jener.⁴ Den Verwicklungen, Schwierigkeiten, Mühen und Langwierigkeiten bei der wirtschaftlichen Absicherung eines solchermaßen zwischen Universität und Fürstenhof eingespannten und sich entwickelnden Klerikerlebens nachzugehen, erscheint als ebenso berechtigt wie notwendig, um weitverbreitete Vorstellungen von exzessiven Pfründenkumulationen und problemlos erworbenem Wohlstand, die bei jener Personengruppe, und auch bei Konrad von Gelnhausen, stattgehabt hätten,⁵ zurechtzurücken.

Die Darstellung des individuellen Falles läßt sich gleichfalls rechtfertigen. Sicherlich ließen sich Pfründenkarrieren von einer schier endlosen Zahl von Klerikern zusammenstellen, darunter geradlinig-erfolgreiche, aber auch verwickelte und gerade deshalb benefizienrechtlich interessante Karrieren, wenn sie nämlich Streitigkeiten um Pfründbesitz und um Pfründeinkünfte einschlossen. Und derartige Streitigkeiten zu entscheiden, gehörte im 14. Jahrhundert zur Routine der kurialen Rotarichter, und auch der Alltag der sonstigen kirchlichen ordentlichen und delegierten Gerichte wurde von Pfründenprozessen bestimmt, und das deshalb, weil der Bereich des kirchlichen Pfründenwesens, soweit es versorgungspraktische Bedeutung hatte, höchst streitanfällig war.⁶ Angesichts der Formelhaftigkeit der in kurialen Kanzleiregistern und in zahlreichen Ausfertigungen erhaltenen päpstlichen Provisions-, Judikats- und Exekutionsmandaten wird jedoch aus Einzelfalldarstellungen in der Regel wenig Nutzen zu erwarten sein, eher dürfte die Auswertung dieser Fälle nach Art der seriellen Quellen Ertrag erbringen – Ertrag auf sozial- oder bildungsgeschichtlichem Felde etwa, wenn man nämlich danach fragt, welche statusrechtlichen und bildungsmäßigen Qualifika-

⁴ Tilman Schmidt, *Pariser Magister des 14. Jahrhunderts und ihre Pfründen*, in: Francia 14 (1986, ed. 1987) S. 103–138, bes. S. 133. Als Beispiel für einträglichen Fürstendienst vgl. Klaus Schäfer, *Der Dank des Königs. Karl IV. und die Pfründen Rudolf Loses*, in: *Kaiser Karl IV. 1316–1378. Forschungen über Kaiser und Reich*, hg. von Hans Patze. Neustadt a. d. Aisch 1978, S. 527–537.

⁵ Siehe unten S. 325 mit Anm. 159.

⁶ Als Beispiel, das in der neueren Lit. aufgegriffen wurde, sei hingewiesen auf Rudolf Weigand / Hans Thurn, *Der Kurienprozeß (1365–1366) des (späteren Domdekans) Nikolaus von Malkos um seine Würzburger Domherrenstelle*, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 46 (1984) S. 61–72.

tionen oder welche gesellschaftlichen Konnexionen Ursachen für den früheren oder späteren Erwerb auskömmlicher Pfründeinkünfte gewesen sein könnten; oder wenn man nach den verfahrensrechtlichen Möglichkeiten und Strategien der Durchsetzung einerseits und Verhinderung andererseits von päpstlichen Pfründenprovisionen fragt. Gelegentlich allerdings mag ein Einzelfall Aufmerksamkeit verdienen, dann nämlich, wenn die Darstellung einer Pfründenkarriere die mangels anderweitiger Nachrichten nicht zu schreibende Biographie einer bedeutsamen Persönlichkeit ersetzen muß und im Falle eines Pfründenstreits die beteiligten Personen unser Interesse an dem Streitverfahren erwecken. In unserem Fall ist es Konrad von Gelnhausen, dessen Stellung in der Literaturgeschichte es rechtfertigen mag, seine Pfründenkarriere und, darin eingeschlossen, einen Pfründenprozeß in seinen Einzelheiten vorzustellen, an dem er als Streitpartei beteiligt war.

Im Frühjahr 1344 hat Konrad, Sohn eines gewissen Siegfried von Gelnhausen,⁷ in Paris sein universitäres Grundstudium in den *Artes* abgeschlossen mit dem Grad eines Lizentiaten.⁸ Den nächstfolgenden akademischen Schritt, die Erwerbung des Magistergrades, hat er in Paris vorerst nicht getan. Vielmehr dürfte er bald nach jener ersten Graduierung in seine hessische Heimat zurückgekehrt sein. Daß der um 1320/22 geborene Konrad vor Studienbeginn Kleriker geworden war, ist für einen Pariser Studenten als selbstverständlich anzunehmen, denn Laienscholaren haben sich in Paris bisher nicht nachweisen lassen.⁹ Einkünfte indessen brachte dem jungen Studiosus der Klerikat nicht ein; aus Pfründen, über die er in diesem Lebensabschnitt noch nicht verfügte, konnte er sein Leben nicht fristen. Das rund fünfjährige *Artes*-Studium ist vermutlich von seiner Familie finanziert worden, wozu sie, als Schöffenfamilie zur Oberschicht der Reichsstadt Gelnhausen gehörig, unschwer in der Lage gewesen sein dürfte.¹⁰ Im übrigen war es bereits Tradition in dieser Personengruppe, junge Familienmitglieder auf die Universität zu schicken, sei es die in Paris oder sei es die Bologneser Universität.¹¹

Konrads Pfründenkarriere, mit der wir uns hier vornehmlich befassen wollen, begann im Jahr 1347, als für ihn zwei Suppliken Papst Clemens' VI.

⁷ Möglicherweise ein Neffe des Churer Bischofs Siegfried von Gelnhausen, Tilmann Schmidt, *Siegfried von Gelnhausen, Mainzer Protonotar und Bischof von Chur (1298–1321)*, in: *Ex ipsiis rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik. Festschrift für Harald Zimmermann zum 65. Geburtstag*. Sigmaringen 1991, S. 537–555; eine Untersuchung über das Patriziat und die Schöffenfamilien von Gelnhausen fehlt.

⁸ David E. Culley, *Konrad von Gelnhausen. Sein Leben, seine Werke und seine Quellen*. Diss. phil. Leipzig. Halle a. S. 1913, S. 10 f.

⁹ Hastings Rashdall / Frederick Maurice Powicke / Alfred B. Emden, *The Universities of Europe in the Middle Ages* 3². Oxford 1936, S. 393 ff.; undifferenziert dagegen Herbert Grundmann, *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter*. ²Darmstadt 1960, S. 26.

¹⁰ Schmidt, *Siegfried von Gelnhausen* (wie Anm. 7) S. 537 ff.

¹¹ Gustav C. Knod, *Deutsche Studenten in Bologna 1289–1562*. Berlin 1899, S. 151 Nr. 1102, S. 152 Nr. 1104.

(1342–1352) vorgelegt wurden.¹² Die beiden Provisionsbitten umrahmten auf einem Supplikenrotulus drei weitere Gesuche, die für *Paulus Sifridi de Geynlhusen* und *Wignandus Sifridi de Geynlhusen* päpstliche Gnaden erbaten. Die Vereinigung dreier Söhne eines Siegfried von Gelnhausen auf einem Rotulus läßt sich als sicherer Beleg dafür ansehen, daß die drei Supplikanten Brüder waren. Die eine der Konrad betreffenden Provisionsbitten war nicht altersunabhängig und ist damit für dessen Altersbestimmung verwendbar. Denn der Erwerb einer Kuratpfründe, wie sie in seiner ersten Supplik erbeten wurde, war rechtmäßig erst ab dem 25. Lebensjahr möglich,¹³ und Konrad wie auch andere Universitätsabsolventen und sonstige Kleriker¹⁴ dürften nicht allzu viel Zeit nach Erreichen des kanonischen Alters haben verstreichen lassen, bis sie sich um eine entsprechende Kirchenstelle bewarben, wobei es, ganz im Sinne des Systems, den Bewerbern in erster Linie um die Einkünfte zu tun war, während man die seelsorglichen Amtspflichten Vikaren überließ. Bei Konrad von Gelnhausen war es also 1347 soweit,¹⁵ daß er eine Kuratpfründe offensichtlich zulässigerweise ohne begleitenden Antrag auf Altersdispens in seine Bewerbung einschließen konnte. Der Supplikenrotulus wurde freilich nicht im Namen der Gelnhäuser Brüder dem Papst vorgelegt, sondern sie hatten einen potenten Fürsprecher für sich gewonnen, der die Provisionsbitten vortrug: den Landgrafen Heinrich II. von Hessen (1328–1377); Konrad hat bei seiner zweiten Provisionsbitte, die er auf demselben Rotulus vortrug und damit parallel zur ersten laufen ließ, um mit zwei Exspektanzen seine Chancen beim Pfründenerwerb zu vergrößern, zudem den Mainzer Erzbischof und Kurfürsten Gerlach von Nassau-Wiesbaden-Idstein (1346–1371) für sich sprechen lassen. Beide Intervenienten nannten Konrad von Gelnhausen ihren *clericus*. Der Landgraf von Hessen tat das auch bei Paul und Wigand, Konrad nannte er zudem seinen Getreuen (*fidelis*) – dieser dürfte ihm also einen Diensteid geschworen haben. Vielleicht hat Konrad zeitweise in der landgräflichen Kanzlei als „Clerk“ Verwendung gefunden. Zu beiden Herren standen Konrad und seine Familie jedenfalls in einem Nahverhältnis. In jungen Jahren bereits war er also zu wichtigen Fürstlichkeiten seiner hessischen Heimat in persönliche Beziehung getreten.¹⁶ Dies mag auch erklären, weshalb er in Paris zunächst darauf

¹² Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl. 16 fol. 2^r; die Konrad betreffenden Suppliken bei Heinrich Volbert Sauerland, *Vatikanische biographische Notizen zur Geschichte des XIV. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde* 13 (1901) S. 341 Nr. 4.

¹³ Paul Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland* 2. Berlin 1878, S. 484 f.

¹⁴ Schmidt, *Pariser Magister des 14. Jahrhunderts und ihre Pfründen* (wie Anm. 4) S. 131.

¹⁵ Daher sein Geburtsjahr ca. 1320/22, so auch Karl Wenck, *Konrad von Gelnhausen und die Quellen der konziliaren Theorie*, in: *HZ* 76 (1896) S. 11 f.

¹⁶ Peter Moraw, *Hessen und das deutsche Königtum im späten Mittelalter*, in: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 26 (1976) S. 43–95.

verzichtet hatte, den Magistergrad zu erwerben, der sonst für Klerikerkarrieren im Fürstendienst geradezu als mindeste Eingangsqualifikation Voraussetzung war. Ohne beider Fürsten Bereitschaft, für ihn beim Papst zu intervenieren, wäre der Pariser Lizentiat vermutlich kaum so frühzeitig zu einer Grundversorgung gekommen, die dann Ausgangspunkt einer weiteren Karriere – auch Pfründenkarriere – werden konnte.

In den Suppliken von 1347 wurde für Konrad einmal die Provision mit einem Kanonikat an der Mainzer Stiftskirche Mariengreden mit der Exspektanz auf eine mit Seelsorge verbundene Dignität und zum zweiten die Provision mit einem Domkanonikat in Worms mit der Exspektanz auf eine Kanonikatspräbende erbeten. Für Paul von Gelnhausen¹⁷ wurde um ein Kanonikat am Wormser Martinsstift und für Wigand¹⁸ um ein Kanonikat am Andreasstift, ebenfalls in Worms, suppliziert. Für letzteren, weil er nicht an der Kurie zugegen sei, wurde außerdem die Gnade erbeten, zur Kostenersparnis sich dem erforderlichen Eignungsexamen in seiner Heimat unterziehen zu dürfen.¹⁹ Da für Konrad und Paul eine entsprechende Bitte nicht vorgetragen wurde, ist anzunehmen, daß sie sich zu dieser Zeit an der Kurie aufhielten. Clemens VI. hat in gewohnter Großzügigkeit und sicherlich auch mit Rücksicht auf die hochgestellten Fürsprecher alle Gelnhäuser Gesuche genehmigt.²⁰ Unter dem Datum des 11. November 1347 wurden die Provi-

¹⁷ Seine Exspektanz scheint nicht zum Erfolg geführt zu haben; 1368 als Kleriker der Mainzer Diözese, Notar und Offizial des Propstes von Mariengreden genannt (*Hessisches Urkundenbuch* 2, 3, hg. von Heinrich Reimer. Leipzig 1894, S. 665–671 Nr. 584, 585), 1376 Kanoniker des Frankfurter Leonhardstifts (*Hessisches Urkundenbuch* 2, 4, hg. von Heinrich Reimer. Leipzig 1897, S. 31 Nr. 32); Wenck, *Konrad von Gelnhausen* (wie Anm. 15) S. 10 f.

¹⁸ Seine Exspektanz hatte offensichtlich Erfolg; 1358 hatte er ein Kanonikat inne, das er am 4. September mit der Kantorei des Andreasstifts vertauschte, Johann Peter Kirsch, *Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des XIV. Jahrhunderts* 1 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, hg. von der Görres-Gesellschaft 9). Paderborn 1903, S. 104 Nr. 39, 40; siehe auch unten S. 301 mit Anm. 42 und S. 309 mit Anm. 83; 1371 inskribiert an der Universität in Bologna, Knod, *Deutsche Studenten in Bologna* (wie Anm. 11) S. 531 Nr. 3517; ferner 1377 *Hessisches Urkundenbuch* 2, 4 (wie Anm. 17) S. 52 f. Nr. 53; 1390 vertauschte er die Kantorei mit der Pfarrkirche in Freinsheim (Lkrs. Alzey-Worms), Heinrich Boos, *Urkundenbuch der Stadt Worms* 2. Berlin 1890, S. 608 f. Nr. 931. Wygand der Ältere, Pfarrer von Gelnhausen, 1345–1348 genannt, verzichtet auf die Pfarrei und stirbt vor 6. Juli 1352, *Hessisches Urkundenbuch* 2, 2, hg. von Heinrich Reimer. Leipzig 1892, S. 657 f. Nr. 668, S. 664 f. Nr. 675, S. 716 f. Nr. 731. Wygand von Gelnhausen, clericus Maguntinae diocesis, von 1390 dürfte kaum mit Konrads gleichnamigem Bruder identisch sein, Boos, *Urkundenbuch der Stadt Worms* 2, S. 617 Nr. 944.

¹⁹ Andreas Meyer, *Zürich und Rom. Ordentliche Kollatur und päpstliche Provisionen am Frau- und Grossmünster 1316–1523* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 64). Tübingen 1986, S. 52 ff.

²⁰ Zur Genehmigungspraxis Tilmann Schmidt, *Benefizialpolitik im Spiegel päpstlicher Supplikenregister von Clemens VI. bis Urban V.*, in: *Aux origines de l'état moderne: Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, Avignon 23–24 janvier 1988* (Collection de l'École française de Rome 138). Rom 1990, S. 351–369.

sionsmandate ausgefertigt.²¹ Die Exekutoren der Gnadenbriefe konnten von den Begünstigten ausgewählt werden; ebenso wie die Intervenienten sind also auch die Exekutoren von Interesse, wenn man das interpersonelle Beziehungsgeflecht aufdecken will, in dem ein Supplikant stand. Und Konrads Wahl zumindest des ersten Exekutors seiner Provision, des Stiftspropstes von Sankt Viktor vor Mainz, ist aufschlußreich. Propst Nikolaus Sturzekop von Grünberg war früher nicht nur Kanoniker der Aschaffener Stiftskirche, sondern ehemals auch Lehrer des Mainzer Erzbischofs Gerlach von Nassau gewesen, zudem fortdauernd Familiar und Secretarius von dessen gleichnamigem Vater Graf Gerlach von Nassau-Wiesbaden († 1361),²² und sowohl zur Aschaffener Kirche wie zum Nassauer Grafenhaus standen Konrad von Gelnhausen und seine Familie in engen Beziehungen,²³ er wählte den Exekutor seiner ersten Provision also aus einem ihm nahestehenden und vertrauten Kreise. Die beiden weiteren Exekutoren – drei war in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts die Regelzahl²⁴ – waren, hierarchisch geordnet, der Sakristan der Kathedrale von Avignon und der Scholaster des Johannisstifts in Mainz.²⁵

Zwar konnte Konrad von Gelnhausen sich nun Kanoniker nennen, doch Pfründeinkünfte brachten seine Anwartschaften ihm nicht ein. Er hatte sich zunächst in die Reihe der Exspektanten einzustellen, die erst nach dem Aus-

²¹ Konrads Wormser Provision Archivio Segreto Vaticano, Reg. Aven. 94 fol. 410^{r-v}; Reg. Vat. 179 fol. 288^v–289^r n. 1125; Heinrich Volbert Sauerland, *Vatikanische biographische Notizen zur Geschichte des XIV. und XV. Jahrhunderts*, in: Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde 18 (1906) S. 519 f.; ein Register-eintrag seiner Provision für Mariengreden fehlt. – Für Wigand Archivio Segreto Vaticano, Reg. Aven. 94 fol. 411^{r-v}; Reg. Vat. 179 fol. 289^{r-v} n. 1126. – Für Paul Archivio Segreto Vaticano, Reg. Aven. 94 fol. 413^r; Reg. Vat. 179 fol. 290^v–291^r n. 1129.

²² *Regesten der Erzbischöfe von Mainz von 1289–1396* I, 2, bearb. von Heinrich Otto. Darmstadt 1932/35, S. 513 f. Nr. 5357, 5359, u. ö.; 1341 an der Universität Bologna inskribiert, Knod, *Deutsche Studenten in Bologna* (wie Anm. 11) S. 172 Nr. 1245. Klaus Hansel, *Das Stift St. Victor vor Mainz*. Diss. phil. masch. Mainz 1952, I S. 16 ff., II S. 178.

²³ Vgl. Schmidt, *Siegfried von Gelnhausen* (wie Anm. 7) S. 542 f.

²⁴ Meyer, *Zürich und Rom* (wie Anm. 19) S. 78 ff.; ders., *Arme Kleriker auf Pfründensuche. Eine Studie über das in forma pauperum-Register Gregors XII. von 1407 und über päpstliche Anwartschaften im Spätmittelalter* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 20). Köln / Wien 1990, S. 27, 54. Vgl. auch Wipertus Rudt de Collenberg, *Le choix des exécuteurs dans les bulles de provision au XIV^e siècle*, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge, Temps modernes* 92 (1980) S. 393–440, bes. S. 397 ff.

²⁵ Die Liste der Scholaster des Johannisstifts bietet für 1347 keine Identifikation, Hubert Böckmann, *Das Stift St. Johannes Baptista in Mainz. Geschichte, Verfassung, Besitz*. Diss. phil. masch. Mainz 1955, II S. 99 f. Exekutoren für Paul von Gelnhausen waren der Stiftspropst von Weilburg (Sygelo Rode von Alzey, zugleich Domherr von Worms, vgl. Wolf-Heino Struck, *Die Stifte St. Walpurgis in Weilburg und St. Martin in Idstein* [Germania Sacra NF 27]. Berlin 1990, S. 269), der Dekan des pfälzischen Stiftes St. Philipp in Zell (Emicho, vgl. Peter Moraw, *Das Stift St. Philipp zu Zell in der Pfalz* [Heidelberger Veröffentlichungen zur Landesgeschichte und Landeskunde 9]. Heidelberg 1964, S. 106) und der Domsakristan von Avignon; Wigands von Gelnhausen Examensmandat und Provision waren an den Erzbischof von Mainz gerichtet.

scheiden bepfündeter Kanoniker entsprechend der Präzedenz ihrer Exspektativen in den Genuß der freigewordenen Pfründe kamen – eine Prozedur, die schon in friedlichen Zeiten nicht selten zu langwierigen Rechtsstreitigkeiten führte, da sich hier Besetzungsrechte des Ortsbischofs oder anderer ordentlich berechtigter lokaler Kollatoren mit den päpstlichen Provisionsrechten kreuzten. Erst recht unsicher waren die Aussichten für die Realisierung einer Exspektanz in politisch unruhigen Zeiten oder gar zu Zeiten eines Kirchenschismas, wie es in Mainz im Vorjahr 1346 gerade ausgebrochen war.²⁶ Die Wormser Exspektanz hat bis zum Widerruf der von Clemens VI. erteilten Rechtstitel, den üblicherweise dessen Nachfolger Innozenz VI. (1352–1362) am 29. Januar 1353 erließ,²⁷ zu keinem Erfolg geführt; an der Mainzer Kollegiatkirche Mariengreden indessen konnte Konrad von Gelnhausen vor diesem Widerruf eine Präbende in Besitz nehmen und sie behalten, da die Revokation sich nicht auf realisierte Anwartschaften erstreckte.²⁸

Konrads Mentor Gerlach von Nassau verdankte seine erzbischöfliche Würde Papst Clemens VI. und dessen Gegnerschaft zu Kaiser Ludwig dem Bayern (1314–1347). Um seinen Anspruch auf den Erzstuhl gegen den wittelsbachisch gesinnten Mainzer Gegner, Erzbischof Heinrich von Virneburg (1328–1353), zu verwirklichen, setzte Gerlach auf den luxemburgischen Gegenkönig Karl IV. (1346–1378), und Konrad von Gelnhausen ist ihm bei dieser Parteinahme gefolgt, unzweifelhaft eine glückliche Wahl, denn dem jungen König gehörte die Zukunft. Diese Entscheidung ist um so bemerkenswerter, als die wetterauischen Reichsstädte, darunter auch Gelnhausen, damals noch zur wittelsbachischen Partei hielten.²⁹ Freilich stand er trotz dieser Herkunft mit seiner Entscheidung nicht allein, kamen doch aus einer anderen wetterauischen Reichsstadt, nämlich aus Friedberg, Karls IV. Kanzler

²⁶ Franz Pfeil, *Der Kampf Gerlachs von Nassau mit Heinrich von Virneburg um das Erzstift Mainz*. Diss. phil. Straßburg 1911; Georg Wilhelm Sante, *Gerlach Graf von Nassau, Erzbischof von Mainz 1346 bis 1371*, in: *Nassauische Lebensbilder* 1. Wiesbaden 1940, S. 33–49; Anton Philipp Brück, NDB 6. Berlin 1964, S. 293; Alfons Gerlich, *Nassau in den politischen Konstellationen am Mittelrhein von König Adolf bis Erzbischof Gerlach (1292–1446)*, in: *Nassauische Annalen* 95 (1984) S. 1–37.

²⁷ Carolus Lux, *Constitutionum Apostolicarum de generali beneficiorum reservatione*. Diss. theol. Breslau 1904, S. 41; dazu Schmidt, *Benefizialpolitik* (wie Anm. 20) S. 368 f.

²⁸ Als Präbendar genannt in der Supplik, die Innozenz VI. mit Datum vom 12. Dezember 1357 signierte, siehe unten Anm. 33; ferner Margarete Dörr, *Das St. Mariengredenstift in Mainz. Geschichte, Recht und Besitz*. Diss. phil. masch. Mainz 1953, S. 58; zu 1326 wird Hartmann von Gelnhausen, sicherlich ein Verwandter Konrads, als Kanoniker von Mariengreden genannt, Dörr, S. 66; zum Vorkommen des Namens Hartmann in Konrads Familie Schmidt, *Siegfried von Gelnhausen* (wie Anm. 7) S. 539, und unten S. 309 mit Anm. 81.

²⁹ Heinz Angermeier, *Königtum und Landfriede im deutschen Mittelalter*. München 1966, S. 192; Fred Schwind, *Die Landvogtei in der Wetterau. Studien zu Herrschaft und Politik der staufischen und spätmittelalterlichen Könige* (Schriften des Hessischen Landesamtes für geschichtliche Landeskunde 35). Marburg 1972, S. 124, 130, 137 ff., 140.

Rudolf Rule³⁰ und vielleicht auch Johannes von Gelnhausen, der in späteren Jahren als Registrator in der Kanzlei Kaiser Karls IV. arbeitete.³¹ Ob auch Konrad von Gelnhausen zeitweise eine Position am Hofe Karls IV. eingenommen hat, ist nicht ersichtlich; jedenfalls supplizierte der Kaiser 1357 bei Innozenz VI. auf einem Rotulus zugleich für seinen rechtskundigen Kaplan Richard von Schriesheim³² und, an zweiter Stelle, für Konrad von Gelnhausen, ohne daß diesem allerdings eine Amtsbezeichnung beigelegt worden wäre.³³ Konrad reichte diese seine dritte Supplik wiederum persönlich in Avignon ein, und mindestens bis zur Jahresmitte 1358 könnte er an der Kurie verweilt haben.³⁴ Zur Zeit seines Aufenthalts in Avignon fanden sich dort als Gesandte und Boten Karls IV. ein: ebenfalls im Winter 1357/58 der Hofmeister des Kaisers, Burggraf Burchard von Magdeburg,³⁵ der kaiserliche Sekretär Nikolaus von Kremsier³⁶ und der österreichische Freiherr und kaiser-

³⁰ Waldemar Küther, *Rudolf Rule von Friedberg*, in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde NF 37 (1979) S. 79–151; Gerhard Fouquet, *Das Speyerer Domkapitel im späten Mittelalter (ca. 1350–1540). Adlige Herrschaft, fürstliche Patronage und päpstliche Klientel 2* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 57). Mainz 1987, S. 517 Nr. 152.

³¹ Johannes von Gelnhausen als Kanzleiregistrator Karls IV. genannt von 1367 bis 1370, *Regesten der Erzbischöfe von Mainz von 1289–1396* 2, 1, bearb. von Fritz Vigener. Leipzig 1913, Nr. 2234, 2235, 2365, 2366, 2369 Anm., 2665, 2666; Hans-Martin Schaller, NDB 10. Berlin 1974, S. 552; Gundolf Keil, in: Stammler / Langosch, *Verfasserlexikon*² 4. Berlin 1983, S. 623–626; ferner Schmidt, *Siegfried von Gelnhausen* (wie Anm. 7) S. 539 mit Anm. 15. Zum Beinamen in Friedberg z. B. Heinrich von Gelnhausen Priester in Friedberg 1304 und 1312, Johann von Gelnhausen Friedberger Bürger 1322, Max Foltz, *Urkundenbuch der Stadt Friedberg* 1 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 3). Marburg 1904, S. 69 Nr. 153, S. 106 Nr. 252 Anm., S. 109 Nr. 261c.

³² Zu ihm auch Ioannes Fridericus Novák, *Acta Innocentii VI. Rom. Pont. 1352–1362* (Monumenta Vaticana res gestas Bohemica illustrantia 2). Prag 1907, S. 276 f. Nr. 712, 713 (29. Dezember 1357).

³³ Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl. 29 fol. 30^v; Heinrich Volbert Sauerland, *Vatikanische biographische Notizen zur Geschichte des XIV. und XV. Jahrhunderts*, in: Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde 21, 2 (1909) S. 350 Nr. 4a; Karl Rieder, *Monumenta Vaticana historiam episcopatus Constantiensis in Germania illustrantia. Römische Quellen zur Konstanzer Bistumsgeschichte zur Zeit der Päpste in Avignon 1305–1378*. Innsbruck 1908, S. 51 Nr. 215–216.

³⁴ Zuletzt am 8. Juni 1358 Zeuge in der päpstlichen Kammer, Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 178 Anm. 3.

³⁵ Novák, *Acta Innocentii VI.* (wie Anm. 32) S. 269 f. Nr. 690 (17. Dezember 1357), S. 272 Nr. 698 (19. Dezember 1357); am 7. Dezember 1357 allerdings noch in Nordböhmen (Bedřich Mendl, *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae* 6. Prag 1954, S. 399 Nr. 701, die Datumszeile jedoch nicht fehlerfrei), zuvor am 18. Oktober und 21. November 1357 in Karlstein bzw. Prag, Mendl, S. 380 Nr. 670, S. 391 Nr. 690, was ein bedenkliches Itinerar ergibt, am 10. Januar 1358 wieder zurück in Prag, Mendl, S. 419 Nr. 730; vgl. auch Novák, S. 222 f. Nr. 558.

³⁶ Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 70 Nr. 8; Novák, *Acta Innocentii VI.* (wie Anm. 32) S. 270 Nr. 692 (18. Dezember 1357).

liche Gesandte Ortolf von Volkensdorf,³⁷ im Frühjahr 1358 der Notar Nicolaus Leonis,³⁸ Magister Johannes von Gelnhausen,³⁹ ferner Rudolf von Sulgen aus Worms,⁴⁰ der kaiserliche Leibarzt Rembotus Eberhardi de Castro⁴¹ und möglicherweise Konrads Bruder Wigand.⁴² Wie die Reisegruppen allerdings zusammenzuordnen sind, muß offenbleiben. Es liegt in der Natur der ihren Kurienaufenthalt belegenden Quellen, daß lediglich eine einzige Richtung ihrer Aktivitäten feststellbar ist, nämlich das Bemühen um Vermehrung ihres Pfründbesitzes. Ob sie darüber hinaus auch anderweitige Aufträge, solche des Kaisers etwa, auszuführen hatten, ist anzunehmen, bleibt aber ungewiß.

Die Konrad betreffende Supplik auf dem kaiserlichen Rotulus von 1357 betraf die Pfarrkirche von Bondorf bei Herrenberg in der schwäbischen Grafschaft Hohenberg.⁴³ Diese Bitte, der von Innozenz VI. am 12. Dezember 1357 zusammen mit anderen aus dem kaiserlichen Umkreis stammenden Suppliken⁴⁴ entsprochen wurde, war Ausgangspunkt eines im folgenden darzustellenden Pfründenstreites, der fast zehn Jahre dauerte, Konrad sicher viel Geld gekostet hat, für ihn letztlich aber doch keine vergebliche Investition war. Woher aber stammt seine Kenntnis von der Pfarrvakanz in Bondorf, und welche Problematik war mit der schwäbischen Dorfkirche verbunden, die zu einem langwierigen Prozeß Grund gab?

Das Patronatsrecht und damit auch der Kirchensatz der Pfarrkirche von Bondorf stand den Grafen von Hohenberg zu, in deren Grafschaft Bondorf

³⁷ Novák, *Acta Innocentii VI.* (wie Anm. 32) S. 269 Nr. 687 (12. Dezember 1357) als *ambaxiator imperatoris* genannt, erwähnt auch ebd. S. 276 f. Nr. 712 in einer Supplik für Rembotus, siehe unten Anm. 41.

³⁸ Novák, *Acta Innocentii VI.* (wie Anm. 32) S. 264 Nr. 616.

³⁹ Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 105 Anm. 2; Novák, *Acta Innocentii VI.* (wie Anm. 32) S. 309 Nr. 785 (15. Mai 1358).

⁴⁰ Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 103 f. Nr. 33 mit Anm. 5, S. 104 Nr. 34 mit Anm. 3, S. 105 Anm. 2, S. 178 Anm. 3.

⁴¹ Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 109 f. Nr. 11; die Bestätigung seines Pfründenerwerbs in Worms, ebd. S. 105 Nr. 42, könnte auch in Abwesenheit geschehen sein; Leibarzt bereits Ludwigs des Bayern, *Regesten der Erzbischöfe von Mainz von 1289–1396* 1, 1, bearb. von Ernst Vogt. Leipzig 1913, S. 561 Nr. 2855; er war offenbar von Karls IV. zweiter Gemahlin Anna von der Pfalz (Königin 1349–1353) nach Prag mitgebracht worden, Novák, *Acta Innocentii VI.* (wie Anm. 32) S. 13 Nr. 26, S. 15 Nr. 30, S. 120 Nr. 291, S. 265 Nr. 674, S. 276 f. Nr. 712, S. 282 Nr. 722, S. 289 Nr. 738, S. 290 Nr. 739, S. 305 Nr. 775; Marie-Hyacinthe Laurent, Michel et Anne-Marie Hayez et al., *Urbain V. Lettres communes* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris / Rom 1954–1989, Nr. 5716, Ernennung zum päpstlichen Kaplan 4. Oktober 1363; siehe auch unten S. 304 Anm. 60.

⁴² Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 104 Nr. 40, zur Bestätigung seines Pfründentauchs in Abwesenheit siehe vorige Anm.; Knod, *Deutsche Studenten in Bologna* (wie Anm. 11) S. 531 Nr. 3517.

⁴³ Jürgen Sydow, *Die Zisterzienserabtei Bebenhausen* (Germania Sacra NF 16). Berlin 1984, S. 200 f., erwähnt die Provision Konrads von Gelnhausen und den anschließenden Pfründprozeß nicht.

⁴⁴ Novák, *Acta Innocentii VI.* (wie Anm. 32) S. 267 f. Nr. 684–688.

lag, und sie hatten ihn regelmäßig zugunsten eines Familienmitgliedes ausgeübt; als letzter der Reihe war Albrecht V. von Hohenberg⁴⁵ Kirchherr gewesen, zu dessen standesgemäßer Versorgung noch zwei Domherrenstellen und neun weitere Pfarrkirchen beitrugen: von Oberehnheim⁴⁶ im Elsaß über Mengen⁴⁷ und Überlingen⁴⁸ am Bodensee und vier weiteren hohenbergischen Kirchen⁴⁹ bis nach Österreich zu den Pfarrkirchen von Großrußbach⁵⁰ und St. Stephan in Wien,⁵¹ die Albrecht allesamt durch Präsentation

⁴⁵ Hubert Strzewitzek, *Die Sippenbeziehungen der Freisinger Bischöfe im Mittelalter* (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 16 = NF 3). München 1938, S. 184–187; Sabine Krüger, NDB 1. Berlin 1953, S. 127 f.; Josef Lenzenweger, *Acta Pataviensia Austriaca. Vatikanische Akten zur Geschichte des Bistums Passau und der Herzöge von Österreich (1342–1378)* 1 (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom II 4). Wien 1974, S. 196–200; Detlev Schwennicke, *Stammtafeln zur Geschichte der europäischen Staaten* 1. Marburg 1980, Taf. 145.

⁴⁶ Die Patronatsrechte der Pfarrkirche von Oberehnheim (Dép. Bas-Rhin) standen dem römisch-deutschen König zu, Novák, *Acta Innocentii VI.* (wie Anm. 32) S. 478 Nr. 1195; Albrecht V. von Hohenberg dürfte sie verliehen bekommen haben, als sein Vater Graf Rudolf 1331–1336 königlicher Landvogt im Elsaß war, Joseph Becker, *Geschichte der Reichslandvogtei im Elsaß von ihrer Einrichtung bis zu ihrem Übergang an Frankreich, 1273–1648*. Straßburg 1905, S. 34 f.; Selbstverleihung zur Zeit seiner eigenen Landvogtei 1337–1341 ist wegen des kanonischen Verbots auszuschließen, Peter Landau, *Ius patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 12). Köln / Wien 1975, S. 174 ff., zur erlaubten Präsentation des Sohnes S. 179 ff.

⁴⁷ Lkrs. Sigmaringen, Habsburger Patronat, Gerhard Kallen, *Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz und ihre Besetzung (1275–1508)* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 45–46). Stuttgart 1907, S. 160 f.

⁴⁸ Mit der Pfarrkirche in Aufkirch-Überlingen war 1323 ein älterer Konrad von Gelnhausen von Johannes XXII. providiert worden, Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 173 Nr. 638, Guillaume Mollat, *Jean XXII. Lettres communes* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris 1904–1947, Nr. 17807, offenbar ohne gegen Albrecht V. von Hohenberg seinen Anspruch durchsetzen zu können, als Kanoniker der Stiftskirche von Aschaffenburg vor 1368 gestorben, Hayez, *Urbain V. Lettres communes* (wie Anm. 41) Nr. 21209, fehlt bei August Amrhein, *Die Prälaten und Canoniker des ehemaligen Collegiatstiftes St. Peter und Alexander zu Aschaffenburg*, in: Archiv des historischen Vereines von Unterfranken und Aschaffenburg 22 (1882) S. 1–394.

⁴⁹ Weildorf bei Haigerloch und Schömberg (Zollernalbkreis; bei Rieder, *Monumenta Vaticana* [wie Anm. 33] S. 718 irrig mit Schaunberg/Oberösterreich identifiziert), Eutingen im Gäu bei Horb (Lkrs. Freudenstadt), Köngen (Lkrs. Esslingen), Karl Josef Hagen, *Die Entwicklung des Territoriums der Grafen von Hohenberg 1170–1482* (1490) (Darstellungen aus der Württembergischen Geschichte 15). Stuttgart 1914, S. 51, 54, 69 f., 86.

⁵⁰ Großrußbach in Niederösterreich, im Patronat der Herzöge von Österreich, Pfarrer waren 1314 Albrecht IV. von Hohenberg-Haigerloch, nach 1317 Albrecht V. von Hohenberg, seit 1339/40 Johannes Windlock (Kanzler Albrechts II. von Österreich, 1353–1356 Bischof von Konstanz), *Regesta Episcoporum Constantiensium. Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz* 2, bearb. von Alexander Cartellieri. Innsbruck 1905, Nr. 4363; Lenzenweger, *Acta Pataviensia Austriaca* (wie Anm. 45) S. 253 f.; Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 368 Nr. 1186.

⁵¹ Im Patronat der Herzöge von Österreich, Pfarrer bis 1320 war Albrecht von Sachsen-Wittenberg (1320–1342 Bischof von Passau), Lenzenweger, *Acta Pataviensia Austriaca* (wie Anm. 45) S. 255 f.; dazu auch Tilman Schmidt, *Die Propstei von Nordhau-*

der ihm verwandten hohenbergischen und habsburgischen Patronatsherren erhalten hatte, deren drei er allerdings im Laufe der Jahre aufgegeben zu haben behauptete. Nach Kirchenrecht besaß er sie natürlich unrechtmäßig, denn ihre kumulative Erwerbung war ebenso unkanonisch gewesen wie sein Verzicht auf die Priesterweihe, die zu empfangen er spätestens ein Jahr nach Übertragung des ersten Pfarramtes verpflichtet gewesen war.⁵² Das hieß andererseits, daß die betroffenen Pfarrstellen von Rechts wegen als vakant gelten konnten, und vakant sogar seit längerer Zeit, soweit Albrecht sie wie Bondorf von seinem Onkel gleichen Namens „geerbt“ hatte,⁵³ seit unvordenklichen Zeiten also, da bereits der Vorgänger sie unrechtmäßig kumuliert hatte. Denn es hatte den hohenbergischen Inhabern ferngelegen zu versuchen, ihren unkanonischen Pfründbesitz zu legalisieren durch päpstlichen Dispens, der für eine derartig große Zahl von Kuratpräbenden auch nicht leicht zu erhalten gewesen wäre. Ihre gesellschaftliche Stellung indessen dürfte es verhindert haben, daß Kritik daran aufkam und daß Gegenbewerber an der Kurie den Mißstand denunzierten, was nötig gewesen wäre, damit der auf anderem Wege nicht zu unterrichtende Papst hätte eingreifen können. Erst als Albrecht von Hohenberg ein Bistum erhalten sollte, wurde die Kumulationsfrage aktuell und mußte gelöst werden, da das Delikt des unrechtmäßigen Pfründererwerbs und -besitzes und Fruchtgenusses ihn zum Episkopat unfähig machte. Clemens VI. gewährte Albrecht von Hohenberg daher am 19. Oktober 1345 Dispens für alle seine Irregularitäten und verfügte zugleich, daß er seine Pfarrkirchen unverzüglich freizugeben habe, darunter auch Bondorf.⁵⁴ Und selbigen Tags providierte der Papst ihm aufgrund vorausgegangener Reservation des Besetzungsrechts das Bistum Würzburg.⁵⁵ Unter versorgungspraktischem Aspekt griffen diese beiden Erlasse ineinander, und zumindest aus der Sicht des Providierten, dem die Wahrung der abstrakten Rechtsordnung hinter seinen Versorgungsinteressen zurückgestanden haben dürfte, mochten sie sich auch gegenseitig bedingen. Doch mißlang dem Hohenberger die Inbesitznahme der Würzburger Kathedra angesichts des einmütigen Widerstands des Domkapitels, das, möglicherweise in Unkenntnis der päpstlichen Reservation, einhellig den Dompropst Albrecht von Hohenlohe zum Bischof von Würzburg gewählt

sen im Jahre 1320 zwischen päpstlichem Besetzungs- und königlichem Vorschlagsrecht, in: DA 38 (1982) S. 466, 485.

⁵² II Conc. Lugd. c. 13 = VI 1.6.14 (Giuseppe Alberigo et al., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*³. Bologna 1972, S. 321 f.; Emil Friedberg, *Corpus Iuris Canonici* 2. Leipzig 1881, Sp. 953 f.); Hinschius, *Kirchenrecht* 2 (wie Anm. 13) S. 482.

⁵³ So die Pfarren von Großrußbach in Niederösterreich, *Regesta Episcoporum Constantiensium* 2 (wie Anm. 50) Nr. 4363, und Bondorf, ebd. Nr. 3760; Lenzenweger, *Acta Pataviensia Austriaca* (wie Anm. 45) S. 196 f.

⁵⁴ Lenzenweger, *Acta Pataviensia Austriaca* (wie Anm. 45) S. 449 f. Nr. 175.

⁵⁵ Lenzenweger, *Acta Pataviensia Austriaca* (wie Anm. 45) S. 446 ff. Nr. 174, dazu S. 198 f.; Alfred Wendehorst, *Das Bistum Würzburg* 2 (Germania Sacra NF 4). Berlin 1969, S. 72–75.

hatte.⁵⁶ Damit war für Albrecht von Hohenberg die Geschäftsgrundlage vom 19. Oktober 1345 entfallen; seine Pfarrkirchen gab er nun nicht mehr aus der Hand, verschaffte sich vielmehr 1347 vom Papst die förmliche Erlaubnis, sie bis zur effektiven Erlangung des Würzburger Bistums behalten zu können,⁵⁷ bis also sein Unterhalt von der Bischofsmensa sichergestellt sein würde. Erfolgreich war der Hohenberger Graf dann mit seiner zweiten Provision, die Clemens VI. ihm am 7. Oktober 1349 für das Bistum Freising erteilte, nachdem der dortige Vorgänger Johannes von Göttingen an der Kurie gestorben war.⁵⁸ Die Schwierigkeiten in Freising, die bereits dem Vorgänger die Residenz verwehrt hatten, setzten sich fort, so daß Albrecht von Hohenberg um Aufschub der Bischofsweihe und um weiteren Genuß seiner bisherigen Pfründeinkünfte bat, was Clemens VI. am 17. Oktober 1349 auch gewährte.⁵⁹ Die Weihe empfing er dann am 21. August 1351, womit seine alten Benefizien endgültig vakant wurden. Jedoch schon vorher, noch als Elekt, sorgte er durch die Eingabe von Suppliken beim Papst dafür, daß zumindest zwei seiner Pfarrkirchen, nämlich Oberehnheim und Mengen, durch entsprechende Exspektanzen in die Hände von vertrauten Mitarbeitern kamen.⁶⁰ Bondorf und die übrigen in Adelspatronat stehenden Kirchen waren allerdings nicht davon betroffen, weil auf Pfründen, die unter Laienpatronat standen, die päpstliche Kanzlei zur Vermeidung eines unfreundlichen Eingriffs in fremde Rechte keine Exspektanzen erteilte. Auf die Bon-

⁵⁶ Wendehorst, *Das Bistum Würzburg 2* (wie Anm. 55) S. 76–97.

⁵⁷ Lenzenweger, *Acta Pataviensia Austriaca* (wie Anm. 45) S. 543 ff. Nr. 274; wenig später ließ Albrecht noch Exekutoren zur Durchsetzung seiner Würzburger Provision bestellen, Lenzenweger, *Acta Pataviensia Austriaca* (wie Anm. 45) S. 546–551 Nr. 278.

⁵⁸ Lenzenweger, *Acta Pataviensia Austriaca* (wie Anm. 45) S. 633–636 Nr. 333. Zu den Freisinger Streitigkeiten um Bischof Johannes vgl. Strzewitzek, *Die Sippenbeziehungen der Freisinger Bischöfe* (wie Anm. 45) S. 173–176; ferner Karl Wenck, *Johann von Göttingen, Arzt, Bischof und Politiker zur Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern*, in: *Archiv für Geschichte der Medizin* 17 (1925) S. 141–156.

⁵⁹ Lenzenweger, *Acta Pataviensia Austriaca* (wie Anm. 45) S. 638 Nr. 336.

⁶⁰ Oberehnheim für seinen Kaplan und Sekretär Johann von Basel († Avignon 1360), der bereits Pfarrvikar in Überlingen war, Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 30 Nr. 116, dazu Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 333 Nr. 299; nach seinem Tod supplizierte Karl IV. für seinen Leibarzt Rembotus um Oberehnheim, Novák, *Acta Innocentii VI.* (wie Anm. 32) S. 478 Nr. 1195 (29. April 1361), vor ihm war jedoch schon Otto von Rechtershofen damit providiert, Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 333 Nr. 299. – Mengen für seinen Freisinger Notar Konrad Strigil, Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 30 Nr. 117, S. 379 Nr. 1248, S. 635 Nr. 1988; Ludwig Mohler, *Die Einnahmen der apostolischen Kammer unter Klemens VI.* (Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 5). Paderborn 1931, S. 260. – Dazu Albrechts Konstanzer Kanonikat für seinen Neffen Hugo von Werdenberg, Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. LXXXIX, S. 30 Nr. 115, S. 635 Nr. 1987, der die Anwartschaft jedoch nicht realisieren konnte; um das Kanonikat hatte bereits nach Albrechts Provision mit dem Würzburger Bistum der Kurienprokurator Ja(cobus) de Gressis suppliziert, Henry Simonsfeld, *Neue Beiträge zum päpstlichen Urkundenwesen im Mittelalter und zur Geschichte des 14. Jahrhunderts*, in: *Abhandlungen der Historischen Classe der kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 21. Bd. München 1898, S. 387 f. Nr. 18.

dorfer Kirche verzichtete der Elekt tatsächlich bald nach seiner Freisinger Provision und bestätigte die Resignation am 28. Juni 1351, so daß die Hohenberger Grafen erneut ihr Präsentationsrecht ausüben konnten. Am 12. Januar 1350 präsentierten sie dem Konstanzer Bischof den Priester Berthold Hase von Nagold zur Investitur, der allerdings am 12. Dezember 1359 bereits wieder auf die Pfarrei verzichtete.⁶¹ Mittlerweile hatte die Grafenfamilie ihr Bondorfer Patronatsrecht auf andere Weise aktiviert, nämlich indem sie es am 6. Januar 1352 an das Zisterzienserkloster Bebenhausen bei Tübingen verkauft hatte,⁶² das die Pfarrkirche in Bondorf dann am 31. Oktober 1362 vom Konstanzer Bischof dem Konvent inkorporieren ließ.⁶³ Mit dem Kauf des Patronats war das Besetzungsrecht auf das Kloster als nunmehr ordentlichen kirchlichen Kollator der Pfründe übergegangen, und mit der Inkorporation hatte der Konvent das Recht erhalten, die Pfarreinkünfte für sich einzuziehen und einzubehalten unter Abteilung eines angemessenen Anteils, der einem vom Konvent zu bestellenden Pfarrvikar zum Unterhalt anzuweisen war.⁶⁴

In der Zeit vor der Inkorporation bestand für einen Interessenten die Möglichkeit, auf dem Wege der Supplik eine Exspektanz oder, bei Stellenvakanz, eine Provision für das Bondorfer Pfarrbenefizium sich ausstellen zu lassen; Voraussetzung dazu war freilich, daß der Interessent den Hinweis auf die Bondorfer Kirche erhalten und sich Kenntnis von der rechtlichen Situation verschafft hatte. Für Konrad von Gelnhausen lag das schwäbische Dorf sicher außerhalb seines Blickfeldes, zu den Hohenberger Grafen stand er nicht in Beziehungen, der Konstanzer Diözese insgesamt hatte der Sohn der wetterauischen Reichsstadt seine Aufmerksamkeit bislang nicht zugewendet. Am Hof Kaiser Karls IV., wo Konrad zumindest im Herbst 1357 vor seiner von dort aus unternommenen Avignon-Reise zu vermuten ist, hat er indessen im September dieses Jahres mit Albrecht von Hohenberg zusammentreffen können – das einzige Mal im übrigen, daß der zum Habsburger Familienverband gehörende und damit zum Luxemburger Königshaus in Distanz stehende Hohenberger in der Umgebung Karls IV. zu sehen ist.⁶⁵

⁶¹ Ludwig Schmid, *Monumenta Hohenbergica. Urkundenbuch zur Geschichte der Grafen von Zollern-Hohenberg und ihrer Grafschaft*. Stuttgart 1862, S. 420 f. Nr. 477, S. 433 Nr. 491, S. 434 Nr. 493. Siehe aber unten S. 308 Anm. 77.

⁶² Schmid, *Monumenta Hohenbergica* (wie Anm. 61) S. 435–439 Nr. 494, mit Bestätigungen S. 441 Nr. 496, S. 605 Nr. 631; Sydow, *Bebenhausen* (wie Anm. 43) S. 200.

⁶³ *Regesta Episcoporum Constantiensium* 2 (wie Anm. 50) Nr. 5755; Bestätigung der Inkorporation am 17. Dezember 1362 durch Urban V., Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 460 Nr. 1476; Hayez, *Urbain V. Lettres communes* (wie Anm. 41) Nr. 5132. Zur Inkorporation Dominikus Lindner, *Die Lehre von der Inkorporation in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. München 1951.

⁶⁴ Zur *portio congrua* Hinschius, *Kirchenrecht* 2 (wie Anm. 13) S. 325 ff.; Julius Bombiero-Kremonač, *Geschichte und Recht der portio congrua mit besonderer Berücksichtigung Österreichs*, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 42, Kan. Abt. 11 (1921) S. 31–124.

⁶⁵ Johann Friedrich Böhmer / Alfons Huber, *Die Regesten des Kaiserreichs unter Kaiser Karl IV. 1346–1378* (Regesta Imperii 8). Innsbruck 1877, Nr. 2697=6944 (22. Sep-

Und dieses Zusammentreffen bot Konrad die Gelegenheit, beim Bischof von Freising Informationen über das Schicksal seiner ehemaligen Pfründen einzuholen.

In Konrads Supplik wird die Vakanz der Bondorfer Pfarrei formell mit dem Besitz inkompatibler Pfründen durch Albrecht von Hohenberg und mit dessen Nichterfüllung der Weiheverpflichtung bei fehlendem Dispens begründet. Als Grund wird somit nicht die Promotion des Pfründinhabers durch den Papst genannt und damit Vakanz an der Kurie, wodurch dessen Pfründen der päpstlichen Generalreservation unterfallen wären; unberücksichtigt konnten auch Albrechts nachträglichen Dispense von 1345 und 1347 bleiben, denn sie hatten den unrechtmäßigen Besitz nicht in rechtmäßigen Besitz umgewandelt, was rechtlich ausgeschlossen war, sondern den unrechtmäßigen Zustand lediglich für einen begrenzten Zeitraum tolerabel gemacht und die strafrechtlichen Folgen für den Inhaber, wie Infamie und Inhabilität, beseitigt.

Obwohl Innozenz VI. Konrads Supplik mit seinem *Fiat* unter dem auch anderen kaiserlichen und Prager Supplikenrotuli erteilten Datum des 12. Dezember 1357 signierte, hat Konrad von Gelnhausen daraufhin sich doch die Provisionsbulle noch nicht ausfertigen lassen, sondern eine Supplik um Reformation eingereicht. Im Provisionsrecht war eine Reformation dann vorgesehen, wenn der Supplikant nach Genehmigung seiner Supplik und vor Ausfertigung der Provisionsbulle feststellte, daß in der Sachstandsschilderung Ungenauigkeiten, Verschweigungen oder sonstige unrichtige Angaben enthalten waren, daß also die erforderliche *veritas precum* beeinträchtigt oder in anderer Weise den komplizierten Anforderungen des Kanzleibrauches nicht entsprochen war, was die Realisierungschancen der Provision generell in Frage stellte. Durch eine neuerliche Supplik, mit der Bitte um Reformation also, konnte diesem Mangel abgeholfen werden. Konrad von Gelnhausen korrigierte in seiner Reformationssupplik den Vakanzgrund: Die Bondorfer Kirche sei vakant *per inhabilitatem* seit mehr als 60 Jahren und damit seit unvordenklichen Zeiten, denn bereits die Vorgänger Albrechts von Hohenberg hätten sie – vermutlich wie dieser wegen fehlender Priesterweihe und unerlaubter Pfründenakkumulation – unrechtmäßig besessen.⁶⁶ Demzufolge hatte dieses Pfarrbenefizium nicht nur Albrecht von Hohenberg und seinem gleichnamigen Onkel, sondern zumindest einem weiteren Vorgänger – entsprechend den Patronatsusancen aus dem Hohenberger Familienverband stammend – zur Versorgung gedient.⁶⁷ Mit einer General-

tember 1357 Tachau, Westböhmen), Mitsiegler eines Hofgerichtsurteils in einem Streit des Würzburger Bischofs Albrecht von Hohenlohe, seines früheren Konkurrenten, mit den Bürgern von Würzburg, zusammenfassend Wendehorst, *Das Bistum Würzburg* 2 (wie Anm. 55) S. 91 f.

⁶⁶ Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl. 31 fol. 50^r; Novák, *Acta Innocentii VI.* (wie Anm. 32) S. 281 f. Nr. 720; Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 57 Nr. 253.

⁶⁷ Das Patronatsrecht war 1287 an die Grafen von Hohenberg gekommen, Hagen, *Die Entwicklung des Territoriums der Grafen von Hohenberg* (wie Anm. 49) S. 77.

klausel zum Vakanzgrund, die Konrad einzufügen wünschte, sollte diesem Sachverhalt Rechnung getragen werden, um diesbezügliche Einreden eines Anspruchsgegners auszuschließen und die eigenen Erwerbchancen nach dieser Seite hin abzusichern. Auf einem Rotulus wurde Konrads von Gelnhausen Supplik mit Bitten anderer deutscher Antragsteller zusammengefaßt und von Innozenz VI. mit Datum vom 12. Februar 1358 genehmigt. Unter diesem Datum ließ Konrad die Provisionsbulle dann ausfertigen, die tatsächlich die beantragte Klausel enthielt.⁶⁸ Als Exekutoren wählte er dabei Prälaten aus der Straßburger Nachbardiözese, den Dekan, den Scholaster und den Kantor des Straßburger Kollegiatstiftes St. Thomas;⁶⁹ der sonst übliche avignonische oder kuriale Exekutor fehlt in diesem Fall.

In der apostolischen Kammer verzeichnete man im Amtsbuch Konrads Provision indessen schon unter dem 12. Dezember 1357, zum Datum also seiner ursprünglichen Provision mit der Bondorfer Kirche.⁷⁰ Damit wurde die Verpflichtung zur Zahlung der Annate, der halben Jahreseinkünfte, erforderlich. Die Obligation war natürlich nur bei der Verleihung vakanter Benefizien verlangt und die Zahlung erst nach effektiver Inbesitznahme fällig, nicht dagegen bei bloßen Anwartschaften. Die Kurie und Konrad von Gelnhausen gingen offenbar davon aus, daß das Benefizium, weil vakant, von diesem tatsächlich in Besitz genommen werden könne; daß die Sache sich anders entwickelte, werden wir gleich sehen. Für den Fall der verzögerten Inbesitznahme war Prolongation der Zahlungsfrist und bei verhinderter Inbesitznahme sogar Stornierung der Schuld möglich. Zunächst jedenfalls waren dem Kammernotar Arnaldus Johannis gegenüber die geschätzten Jahreserträge der Kirche zu deklarieren, von denen die Hälfte an die Kammer abzuführen der Provisus sich zu obligieren hatte als Voraussetzung für die Aushändigung der Provisionsbulle.⁷¹ Am 2. Januar 1358 hat Konrad von Gelnhausen dieses Geschäft erledigt.⁷² Der Obligationsbetrag belief sich auf 200 Gulden, was bedeuten würde, daß die Jahreserträge der Pfarrkirche in

⁶⁸ In der Supplik (siehe oben Anm. 66) *etiam si dicta ecclesia quovis modo vacet*, in der Ausfertigung *dictam in Bondorf parrochialem ecclesiam sive premissio sive alio quovis modo vacet*, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Aven. 138 fol. 389^v–390^r.

⁶⁹ Novák, *Acta Innocentii VI.* (wie Anm. 32) S. 282 Nr. 721; Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 432 Nr. 1394. Verbindungen Konrads zum Dekan Johannes von Kageneck, Scholaster Nikolaus Wetzler und Kantor Erlewin von Dambach (vgl. *Urkundenbuch der Stadt Straßburg* 5, hg. von Hans Witte und Georg Wolfram. Straßburg 1895, ad indicem) sind nicht erkennbar.

⁷⁰ Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 83 Nr. 11; Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 639 Nr. 2006.

⁷¹ Zur Berechnung der Annaten Extravag. Jo. XXII 1.2 „Suscepti regiminis“ (Friedberg, *Corpus Iuris Canonici* 2 [wie Anm. 52] Sp. 1205 f.; Jacqueline Tarrant, *Extraneantes Iohannis XXII* [Monumenta Iuris Canonici B 6]. Città del Vaticano 1983, S. 182–186). Dazu Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. X f.

⁷² Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 83 Nr. 11 mit Anm. 2; Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 639 Nr. 2006.

Bondorf auf unglaubliche 400 Gulden veranschlagt wurden.⁷³ Als Zahlungsziel für zwei Raten wurde Weihnachten 1358 und Weihnachten 1359 vereinbart.⁷⁴ Konrad von Gelnhausen reiste nicht unmittelbar anschließend nach Deutschland ab, noch im Juni 1358 war er in Avignon als Prokurator tätig.⁷⁵ Dann aber kehrte er an den Rhein zurück, um die Exekution seiner Provision aus der Nähe zu betreiben. Dazu war die Provisionsbulle einem der Exekutoren zur inhaltlichen Prüfung einzureichen, der dann die Einweisung in die Pfründe durch den ordentlichen Kollator, in diesem Falle den Konvent von Bebenhausen, zu veranlassen hatte; am Schluß des Verfahrens stand die förmliche Besitzergreifung der Kirche durch den Providierten selbst oder seinen Prokurator.⁷⁶

Konrad von Gelnhausen hat das Exekutionsverfahren nach seiner Rückkehr nach Deutschland umgehend eingeleitet, doch stieß er dabei auf Widerstand, so daß sich nun die prozessuale Seite des Besetzungsverfahrens, und zwar in der Form des streitigen, kontradiktorischen Gerichtsverfahrens, hervorkehrte. Der Konvent von Bebenhausen hatte, nachdem er das Patronatsrecht für die Bondorfer Pfarrkirche im Jahr 1352 von den Hohenberger Grafen gekauft hatte, ohne Rücksicht auf die päpstliche Generalreservation sein Patronatsrecht durch die Ernennung des Esslinger Kaplans Albrecht Wetzels ausgeübt, Bruders eines Bebenhäuser Konventsmitglieds.⁷⁷ Mit dem Einspruch, daß die Pfründe nicht vakant sei, sondern diesem Albrecht Wetzels zustehe, brachten Konvent und Albrecht Wetzels als gemeinschaftliche Anspruchsgegner Konrads von Gelnhausen die Exekution der päpstlichen Provision zum Stillstand.⁷⁸ Da es für die Anrufung des päpstlichen Forums keinerlei Beschränkungen gab, machte Konrad von Gelnhausen unter Überspringung der örtlich zuständigen Instanz des Konstanzer Diözesanbischofs

⁷³ Manfred Krebs, *Die Annaten-Register des Bistums Konstanz aus dem 15. Jahrhundert*, Freiburger Diözesan-Archiv 76 (1956) S. 308, 310, 312, nennt als Zahlung des Vikars von Bondorf nach der Inkorporation (siehe oben S. 305 mit Anm. 63) 40 Gulden.

⁷⁴ Die Fristen werden in den Obligations- und Quittungsregistern nicht übereinstimmend und präzise bezeichnet, Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 83 Nr. 11 mit Anm. 2 und 3; Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 639 Nr. 2006; da Konrad aber am 3. März 1359 bekennt, daß er wegen Zahlungsverzugs Vertragsstrafen auf sich gezogen habe (siehe unten S. 309 mit Anm. 83), muß der erste Ratetermin Weihnachten 1358 gewesen sein.

⁷⁵ Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 103 f. Nr. 33–34; ferner als Gewährzeuge ebd. S. 178 Anm. 3.

⁷⁶ Geoffrey Barraclough, *Modus et forma procedendi ad executionem seu protestationem gratiae alicui factae per dominum Papam*, in: *Studi in onore di Enrico Besta* 3. Mailand 1939, S. 279–300; Meyer, *Zürich und Rom* (wie Anm. 19) S. 78 ff.

⁷⁷ Sydow, *Bebenhausen* (wie Anm. 43) S. 269, ohne Erwähnung des Pfründenstreits Konrads von Gelnhausen. Pfarrer Berthold Hase erscheint allerdings noch einmal am 17. März 1360 als Leutpriester zu Bondorf, Schmid, *Monumenta Hohenbergica* (wie Anm. 61) S. 493 Nr. 548.

⁷⁸ Unser Verfahrensbericht stützt sich auf die Sachverhaltsschilderung des Urteils in Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 474 U 365; Tilman Schmidt, *Die Originale der Papsturkunden in Baden-Württemberg, 1198–1417* (Index Actorum Romanorum Pontificum 7). Città del Vaticano 1993, Nr. 940. Siehe unten S. 327–331.

an der Kurie ein Klageverfahren gegen den Bebenhäuser Konvent und Albrecht Wetzlar wegen Verhinderung der Inbesitznahme seiner ihm providierten Kirche anhängig. Innozenz VI. ließ die Klage zu und überwies ihre Verhandlung routinemäßig an einen Rota-Auditor, den päpstlichen Kaplan und Doctor decretorum Wilhelm von Durfort, späteren Bischof von Lombez.⁷⁹

Kurze Zeit vor der Klageerhebung, Anfang März 1359, hielt Konrad in Worms, wo sein Bruder Wigand Kantor am Andreasstift war,⁸⁰ einen Familienrat ab. Außer dem Bruder nahmen ein weiterer Verwandter, Hartmann von Gelnhausen,⁸¹ ferner Konrads Freund Rudolf von Sulgen⁸² und andere Kleriker daran teil. Hier bestellte er vier Bevollmächtigte, darunter jenen Hartmann und den Kurienprokurator Konrad Nanexen von Alfeld, die in Avignon den Zahlungstermin für die Bondorfer Annate prolongieren und Absolution von den für den Fall des Zahlungsverzugs kontrahierten Strafen erbitten sollten. Denn, so erklärte Konrad in dem Prokuratorium vom 5. März 1359 als Begründung für sein Begehren, bislang sei er noch nicht in den Besitz der Kirche gelangt, und der diesbezügliche Rechtsstreit stehe erst am Anfang.⁸³ Bereits am 20. März war Hartmann von Gelnhausen in Avignon eingetroffen, erfüllte seine Aufträge in der apostolischen Kammer und erwirkte einen einjährigen Zahlungsaufschub.⁸⁴

Seinen Rota-Prozeß indessen hat Konrad von Gelnhausen anfangs wenigstens nicht durch Prokuratoren führen lassen, sondern ist aus diesem für seine wirtschaftliche Lage wichtigen Anlaß persönlich nach Avignon gereist. Die Gegenseite dagegen ließ sich durch den Kurienprokurator Albertolus von Mailand vertreten. Die Gerichtstermine⁸⁵ dürften, über mehrere Wochen verteilt, um den Januar 1360 gelegen haben, denn zu dieser Zeit ist Konrads Aufenthalt an der Kurie anderweitig belegt.⁸⁶ Wie nicht anders zu

⁷⁹ Am 18. Januar 1363 zum Bischof ernannt, Konrad Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi* 1², Münster i. W. 1913, S. 310; Emmanuele Cerchiari, *Cappellani Papae et Apostolicae Sedis, Auditores causarum S. Palatii Apostolici seu S. Romanae Rota ab origine ad diem 20 Septembris 1870* 2. Rom 1920, S. 26 Nr. 120; Hermann Hoberg, *Die Rotarichter in den Eidregistern der Apostolischen Kammer von 1347–1494*, in: QFIAB 34 (1954) S. 164 Nr. 20.

⁸⁰ Siehe oben S. 296 und 301 mit Anm. 42.

⁸¹ An der Kurie wird er Armannus genannt, siehe Anm. 83. Zum Auftreten des Namens Hartmann in der Familie Konrads von Gelnhausen und zum Parallellfall bei Siegfried von Gelnhausen Schmidt, *Siegfried von Gelnhausen* (wie Anm. 7) S. 539, 542 f.

⁸² Siehe oben S. 301 mit Anm. 40.

⁸³ Archivio Segreto Vaticano, Instr. misc. 2156; verkürzt bei Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 639 Anm. 2.

⁸⁴ Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 639 Nr. 2006.

⁸⁵ Zur Vielzahl der Termine Knut Wolfgang Nörr, *Reihenfolgeprinzip, Terminsequenz und „Schriftlichkeit“*. Bemerkungen zum römisch-kanonischen Zivilprozeß, in: Zeitschrift für Zivilprozeß 85 (1972) S. 160–170.

⁸⁶ 7. und 18. Januar 1360, Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 105 Nr. 45 (mit falscher Auflösung des Datums) mit Anm. 4 und 5; zum 7. Januar 1360 siehe auch unten S. 317 mit Anm. 123; zum 17. Januar 1360 Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 227 Nr. 85.

erwarten, erging das Urteil zugunsten des Klägers. Es bestätigte die Vollstreckbarkeit der päpstlichen Provision und verurteilte die beklagte Partei in die Herausgabe der seit Klageerhebung aus der Kirche gezogenen Einkünfte und zur Erstattung der Prozeßkosten des Klägers. Die in dieser Instanz somit unterlegene Bebenhäuser Partei akzeptierte das Urteil allerdings nicht, sondern legte Berufung ein. Die Berufung von dem delegierten Rota-Richter ging an den Papst, der die Sache erneut einem Rota-Richter überwies, einem anderen als zuvor, und zwar in diesem Falle dem päpstlichen Kaplan Bernard Folcaut, späteren Bischof von Huesca und Pamplona.⁸⁷ Der Berufsrichter wies die Appellation jedoch ab – offenbar nach Aktenlage, denn von einer neuen Verhandlung ist in unserer Quelle nicht die Rede – und bestätigte das Urteil erster Instanz, wick jedoch in der Kostenentscheidung davon ab, indem er allein Albrecht Wetzlar zur Herausgabe derjenigen Pfründeneinkünfte verurteilte, wie dieser seit Erlaß des erstinstanzlichen Urteils bezogen hatte.

Dagegen appellierten diesmal beide Parteien, die Bebenhäuser Seite wiederum gegen das Sachurteil, Konrad von Gelnhausen gegen die Kostenentscheidung. Er monierte, daß der Auditor versäumt habe, auch den Konvent zur Herausgabe der von ihm bezogenen Einkünfte und die unterlegene Partei insgesamt zur Kostenerstattung zu verurteilen. Er begehrte also für seinen Teil, die Abweichungen des zweitinstanzlichen Urteils gegenüber dem erstinstanzlichen rückgängig zu machen, und tatsächlich ist ein Grund für diese Änderungen – außer Nachlässigkeit des Richters – nicht ersichtlich. Innozenz VI. teilte die verbundenen Berufungssachen dem dritten Rota-Richter zu, dem Kaplan und Professor iuris utriusque Aymericus d'Hugues, späteren Bischof von Lodève,⁸⁸ und der – wiederum ist von einer Verhandlung nicht die Rede – bestätigte erneut das Hauptsacheurteil, hob aber die Kostenentscheidung der Vorinstanz als fehlerhaft auf und ersetzte sie durch die erstinstanzliche Entscheidung. Die Kostenfestsetzung behielt er sich dabei vor; sie wurde von den Auditoren der ersten und der dritten Instanz, Wilhelm von Durfort und Aymericus d'Hugues, gemeinsam vorgenommen – in unserer Quelle wird die Höhe der Konrad von Gelnhausen zu erstatten den Kosten nicht genannt. Die Appellationsverfahren haben sich längstens bis in die erste Jahreshälfte 1361 hingezogen.⁸⁹

⁸⁷ Am 11. März 1362 zum Bischof von Huesca ernannt, am 24. Januar 1364 nach Pamplona transferiert, Eubel, *Hierarchia catholica* 1² (wie Anm. 79) S. 379, 387; Cerchiarì, *Cappellani Papae et Apostolicae Sedis* 2 (wie Anm. 79) S. 30 Nr. 160.

⁸⁸ Am 18. August 1361 zum Bischof ernannt, Eubel, *Hierarchia catholica* 1² (wie Anm. 79) S. 310; Cerchiarì, *Cappellani Papae et Apostolicae Sedis* 2 (wie Anm. 79) S. 31 Nr. 166.

⁸⁹ Der äußerste Termin ist der Beginn der Kurialferien (gewöhnlich um den 30. Juni, Marc Dykmans, *Le Cérémonial papal de la fin du Moyen âge à la Renaissance* 2 [Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome 25]. Brüssel 1981, S. 418, 422; dazu auch Michael Tangl, *Neue Forschungen über den Liber Cancellariae Apostolicae*, in: NA 43 [1922] S. 559–561 = Guillaume Mollat, *Les vacances à la cour pontificale au XIV^e siècle*,

Nun endlich, nachdem die Bebenhäuser Partei in drei Instanzen gleichlautende Sachurteile gegen sich erhalten hatte, verzichtete sie auf weiteren Prozeßbetrieb, und Konrad konnte zu dem Schlußurteil sich eine Exekutionsbulle ausfertigen lassen. Wie üblich war sie an drei Exekutoren gerichtet, denen Konrad sie zu präsentieren hatte und die dann, notfalls mit geistlichen Zwangsmitteln oder gar mit Zuhilfenahme des weltlichen Arms, für die Durchsetzung seines nunmehr gerichtlich gesicherten Anspruchs zu sorgen hatten. Überliefert ist nur der Name eines Mitglieds des Exekutorenkollegiums, und zwar desjenigen Exekutors, den Konrad von Gelnhausen allein eingeschaltet hat: Es war der Kantor der Katharinenkirche in Oppenheim, Johann Orth aus Allendorf, der neben der Oppenheimer Kantorei noch ein Kanonikat am Mariengredenstift in Mainz besaß, ein hessischer Landsmann also und Mitchorherr Konrads in letztgenanntem Stiftskapitel.⁹⁰

Damit war Konrad von Gelnhausen mit seinen Bemühungen, neben seinem Mainzer Mariengreden-Kanonikat eine zweite, gut dotierte Pfründe zu bekommen, rund zwei Jahre nach der entsprechenden Provision kurz vor dem Ziel, und dies sogar mit der sicheren Perspektive, hinsichtlich der Investiturverzögerung und seiner sicherlich nicht geringen finanziellen Aufwendungen schadlos gestellt zu werden. Doch nahm die Sache noch einmal eine andere Wendung, als es in diesem Moment nach Lage der Dinge zu erwarten war. Es entwickelte sich nämlich aus dem bisher dargestellten, für Konrad letztlich positiv verlaufenen Streitverfahren ein zweiter, nicht minder langwieriger Prozeß.

Wie die Bebenhäuser Partei im zweiten Prozeß darlegte, hätte Konrad von Gelnhausen aufgrund des Exekutionsmandats sich in den ihm zu dieser

in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 65 [1953] S. 218) vor der Ernennung des Auditors Aymericus d'Hugues zum Bischof von Lodeve, siehe vorige Anmerkung.

⁹⁰ Dörr, *Das St. Mariengredenstift* (wie Anm. 28) S. 78; zu Johann Orth ferner Adolf Reccius, *Geschichte der Stadt Allendorf in den Soden* (Beiträge zur Geschichte der Werralandchaft 3). Bad Soden-Allendorf 1930, S. 30 f. In den dichten Belegen zu seiner Biographie und Pfründenkarriere findet sich kein zusätzlicher Hinweis auf seine Oppenheimer Kantorspfründe, auch nicht in seinem Testament Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt in Magdeburg, Urk. Erfurt B X Nr. 10, Alfred Overmann, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* 2 (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt NR 7). Magdeburg 1929, S. 367 f. Nr. 765; als sein Vorgänger wird 1318/52 Kantor Peter von Hahnheim genannt, Ludwig Clemm, *Geschichte des St. Katharinenstifts zu Oppenheim*, in: *Neue Forschungen zur Geschichte Oppenheims und seiner Kirchen*, hg. von Ernst Jungkenn. Oppenheim 1938, S. 74. Zum Oppenheimer Stift Ernst-Dieter Hehl, *Das Kollegiatstift St. Katharina zu Oppenheim*, in: *St. Katharinen zu Oppenheim. Lebendige Steine, Spiegel der Geschichte*. Alzey 1989, S. 59–86. Zur Verbindung der Reichsstadt Oppenheim, 1315–1353 und wieder ab 1356 in Mainzer Pfandschaft, zu den wetterauischen Reichsstädten Paul Krause, *Die Stadt Oppenheim unter der Verwaltung des Reiches*. Diss. phil. Frankfurt 1926. Schotten 1927; Schwind, *Die Landvogtei in der Wetterau* (wie Anm. 29) bes. S. 285 ff.; Volker Rödel, *Oppenheim als Burg und Stadt des Reichs*, in: *Beiträge zur mittelhessischen Landesgeschichte* (Geschichtliche Landeskunde 21). Wiesbaden 1980, S. 60–81; Carlo Servatius, *Zwischen Kirche, Reich und Landesherrschaft: St. Katharinen zu Oppenheim*, in: *St. Katharinen zu Oppenheim* (wie oben) S. 187 ff. Zu seinem Kanonikat am Mariengreden Dörr, *Das St. Mariengredenstift* (wie Anm. 28) S. 78.

Zeit nicht mehr streitig gemachten Besitz der Kirche von Bondorf setzen können, und die unterlegene Seite sei auch bereit gewesen, ihn durch Überweisung der unrechtmäßig vereinnahmten Pfründeinkünfte und durch Erstattung seiner Prozeßkosten zufriedenzustellen. Wie weit diese Parteieinlassung in allem den Tatsachen entsprach, ist nicht mehr zu kontrollieren. Zweifel sind jedenfalls angebracht, nicht nur weil jedem Parteivortrag eine natürliche, systembedingt entlastende – und das heißt: beschönigende – Tendenz innewohnen dürfte. Offenbar hatte selbst für Konrad von Gelnhausen die Situation sich anders dargestellt als für die Bebenhäuser Seite; deren später betuenerter guter Wille zum Urteilsgehorsam scheint für ihn damals nicht erkennbar gewesen zu sein. Denn er hatte seinerzeit den Kantor von Oppenheim ersucht, mit geistlichen Zwangsmitteln gegen Abt und Konvent von Bebenhausen vorzugehen, wie es bei Widersetzlichkeit der im Rechtsstreit unterlegenen Partei in der Kompetenz des Exekutors, der in dieser Situation *executor sententiae* war, lag. Und Johann Orth hatte über sie antragsgemäß Exkommunikation, Suspension und Interdikt verhängt mit zunehmenden Strafverschärfungen, offenbar als die Betroffenen nicht einlenkten.

Im Hinblick auf die ablehnenden Reaktionen der von den Vollstreckungsmaßnahmen Betroffenen ist nach dem Umfang der mandierten Kompetenz Johann Orths zu fragen, denn danach bemißt sich wenigstens die formelle Rechtmäßigkeit seines Handelns. Mehrere Exekutoren konnten mit einer Kollegial- oder einer Solidarklausel ernannt werden.⁹¹ Durch die Solidarklausel wurde ein jeder Exekutor zum selbständigen Handeln ermächtigt, ohne sich mit den übrigen Delegierten ins Benehmen setzen zu müssen; sie schlossen vielmehr einander nach dem Prinzip der Prävention aus. Die Kollegialklausel dagegen hatte zum Inhalt, daß die Exekutoren in der jeweils vorgeschriebenen Mindestzahl zusammenwirken mußten – bei drei ernannten Exekutoren waren das vielfach zwei; Handlungserlaubnis konnte aber auch für lediglich einen der drei Kollegen erteilt werden für den Fall, daß die anderen verhindert oder unwillig waren.⁹² Dem Gutdünken des Impetranten war dann die Wahl überlassen, welchen der Exekutoren er unter Vorweisung des päpstlichen Exekutionsmandats zur Vollstreckung des Urteils veranlassen wollte. Vielfach ist das an die Exekutoren gerichtete Delegationsreskript jedoch nicht erhalten, so auch nicht im Bondorfer Fall, so daß die Bedingungen ihrer Konstituierung erschlossen werden müssen. Andernorts wird in Sachstandsschilderungen gelegentlich erwähnt, daß der allein tätig gewor-

⁹¹ Paul Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland* 1. Berlin 1869, S. 189 f. Mit einer Solidarklausel wurden im Bebenhäuser Beschwerdeverfahren die beiden Prokuratoren konstituiert, siehe unten S. 314.

⁹² Peter Herde, *Audientia litterarum contradictarum. Untersuchungen über die päpstlichen Justizbriefe und die päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit vom 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 31–32). Tübingen 1970, 1 S. 198 ff., 2 S. 20, 48 f., 51.

dene Exekutor dies legitimerweise habe tun dürfen.⁹³ Wenn durch die Apostrophierung der Zulässigkeit des alleinigen Vorgehens ausgedrückt ist, daß im Exekutionsmandat eine entsprechende Klausel enthalten war, die eben dieses Vorgehen ermöglicht hatte, ergibt sich umgekehrt die Folgerung: Wenn die Zulässigkeit des alleinigen Vorgehens in der Sachstandsschilderung nicht erklärt, vielmehr in Zweifel gezogen oder gar verneint wird, dürfte im Exekutionsmandat die entsprechende Klausel gefehlt haben. In unserer Quelle wird berichtet, daß das Exekutionsmandat an drei Exekutoren *in hac parte collegas* adressiert war und daß Johann Orth als einer dieser delegierten Exekutoren *solus in huiusmodi executionis procedens negotio prout ex forma dictarum litterarum se posse dicebat* die Erzwingungsstrafen verhängt habe. Wenn die Zulässigkeit auch nur als Behauptung des Exekutors referiert wird ohne Stellungnahme des Richters zu ihrer Richtigkeit, so dürfte sich doch, beide Passagen zusammengenommen, ergeben, daß in dem fraglichen Delegationsreskript eine Kollegialklausel in der Form *quatenus vos vel duo aut unus vestrum* enthalten gewesen war,⁹⁴ aufgrund der Johann Orth rechtmäßigerweise hatte aktiv werden können.

Etwa um dieselbe Zeit, als der Oppenheimer Kantor den Bebenhäuser Konvent interdizierte, erwirkte der Konvent beim Papst eine *Littera conservatoria* am 6. Juni 1363, mit der er den Abt der Reichenau, den Dekan des Würzburger Neumünsters und den Domthesaurar von Straßburg bei Beeinträchtigung seines Besitzes und seiner Rechte anstelle des Apostolischen Stuhles um Rechtsschutz ersuchen konnte.⁹⁵ In der Bondorfer Sache hat der Bebenhäuser Konvent freilich nicht von dieser Möglichkeit des erleichterten und raschen Rechtsschutzes Gebrauch gemacht, sondern sich mit dem Rechtsmittel der Appellation direkt an den Heiligen Stuhl gewendet.

Die Appellation *ab exsecutore* war an sich nicht zulässig. Doch gab es Ausnahmen von dem Verbot, so bei Exzeß oder ungerechten Handlungen des Exekutors.⁹⁶ Bei Vorliegen eines solchen Falles entfaltete die gewöhnlich im Exekutionsmandat enthaltene Ausschlussklausel *appellatione remota*

⁹³ Z. B. Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 501 f. Nr. 1588; dazu ebd. S. 509 f. Nr. 1614.

⁹⁴ Entsprechend in einem dem Bondorfer weithin parallelen Straßburger Fall, *Urkundenbuch der Stadt Straßburg* 5 (wie Anm. 69) S. 416–419 Nr. 492, Brief des Exekutors mit inseriertem Delegationsreskript vom 25. Juni 1359.

⁹⁵ Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 470 Nr. 1504; Laurent, *Urbain V. Lettres communes* (wie Anm. 41) Nr. 4524. Der Brief folgt dem Formular Michael Tangel, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500*. Innsbruck 1894, S. 321–324 Nr. 129; Herde, *Audientia litterarum contradictarum* 2 (wie Anm. 92) S. 442. Zu den Konservatoren Hinschius, *Kirchenrecht* 1 (wie Anm. 91) S. 179 f.

⁹⁶ Guilelmus Duranti, *Speculum iudiciale*, l. 2 p. 3 de executione sententiae § 2 n. 7; de appellationibus § 2 n. 5. Basel 1674, 1 S. 815, 831. Dazu Hans Jörg Budischin, *Der gelehrte Zivilprozeß in der Praxis der geistlichen Gerichte des 13. und 14. Jahrhunderts im deutschen Raum* (Bonner rechtswissenschaftliche Abhandlungen 103). Bonn 1974, S. 280; Othmar Hageneder, *Die geistliche Gerichtsbarkeit in Ober- und Niederösterreich* (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 10). Graz / Wien 1967, bes. S. 47 ff.

oder *appellatione postposita* keine Wirkung.⁹⁷ In anderer Weise problematisch war es, gegen eine nicht gerechtfertigte Exkommunikations- oder Interdiktssentenz zu appellieren. Die Kanonisten hatten keinen Zweifel, daß eine derartige Sentenz wirksam sei und deshalb befolgt werden müsse, wollte man sich nicht des Delikts des *contemptus clavium* schuldig machen, da die Appellation gegen sie insoweit keine suspendierende Wirkung hatte.⁹⁸ Die devolvierende Wirkung freilich mit der Folge einer Überprüfung der Sentenz durch den Oberrichter blieb dem Rechtsmittel erhalten und stellte in diesem Fall seinen alleinigen Nutzen dar.⁹⁹

Zum Gegenstand des zweiten Verfahrens, des Bebenhäuser Beschwerdeverfahrens also, wurden die von Konrad von Gelnhausen zu verantwortenden Exekutionsmaßnahmen gemacht, gegen die der Konvent sich unter Umgehung der ordentlichen Instanz des Bischofs von Konstanz¹⁰⁰ mit einer Appellation an den Heiligen Stuhl und dem Begehren um ihre Überprüfung und Absolution von den Zensuren zur Wehr setzte. Dieses Verfahren fiel bereits in den Pontifikat Urbans V. (1362–1370). Der Papst hat es diesmal nicht der Rota überwiesen, sondern hat auf Antrag des klägerischen Konvents nacheinander vier Kardinäle mit der Prozeßleitung beauftragt.¹⁰¹ Der erste war Kardinal Aegidius Aycelin de Montaigut.¹⁰² Beide Parteien ließen sich durch Kurienprokuratoren vertreten: Bebenhausen durch den Konstanzer Domherrn und späteren Offizial Johannes Molhard¹⁰³ und den uns schon bekannten Albertolus von Mailand, Konrad von Gelnhausen durch den für Mainzer Mandanten mehrfach tätigen Frankfurter Stiftskanoniker Jakob Heyer.¹⁰⁴ In einer Reihe von Gerichtsterminen fand bis zum Jahresan-

⁹⁷ Innozenz III. X 2.28.43, 53 (Friedberg, *Corpus Iuris Canonici* 2 [wie Anm. 52] Sp. 425, 432).

⁹⁸ Wiesław Litewski, *Appeal in Corpus iuris canonici*, in: Annali di storia del diritto. Rassegna internazionale 14–17 (1970–73, ed. 1974) S. 195 f.; über die Wirkungen der Appellation auch Tilman Schmidt, *Vom Nutzen nutzloser Appellationen an ein allgemeines Konzil*, in: DA 46 (1990) S. 173–176.

⁹⁹ Duranti, *Speculum iudiciale*, l. 2 p. 3 de appellationibus § 2 n. 17 (wie Anm. 96) S. 833.

¹⁰⁰ Dazu die Klausel *non obstante quod causa ipsa de sua natura ad Romanam curiam devoluta et apud eam tractanda et finienda non esset*, siehe unten Anhang S. 329.

¹⁰¹ Zur Kompetenz der Rota und Geschäftsverteilung zwischen Auditoren und Kardinälen F. Egon Schneider, *Die Römische Rota* (Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft der Görres-Gesellschaft 22). Paderborn 1914, S. 61 ff.

¹⁰² Eubel, *Hierarchia catholica* 1² (wie Anm. 79) S. 20, 39; Étienne Baluze / Guillaume Mollat, *Vitae paparum Avenionensium* 2. Paris 1927, S. 471–474; Guillaume Mollat, DHGE 5. Paris 1931, S. 1275–1276; Bernard Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon, 1309–1376. Étude d'une société*. Paris 1966, S. 230.

¹⁰³ Vgl. Friedrich von Weech, *Codex diplomaticus Salemitanus* 3. Karlsruhe 1895, S. 388 Nr. 1345a–c; Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. LXXVII und Index s. v.; Hayez, *Urbain V. Lettres communes* (wie Anm. 41) ad indicem.

¹⁰⁴ Jacobus de Heygere (Haiger, Dillkreis), Kanoniker an St. Bartholomaeus in Frankfurt, als Kurienprokurator auch 1359, 1364 und 1365 genannt, Hermann Hoberg, *Die Einnahmen der apostolischen Kammer unter Innocenz VI.* 2 (Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316–1378, 7). München /

fang 1364 die Vorlage der Klageschrift, die Streitbefestigung, die Ablegung der Kalumnieneide, die Eingabe von Beweisartikeln allein durch Albertolus – während Jakob Heyer für seine Partei darauf verzichtete – und schließlich die Vorstellung der Beweismittel mitsamt den gegenseitigen Einreden und Ausschließungsanträgen statt.¹⁰⁵ Die Entscheidung über Zulassung oder Ablehnung dieser Anträge hatte nicht mehr Kardinal Aegidius Aycelin zu fällen, der Anfang Februar 1364 als Legat nach Frankreich entsandt wurde,¹⁰⁶ sondern der an seiner Stelle von Urban V. (1362–1370) ernannte Kardinal Petrus Roger, der spätere Papst Gregor XI. (1370–1378).¹⁰⁷ Gegen dessen Beschluß, einige ihrer Beweisartikel nicht zuzulassen, brachte die klägerische Seite Beschwerde vor, die von Kardinal Petrus Itier,¹⁰⁸ dem die Inzidentfrage vom Papst zur Prüfung überwiesen worden war, in einem Interlokt als unbegründet verworfen wurde, worauf die Partei mit einer neuerlichen Beschwerde antwortete. Als Beschwerdeinstanz ernannte der Papst nunmehr Kardinal Nikolaus de Besse,¹⁰⁹ der die wechselseitigen Parteireden zur Bebenhäuser Beschwerde anhörte und dem dann von Urban V. auch die Entscheidung in der Hauptsache übertragen wurde. Offensichtlich hatte man selbst an der Kurie die Geduld verloren – mittlerweile schrieb man das Jahr 1366.

Auf Antrag des neuen Bebenhäuser Prokurators, des Konventsmitglieds Friedrich Verwer,¹¹⁰ wurde der Urteilstermin festgesetzt, und in Gegenwart beider Parteivertreter verkündete der Kardinal sein pflichtgemäß mit Rechtskundigen, das heißt wohl mit Rota-Richtern, beratenes Urteil, das sowohl das Zwischenverfahren wie auch das Hauptsacheverfahren abschloß,¹¹¹ und zwar mit dem Tenor, daß die Sentenzen des Exekutors Johann Orth annulliert seien.¹¹² Auf Bitten des Konvents von Bebenhausen, vertreten wie-

Paderborn 1972, S. 17 Nr. 60; Hayez, *Urbain V. Lettres communes* (wie Anm. 41) Nr. 9390, 9391, in der von ihm bewirkten Bestätigung eines Pfründentauchs hat er den Dekan (Hermann von Wiesbaden) und den Kantor (Gerhard von Saulheim) des Mariengredenstifts als Exekutoren bestellen lassen, Dörr, *Das St. Mariengredenstift* (wie Anm. 28) S. 47, 53, und unten S. 320 Anm. 136; *Regesten der Erzbischöfe von Mainz* 2, 1 (wie Anm. 31) Nr. 2028, bezahlt für Erzbischof Gerlach von Mainz das *Servitium commune*.

¹⁰⁵ Dazu Nörr, *Reihenfolgeprinzip* (wie Anm. 85).

¹⁰⁶ Paul Lecacheux / Guillaume Mollat, *Lettres secrètes et curiales du pape Urbain V* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris 1902–1955, Nr. 797, 818; Guillemain, *La cour pontificale* (wie Anm. 102) S. 230.

¹⁰⁷ Vgl. Johannes Grohe, in: *Lexikon des Mittelalters* 4. München 1989, Sp. 1673–1674 (Lit.).

¹⁰⁸ Seit 4. Februar 1364 Kardinalbischof von Albano, Eubel, *Hierarchia catholica* ¹² (wie Anm. 79) S. 20.

¹⁰⁹ Eubel, *Hierarchia catholica* ¹² (wie Anm. 79) S. 18.

¹¹⁰ Sydow, *Bebenhausen* (wie Anm. 43) S. 272.

¹¹¹ Auf der Rückseite der Papsturkunde daher der Vermerk: *B computa pro duabus sententiis*, siehe unten Anhang S. 327.

¹¹² Die notarielle Ausfertigung des Urteils unter dem Kardinalssiegel ist, wie in derartigen Fällen zumeist, nicht erhalten; vgl. jedoch Weigand / Thurn, *Der Kurienprozeß* (wie Anm. 6) S. 66–72.

derum durch Albertolus von Mailand,¹¹³ bestätigte Urban V. am 8. Juni 1366 dieses Urteil und beauftragte drei Prälaten der Diözese Konstanz – den Abt des Konstanzer Schottenklosters, den Abt von Zwiefalten und den Propst des Hohenbergischen Hausstiftes St. Moritz in Ehingen¹¹⁴ bei Rottenburg am Neckar –, es in ihrer Region zu verkünden.¹¹⁵ Eine Kopie dieses Mandats wurde für den Kurienprokurator Dietrich Levold aus Lüneburg angefertigt;¹¹⁶ er dürfte im letzten Prozeßstadium der Bevollmächtigte Konrads von Gelnhausen gewesen sein.¹¹⁷

Urteilsgründe sind weder in der päpstlichen Bestätigung angedeutet, noch wären sie in dem auf Weisung des Kardinals ausgefertigten, jedoch nicht erhaltenen Notariatsinstrument zu erwarten. Im Unterschied zu modernen Formerfordernissen war die Darlegung der Urteilsgründe vom mittelalterlichen kanonischen Prozeßrecht nicht vorgeschrieben.¹¹⁸ Deshalb läßt sich, zumal nicht alle urteilsrelevanten Tatsachen aus der Sachverhaltsschilderung zu entnehmen sind, darüber nur spekulieren.

Allzu energisches Vorgehen des Provisen und seines Exekutors angesichts dilatorischer Taktik des Bebenhäuser Konvents, die immerhin eine verständliche Reaktion wäre, da der Konvent als Patron bereits über die Bondorfer Pfarrei verfügt hatte, mag denkbar sein. Wohl hatte der Konvent das erste Schlußurteil akzeptieren wollen – jedenfalls stellte er es so im Nachhinein dar –, doch mochte er angesichts dieser Bereitschaft keine verschärften Vollstreckungsmaßnahmen hinnehmen und hatte diese mit dem Rechtsmittel der Appellation angegriffen. Das erscheint als schlüssiges Verhalten, da der zum Urteilsgehorsam Bereite nicht noch dazu durch Erzwingungsmaßnahmen angehalten zu werden braucht. Diese stellte die Bebenhäuser Partei somit als überzogen und damit ungerechtfertigt dar. Und in ihrem Plädoyer ist die Partei offensichtlich in der Lage gewesen, glaubhaft zu machen, daß sie am Anfang durchaus zum Urteilsgehorsam bereit war – eine Behauptung, die ja

¹¹³ Prokuratorenvermerk auf der Rückseite der Urkunde, siehe unten Anhang S. 327.

¹¹⁴ Abt Wilhelm zu den Schotten 1354/65, Abt Anselm von Ehrenfels in Zwiefalten 1366/83, *Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg*, bearb. von Franz Quarthal (Germania Benedictina 5). Ottobereuren / Augsburg 1975, S. 362, 701; Propst Dietrich von Ehingen am 24. Juni 1364 genannt, Schmid, *Monumenta Hohenbergica* (wie Anm. 61) S. 528 f. Nr. 575.

¹¹⁵ Zu diesem Mandat siehe oben S. 308 Anm. 78.

¹¹⁶ Die Rückvermerke unten Anhang S. 327; zu ihrer Bedeutung Thomas Frenz, *Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit* (Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen 2). Stuttgart 1986, S. 62 ff.

¹¹⁷ Patrick N. R. Zutshi, *Original papal letters in England, 1305–1415* (Index Actorum Romanorum Pontificum 5). Città del Vaticano 1990, S. LXXIV. Eine Verbindung Dietrich Levolds zum hessischen Kreis wird in späteren Jahren deutlich durch sein Kanonikat am Marienstift in Erfurt, wo Johann Orth Kanoniker und Scholaster, später Propst in Dorla (Lkrs. Mühlhausen), und Werner von Gelnhausen Vikar, dann Kanoniker und Kantor am Erfurter Severistift, waren, vgl. Overmann, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* 2 (wie Anm. 90) ad indicem.

¹¹⁸ Budischin, *Der gelehrte Zivilprozeß* (wie Anm. 96) S. 252 f.

auch in die Sachverhaltsschilderung eingeflossen ist, die der Berufsrichtter dann anerkannt und der er in seinem Urteil Rechnung getragen hat.

Dieses Schlußurteil beendete das zweite Bondorfer Verfahren, das im Unterschied zum ersten Prozeß, den Konrad von Gelnhausen anhängig gemacht hatte, vom Bebenhäuser Konvent betrieben worden war. Das Ergebnis des ersten Streitverfahrens wurde durch das Urteil des zweiten Verfahrens nicht berührt; das heißt: Konrads rechtsförmig bestätigter Anspruch auf Besitzeinweisung hatte unverändert Bestand. Lediglich die Exekutionsmaßnahmen, die zur Durchsetzung dieses Anspruchs ergriffen worden waren, sind als verfehlt aufgehoben worden. Konrad ist tatsächlich in den für die Zukunft ungestörten Besitz der Pfarrkirche von Bondorf gelangt,¹¹⁹ nachdem er sich sukzessive bis Weihnachten 1363 Prolongation seiner Annatenobligatio hatte erteilen lassen.¹²⁰

Noch während des ersten Verfahrens hat Konrad von Gelnhausen sich um weitere päpstliche Provisionen bemüht. Bei Gelegenheit seines Kurienaufenthalts im Januar 1360¹²¹ ließ er Innozenz VI. eine Supplik des Bischofs Philipp de Cabassole von Cavaillon,¹²² päpstlichen Legaten und Generalkollektors der von Innozenz VI. ausgeschriebenen Prokurationen in Deutschland, vorlegen, mit der seine Subrogation in die Rechte eines gewissen Heinrich von Köln erwirkt werden sollte, der einen Kurienprozeß um ein Kanonikat an der Wormser Stiftskirche St. Andreas geführt hatte, noch während dessen Anhängigkeit aber gestorben war. Wie aus dem Supplikentext hervorgeht, hatte Konrad nicht nur den Legaten als Intervenienten gewonnen, er hatte auch mittlerweile im Fürstendienst einen weiteren Schritt vorangetan, der ihn als qualifizierten Supplikanten empfehlen konnte. Er wird nämlich als *clericus* und *servitor* Pfalzgraf Ruprechts I. (1352–1390) bezeichnet.¹²³

¹¹⁹ Siehe unten S. 322 Anm. 143.

¹²⁰ Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 83 Nr. 11; Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 33) S. 639 Nr. 2006, nach dem von der Kurie angewendeten Circumcisionsstil: *usque ad festum Nativitatis domini anno 1364*; für die Ausstellung des Besitztzerifikats kann neben dem Konstanzer Kollektor auch Siger de Novolapide als Kölner Kollektor (siehe unten S. 319) herangezogen worden sein.

¹²¹ Konrads von Gelnhausen Avignoneser Aufenthalt wird belegt durch seine Zeugenschaft im Januar 1360, siehe oben Anm. 86.

¹²² Sein Ernennungsdekret vom 1. Juli 1357, Heinrich Volbert Sauerland, *Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vatikanischen Archiv* 4. Bonn 1907, S. 157 f. Nr. 417. Dazu Johann Peter Kirsch, *Die päpstlichen Kollektorien in Deutschland während des XIV. Jahrhunderts* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, hg. von der Görres-Gesellschaft 3). Paderborn 1894, S. XLII; weitere Supplikenrotuli des Generalkollektors werden genannt bei Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 308 ff.

¹²³ Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl. 33 fol. 7^v; Sauerland, *Vatikanische biographische Notizen* (wie Anm. 33) S. 350 Nr. 4b; Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 105 Nr. 45 mit Anm. 4; auch auf der Stelle des Prozeßgegners könnte Subrogation erfolgt sein, da der ursprüngliche Anspruchsgegner gestorben war. Philipp de Cabassole, Erzbischof Gerlach, Pfalzgraf Ruprecht (I. oder II.) und Karl IV. waren im März 1359 in Mainz zusammengetroffen, *Nassauisches Urkundenbuch* 1, 3, bearb. von

Damit ist schon für diese frühe Zeit Konrads Verbindung zum Kurfürsten von der Pfalz belegt, die sehr bald sich weiter verdichten sollte und ihn zum Sekretarius Pfalzgraf Ruprechts II. († 1398) werden,¹²⁴ schließlich in späteren Jahren den älteren Konrad eine wichtige Rolle bei der Gründung der kurpfälzischen Universität in Heidelberg spielen ließ.¹²⁵

Das Schicksal des Wormser Pfründenprozesses, in den Konrad durch Subrogation als Partei einzutreten wünschte, ist nicht bekannt. Zwar gewährte Innozenz VI. mit Datum vom 7. Januar 1360 die Supplik, doch scheint es, daß Konrad den entsprechenden päpstlichen Gnadenbrief sich nicht ausfertigen ließ. In den avignonesischen Kanzleiregistern jedenfalls fehlt der Eintrag¹²⁶ und in Konrads Portefeuille findet sich später die umstrittene Pfründe des Andreasstiftes nicht. Einen weiteren Versuch, zu einer Verbesserung seiner Pfründausstattung zu kommen, unternahm er zur Zeit Urbans V. während seines zweiten Bondorfer Prozesses, und zwar ließ er für sich um ein Kanonikat mit Reservation einer Präbende und Dignität an der Lütticher Kathedrale supplizieren. Seine Bitte wurde nicht als Einzelsupplik eingereicht, sondern als Doppelsupplik, die im Namen Pfalzgraf Ruprechts II. und dessen Gemahlin Beatrix von Sizilien ausgestellt war. Darin bat zuerst das Fürstenpaar um die Gnade, sich an interdizierten Orten gleichwohl die Messe lesen lassen zu dürfen – eine für Standespersonen vielfach erbetene und gewährte Indulgenz, die deren intensiver Reisetätigkeit, wie sie sich aus ihrem politischen Geschäft ergab, Rechnung trug.¹²⁷ Die zweite Supplik Ruprechts II. galt dann *secretario suo carissimo magistro Conrado de Geylenhūsen*.¹²⁸ Mit Datum des 1. Juli 1363 wurden beide Suppliken signiert, wobei der Papst dem Sekretarius eine Provision jedoch

Wilhelm Sauer, Wiesbaden 1887, S. 319 f. Nr. 2929; dazu Emil Werunsky, *Geschichte Kaiser Karls IV. und seiner Zeit* 3. Innsbruck 1892, S. 211 f.; Hubert Röhrenbeck, *Karl IV. und die Pfalzgrafen bei Rhein*, in: *Kaiser Karl IV.* (wie Anm. 4) bes. S. 625 f.

¹²⁴ Siehe unten mit Anm. 128. Zur pfälzischen Kanzlei summarisch Hans Rall, *Urkundenwesen, Kanzlei und Rat der Wittelsbacher Pfalzgrafen bei Rhein und Herzoge von Bayern (1180/1214–1436/1438)*, in: *Grundwissenschaften und Geschichte. Festschrift für Peter Acht* (Münchener historische Studien, Abtlg. Geschichtl. Hilfswissenschaften 15). Kallmünz Opf. 1976, bes. S. 284 ff.; ders., *Die Kanzlei der Wittelsbacher im Spätmittelalter*, in: *Landesherrliche Kanzleien im Spätmittelalter. Referate zum VI. Internationalen Kongreß für Diplomatik, München 1983* 1 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 35, 1). München 1984, bes. S. 120 ff.

¹²⁵ Vgl. auch Hans Kaiser, *Der „kurze Brief“ des Konrad von Gelnhausen*, in: *Historische Vierteljahrschrift* 3 (1900) S. 385, 389 Anm. 1; Gerhard Ritter, *Die Heidelberger Universität*. Heidelberg 1936, S. 51, 58 ff.

¹²⁶ Archivio Segreto Vaticano, Reg. Aven. 142–144.

¹²⁷ Die Beziehungen des Pfalzgrafen zur Kurie waren zu dieser Zeit gut, 1365 reiste er mit Karl IV. nach Avignon; Böhmer / Huber, *Die Regesten des Kaiserreichs unter Kaiser Karl IV.* (wie Anm. 65) S. 336–343; *Regesten der Pfalzgrafen am Rhein 1214–1508* 1, bearb. von Adolf Koch und Jakob Wille. Innsbruck 1894, S. 301; Jakob Wille, ADB 29. Leipzig 1889, S. 737–740; dazu Werunsky, *Geschichte Kaiser Karls IV.* (wie Anm. 123) S. 319–330; ob Konrad von Gelnhausen Kaiser und Pfalzgrafen an die Rhöne begleitet hat, läßt sich mangels einschlägiger Nachrichten nicht erkennen.

¹²⁸ Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl. 39 fol. 131^v.

nicht für das erbetene Domkanonikat, sondern, entsprechend der restriktiven Benefizialpolitik dieses Papstes, für Kanonikat und Dignität an der Lütticher Kollegiatkirche St-Jean gewährte, die dann auch ausgefertigt wurde, freilich gemäß einer Kanzleiregel Johannes' XXII. ohne Erwähnung des pfalzgräflichen Fürsprechers.¹²⁹ Wie üblich ist in der Supplik und in der Ausfertigung der aktuelle Pfründenbestand des Provisen verzeichnet, in diesem Falle Konrads Mainzer Mariengreden-Kanonikat, und in der Bondorfer Sache die Auflage, daß er die Pfarrkirche, so er seinen zu jener Zeit noch anhängigen Streit darum gewinnen sollte, aufzugeben habe, sobald die Lütticher Exspektanz für ihn die Früchte einer Dignität eintragen werde.¹³⁰

Hinsichtlich der Lütticher Provision von 1363 ist zweierlei zu fragen: Was hatte Konrad von Gelnhausen bewogen, seinen Blick nach Lüttich zu richten, und wie hat er es angelegt, um diese vom heimatlichen Rhein-Maingebiet weit abgelegene Exspektanz einigermaßen chancenreich zu gestalten? Der derzeitige Propst des Mainzer Kollegiatstiftes Mariengreden war Matthias zum Neuen Stein (de Novolapide), der seinen Stiftskanoniker Konrad offenbar besonders schätzte und ihn als Propsteioffizial verwendete,¹³¹ und Propst Matthias war es auch, der ihm die Konnexion in die Lütticher Diözese vermittelt haben dürfte, denn sein Bruder, Siger de Novolapide, war Dekan des Kollegiatstiftes St. Servaas in Maastricht – ein vielbeschäftigter und weitgereister Prälat, da der Generalkollektor Philipp de Cabassole ihn zum Subkollektor für die Kölner Kirchenprovinz ernannt hatte.¹³² Konrad von Gelnhausen ließ Siger de Novolapide auch zum Exekutor seiner Lütticher Provision bestellen; Exekutoren waren ferner Konrads Bruder Wigand, Kantor des Wormser Andreasstiftes,¹³³ und der von Konrad schon früher in

¹²⁹ Emil von Ottenthal, *Regulae Cancellariae Apostolicae. Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nikolaus V.* Innsbruck 1888, S. 1 Nr. 2; nur Kardinäle, Könige und Königinnen durften in Gnadenbriefen als Intervenienten genannt werden.

¹³⁰ Laurent, *Urbain V. Lettres communes* (wie Anm. 41) Nr. 4707, 4919. Zu derartigen Änderungssignaturen Innozenz' VI., die besonders Supplikanten mit Lütticher Wünschen hinnehmen mußten, Schmidt, *Benefizialpolitik* (wie Anm. 20) S. 361 f. Die Indulgenz für Ruprecht II. findet sich nicht im Kanzleiregister.

¹³¹ *Hessisches Urkundenbuch* 2, 3 (wie Anm. 17) S. 485, 667–671 Nr. 585; ferner unten Anm. 137. Dazu Culley, *Konrad von Gelnhausen* (wie Anm. 8) S. 16 f. Zu Matthias de Novolapide Camille Tihon, *Lettres de Grégoire XI (1371–1378)* 3 (Analecta Vaticano-Belgica 25). Brüssel 1964, S. 94 Anm. 1, 1386 auch als Kanoniker von St. Servaas in Maastricht genannt, *Cartulaire de l'église Saint-Lambert de Liège* 4, publ. Stanislas Bormans / Émile Schoolmesters. Brüssel 1900, S. 646 Nr. 1798; Dörr, *Das St. Mariengredenstift* (wie Anm. 28) S. 44 (wo als Nachfolger des Propstes Matthias zum Neuen Stein um 1390 Konrad von Gelnhausen genannt wird), 211.

¹³² Kirsch, *Die päpstlichen Kollektorien* (wie Anm. 122) S. XLIV; Theodor Graf, *Papst Urban VI. Untersuchungen über die römische Kurie während seines Pontifikates (1378–1389)*. Diss. phil. Berlin 1916, Anhang S. 65a f. Nr. 34; 1381 und 1382 ferner Domkanoniker von Lüttich und Propst von St. Rumold in Mecheln, *Cartulaire de l'église Saint-Lambert de Liège* 4 (wie Anm. 131) S. 603 f., 610 f. Nr. 1759, 1760, 1767.

¹³³ Seit 16. Januar 1363 als Kantor genannt, Laurent, *Urbain V. Lettres communes* (wie Anm. 41) Nr. 4658, 4907; 1358 waren seine Prokuratoren in Avignon Johannes von Gelnhausen und Rudolf von Sulgen, am 17. Januar 1360 Konrad von Gelnhausen sein

diese Funktion eingesetzte Kantor der Katharinenkirche von Oppenheim.¹³⁴

Diese Exekutoren wurden allerdings erst mit einer zweiten Ausfertigung delegiert. Zuvor hatte ein Kurienprokurator dieselbe Provision bereits einmal in das Kanzleiregister eintragen lassen, wobei aber andere Exekutoren benannt waren, darunter der Abt von Zwiefalten, dessen Abtei fehlerhaft und vielleicht aus Unachtsamkeit des Prokurators als in der Mainzer Diözese gelegen bezeichnet wird,¹³⁵ was die neuerliche und nunmehr korrigierte Registrierung veranlaßt haben mag. Ferner waren zuerst noch der Dekan von St-Agricol in Avignon, der routinemäßig in derartigen Provisionen figuriert, und als einziger Prälat aus der näheren Umgebung Konrads der Kantor des Mariengredenstiftes in Mainz Gerhard von Saulheim genannt.¹³⁶ Ursprünglich war also kein in der Lütticher Region beheimateter Exekutor eingesetzt gewesen – auch das entsprach nicht den Gepflogenheiten, und zwei der Prokuratoren zudem standen dem Provisen nicht in der Weise nahe wie die Exekutoren in der zweiten Registrierung.

Konrad ist im Oktober 1363 in die Niederlande gereist, sicherlich mit der Lütticher Provisionsurkunde im Reisegepäck; allerdings trat er die Reise nicht in erster Linie an, um seine Anwartschaft in der Kollegiatkirche St-Jean in Lüttich anzumelden, sondern um seinen Propst Matthias von Mariengreden zur Residenz seines Bruders Siger de Novolapide nach Maastricht zu begleiten.¹³⁷ Eine Präbende am Stift St-Jean zu Lüttich hat Konrad von Gelnhausen weder damals noch in den folgenden acht Jahren bis 1371 erlangen können, und am 3. Januar 1371 verloren alle von Urban V. verliehenen Expektativen, die nicht zum *ius in re* geführt hatten, durch Dekret sei-

Gewährszeuge, Kirsch, *Die päpstlichen Annaten* (wie Anm. 18) S. 105 Nr. 44 mit Anm. 2, S. 227 Nr. 85, siehe auch oben Anm. 121.

¹³⁴ Zu Johann Orth siehe oben S. 311 Anm. 90.

¹³⁵ Laurent, *Urbain V. Lettres communes* (wie Anm. 41) Nr. 4919. Daß der Registrator den Gratialbrief einmal im Faszikel der Sachgruppe *De dignitatibus vacaturis* (Nr. 4919) und dann im Faszikel der Sachgruppe *De dignitatibus sub expectatione prebende* (Nr. 4707) eingetragen hat, belegt lediglich die fehlende Trennschärfe der Einteilung.

¹³⁶ Als Kantor bereits am 3. März 1363 genannt, Hayez, *Urbain V. Lettres communes* (wie Anm. 41) Nr. 5284; irrige Jahreszahlen ca. 1370/80 bei Dörr, *Das St. Mariengredenstift* (wie Anm. 28) S. 53.

¹³⁷ *Regesten der Erzbischöfe von Mainz* 2, 1 (wie Anm. 31) Nr. 1705; von Franz Falk, *Der mittelhheinische Freundeskreis des Heinrich von Langenstein*, in: HJb. 15 (1894) S. 528 mit Anm. 1, irrig nach Utrecht verlegt. Zu der in der Schenkungsurkunde des Propstes Matthias seinem Stift Mariengreden übertragenen Pfarrkirche von Gau-Weinheim (Lkrs. Alzey-Worms) Dörr, *Das St. Mariengredenstift* (wie Anm. 28) S. 103, 105 mit Anm. 18, S. 211–213, irrig mit Weinheim an der Bergstraße identifiziert in den *Regesten der Erzbischöfe von Mainz*, deren Pfarrechte eine andere Geschichte hatten, vgl. Johann Gustav Weiß, *Geschichte der Stadt Weinheim an der Bergstraße*. Weinheim 1911, S. 446; Josef Fresin, *Die Geschichte der Stadt Weinheim*. Weinheim 1962, S. 79; Irmtraud Liebeherr, *Der Besitz des Mainzer Domkapitels im Spätmittelalter* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte 14). Mainz 1971, S. 225 f.

nes Nachfolgers Gregors XI. ihre Geltung,¹³⁸ darunter auch Konrads Anwartschaft auf eine Stiftspräbende in Lüttich. Die Auflage von 1363, seine Bondorfer Pfarrstelle aufzugeben, wurde infolgedessen ebenso wenig wirksam. Wieder einmal waren damit seine Aussichten auf Vermehrung seiner Pfründeinkünfte in Nichts zerronnen und hatten sich die aufgewendeten Geldsummen als Investition in eine Fehlspekulation herausgestellt.

Mit dem neuen Pontifikat ergab sich somit für Konrad von Gelnhausen die Notwendigkeit, sich eine neue Exspektanz zu beschaffen. Er wählte sie wiederum für ein Kanonikat an der Kathedrale von Lüttich. Gregor XI. setzte die restriktive Benefizialpolitik seiner Vorgänger offensichtlich nicht fort, denn diesmal wurde in der päpstlichen Kanzlei die erbetene Provision ausgestellt, und zwar mit Datum vom 28. Januar 1371, dem zweitgünstigsten Datum der Gnadenfrist, die Gregor XI. nach seiner Thronbesteigung den supplizierenden Klerikern gewährt hatte.¹³⁹

Die zugehörige Supplik ist nicht erhalten. Doch dürfte es kaum einen Zweifel daran geben, daß Konrad von Gelnhausen sich auf einen Supplikenrotulus hatte eintragen lassen. Es finden sich Hinweise unter anderem auf Rotuli der Universitäten von Paris und Prag mit ihren zahllosen graduierten Klerikern, deren Konrad ja auch einer war, die ebenfalls mit dem Provisionsdatum des 28. Januar 1371 signiert worden sind.¹⁴⁰ Da jedoch die Supplikenregister aus Gregors XI. Pontifikat sämtlich verloren sind,¹⁴¹ ist

¹³⁸ Ottenthal, *Regulae Cancellariae Apostolicae* (wie Anm. 129) S. 28 Nr. 19; Lux, *Constitutionum Apostolicarum de generali beneficiorum reservatione* (wie Anm. 27) S. 45 mit Anm. 9.

¹³⁹ Vgl. Meyer, *Arme Kleriker auf Pfründensuche* (wie Anm. 24) S. 68.

¹⁴⁰ Donald E. R. Watt, *University Clerks and Rolls of Petitions*, in: *Speculum* 34 (1959) S. 226; vgl. dazu Ursmer Berlière, *Épaves d'Archives pontificales du XIV^e siècle*, in: *Revue bénédictine* 25 (1908) S. 19 Nr. 59, 60; Rieder, *Monumenta Vaticana* (wie Anm. 79) S. 517 f. Nr. 1635; Camille Tihon, *Lettres de Grégoire XI (1371–1378)* 1 (Analecta Vaticano-Belgica 11). Brüssel 1958, S. 176 f. Nr. 372, S. 178 Nr. 375, S. 179 Nr. 378, S. 380 Nr. 381, S. 181 Nr. 384 u. ö. bis S. 204 f. Nr. 446; Carolus Stloukal, *Acta Gregorii XI. Pont. Rom. 1370–1378* (Monumenta Vaticana res gestas Bohemias illustrantia 4). Prag 1949, S. 17 Nr. 24, S. 19 Nr. 27, S. 21 f. Nr. 31 u. ö. bis S. 57 f. Nr. 90; mit späteren Provisionsdaten (7. und 8. Februar 1371) wurden die Supplikenrotuli Karls IV. und des Erzbischofs Johannes von Prag genehmigt, Stloukal, *Acta Gregorii XI.*, S. 61 ff. Nr. 96–100, S. 64 ff. Nr. 101–105 u. ö. Daß die vom Papst zugeteilten Provisionsdaten nichts über das Datum der Einreichung der Suppliken und der Ausfertigung der Gratialbriefe aussagen, ergibt sich aus der Natur des päpstlichen Provisionswesens, das mit Rückdatierungen arbeitete, Hermann Diener, *Die Hohen Schulen, ihre Lehrer und Schüler in den Registern der päpstlichen Verwaltung des 14. und 15. Jahrhunderts*, in: *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters* (Vorträge und Forschungen 30). Sigmaringen 1986, S. 359 ff.; dazu auch Anne-Marie Hayez, *Les Rotuli présentés au pape Urbain V durant la première année de son pontificat*, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge, Temps modernes* 96 (1984) bes. S. 372 ff.; Anne-Marie Hayez, Janine Mathieu et Marie-France Yvan, *De la supplique à la lettre: le parcours des grâces en cour de Rome sous Urbain V (1362–1366)*, in: *Aux origines de l'état moderne* (wie Anm. 20) S. 180 ff.

¹⁴¹ Bruno Katterbach, *Inventario dei Registri delle suppliche* (Inventari dell'Archivio Segreto Vaticano 1). Città del Vaticano 1932, S. 7 Anm. 1.

nicht festzustellen, wer tatsächlich der Fürsprecher Konrads war und in wessen Namen der betreffende Rotulus dem Papst vorgelegt wurde. Indessen ist aus der Ausfertigung der Provision der Exekutor bekannt, an den der Auftrag gerichtet war, Konrad an der Kathedrale von Lüttich Kanonikat und Präbende zu verschaffen. Es war der gerade in Avignon weilende Bischof Lamprecht von Straßburg, ein Prälat mit weitreichenden Konnexionen und einer der vornehmsten Begleiter und Ratgeber Karls IV., zu jener Zeit auch päpstlicher Kollektor in den süddeutschen Diözesen, von Gregor XI. im April 1371 von Speyer nach Straßburg versetzt.¹⁴² Wenn auch im einzelnen nicht ersichtlich ist, wie die Beziehungen Konrads von Gelnhausen zu diesem einflußreichen Kirchenfürsten aussahen, so läßt sich damit doch eine weitere bedeutende Gestalt in das Beziehungsgeflecht einfügen, in dem Konrad lebte und das er für seine Interessen zu aktivieren verstand.

In der als Exekutionsmandat in das Kanzleiregister eingetragenen Provision von 1371 wird die Auflage gemacht, daß Konrad die Pfarrkirche in Bondorf aufzugeben habe, sobald er in den Besitz der Lütticher Domherrenstelle gekommen sei.¹⁴³ Die Klausel belegt also, daß Konrad mittlerweile nach jahrelangem Prozessieren nun doch noch in Bondorf als Pfarrer eingeführt worden ist, daß aber von Seiten des Papstes seine Pfründen auf zwei beschränkt bleiben sollten; neben seinem Kanonikat an Mariengreden war lediglich ein Austausch der Pfarrei gegen ein zweites Kanonikat zugestanden. Wie es scheint, gelang dieser Tausch nicht, obwohl bis zum nächsten Pontifikatswechsel und der darauffolgenden Revokation nicht realisierter Provisionen mehr als sieben Jahre vergingen.¹⁴⁴ Verwunderlich ist es indessen nicht, daß der Provisus in Lüttich erneut nicht zum Zuge kam, zählten

¹⁴² Karlleopold Hitzfeld, *Lambert von Burn, Abt von Gengenbach (1354–1374) und Fürstbischof von Bamberg*, in: Die Ortenau 57 (1977) S. 166–195; Ivan Hlaváček, *Lamprecht von Brunn, Bischof von Bamberg (vor 1330–1399)*, in: *Fränkische Lebensbilder* 9 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte VII A). Neustadt a.d. Aisch 1980, S. 46–60; Alfred Wendehorst, NDB 13. Berlin 1982, S. 463 f.; Eubel, *Hierarchia catholica* 12 (wie Anm. 79) S. 105, Provision am 28. April 1371; jedoch schon am 26. April als Bischof von Straßburg genannt, Tihon, *Lettres de Grégoire XI* 1 (wie Anm. 140) S. 354 ff. Nr. 848; Léon Mirot / Henri Jassem, *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370–1378) relatives à la France* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris 1935, Nr. 174. – Sein Aufenthalt in Avignon ergibt sich aus seinem von dort datierten Brief an Straßburg mit der Mitteilung seiner Transferierung, *Urkundenbuch der Stadt Straßburg* 5 (wie Anm. 69) S. 745 f. Nr. 960; dazu auch Stloukal, *Acta Gregorii XI.* (wie Anm. 140) S. 118 Nr. 198; Mirot / Jassem, *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI*, Nr. 238, an Karl IV. mit Ankündigung der Reise Lamprechts dorthin. Da das Provisionsdatum des in Rede stehenden Mandats nichts über den tatsächlichen Zeitpunkt der Ausfertigung aussagt, ergibt sich daraus kein Argument dafür, daß nicht Lamprecht, sondern sein Straßburger Vorgänger Johann von Luxemburg-Ligny, der am 28. April 1371 nach Mainz versetzt wurde, als Adressat des Mandats gemeint war, siehe oben Anm. 140.

¹⁴³ Wenck, *Konrad von Gelnhausen* (wie Anm. 15) S. 13 mit Anm. 4; Tihon, *Lettres de Grégoire XI* 1 (wie Anm. 140) S. 187 Nr. 400 (irrig *licentato in legibus*).

¹⁴⁴ Widerruf durch Urban VI. am 11. April 1378, Ottenthal, *Regulae Cancellariae Apostolicae* (wie Anm. 129) S. 47 Nr. 5.

doch die Lütticher Chorherrenpfründen mit zu den begehrtesten und am meisten nachgefragten der abendländischen Kirche,¹⁴⁵ was die Anwärterlisten entsprechend lang werden ließ. Es könnte aber auch sein, daß Konrad, zum Dompropst in Worms spätestens 1378 ernannt,¹⁴⁶ seine Lütticher Anwartschaft von sich aus nicht weiter verfolgt hat. Auf die Bondorfer Pfarrstelle dürfte er gleichfalls als Propst von Worms verzichtet haben, da die Prälatur mit Seelsorge verbunden war und somit als inkompatibel mit der Pfarrei galt. Zu dieser Zeit hielt sich Konrad im übrigen in Bologna auf, wo er den Doktorgrad im kanonischen Recht erwarb.¹⁴⁷ Es schloß sich bis 1381/82 ein zweiter Aufenthalt an der Pariser Universität an, den er 1378 zum Erwerb des Magistergrades in der Artistenfakultät nutzte und wo er nach Ausbruch des Papstschemas in den Jahren 1379 und 1380 kurz nacheinander seine beiden Schismatraktate verfaßte,¹⁴⁸ die ihm seinen Platz in der Literaturgeschichte verschafft haben und ohne die er und seine Biographie kaum unsere Aufmerksamkeit auf sich gezogen hätten. Ob es die theologische Fakultät in Paris war, die ihm den Titel eines *Doctor theologiae* verliehen hat, mit dem er seine so wenig konsequent verfolgte akademische Karriere schließlich krönte, bleibt ungewiß; jedenfalls war seines Bleibens in Paris nicht mehr lange, da die nicht dem französischen Papst Clemens VII. (1378–1394), sondern dem römischen Papst Urban VI. (1378–1389) anhängenden deutschen Scholaren und Magister die Alma mater Parisiensis 1382 verlassen mußten.¹⁴⁹ Für Konrad eröffneten sich damit neue Aufgaben, denn der Initiator des Urbansbundes auf der deutschen Seite war kein anderer als Pfalzgraf Ruprecht, der Gründer der Universität Heidelberg.¹⁵⁰ Und bei der Gründung der kurpfälzischen Universität wurde das Amt des universitären Kanzlers mit der Dompropstei von Worms, die zu dieser Zeit Konrad von Gelnhausen innehatte, verbunden.

Als erster Universitätskanzler erscheint der Wormser Dompropst Konrad von Gelnhausen seit 1387 – im Wintersemester dieses Jahres immatrikulierte er sich in der Universitätsmatrikel¹⁵¹ – bis zu seinem Tod am 13. April 1390

¹⁴⁵ Schmidt, *Benefizialpolitik* (wie Anm. 20) S. 361; Godefroid Kurth, *Liège et la Cour de Rome au XIV^e siècle*, in: Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 2 (1922) S. 1–43, bes. S. 18 ff.

¹⁴⁶ Wenck, *Konrad von Gelnhausen* (wie Anm. 15) S. 13 mit Anm. 3; Culley, *Konrad von Gelnhausen* (wie Anm. 8) S. 20. Sein Vorgänger in der Propstei war Rorich von Sterenberg († 16. Oktober 1380), der offenbar darauf verzichtet hatte, Fouquet, *Das Speyerer Domkapitel 2* (wie Anm. 30) S. 818 f. Nr. 363; Michael Hollmann, *Das Mainzer Domkapitel im späten Mittelalter (1306–1476)* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 64). Mainz 1990, S. 458.

¹⁴⁷ Wenck, *Konrad von Gelnhausen* (wie Anm. 15) S. 12 ff.; Culley, *Konrad von Gelnhausen* (wie Anm. 8) S. 17 ff.

¹⁴⁸ Kreuzer, in: Stammler / Langosch, *Verfasserlexikon* 2⁵ (wie Anm. 1) S. 180 f.

¹⁴⁹ Vgl. Georg Kreuzer, *Heinrich von Langenstein. Studien zur Biographie und zu den Schismatraktaten* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 6). Paderborn 1987, S. 53 ff., 62 f.

¹⁵⁰ Wolgast, *Die kurpfälzische Universität* (wie Anm. 2) S. 2 ff.

¹⁵¹ *Die Matrikel der Universität Heidelberg* 1 (wie Anm. 2) S. 25.

in Heidelberg.¹⁵² Exekutor seiner letztwilligen Schenkungen an die Universität war Pfalzgraf Ruprecht II.¹⁵³ Der Gedanke liegt nahe, daß es die Person des seinerzeitigen, den Pfalzgrafen eng verbundenen und mit allen akademischen Würden ausgestatteten Propstes, eben Konrads von Gelnhausen, war, die die Koppelung des universitären Prüfungsaufsichtsamtes gerade an die Wormser Dompropstei in die Heidelberger Universitätsverfassung hat einführen lassen. Die momentane und gleichsam zufällige personelle Konstellation wäre damit Ursache dieses Verfassungsinstituts. Konrads Amtsnachfolger ihrerseits standen bald nicht mehr in derartig engem Verhältnis zur Pfälzer Fürstenfamilie und zur Universität. Posthum tritt noch einmal die Verbindung zum Pfalzgrafen ins Licht, als Konrads ehemaliges Wormser Kanonikat mitsamt der Propstei 1391 bei Clemens VII. von Ruprechts Leibarzt Johann Ramesberg von Northeim erbeten wurde, der sie jedoch nicht zu erlangen vermochte¹⁵⁴ – ein Mißerfolg, der erklärlich ist, da sowohl im Bistum Worms als auch in der Pfalzgrafenfamilie eine streng urbanistische Linie im Schisma eingehalten wurde, der Supplikant also, indem er bei dem avignonesischen Gegenpapst die Provision erbat, sich somit zuvor von seinem fürstlichen Herrn losgesagt haben dürfte. In Propstei und Kanzleramt werden indessen als Konrads Nachfolger zunächst 1390/92 Jofrid von Leiningen,¹⁵⁵ dann Hugo von Landau¹⁵⁶ und ab 1396 Friedrich Scheiffarth, pfalzgräflicher Rat und späterer Protonotar König Ruprechts von der Pfalz (1400–1410), genannt.¹⁵⁷

¹⁵² Wenck, *Konrad von Gelnhausen* (wie Anm. 15) S. 16; Ritter, *Die Heidelberger Universität* (wie Anm. 125) S. 114 ff.

¹⁵³ *Die Matrikel der Universität Heidelberg* 1 (wie Anm. 2) S. 641.

¹⁵⁴ Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl. 78 fol. 43^v, signiert und genehmigt mit Datum des 28. Januar 1391, eine Abschrift verdanke ich Lic. Helen Meyer-Zimmermann, Rom; unzulänglich *Repertorium Germanicum* 1, bearb. von Emil Göller. Berlin 1916, S. 93. Der Vikar der Mainzer Stiftskirche St. Peter Konrad von Gelnhausen (ebd. S. 17) ist fraglos nicht identisch mit unserem Konrad. Zu Johann von Norheim ferner *Repertorium Germanicum* 2, bearb. von Gerd Tellenbach. Berlin 1933/38, Sp. 357, 711; *Repertorium Germanicum* 4, bearb. von Karl August Fink. Berlin 1957, Sp. 1513; 1415/17 praktizierend in Albi, Ernest Wickersheimer, *Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen âge* 2. Paris 1936, S. 456 f.; Böckmann, *Das Stift St. Johannes* (wie Anm. 25) II S. 98.

¹⁵⁵ *Repertorium Germanicum* 2 (wie Anm. 154) S. 556; Anton Philipp Brück, *Graf Jofrid von Leiningen. Ein rheinischer Prälat des späten Mittelalters*, in: *Aus der Enge in die Weite Georg Bündo zum 60. Geburtstag dargebracht* (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte 4). Grünstadt 1952, S. 44–51.

¹⁵⁶ Als Mentor Jofrids von Leiningen mit diesem 1380/82 an der Universität Paris, zuvor hatte er an einer nicht genannten Universität sein Studium begonnen, Heinrich Denifle / Émile Chatelain, *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis* 1. Paris 1894, S. 605–608, 614, 616, 622. Dietmar Willoweit, *Das juristische Studium in Heidelberg und die Lizentiaten der Juristenfakultät von 1386 bis 1436*, in: *Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg* 1. Berlin / Heidelberg 1985, S. 103 Nr. 5, hat übersehen, daß Hugo von Landau, offenbar kein konsequenter Urbanist, noch im Herbst 1387 Rektor der Pariser Universität war, Heinrich Denifle / Émile Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* 3. Paris 1894, S. 162 Anm.

¹⁵⁷ *Die Rektorbücher der Universität Heidelberg* 1 (wie Anm. 3) S. 268 Nr. 233; Rege-

Mit der Ernennung zum Propst, die Konrad von Gelnhausen seinem hessischen Landsmann Eckard von Ders († 1405), seit 1370 Bischof von Worms, und keiner päpstlichen Provision zu verdanken gehabt haben dürfte,¹⁵⁸ war seine Pfründenkarriere an ihr Ziel gelangt. Um zusätzliche Benefizien und um Vermehrung seiner Pfründeinkünfte hat er sich offenbar nicht weiter bemüht. Nach einem Vierteljahrhundert „Pfründenjagd“ ließ er es bewenden bei dem Kanonikat von Mariengreden in Mainz und der damit nach kanonischem Pfründenrecht kompatiblen Wormser Propstei. Als Beispiel für exzessive Pfründenhäufung ist diese Karriere gewiß nicht geeignet,¹⁵⁹ vielmehr kann sie die langwierigen Mühen, Rückschläge, wiederholten vergeblichen und fraglos kostenintensiven Anläufe belegen, die selbst einen Universitätsabsolventen, der zudem Konnexionen zu einer Reihe von hochgestellten geistlichen und fürstlichen Persönlichkeiten unterhielt, nicht erspart blieben, bevor er aus kirchlichen Einkünften seinen Lebensunterhalt bestreiten konnte. Im Falle Konrads von Gelnhausen war dieser zu guter Letzt offensichtlich gut ausgestattet mit irdischen Gütern, die er freilich nicht für sich verbrauchte, sondern sie für seine geistigen und wissenschaftlichen Interessen einsetzte und sie schließlich, wie er es bei manchen anderen Prälaten und Absolventen der Universität von Paris, die dort Kollegien und Studienplätze gestiftet hatten,¹⁶⁰ sehen konnte, seinerseits der jungen Universität in Heidelberg zugute kommen ließ.

Die Darstellung einer spätmittelalterlichen Pfründenkarriere hat neben dem biographischen Ertrag ein weiteres Ergebnis erbracht. Es läßt sich ein Beziehungsgeflecht zwischen einer Personengruppe des mittelhoch-

sten der Pfalzgrafen am Rhein 1214–1508 2, bearb. von Lambert von Oberndorff. Innsbruck 1939, Nr. 105 f. u. ö.; Peter Moraw, *Kanzlei und Kanzleipersonal König Ruprechts*, in: *Archiv für Diplomatik* 15 (1969) S. 500 f.; bereits 1399 vertauschte er die Propstei an den päpstlichen Abbreviator Dietrich Bogel († 1441), dem ab 1407 nacheinander zwei Kardinäle, Angelo Acciaiuoli († 1408) und Pietro Stefaneschi († 1417), natürlich ohne Residenz nachfolgten, anschließend erscheint Dietrich Bogel wieder als Amtsinhaber; seit Konrad von Gelnhausen wurden lokale Vizekanzler ernannt, *Repertorium Germanicum* 2 (wie Anm. 154) Sp. 301; *Repertorium Germanicum* 3, bearb. von Ulrich Kühne. Berlin 1935, Sp. 24; dazu Eubel, *Hierarchia catholica* 1² (wie Anm. 79) S. 24, 26. Ohne die Kardinäle zu nennen, Hermann Weisert, *Die Verfassung der Universität Heidelberg, Überblick 1386–1952* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Jg. 1974 2. Abh.). Heidelberg 1974, S. 28 f., 39 f.

¹⁵⁸ Kurt Wiemann, *Eckard von Ders, Bischof von Worms 1370–1405*. Diss. phil. Halle 1893, bes. S. 33 ff.; Hollmann, *Das Mainzer Domkapitel* (wie Anm. 146) S. 351.

¹⁵⁹ Vgl. Karl Hengst, NDB 12. Berlin 1980, S. 539; Hans Jürgen Brandt, *Universität, Gesellschaft, Politik und Pfründen am Beispiel Konrads von Soltan*, in: *The Universities in the Late Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia I 6). Löwen 1978, S. 614–627, die kurzerhand alle Anwartschaften ihm als tatsächlich verliehene Pfründen mit den zugehörigen Einkünften zuerkennen; ähnlich auch Kreuzer, in: Stämmler / Langosch, *Verfasserslexikon*² 5 (wie Anm. 1) S. 179.

¹⁶⁰ Die Assoziation zum Collège Sorbonne ist zeitgenössisch, vgl. *Die Matrikel der Universität Heidelberg* 1 (wie Anm. 2) S. 642. Zu den Pariser Kollegienstiftungen Astrik L. Gabriel, *Motivation of the founders of mediaeval colleges*, in: *Beiträge zum Berufsbeußtsein des mittelalterlichen Menschen* (Miscellanea Mediaevalia 3). Berlin 1964, S. 61–72.

mainfränkischen Raumes erkennen,¹⁶¹ sichtbar geworden an Interventionen und Exekutionen derer, die einflußreiche Positionen in der Kirche und im weltlichen Herrschaftsbereich innehatten, für jenen, der sich um eine angemessene Position erst bemühte. Landsmannschaftlich-regionale Verwurzelung und Sozialisierung waren dabei offensichtlich grundlegende und entscheidende Faktoren für die erfolgreiche Karriere – Bedingungen also, die für mittelalterliche Lebensverhältnisse typisch sind. Sieht man von wenigen Einsätzen Konrads als Prokurator und Gewährzeuge in der apostolischen Kammer ab,¹⁶² trat er uns ausschließlich als Nutznießer dieses Beziehungsgeflechts entgegen; zu Ämtern und Würden gelangt, hat er sich seinerseits nicht erkennbar als Intervenient oder delegierter Exekutor betätigt.

Ein derartiges Beziehungsgeflecht zumindest ausschnittsweise freizulegen, wird ermöglicht durch die vom päpstlichen Provisionswesen des Spätmittelalters hervorgebrachten Quellen, deren Eigenart – vom Pfründenrecht und von kurialen Kanzleiregeln bestimmt – freilich in Rechnung zu stellen ist. Da die Auswahl der Exekutoren dem Providierten überlassen war, werden hier persönliche Verbindungslinien sichtbar; da die Exekutoren aber zumeist nur mit ihren kirchlichen Amtsbezeichnungen benannt werden, kann diese Quellengruppe erst nach Identifikation der Amtsträger zum Sprechen gebracht werden. In unserer Studie ist in ihrem thematisch enggefaßten Rahmen diese Erkenntnismöglichkeit erstmals konsequent ausgeschöpft worden. Mit Hilfe der in den päpstlichen Registern massenhaft überlieferten Provisionen und Exekutionsmandaten werden bei systematischer Auswertung,¹⁶³ wenn man sich nicht wie an dieser Stelle auf lediglich eine Person beschränkt, eine Vielzahl von Einzelpersonen zueinander in Beziehung gesetzt und zu Gruppen zusammengefaßt werden können – Personengruppen an der avignonesischen Kurie, und zwar unterhalb der von Bernard Guillemain durchleuchteten hohen hierarchischen Ränge der kurialen Gesellschaft,¹⁶⁴ und Personengruppen *in partibus*, die sich landsmannschaftlich formierten und sich gelegentlich geistlichen und laikalen Fürstlichkeiten als deren Familiare zuordnen lassen. Diese Erkenntnismöglichkeiten vorzuführen, war neben der biographischen Absicht Ziel dieses Beitrages.

¹⁶¹ Vgl. Peter Moraw, *Heidelberg: Universität, Hof und Staat im ausgehenden Mittelalter*, in: *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-hist. Klasse, 3. Folge Nr. 137). Göttingen 1983, bes. S. 529 f.

¹⁶² Siehe oben S. 308 mit Anm. 75 und S. 309 mit Anm. 86.

¹⁶³ In anderem Rahmen Rudt de Collenberg, *Le choix des exécuteurs* (wie Anm. 24).

¹⁶⁴ Guillemain, *La cour pontificale* (wie Anm. 102).

Anhang

Papst Urban V. erteilt dem Schottenabt in Konstanz, dem Abt von Zwiefalten und dem Propst der Stiftskirche in Ehingen den Auftrag, das von ihm bestätigte Urteil des Kardinals Nikolaus von S. Maria in Via Lata, das dieser im Streit des Klosters Bebenhausen mit Konrad von Gelnhausen um die Pfarrkirche Bondorf gefällt hat, zu verkünden.

Avignon, 1366 Juni 8

Or. Perg., 550 + 66 Plica x 745 mm, Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 474 U 365.

Bulle an gelben und roten Seidenfäden (litterae cum serico). Kanzleivermerke: Audientiavermerk in der rechten oberen Ecke: I Schreibervermerk auf der Plica rechts: P(etrus) Thome (vgl. Schedario Baumgarten. Descrizione diplomatica di bolle e brevi originali da Innocenzo III a Pio IX 4. Città del Vaticano 1986, S. 633) Taxvermerk unter der Plica links: XXV (übereinander gesetzt) | B(artholomeus) Francisci (vgl. Schedario Baumgarten 4, S. 521). – Prokuratorenvermerk auf der Rückseite: Albertus de Mediolano und darunter: R(eportetur) bull(ata) mag(ist)ro T(heoderico) de Lunenborch pro copia in der linken oberen Ecke: B computa pro duabus sententiis am rechten Rand: Fiat copia pro Lunenborch

Regest: T. Schmidt, Die Originale der Papsturkunden in Baden-Württemberg, 1198–1417 (Index Actorum Romanorum Pontificum 7). Città del Vaticano 1993, Nr. 940.

Urbanus episcopus servus servorum dei, dilectis filiis . . . Scotorum extra muros Constantienses et . . . in Zwiveltum monasteriorum abbatibus ac . . . preposito ecclesie in Ehingen Constantiensis diocesis salutem et apostolicam benedictionem.

- 5 Petitiō dilectorum filiorum Wernerī abbatis et conventus monasteriī in Bebenhusen¹ Cisterciensis ordinis Constantiensis diocesis nobis exhibita continebat, quod olim Conradus Siffridi de Geylenhusen, qui se gerit pro rectore parrochialis ecclesie in Bondorf² dicte diocesis pretendens sibi de dicta ecclesia, cuius iidem abbas et conventus veri patroni existunt ex eo, ut dicebat, vacante quod bone memorie Albertus episcopus Frisingensis³ olim ipsam ecclesiam canonice sibi collatam
10 una cum de Vienna⁴ et de Obernehenhem⁵ parrochialibus ecclesiis Pa-

¹ Bebenhausen, Stadtteil von Tübingen.

² Bondorf, Lkrs. Böblingen.

³ Albrecht von Hohenberg, Bischof von Freising 1349–1359.

⁴ Wien, Diözese Passau.

⁵ Oberehnheim, Diözese Straßburg, Dép. Bas-Rhin.

taviensis et Argentinensis diocesium absque dispensatione apostolica per plures annos ante promotionem suam ad ecclesiam Frisingensem
 15 detinuerat occupatam etiam in presbiterum non promotus per felicitis recordationis Innocentium papam VI⁶ predecessorem nostrum mandatum fuisse provideri et quod dicta ecclesia in Bondorf sibi vigore mandati huiusmodi debebatur quodque prefati abbas et conventus ac Albertus dictus Wetzels de Eszelingen⁷ presbiter dicte diocesis asserentes
 20 dictam ecclesiam ad predictum Albertum pertinere impediverant et fecerant, quominus eidem Conrado de dicta ecclesia in Bondorf provideretur et quominus etiam idem Conradus ecclesiam ipsam pacifice assequi posset et fructus percipere ex eadem propter impedimenta huiusmodi, ut dicebat, ad sedem apostolicam appellavit, prefatusque predecessor causam appellationis huiusmodi et negotii principalis ad instantiam dicti Conradi venerabili fratri nostro Guilelmo episcopo Lomberien-
 25 si⁸ tunc capellano sedis predictae et auditori causarum palatii apostolici audiendam commisit et fine debito terminandam, coram quo predicto Conrado et magistro Albertolo de Mediolano procuratore dictorum abbatis et conventus ac Alberti in iudicio comparentibus, tandem idem auditor in causa ipsa procedens diffinitivam sententiam pro dicto Conrado, per quam ei de dicta ecclesia in Bondorf providit ipsosque abbatem et conventum ac Albertum in fructibus ex dicta ecclesia in Bondorf a tempore morte litis perceptis et in expensis coram eo
 30 in causa ipsa legitime factis condemnavit, promulgavit.

A qua quidem sententia predicti abbas et conventus ac Albertus ad sedem appellarunt eandem, prefatusque predecessor causam appellationis huiusmodi ab eadem sententia interiecte venerabili fratri nostro Bernardo episcopo Pampilonensi⁹ tunc capellano sedis et auditori
 40 causarum palatii predictorum audiendam commisit et fine debito terminandam, qui in causa ipsa procedens prefatam sententiam dicti Guilelmi tunc auditoris per suam diffinitivam sententiam confirmavit dictumque Albertum in fructibus ex dicta ecclesia in Bondorf a tempore dicte sententie late perceptis condemnavit.

Cumque ab eadem sententia pro parte dictorum abbatis et conventus ac Alberti necnon pro parte dicti Conradi ex eo, quod dictus Bernardus tunc auditor prefatos abbatem et conventum in fructibus ex dicta ecclesia perceptis et tam ipsos quam dictum Albertum in expensis coram eo in huiusmodi causa factis condemnare omiserat, ad sedem
 50 fuisset appellatum predictam, prefatus predecessor causas appellationum huiusmodi ab eadem sententia dicti Bernardi tunc auditoris interiectarum venerabili fratri nostro Aymerico episcopo Lodouensi¹⁰ tunc

⁶ Innozenz VI., Papst 1352–1362.

⁷ Esslingen am Neckar.

⁸ Wilhelm von Dürfort, Bischof von Lombez 1363–1375.

⁹ Bernard Folcaut, Bischof von Huesca 1362–1364, Bischof von Pamplona 1364–1377.

¹⁰ Aymericus d'Hugues, Bischof von Lodève 1361–1370.

capellano sedis et auditori causarum palatii predictorum audiendam
 55 commisit et fine debito terminandam, qui in causa ipsa procedens per
 suam diffinitivam sententiam pronuntiavit, decrevit et declaravit per
 Bernardum tunc auditorem predictum in ea parte, in qua omiserat
 dictos abbatem et conventum in fructibus et tam ipsos quam dictum
 Albertum in expensis, ut premittitur, condemnare et eos non con-
 60 dempnaverat male et perperam fuisse et esse sententiatum diffinitum et
 omisum, in aliis vero predicti Bernardi tunc auditoris sententia confir-
 mavit, dictosque abbatem et conventum ac Albertum in fructibus ex
 dicta ecclesia in Bondorf perceptis et in expensis in huiusmodi causa
 factis condemnavit ipsarum expensarum taxatione sibi imposterum
 reservata.

65 Et deinde prefate expense per dictos Guilelmum et Aymericum tunc
 auditores ad certas florenorum summas taxari extiterunt, prefatusque
 Conradus super executione huiusmodi sententiarum predicti predeces-
 soris ad . . cantorem ecclesie Sancte Caterine in Oppenheim¹¹ Magun-
 tine diocesis eius proprio nomine non expresso et duos alios eius in
 70 hac parte collegas sub certa forma litteras impetravit.

Et licet dicti abbas et conventus eisdem sententiis plene paruerint
 idemque Conradus huiusmodi litterarum vigore dictam ecclesiam de
 Bondorf fuisset pacifice assecutus et eam tunc teneret et possideret
 pacifice et quiete sibi de predictis perceptis fructibus et florenorum
 75 summis pro dictis expensis per dictos abbatem et conventum ac Alber-
 tum esset plenarie satisfactum, tamen postmodum Iohannes Ortonis
 cantor dicte ecclesie Sancte Caterine ad instantiam dicti Conradi solus
 in huiusmodi executionis procedens negotio, prout ex forma dictarum
 litterarum se posse dicebat, ipsarum litterarum pretexto contra eosdem
 80 abbatem et conventum nonnullos processus fecit diversas excommuni-
 cationis suspensionis et interdicti sententias continentes ac demum
 declaravit ipsos abbatem et conventum predictas sententias in dictis
 processibus contentas incurrisse ipsosque excommunicatos et suspen-
 sos denunciavit ac ipsos processus et sententias multipliciter aggrava-
 85 vit, orta que propterea inter eosdem abbatem et conventum ex parte
 una ac Conradum ex altera occasione processuum huiusmodi materia
 questionis.

Nos causam huiusmodi dilecto filio nostro Egidio tituli Sancti Mar-
 tini in Montibus¹² presbitero cardinali ad instantiam dictorum abbatis
 90 et conventus audiendam commisimus et fine debito terminandam, non
 obstante quod causa ipsa de sui natura ad Romanam Curiam devoluta
 et apud eam tractanda et finienda non esset, coram quo magistris Io-
 hanne Molhardi abbatis et conventus et Iacobo Heyer Conradi pre-

¹¹ Oppenheim, Diözese Mainz, Lkrs. Mainz-Bingen.

¹² Aegidius Aycelin de Montaigut, Kardinalpriester von S. Martino ai Monti 1361–1378.

dictorum procuratoribus quolibet eorum procuratorio nomine partis
 95 sue in iudicio comparentibus et per dictum Iohannem quondam in
 causa huiusmodi pro parte sua dato libello in termino ad hoc dato, de-
 mum Albertolo de Mediolano procuratore dictorum abbatis et con-
 ventus una cum eodem Iohanne in solidum constituto, ita quod non
 esset melior conditio occupantis, et Iacobo predictis coram eodem car-
 100 dinali in iudicio comparentibus, et per eos lite in causa huiusmodi legi-
 time contestata ac in ipsius cardinalis presentia de calumpnia et de ve-
 ritate dicenda prestitis iuramentis et per dictum Albertolum traditis
 nonnullis positionibus et articulis dicto Iacobo tunc positiones et ar-
 ticulos aliquos pro parte sua dare non curante et per ipsum Iacobum
 105 contra eosdem positiones et articulos nonnullis exceptionibus datis
 productisque per eos nonnullis iuribus et munimentis, quibus partes
 ipse volebant in huiusmodi causa uti et contra eadem producta non-
 nullis exceptionibus hincinde datis in terminis eis ad singulos actus
 huiusmodi per dictum cardinalem successive et peremptorie assignatis,
 110 demum prefato cardinali se a Romana curia absentante, nos causam
 huiusmodi dilecto filio nostro Petro Sancte Marie Nove¹³ diacono car-
 dinali audiendam commisimus et fine debito terminandam et tandem
 super admissione et repulsione dictorum articulorum inter partes ipsas
 coram eodem Petro cardinali diutius altercato, tandem idem Petrus
 115 cardinalis nonnullos ex articulis repulit antedictis, propter quod pro
 parte dictorum abbatis et conventus ad sedem extitit appellatum pre-
 dictam, nosque in causa appellationis huiusmodi eidem Petro cardinali
 venerabilem fratrem nostrum Petrum episcopum Albanensem¹⁴ duxi-
 mus adiungendum ipseque Petrus cardinalis pro parte dicti Petri epi-
 120 scopi requisitus, ut cum eo in huiusmodi appellationis causa procedere
 vellet respondit, quod sibi placebat quod dictus Petrus episcopus solus
 procederet in causa predicta, idemque Petrus episcopus in causa ipsa
 procedens per suam interlocutoriam pronuntiavit decrevit et declaravit
 per dictum Petrum cardinalem fuisse et esse bene et legitime in causa
 125 huiusmodi processum et pro parte dictorum abbatis et conventus male
 et perperam appellatum, propter quod pro parte dictorum abbatis et
 conventus ad sedem extitit appellatum eandem, nosque in huiusmodi
 causa appellationis ab eadem interlocutoria interiecte dilectum filium
 nostrum Nicolaum Sancte Marie in Via Lata¹⁵ diaconum cardinalem ei-
 130 dem Petro episcopo duximus adiungendum, cumque idem Nicolaus
 cardinalis prefatum Petrum episcopum requisivisset, ut cum eo in cau-
 sa huiusmodi procedere vellet, dictus Petrus episcopus respondit quod
 sibi placebat quod idem Nicolaus cardinalis solus procederet in causa

¹³ Petrus Roger, Kardinaldiakon von S. Maria Nova 1348–1370, Papst Gregor XI. 1370–1378.

¹⁴ Petrus Itier, Kardinalpriester von SS. Quattro Coronati 1361–1364, Kardinalbischof von Albano 1364–1367.

¹⁵ Nikolaus de Besse, Kardinaldiakon von S. Maria in Via Lata 1344–1369.

supradicta, et deinde post nonnullos actus in causa huiusmodi coram
135 eodem Nicolao cardinali inter partes ipsas habitos nos eidem Nicolao
cardinali commisimus, ut causam principalem audiret et eam fine debi-
to terminaret, idemque Nicolaus cardinalis ad instantiam Frederici
dicti Verwer monachi dicti monasterii procuratoris dictorum abbatis et
conventus ab eis de novo constituti coram eo in iudicio comparentis
140 prefatum Iacobum ad audiendum sententiam suam in causa huiusmodi
per quendam portorium suum iuratum citari fecit ad certam diem
peremptoriam competentem, in qua dictis Frederico et Iacobo coram
eodem Nicolao cardinali in iudicio comparentibus ipsoque Frederico
sententiam huiusmodi ferri petente prefatus Nicolaus cardinalis visis et
145 diligenter inspectis omnibus et singulis actis actitatis habitis et pro-
ductis in causa huiusmodi ipsisque cum diligentia recensitis et exami-
natis ac habito super hiis consilio cum peritis per suam sententiam
pronunciavit decrevit et declaravit excommunicationes declarationes
denuntiationes aggravationes et processus predictos ac omnia et singu-
150 la inde secuta fuisse et esse nulla cassa et irrita eaque carere penitus ro-
boris firmitate prout in instrumento publico inde confecto dicti Nico-
lai cardinalis sigillo munito dicitur plenius contineri.

Nos itaque ipsorum abbatis et conventus in hac parte supplicationi-
bus inclinati huiusmodi sententiam dicti Nicolai cardinalis utpote pro-
155 vide latam ratam habentes et gratam discretioni vestre per apostolica
scripta mandamus quatinus vos vel duo aut unus vestrum per vos vel
alium seu alios predictam sententiam eiusdem Nicolai cardinalis execu-
tioni debite demandantes eam ubi et quando expedire videritis auctori-
tate nostra solemniter publicari curetis, contradictores per censuram
160 ecclesiasticam appellatione postposita compescendo.

Dat. Avinione, vi idus iunii, pontificatus nostri anno quarto.

„Zwischen den Stühlen“

Zur „judenchristlichen“ Selbsthilfe im Dritten Reich

Von Eberhard Röhm und Jörg Thierfelder

Es ist bekannt, daß die deutschen Juden, die seit Beginn des Dritten Reiches immer stärker verfolgt und unterdrückt wurden, keine Mühe scheuten, durch Selbsthilfeaktionen ihr schweres Los zu erleichtern. Dies geschah vor allem durch das geschlossene Handeln der im September 1933 gebildeten „Reichsvertretung der deutschen Juden“, im November 1935 zwangsweise in „Reichsvertretung der Juden in Deutschland“ umbenannt, wie durch deren Selbsthilfedachorganisation, dem „Zentralausschuß für Hilfe und Aufbau“.¹ Auf fünf Gebieten war Hilfe nötig: 1. Berufsfürsorge und Wirtschaftshilfe (Stellenvermittlung, berufliche Umschulung für Emigranten, Rechts- und Kredithilfe für Selbständige), 2. Sozialhilfe, 3. Schul- und Bildungswesen, 4. Auswanderung, 5. Kultur (Ausschluß der Juden aus dem Musik-, Theater-, Kunst- und Literaturleben).

Soweit es in ihrer Macht stand, unterstützten eine ganze Reihe von jüdischen Teilorganisationen deutsche Juden, so der „Hilfsverein der deutschen Juden“ (später „Hilfsverein der Juden in Deutschland“) und – in karitativer Hinsicht – die schon vor 1933 bestehende, jetzt wieder reaktivierte „Jüdische Winterhilfe“. Es entstand ein eigenständiges jüdisches Schulwerk. Auswanderern stand die „Hauptstelle für jüdische Wanderfürsorge“ der Reichsvertretung und das „Palästinaamt“ der „Jewish Agency“ zur Verfügung. Schließlich wurde im Juli 1933 der „Kulturbund Deutscher Juden“ ins Leben gerufen. Er sollte den von den deutschen Bühnen und Konzertpodien ausgeschlossenen jüdischen Berufskünstlern neue Verdienstmöglichkeiten eröffnen und dem jüdischen Publikum, das sich zunehmend von der „deutschen“ Kulturszene ausgeschlossen sah, ein neues, eigenes Kulturangebot machen.

Dieses Angebot stand eigentlich nur den Juden, die sich zu ihrem Judentum bekannten, zur Verfügung, nicht aber denjenigen, die sich vom Judentum losgesagt hatten und meist zum Christentum konvertiert waren. Die

¹ Vgl. zur Reichsvertretung und deren Hilfsorganisationen jetzt Wolfgang Benz (Hg.): Die Juden in Deutschland 1933–1945, München 1988. Zum Jüdischen Kulturbund vgl. jetzt ganz neu: Akademie der Künste (Hg.), Geschlossene Vorstellung. Der Jüdische Kulturbund in Deutschland 1933–1941, Berlin 1992. Im übrigen vgl. Eberhard Röhm / Jörg Thierfelder, Juden, Christen, Deutsche, Bd. 1 (1990), Bd. 2/1 (1992), Bd. 2/2 (1992), Bd. 3 (ersch. 1993).

Nazis freilich, die die Juden weniger ihrer Religion wegen denn als Rasse verfolgten, machten zwischen Glaubensjuden und Nichtglaubensjuden kaum einen Unterschied. Wohin konnten sich nun aber die schätzungsweise 100.000 bis 150.000 sogenannten christlichen „Nichtarier“ wenden? Für sie gab es kein vergleichbares Hilfsangebot.

Gewiß waren die meisten christlichen „Nichtarier“ nicht in gleicher Weise der Verfolgung ausgesetzt; die Mehrzahl von ihnen waren in der Sprache der Nazis „Mischlinge“ und damit – wenigstens dem Buchstaben nach – den „Ariern“ gleichgestellt. Man schätzt, daß etwa Dreiviertel der Nichtglaubensjuden nicht unter die Nürnberger Gesetze fielen, also weniger als drei jüdische Großeltern hatten.² Im Alltag freilich war dieser formale Schutz oft wenig wert. Wie unzählige Beispiele zeigen, kümmerten Nachbarn, Arbeitgeber oder auch Lehrer sich wenig um die feine Unterscheidung zwischen einem Volljuden und einem jüdischen Mischling. Für einen Antisemiten war Jude eben Jude. Andererseits beruhigten die Kirchen sich allzu lange beim Gedanken, daß die christlichen „Nichtarier“ der Mehrzahl nach endgültig geschützt wären. Es ist darum verständlich, daß die Betroffenen sich immer mehr in der Situation „zwischen den Stühlen“ gefühlt haben. Sehr treffend kommt dies in einem Hilferuf zum Ausdruck, den ein wegen seiner jüdischen Abstammung aus dem Dienst entlassener Berliner Sanitätsrat an den damaligen designierten Reichsbischof Friedrich von Bodelschwingh Mitte Juni 1933 gerichtet hatte: „Muß ich nicht heute, hochgeehrter Herr Reichsbischof, bereuen, den Schritt [sc. der Konversion zum Christentum] getan zu haben? Heute sind unsere Kinder nicht Fisch, nicht Fleisch: Sie haben den Schutz verloren, den das Judentum seinen Angehörigen stets und überall angedeihen läßt; sie haben von der christlichen Kirche keinen Schutz bekommen und wohl auch keinen zu erwarten in ihrem Staatsbürgertum als Deutsche. Gibt es unverschuldet ein härteres Schicksal?“³

Im katholischen Raum gab es für die dort lebenden christlichen „Nichtarier“ – sie zählten im alten Reichsgebiet etwa ein Fünftel aller „Judenchristen“ – ein ungleich viel größeres Angebot an Hilfe als auf evangelischer Seite. Seit April 1934 gab es das von der deutschen Bischofskonferenz angeregte und unterstützte „Caritas-Notwerk“ in Berlin, das unter Vorsitz von Bischof Bernes und unter der Geschäftsführung von Dr. Heinrich Krone stand. Seine Aufgabe war die Unterstützung deutscher Katholiken, die aus

Nachstehend wird wie folgt abgekürzt:

AHA Lobetal: Archiv der Hoffnungstaler Anstalten Lobetal über Bernau; BA Potsdam: Bundesarchiv Abt. Potsdam; PAA Bonn: Politisches Archiv Ausw. Amt Bonn; Rmdl: Reichsministerium des Innern; RNC: Reichsverband nichtarischer Christen; RWM: Reichswirtschaftsministerium.

² Zur Zahl „nichtarischer“ Christen wie zur Zahl jüdischer „Mischlinge“ im Dritten Reich gibt es nur Schätzungen. Alle Angaben gehen auf die einzige amtliche statistische Erhebung am 17. Mai 1939 zurück. Unter den Glaubensjuden waren weniger als 0,2 % geschützte „Mischlinge“. Vgl., auch zum Folgenden, Röhm / Thierfelder, Bd. 1 (1990), 260–263.

³ Röhm / Thierfelder Bd. 1 (1990), 255.

politischen, rassischen oder religiösen Gründen verfolgt wurden. In Auswandererangelegenheiten half vor allem der schon seit 1871 bestehende „St. Raphaelsverein“. Die zwei Zweigstellen des St. Raphaelsvereins wie dessen im Verbund mit dem Deutschen Caritasverband arbeitenden mehr als 40 Nebenstellen behielten selbst noch im Dritten Reich mehrere Jahre lang den amtlich anerkannten gemeinnützigen Status von Auswanderungsberatungsstellen. Schon 1933 war unter dem rührigen Generalsekretär Max Joseph Größer ein eigenes „Sonderhilfswerk“ im St. Raphaelsverein gegründet worden, das nachweislich bis 1938 mehr als 8000 Menschen, davon die Mehrzahl katholische „Nichtarier“, zur Auswanderung verholfen hat. Das Caritas-Netzwerk und das Sonderhilfswerk schlossen sich 1935 zur Koordination ihrer Arbeit im „Hilfsausschuß für katholische Nichtarier“ zusammen.⁴

Kein Zweifel, so bescheiden angesichts der Not die Hilfe insgesamt gewesen sein mag, katholische „Nichtarier“ wußten, wohin sie sich wenden konnten. Entsprechende Einrichtungen gab es auf evangelischer Seite zunächst nicht. Ratsuchende evangelische „Nichtarier“ konnten sich in sozialer Hinsicht allenfalls an einzelne Stellen der Inneren Mission wenden. Von einer Reihe von Einrichtungen der Inneren Mission weiß man, daß sie in Einzelfällen hilfsbedürftigen „Nichtariern“ tatkräftig geholfen haben. Etwa die Hälfte der Vertrauensstellen des späteren „Büros Pfarrer Grüber“ waren bei Stellen der Inneren Mission angesiedelt. Der staatsloyale „Central-Ausschuß für die Innere Mission“ als Dachorganisation verweigerte sich allerdings der Aufgabe, eine zentrale Hilfsstelle für „nichtarische“ Christen einzurichten.⁵

In Auswanderungsfragen konnte man im protestantischen Raum fachmännischen Rat nur beim „Evangelischen Verein für Deutsche Ansiedler und Auswanderer“ bzw. bei den mit diesen verbundenen zwei kleinen Auswanderermissionen in Hamburg und Bremen erhalten. Der „Evangelische Verein für Ansiedler und Auswanderer“ wurde 1897 im Zusammenhang der Kolonialschule in Witzenhausen geschaffen. Seit 1919 unterhielt er eine Beratungsstelle mit Fachbibliothek und Lesesaal in Berlin C 2, Monbijouplatz 10. Der Verein genoß zusammen mit seinen 60 Beratungsstellen im Reich wie der St. Raphaelsverein staatliche Anerkennung und Unterstützung. Letztes Ziel des Vereins war die Förderung und Erhaltung des Auslandsdeutschtums und deutscher evangelischer Gemeinden in den Ansiedlerländern. „Nichtarier“ konnten von dieser Einrichtung kaum Hilfe erwarten. Nach Auffassung des Geschäftsführers, Dr. F. Schröder, sollte nicht „das Wohl des Individuums“ in den Vordergrund der Arbeit gestellt werden, sondern die „übergeordneten Gesichtspunkte der Volkstumserhaltung und Gemeinde- und Kirchenbildung im Ausland“. Von daher war es für ihn fast

⁴ Zur katholischen „Nichtarierhilfe“ vgl. Lutz-Eugen Reutter, *Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich*, Hamburg 1971.

⁵ Röhm / Thierfelder, Bd. 1 (1990), 328–332; Bd. 2/1 (1992), Kap. 33.

selbstverständlich: „Mit der jüdischen Auswanderung haben wir uns nicht zu befassen“, wie Schröder im Jahresbericht für 1935 schreibt.⁶

Praktisch stand also auf evangelischer Seite eine zentrale kirchliche Hilfsstelle, wie sie vor allem von Vertretern des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen wie auch von einigen engagierten Mitgliedern der Bekennenden Kirche gefordert wurde, nicht zur Verfügung. Nicht zuletzt die tiefe Zerrissenheit innerhalb der evangelischen Kirche ließ es nicht zu einem gemeinsamen Vorgehen kommen. Erst mit der Gründung des sogenannten „Büro Pfarrer Grüber“ und dem damit verbundenen Netz von Vertrauensstellen in fast allen Landeskirchen im Herbst 1938 entstand durch die Bekennende Kirche ein der katholischen Seite ebenbürtiges Angebot für protestantische „Nichtariar“. Das Büro Grüber hatte vier Arbeitszweige: 1. Die Auswandererberatung und -betreuung mit gelegentlicher Stellenvermittlung ins Ausland, 2. Wohlfahrtshilfe, zeitweise auch die Verwaltung der Winterhilfe für die Berliner evangelischen „Nichtariar“, 3. die schulische Betreuung; in Berlin gab es in den Jahren 1939 und 1940 eine eigene „Familienschule“ und 4. die seelsorgerliche Betreuung.

Es tut der Bedeutung der Arbeit des „Büro Pfarrer Grüber“ keinen Abbruch, wenn wir heute feststellen, daß es eine ähnliche Aktivität tatsächlich früher schon gab in Gestalt der judenchristlichen Selbsthilfe im „Reichsverband nichtarischer Christen“ und durch dessen Nachfolgeorganisationen, dem „Paulusbund“ und der „Vereinigung 1937“. Genauer gesagt, das Büro Grüber setzte die vorauslaufenden Bemühungen fort, wenn auch mit einer deutlichen Akzentverschiebung, bis dahin, daß einzelne hauptamtliche Mitarbeiter im Paulusbund vom Büro Grüber übernommen wurden. Dieses Bild ergibt sich, seit aus dem Nachlaß dieser Organisationen ein umfangreicher Aktenbestand im ehemaligen Zentralen Staatsarchiv Potsdam – heute Bundesarchiv Abt. Potsdam – zugänglich ist.⁷

Drei Phasen der Selbsthilfe

Man kann deutlich drei Phasen der Entwicklung der Selbsthilfe „nichtarischer“ Christen im Dritten Reich unterscheiden. Diese hängen eng mit der sich im Lauf der Jahre verändernden nationalsozialistischen Judenpolitik zusammen:

1. Die Ära des „Reichsverbands nichtarischer Christen e.V.“ unter den beiden Vorsitzenden Gustav Friedrich und Richard Wolff von der Grün-

⁶ Jahresberichte 1935 und 1936, in: Der Deutsche Auswanderer 32.1936, 77–81 und 33.1937, 70–78.

⁷ Es handelt sich um 21 Aktenordner unter dem Aktenzeichen 75 C Ve 6 („Vereinigung 1937“), die vermutlich bei der Liquidation der Vereinigung 1937 am 11. 8. 1939 bei dessen Vorsitzendem, Rechtsanwalt Friedrich Karl Leßer, durch die Gestapo beschlagnahmt wurden.

Das „Büro Pfarrer Grüber“ ist ausführlich dargestellt in: Röhm / Thierfelder, Bd. 2/2 (1992), Kap. 42 wie auch in Bd. 3 (1993).

dung des Verbands im Juli 1933 bis zu den Nürnberger Gesetzen im September 1935.

2. Die Ära unter dem Vorsitz von Heinrich Spiero vom September 1935 bis Februar 1937. Sie ist gekennzeichnet durch die innere Spannung, die durch die Unterscheidung in „Volljuden“ und „Mischlinge“ seit den Nürnberger Gesetzen eingetreten ist. In diese Zeit fällt auch die zwangsweise Umbenennung des Verbandes in „Paulusbund“ im August 1936.

3. Die Zeit seit der dem Paulusbund aufgefügten Umwandlung in einen reinen „Mischlings“bund. Der Rechtsnachfolger des Paulusbundes aus staatlicher Sicht war die unter Friedrich Karl Leßer arbeitende „Vereinigung 1937“. Ihr Ende kam mit deren Liquidation durch die Gestapo am 11. August 1939. Im selben Zeitraum wurden die christlichen „Volljuden“ von der neugegründeten Hilfsstelle „Büro Dr. Heinrich Spiero“ betreut. Diese Arbeit endete mit der Eingliederung des Büro Spiero in das „Büro Pfarrer Grüber“ im Juli 1939.

1. Der Reichsverband der nichtarischen Christen e.V. bis zu den Nürnberger Gesetzen

Der „Reichsverband der nichtarischen Christen e.V.“ – der ursprüngliche Name lautete „Reichsverband christlich-deutscher Staatsbürger nichtarischer oder nicht rein arischer Abstammung e.V.“ – war ein Zweckverband evangelischer und katholischer Christen jüdischer Abstammung „zur Vertretung gemeinsamer Lebensinteressen“. Er wurde am 20. Juli 1933 gegründet. Es ging ihm im wesentlichen um kulturelle Freizeitgestaltung, Rechtsberatung und Stellenvermittlung. Neben Berlin gab es im Juni 1934 bereits in acht deutschen Großstädten Ortsgruppen, die ausführlich im monatlich erscheinenden Mitteilungsblatt über ihre Arbeit berichteten. In Berlin bot der Reichsverband seinen Mitgliedern regelmäßig Veranstaltungen an. Es gab Vorträge, Konzerte, Theateraufführungen und Kunstausstellungen. Der Reichsverband verfolgte damit ähnliche Ziele wie der jüdische Kulturbund, wenn auch dessen Angebot weder quantitativ noch qualitativ mit dem des Kulturbundes vergleichbar ist. Beider Kulturarbeit unterlag der strengen Überwachung durch Reichskulturwalter Hinkel wie durch die Gestapo. Im Juni 1935 verbot diese zum Beispiel den Verkauf von Eintrittskarten an „Arier“.⁸ Empört reagierte der damalige Vorsitzende des Reichsverbands, Richard Wolff, darauf: Der Reichsverband führe – wie vorgeschrieben – grundsätzlich geschlossene Veranstaltungen durch, jedoch gebe es bei einem Verband mit „Mischlingen“ natürlicherweise auch „arische“ Ehepartner, die satzungsgemäß ebenfalls Mitglieder des Verbandes sein könnten.⁹

⁸ Gestapo Berlin an RNC (26. 6. 1935). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 3, Bl. 190.

⁹ Richard Wolff an Gestapo Berlin (3. 7. 1935). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 3, Bl. 188.

In den Räumen der Berliner Zentralstelle, Uhlandstraße 40, fanden Volkshochschul- und Berufsumschulungskurse statt. Auch Kurse mit religiösen und philosophischen Themen wurden angeboten.

Die Ausrichtung des Verbandes war auffallend patriotisch-deutschnational, vor allem in der Anfangszeit. Im Gründungsaufruf des ersten Vorsitzenden, des Schauspielers Gustav Friedrich, heißt es: Aufgrund des Arierparagraphen seien „viele wertvolle deutsche Menschen von der Aufbauarbeit am neuen Staat ausgeschlossen.“ Dies treffe „die nichtarischen oder die nicht rein arischen Menschen besonders schmerzlich, weil sie deutsch und christlich empfinden und aus innerer Überzeugung auf dem Boden der heutigen Regierung stehen“.¹⁰ Die betont deutschnationale Orientierung war typisch für viele „nichtarische“ Christen. Von einigen leitenden Persönlichkeiten des Verbandes wissen wir, daß sie Mitglieder der Deutschnationalen Volkspartei gewesen waren oder sich in der Weimarer Republik zur Rechten gezählt hatten.¹¹

Bis zu einem gewissen Grad war die nationale Ausrichtung natürlich auch taktisch naheliegend; in der bedrängenden Situation war man vom Wohlwollen des Regimes abhängig und demonstrierte deshalb, wo es ging, Loyalität und Gehorsam.

Als Gustav Friedrich, der Gründungsvorsitzende, im Oktober 1933 überraschend starb, trat an dessen Stelle der bisherige Stellvertretende Vorsitzende, der Historiker und langjährige Hauptschriftleiter des Presseberichts der Weimarer Reichsregierung, Dr. Richard Wolff. Nicht von ungefähr stellte Wolff sich im Mitteilungsblatt des Reichsverbandes als „Frontkämpfer“ vor. Dasselbe konnte auch von Wolffs Stellvertreter, Oberleutnant a. D. Dr. Walter Guttman, gesagt werden.¹²

Der Reichsverband arbeitete – wohl mit Überzeugung – nach dem „Führerprinzip“. Zwar unterstützte ein zwanzigköpfiger Arbeitsausschuß die Leitung. Nach der Satzung trug jedoch allein der Vorsitzende „den Behörden gegenüber die volle Verantwortung dafür, daß die Tätigkeit des Verbandes mit dem Staatsinteresse im Einklang“ stand.¹³ Vorsitzende der Ortsgruppen wie auch die Mitglieder des Arbeitsausschusses waren vornehmlich

¹⁰ Gründungsaufruf des RNC (Juli 1933). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 17, Bl. 313 RS.

¹¹ Heinrich Spiero, Vorsitzender des Reichsverbandes von 1935–1937, nennt in seinen Lebenserinnerungen als Mitglieder des Vorstands „drei Bezirksvorstandsmitglieder der Deutsch-nationalen Volkspartei, den ostpreußischen Provinzialvorsitzenden der Deutschen Volkspartei, zwei Mitglieder des Preußischen Staatsrats und einen Träger des Silbernen Stahlhelmsabzeichens“. Vgl. Heinrich Spiero, Schlaglichter aus dem Dritten Reich, S. 7. Manuskript im Besitz der Verf.

¹² Mitteilungsblatt des RNC Nr. 6 (20. 3. 1934). Gustav Friedrich verstarb am 31. 10. 1933. Dr. Richard Wolff wurde der Gestapo am 14. 2. 1934 als neuer Vorsitzender gemeldet. Vgl. RNC an Gestapo Berlin (16. 12. 1933 und 14. 2. 1934). BA Potsdam: 75 C Ve, Akte 3, Bl. 206 und 189.

Zur Person Wolff vgl. Walter Guttman: Dr. Richard Wolff 50 Jahre alt. In: Mitteilungsblatt RNC 2.1935 (Nr. 3), 10.

¹³ Satzung des RNC (23. 8. 1933), S. 7. Kopie im Besitz der Verf.

Juristen. Im Reichsverband arbeiteten jedoch auch Theologen jüdischer Abstammung aktiv mit. So war Superintendent D. Dr. Carl G. Schweitzer eine Zeitlang Mitglied des Arbeitsausschusses. Andere evangelische Theologen, die mitwirkten, waren Ernst Heinrich Gordon, Ernst und Kurt Lehmann, Willy Süßbach, Ernst Flatow, Peter Katz, Paul Leo, Kurt Ölsner, Arnold Frank, Ernst Lewek, Rudolf Gurland und Hans Ehrenberg.¹⁴

Die Zahl der eingeschriebenen Mitglieder lag auf dem Höhepunkt der Entwicklung im Jahre 1936 bei etwa 5500.¹⁵ Das monatlich erscheinende Mitteilungsblatt hatte eine Auflage von 3500 bis 5000 Exemplaren.¹⁶

2. Die Ära unter Heinrich Spiero vom September 1935 bis Februar 1937

Den tiefsten Einschnitt in der Geschichte des Reichsverbandes brachten die Nürnberger Gesetze. Seither gibt es die Unterscheidung in „Juden“ und „Mischlinge“. Die „Mischlinge“ – im Reichsverband waren es etwas mehr als die Hälfte der Mitglieder¹⁷ – bekamen durch die Nürnberger Gesetze einen Sonderstatus; sie konnten sich jetzt „Vorläufige Reichsbürger“ nennen und waren mindestens auf dem Papier den „Ariern“ gleichgestellt.¹⁸ Sie wurden zum Arbeitsdienst und zum Heeresdienst herangezogen, sie konnten Mitglied der Arbeitsfront, der NSV und der Deutschen Studentenschaft und auch anderer berufsständischer Organisationen sein. Eine Zeitlang hofften sie sogar, ihre Kinder könnten in der Hitlerjugend Mitglied werden.¹⁹

Mehr zufällig gab es fast zur selben Zeit in der Verbandsleitung einen Wechsel. Friedrich Wolff mußte sein Amt niederlegen. Er hatte nicht mehr das Vertrauen des Arbeitsausschusses. An seine Stelle trat der 59jährige Dr. Heinrich Spiero. Unter Spieros Leitung erfuhr der Verband seine größte Entfaltung. Spiero bekam freilich auch die mit den Nürnberger Gesetzen geschaffene innere Zerreißprobe voll zu spüren.²⁰

¹⁴ Mitteilungsblatt RNC 2.1934, 2 f.; RNC an Gestapo Berlin (19. 3. 1934). BA Potsdam: 75 C Ve, Akte 3, Bl. 196; Heinrich Spiero, Pfarrer im Paulusbund. Manuskript, Kopie im Besitz der Verf.

¹⁵ Etwa die Hälfte der Mitglieder lebten in Berlin. Vgl. RNC an Gestapo Berlin (30. 9. 1936) und „Mitgliederbestand 13. 10. 1936“. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 3, Bl. 152 und 147.

¹⁶ Die Auflagenhöhe ist jeweils dem Impressum zu entnehmen. Vgl. außerdem Bericht Dr. Mendelson (13. 9. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve, Akte 6, Bl. 43–55.

¹⁷ Nach einer statistischen Erhebung vom März 1937 waren 56 % der Mitglieder zu den „Vorläufigen Reichsbürgern“ zu zählen. Vgl. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 4, Bl. 48 f.

¹⁸ Röhm / Thierfelder (1992) Bd. 2/1, Kap. 2.

¹⁹ Referat Leßer in Köln. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 1, Bl. 43–58, bes. 54.

²⁰ Gegen Friedrich Wolff wurde u. a. der Vorwurf erhoben, er habe einen für den Verband zu hohen Aufwand betrieben. Vgl. Dr. Spiero an Dr. Fuchs (26. 10. 1935). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 20, Bl. 18–20.

Dr.jur. Dr.phil. h.c. Heinrich Spiero wurde am 15. 9. 1935 kommissarisch zum Vorsitzenden gewählt. Richard Wolff hatte man „wegen Übernahme einer größeren wissen-

Dr. Heinrich Spiero

Der Jurist und Literaturhistoriker Heinrich Spiero hatte sich in jungen Jahren gewiß nicht träumen lassen, daß er – durch die Nazis aus einer erfolgreichen Gelehrtenkarriere geworfen – einmal zum Vorsitzenden eines „Nichtarier“-Verbandes erkoren würde; um so mehr ist sein Lebensweg wie auch sein Engagement, mit dem er nun dieses Amt ausübte, recht typisch für viele seiner Schicksalsgefährten, die ihm im „Reichsverband nichtarischer Christen“ zur Seite standen.²¹ 1876 in Königsberg in einer jüdischen Kaufmannsfamilie geboren, studierte Spiero nach dem Abitur Literatur- und Kunstgeschichte, anschließend Rechts- und Staatswissenschaften. Noch während des Studiums in Berlin gerät Spiero unter den Einfluß des wortgewaltigen Kanzelredners Alfred Thaeer, der ein für ihn überzeugendes Christentum vertrat. Heinrich Spiero ließ sich durch ihn 1894 in Berlin-Charlottenburg taufen und kehrte damit dem Judentum den Rücken. Als promovierter Jurist bekleidete er bis zum Beginn des Weltkriegs eine leitende Stellung bei einem Hamburger Großhandelshaus. Im Ersten Weltkrieg war Spiero dienstverpflichtet im Kriegsministerium; er arbeitete in der Kriegsrohstoffabteilung unter Walther Rathenau, dem späteren Reichsaußenminister. Nach dem Krieg war Heinrich Spiero freiberuflich als Literaturwissenschaftler von hohem Rang tätig. Innerhalb kurzer Zeit veröffentlichte er namhafte Bücher über die deutsche Lyrik. Von 1928 bis 1931 leitete er die Herausgabe des zehnbändigen „Jedermanns Lexikon“. Spiero war Mitglied, zum Teil auch leitendes Mitglied, vieler Literaturgesellschaften und -verbände, so des PEN-Clubs, des Deutschen Germanistenverbands, der Wilhelm Raabe- und der Lessinggesellschaft. 1931 verleiht ihm die Philosophische Fakultät der Universität Göttingen die Ehrendoktorwürde anlässlich des 100. Geburtstages von Wilhelm Raabe, dessen Biograph Heinrich Spiero ist. Auch kirchlich hatte sich Spiero engagiert. Er gehörte dem 1919 gebildeten Kirchenverfassungsausschuß der evangelischen Kirche der altpreußischen Union an und war dort Schriftführer.

Für einen so im Leben stehenden Mann wie Heinrich Spiero muß es erschütternd gewesen sein, als ihm mit dem Anbruch des Dritten Reiches jede schriftstellerische Tätigkeit und auch jede Vortragstätigkeit schlagartig untersagt war. Doch dieser Zustand war typisch für viele leitenden Personen im Reichsverband. Das Angebot, hauptamtlich den Vorsitz zu übernehmen, war neben aller Gefährdung, die damit verbunden war, für ihn gewiß auch eine willkommene Gelegenheit, überhaupt etwas Sinnvolles tun zu können. Denn an Emigration hat der deutschnational Gesinnte, tief mit der deutschen Sprache Verbundene nie gedacht. Bis auf die jüngste Tochter, die sich durch die Ehe mit einem „Arier“ geschützt wähnte, hatten die vier anderen

schaftlichen Arbeit bis zum 31. 12. 1935 beurlaubt“, wie es offiziell hieß. Vgl. RNC an Gestapo Berlin (24. 9. 1935). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 3, Bl. 187.

²¹ Das Folgende verdanken die Verf. mehreren autobiographischen Skizzen von Heinrich Spiero aus dessen privatem Nachlaß.

Kinder sich für die rechtzeitige Flucht aus Deutschland entschieden. Die Eltern Spiero aber blieben. Möglichkeiten einer Lehrtätigkeit, die Ernst Reuter in Ankara und eine seiner Töchter in den USA für Heinrich Spiero in die Wege geleitet hatten, wurden von ihm nicht ergriffen. „Die Verbundenheit mit dem deutschen Boden war mir immer selbstverständlich, wie sie es meinen Vorfahren war“, schrieb Spiero im Rückblick kurz nach dem Krieg. Die nationale Verwurzelung war stärker als die Angst vor Verfolgung und Tod. Daß er den Holocaust überlebte, obwohl er zusammen mit seiner Frau sich bereits bei der Berliner Deportationssammelstelle eingefunden hatte, konnte Spiero nur als gütiges Schicksal und Wunder verstehen.

Die Zerreißprobe für den Reichsverband bzw. den Paulusbund

Als Heinrich Spiero zum Vorsitzenden des „Reichsverbandes nichtarischer Christen“ gewählt wurde, hatte man ursprünglich nach einem „Mischling“ Ausschau gehalten; doch aus diesem Kreis war niemand bereit, sich mit einem solchen Amt zu belasten, ein Dilemma, das auch sonst für den Reichsverband charakteristisch war. Obwohl die Mehrzahl der Mitglieder keine „Volljuden“, sondern „Vorläufige Reichsbürger“ waren, trugen die Verantwortung und die finanzielle Hauptlast im Verband die „Voll-Nichtarier“. Heinrich Spiero suchte der latent vorhandenen Spaltungsgefahr entgegenzuwirken, indem er immer wieder „Mischlinge“ zur Mitarbeit heranzog und bei einer fälligen Neuwahl bewußt einen Nicht-Volljuden, Friedrich Karl Leßer, zu seinem Stellvertreter ernannte.²² Mit dieser Entscheidung erwies sich Heinrich Spiero als Mann des Ausgleichs; doch auch er konnte dem Interessenkonflikt innerhalb des Verbandes letztlich nicht ausweichen. Er war durchaus zu verstehen, daß die „Vorläufigen Reichsbürger“ darauf drängten, daß der Verband sich besonders für ihren Personenkreis bei den Behörden einsetzte. Für sie – so meinten sie – wäre noch am ehesten und vielleicht überhaupt nur noch etwas zu erreichen. Typisch hierfür ist ein Vorfall vom März 1936. Erbst über die Untätigkeit des Reichsverbands in seinem Fall, erklärte ein Mitglied gegenüber dem stellvertretenden Vorsitzenden Leßer den Austritt. Der Betreffende hatte gehofft, man setzte sich für ihn als Schwerekriegsbeschädigten im besonderen ein. Seine Erwartung auf eine Unterstützung hatte er mit einem sprechenden Bild begründet: „Wenn man das Rettungsboot von vornherein überlädt, dann wird eben kein einziger gerettet. Diese Überlegung sollte auch bei Ihnen obwalten, wenn Sie darüber beraten, ob man jetzt für Mischlinge zunächst weitere Erleichterungen schaffen könnte.“ Der zuständige Referent im Büro des Reichsverbands, Dr. Günther Alexander-Katz, hielt in einer Randnotiz für die Gegenposition als Begründung fest: Unterschiede zwischen „Volljuden“ und „Mischlingen“

²² Leßer an Grundwald (12. 2. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 4, Bl. 30–32.

innerhalb des Verbandes zu machen wäre „unevangelisch“, „unchristlich“ und Partei und Regierung gegenüber auch „unwürdig“. ²³

Schon Ende 1935 verschärfte sich die Diskussion innerhalb des Reichsverbandes über eine eventuelle Teilung. Das Hauptargument der Befürworter der Trennung war, dies sei im Interesse der Kinder nötig, die – soweit „Mischlinge“ – in der Regel noch weniger als ihre Eltern von den Nürnberger Gesetzen betroffen waren. ²⁴ Noch konnte sich der Vorstand mit Erfolg gegen eine Veränderung durchsetzen. Im Mai 1936 erfolgte freilich die eindeutige Anordnung von seiten des aufsichtführenden Reichsministers für Volksaufklärung und Propaganda wie auch der Polizei zur Bildung eines reinen „Mischlings“-verbandes. Doch auch jetzt konnte der Vollzug dieser Auflage fast um ein volles Jahr hingezogen werden. Um eine Namensänderung kam der Reichsverband allerdings nicht herum. Dem von Reichspropagandaminister Goebbels zum „Sonderbeauftragten für die Überwachung der geistigen und kulturellen Tätigkeiten der Nichtarier“ eingesetzte Reichskulturwalter Hans Hinkel ²⁵ schwebte wohl ein ähnlich gettoartiger Zusammenschluß aller „nichtarischen“ Christen vor, wie ihm dies mit den jüdischen Kulturbünden gelungen war. Auf seinen Vorschlag ²⁶ mußte Ende August 1936 der „Reichsverband der nichtarischen Christen“ in „Paulusbund, Vereinigung nichtarischer Christen e.V.“ umbenannt werden. Mit diesem Namen sollte wohl zum Ausdruck kommen, daß die vom Saulus zum Paulus Gewandelten ihrem Judesein nicht entrinnen konnten. In der Presse erschien die Notiz, „alle bisherigen Verbände nichtarischer Christen [würden] in den ‚Paulusbund‘ übergehen, der danach gegenwärtig etwa 80.000 Mitglieder haben wird“. ²⁷ Die genannte Zahl war natürlich weit übertrieben. Der Paulusbund betreute nicht wesentlich mehr Mitglieder als der Reichsverband nichtarischer Christen, d. h. etwas mehr als 5000. ²⁸ In der Praxis der Verbandsarbeit änderte sich für das nächste halbe Jahr tatsächlich nichts, einmal davon abgesehen, daß die Hauptgeschäftsstelle in Berlin in größere Räume nach Halensee, Kurfürstendamm 110, umziehen konnte. ²⁹ Den Mitgliedern wurde die Namensänderung im Mitteilungsblatt vom September

²³ Dr. Gerhard Lehfeldt an RNC (13. 3. 1936) mit Randnotiz von Dr. Günther Alexander-Katz. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 4, Bl. 38.

²⁴ Vgl. zum Folgenden auch Spiero an Bezirksgruppe Hamburg (2. 12. 1936). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 9, Bl. 56–61; Protokollnotizen Lesser (8. 3. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 2, Bl. 20.

²⁵ Benz (1988) [vgl. Anm. 1], 108.

²⁶ Vermerk Legationsrat Kundt (25. 2. 1937), PAA Bonn: Kult E 374.

²⁷ Pressemeldung vom 22. 8. 1936. In: Junge Kirche 4.1936 (5. 9. 1936/Heft 17), 827.

²⁸ Angesichts der Tatsache, daß der Reichsverband und auch der Paulusbund regelmäßig der Gestapo den genauen Mitgliederstand zu melden hatten, bleibt es rätselhaft, daß selbst bei Kennern Phantasiezahlen über den Mitgliederbestand in Umlauf waren. So sprach z. B. der Schweizer Theologe und Ökumeniker Prof. Adolf Keller von 30.000 Paulusbundmitgliedern. Vgl. Keller an die schweizerischen Kirchen (3. 3. 1937). Archiv des Ökum. Rats, Genf: WAIFC/212.015.

²⁹ Mitteilungsblatt des RNC Nr. 10/1936, S. 79.

1936 mit einer Zehnzeilenmeldung bekanntgegeben; in ihr heißt es bezeichnenderweise: „Die Zusammensetzung des Verbandes bleibt völlig unverändert.“³⁰

Schwerpunktverlagerung in der Arbeit des Paulusbundes

In jener kurzen Hinkelschen Pressenotiz wird der von oben verordnete „Paulusbund“ umschrieben als „Organisation, innerhalb der nichtarischen Künstler christlichen Glaubens für ebensolches Publikum tätig sein können“. Dies entspricht genau der Aufgabenstellung, die dem am 6. August 1935 gebildeten „Reichsverband jüdischer Kulturbünde“ auferlegt worden war. Und so konnte auch der „Paulusbund“ nur in den durch die Behörden eng gezogenen Grenzen sich entfalten, d. h. er konnte seinen Mitgliedern im streng geschlossenen Rahmen kulturelle, gesellige und sportliche Veranstaltungen anbieten, soweit eben die Kräfte des Verbandes reichten. Dies war nicht wenig, allein schon im Blick auf die jüngeren Mitglieder; konnten sie doch nach den Bestimmungen des „Blutschutzgesetzes“ in Zukunft ihre Lebenspartner nur in den eigenen Reihen finden. So hat man in Berlin zum Beispiel einmal im Jahr für eine große Tanzveranstaltung die Säle des „Jüdischen Brüdervereins“, Kurfürstenstraße 115–116, gemietet. Dies war auch sonst das Lokal der Berliner Reichsverbandsgruppe für die monatlich stattfindenden geselligen „Veranstaltungen“.³¹ Weit schwieriger war es, wie der „Paulusbund“ die anderen von ihm gesetzten Ziele erreichen sollte. Der lange Zeit verfolgte Plan, eigene Schulen für „nichtarische“ christliche Schülerinnen und Schüler – ähnlich wie das jüdische Schulwerk – zu eröffnen, scheiterte endgültig am Widerstand der Behörden. Im Mitteilungsblatt vom Februar 1936 hatte der Verband noch hoffnungsvoll zur Anmeldung von Schülern für die geplanten judenchristlichen Schulen aufgerufen; sie sollten an Ostern eröffnet werden.³²

Ebenso wenig Erfolg hatten der Reichsverband bzw. der Paulusbund im Bemühen, alle „nichtarischen“ Christen, und zwar auch die „Volljuden“ unter ihnen, dem „Winterhilfswerk des Deutschen Volkes“ zu unterstellen.³³

Etwas mehr erreichte der „Paulusbund“ in der Auswandererhilfe. Heinrich Spiero hatte zwar im August 1936 vergeblich versucht, beim Reichsminister des Inneren die Anerkennung als gemeinnützige Beratungsstelle für Auswanderungsfragen zu erhalten, wie dies für den „St. Raphaelsverein“

³⁰ Mitteilungsblatt des RNC Nr. 9/1936, S. 69.

³¹ Vgl. die regelmäßig erscheinenden Anzeigen im Mitteilungsblatt des RNC bzw. des Paulusbundes. Vgl. außerdem Jüdischer Brüderverein an Paulusbund (31. 3. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 4, Bl. 53.

³² Zum Scheitern des Projekts einer Internatsschule für judenchristliche Schüler vgl. Röhm / Thierfelder, *Juden-Christen-Deutsche*, Bd. 1 (1990), 278–280.

³³ Vgl. zu Spieros Verhandlungen mit Hauptamtsleiter Hilgenfeldt über die Eingliederung auch der „Volljuden“ unter den „nichtarischen Christen“ in das „Winterhilfswerk des Deutschen Volkes“ Röhm / Thierfelder, *Juden-Christen-Deutsche*, Bd. 2/2 (1992), Kap. 32.

und den „Evangelischen Verein für Deutsche Ansiedler und Auswanderer“ selbstverständlich war.³⁴ Trotzdem war es dem Paulusbund gelungen, „eine ganze Anzahl Schüler kostenlos in englischen Schulen unterzubringen“; das Auswärtige Amt hat dies anerkennend in einem Aktenvermerk festgehalten.³⁵

Mit der zunehmenden Ausgrenzung der Juden am Arbeitsplatz – dies traf in abgestufter Weise auch für „nichtarische“ Christen zu – verlagerte sich der Schwerpunkt der Arbeit des Reichsverbandes bzw. des Paulusbundes zwangsläufig auf das Gebiet der Berufs- und Wirtschaftsberatung. Nach einem Bericht der Bezirksgruppe Frankfurt/M. vom März 1935 waren dort um diese Zeit bereits ein Drittel aller Mitglieder arbeitslos.³⁶ Der Reichsverband hatte darum im Juni 1936 einen „Ausschuß für Wirtschaft und Gewerbe“ gegründet.³⁷ Das monatlich erscheinende Mitteilungsblatt brachte regelmäßig mehrere Seiten Stellengesuche und auch immer wieder Stellenanzeigen. Doch dieses eher bescheidene Angebot reichte bei weitem nicht aus. Darum veranlaßte der Wirtschaftsreferent der Berliner Zentrale, Handelskammersyndikus a. D. Dr. Walter Diamant, eine umfassende Erhebung aller Gewerbetreibenden unter den Mitgliedern, die bereit waren, Schicksalsgenossen bei sich zu beschäftigen. Er hatte Erfolg. Anfängliche Bedenken, dadurch als „Nichtarier“ öffentlich bloßgestellt zu werden, konnte Diamant überwinden. Es kamen lange Listen mit Namen von Firmen wie mit Anschriften von Ärzten und Rechtsanwälten zusammen.³⁸ Die Hamburger Gruppe schickte allein 70 Adressen; man hatte dort schon seit März 1936 den gleichen Informationsdienst organisiert und diesen auf den gesamten norddeutschen Raum ausgedehnt. Gleiches gilt für die Meldung der Bezirksgruppe Köln, die Adressen von Aachen bis Essen und von Düsseldorf bis Köln enthielt. Noch duldeten die Behörden diesen Weg der Arbeitsvermittlung; es war freilich nur von begrenzter Dauer.³⁹

Zwei Beispiele aus der Beratungsarbeit

Wie schwierig die Beratung oft war, zeigen zwei Beispiele aus den Akten des „Ausschusses für Wirtschaft und Gewerbe“. Ludwig L. aus Königsberg war als Bezirksvertreter einer niedersächsischen Spezialfirma für Molkerei- und

³⁴ Spiero an RMdI (12. 8. 1936). PAA: Kult E 374.

³⁵ Aktenvermerk Legationsrat Kundt (10. 2. 1937). PAA: Kult E 374.

³⁶ Mitteilungsblatt des RNC 2.1935 (März 1935), 11 f.

³⁷ Rundschreiben Nr. 1 des Ausschusses für Wirtschaft und Gewerbe (8. 6. 1936). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 12, Bl. 147.

³⁸ Rundschreiben Nr. 2 des RNC an die Bezirksgruppen (8. 6. 1936) wie die Meldungen der Gruppen Hamburg (30. 6. 1936), Köln (15. 7. 1936), Hannover (20. 8. 1936). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 15, Bl. 10, 14, 16, 17, 51.

³⁹ So mußte der Vorsitzende der Nachfolgeorganisation „Vereinigung 1937“ im Mitteilungsblatt vom Mai 1937 ausdrücklich feststellen, daß Stellenvermittlungen nach Reichsgesetz allein den Arbeitsämtern vorbehalten seien.

Käseereibedarf für das Gebiet Ost- und Westpreußen tätig.⁴⁰ Die Firma unterhielt außerdem auch noch eine weit verbreitete Molkerei-Zeitung. Auf 31. Mai 1936 war Ludwig L. gekündigt worden, obwohl die Firmenleitung ihm die besten Zeugnisse ausgestellt hatte. L. war, wie er in einem Hilferuf an den Paulusbund schrieb, „Mischling zweiten Grades“ (vielleicht war er aber – wie noch zu zeigen sein wird – tatsächlich doch „Mischling ersten Grades“); er war außerdem mit einer Frau jüdischen Glaubens verheiratet, ein Umstand, der seine Lage sehr erschweren konnte. Ausschließlich die jüdische Herkunft war der Grund der Entlassung, wie der Firmeninhaber in einem Schreiben unumwunden zugab: „Durch Besprechungen mit meinen Herren bin ich zu dem Entschluß gekommen, Sie zu bitten, Ihre Tätigkeit für mich mit dem 31. Mai 1936 einzustellen. Es leiten mich in erster Linie grundsätzliche Anschauungen, zum andern zwingen mich die Rücksichten auf meine Molkerei-Zeitung dazu. Es wird auf die Dauer gar nicht ausbleiben, daß durch die Konkurrenz auch in den übrigen Teilen des Reiches bekannt wird, daß ich in Ostpreußen durch einen nichtarischen Herrn vertreten bin. Auch Konkurrenzzeitungen wird die Tatsache bald bekannt sein und dann den verschiedenen amtlichen und halbamtlichen Stellen, mit denen meine Zeitung in enger Beziehung steht, zur Kenntnis gebracht werden. Die Schäden, die mir und insbesondere der Molkerei-Zeitung erwachsen würden, sind nicht abzusehen und jedenfalls mit den Verkaufserfolgen, die ich durchaus anerkenne, nicht wettzumachen.“

Der Fall ist nicht ganz durchsichtig. An sich hätte man denken können, ein „Mischling zweiten Grades“, also ein „Judenchrist“ mit drei „arischen“ Großelternteilen, hätte unbehelligt seiner Arbeit nachgehen können. Jedenfalls nach dem Reichsbürgergesetz bzw. der ersten Verordnung hierzu vom 14. November 1935 war Ludwig L. keineswegs „Jude“. Die Tatsache, daß Ludwig L. mit einer Frau jüdischen Glaubens verheiratet war, erschwerte seine Lage zwar; doch er war nur dann als sogenannter „Geltungsjuden“ einzustufen, wenn er nicht nur „Mischling zweiten Grades“, sondern tatsächlich „Mischling ersten Grades“ war. Andererseits war Ludwig L. Frontkämpfer des Weltkriegs und schwer verwundet; dies konnte einem „Mischling“ – mindestens wenn er Beamter war – Vorteile bringen. Doch L. war in der Privatwirtschaft tätig; ein Unternehmer war nicht gezwungen, jemand zu beschäftigen, den er für einen „Juden“ hielt, wie auch immer die Rechtslage war.

Mitte August 1936 schrieb L. an das Reichswirtschaftsministerium und bat um Rechtsauskunft. Angesichts des Arbeitskräftemangels und im Zeichen des Vierjahresplanes neigten die Beamten dort durchaus zu liberaleren Entscheidungen. Doch diesmal stellte sich das Ministerium auf die Seite des Firmenchefs. Höchstwahrscheinlich ging das RWM davon, daß L. tatsächlich doch „Mischling ersten Grades“ war. Denn die ministerielle Antwort

⁴⁰ Vgl. auch zum Folgenden C. M., Komm. Ges., an Ludwig L. (13. 5. 1936). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 13, Bl. 107.

lautete lapidar: „Es war in der unterbreiteten Angelegenheit nichts zu veranlassen.“⁴¹

Hinzu kommt, daß auch der Paulusbund keinen Rat wußte. Der Vorsitzende des Ausschusses für Wirtschaft und Gewerbe, Dr. Diamant, schrieb an die Königsberger Bezirksgruppe: „Ich muß den Fall des Herrn L., der nach seinen Angaben Jude im Sinne der Nürnberger Gesetze ist, zur Zeit wenigstens als aussichtslos bezeichnen. [...] Die von Ihnen angeregte Anfrage an zentraler Regierungsstelle hat, wie ich annehmen muß, nicht die geringste Aussichten auf eine Beantwortung im Sinne des Herrn L. Die Antwort würde bestenfalls so lauten, wie die des Herrn Reichs- und Preussischen Wirtschaftsministers, die auch, wenn man die Verhältnisse nüchtern prüft, – und das ist doch notwendig – gar nicht anders ausfallen konnte als sie tatsächlich ausgefallen ist.“ Der geringe Trost, den der Paulusbund schließlich nach Königsberg weitergab, lautete: „Könnte Herr L. sich nicht vielleicht wenigstens zunächst in einer Branche, für die der Reichsnährstand nicht zuständig ist, betätigen?“⁴²

Nun waren die Einsprüche, die der Wirtschaftsreferent des Paulusbundes sonst schon an das Reichswirtschaftsministerium gerichtet hatte, keineswegs erfolglos gewesen. Jedenfalls erließ der Reichswirtschaftsminister am 26. Oktober 1936 eine recht eindeutige Weisung an die maßgebende Reichswirtschaftskammer. Das Ministerium beanstandete, daß „bisweilen an die Gefolgschaftsmitglieder hinsichtlich der Reinheit des Blutes Anforderungen gestellt werden, die über § 5 der Ersten Verordnung zum Reichsbürgergesetz vom 14. November 1935 hinausgehen“. Dies widerspreche dem „Grundsatz, Mischlinge in ihrer wirtschaftlichen Betätigung den deutschblütigen Personen gleichzustellen und sie keinen besonderen Beschränkungen zu unterwerfen.“⁴³

Höchstwahrscheinlich steht diese Bekanntgabe im Zusammenhang mehrerer Eingaben des Paulusbundes. Wiederholt hatte sich Walter Diamant um eine öffentliche Stellungnahme von Partei- und Verwaltungsstellen „im Sinne der Anerkennung der grundsätzlichen wirtschaftlichen Gleichberechtigung der Nichtarier“ bemüht; nicht ohne einen gewissen Erfolg. Im Rund-

⁴¹ Ludwig L. an RWM (1. 7. 1936) und RWM an L. (15. 8. 1936). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 13, Bl. 107.

⁴² Dr. Diamant (Paulusbund) an Prof. Stettiner/Königsberg (21. 8. 1936). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 13, Bl. 104.

Es hat den Anschein, daß Dr. Diamant, der sich ohne Zweifel besser in der komplizierten antijüdischen Gesetzgebung auskannte als L., ähnlich wie das Reichswirtschaftsministerium davon ausging, daß L. – entgegen seiner eigenen Formulierung – nicht „Mischling zweiten Grades“, sondern „Mischling ersten Grades“ war. Nur so ist seine Argumentation schlüssig. Immerhin heißt es im zitierten Schreiben von L. an das Reichswirtschaftsministerium: „Meine Mutter ist reine Arierin, mein Vater geborener Jude.“ Bei dieser Auslegung wäre L. dann entsprechend der 1. VO zum Reichsbürgergesetz sogenannter „Geltungsjude“ gewesen. Die mit den Nürnberger Gesetzen geschaffene komplizierte Rechtslage ist ausführlich dargestellt in: Röhm/Thierfelder, *Juden-Christen-Deutsche*, Bd. 2/2 (1992), Kap. 1 und 2.

⁴³ RWM an Reichswirtschaftskammer (26. 10. 1936). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 12, Bl. 82.

schreiben Nr. 3 vom 8. 6. 1936 hatte Diamant die Mitglieder des Reichsverbandes ausdrücklich aufgefordert, über bekannt gewordene, negativ entschiedene Einzelfälle zu berichten, so daß der Verband damit Druck auf das Reichswirtschaftsministerium ausüben könne.⁴⁴

Offensichtlich dank seiner guten Beziehungen zu Bank- und Wirtschaftskreisen gelang es Diamant sogar, sich im Januar 1937 vom Reichs- und Preußischen Wirtschaftsminister mit Brief und Siegel bestätigen zu lassen, daß der erwähnte Erlaß vom 26. Oktober 1936 nach wie vor Gültigkeit hat. Soweit bei Beschäftigten „überhaupt Unterscheidungen dem Blute nach stattfinden“, sei es – so das Reichswirtschaftsministerium am 29. Januar 1937 an den Paulusbund – „nicht erwünscht, wenn Firmen bei Einstellung von Gefolgschaftsmitgliedern in blutmäßiger Hinsicht Anforderungen stellen, die über die gesetzlichen Voraussetzungen für den Erwerb des vorläufigen Reichsbürgerrechts hinausgehen“.⁴⁵

Freilich, auch dem Reichswirtschaftsministerium waren in seiner deutlich zweckgebundenen, liberalen Politik Grenzen gesetzt, vor allem wenn andere Ministerien bei Entscheidungen beteiligt waren. Dies zeigte sich im Fall des Bergbaustudenten Heinz L. aus Offenbach a.M.⁴⁶ L. war „Mischling zweiten Grades“, wie er selbst schrieb; damit war er dem Gesetz nach „Ariern“ gleichgestellt. Er studierte an der Sächsischen Bergakademie Freiberg/Sachsen und wollte Bergbauingenieur werden. Im Falle der Emigration hätte ein abgeschlossenes Bergbaustudium in bestimmten Einwandererländern den beruflichen und sozialen Neuanfang sicherlich erleichtert. Voraussetzung für den Diplomabschluß war nun aber der Nachweis einer praktischen Lehrzeit als Bergbaubeflissener; dabei bekam L. Schwierigkeiten. Das hierfür zuständige Obergamt Freiberg nannte unter den Aufnahmebedingungen den „Nachweis über die arische Abstammung“. Es berief sich dabei auf eine Anweisung des sächsischen Finanzministeriums vom 21. Juli 1934, also eine Regelung aus der Zeit noch vor Erlaß der Nürnberger Gesetze. Es war darum durchaus sinnvoll, wenn Heinrich Spiero im Namen des Paulusbundes am 24. Juli 1936 sich an den Reichs- und Preußischen Wirtschaftsminister wandte und auf den Widerspruch aufmerksam machte, daß einerseits „Mischlinge ersten und zweiten Grades“ nach dem Willen des Gesetzgebers das Vorläufige Reichsbürgerrecht verliehen wurde, ihnen andererseits durch die rigorose Anwendung des viel schärferen Beamtenarierparagraphen der Zugang zum Bergbauingenieurberuf verschlossen blieb, und zwar auch dann, wenn sie später privat und nicht im öffentlichen Dienst sich betätigen wollten. Der Reichswirtschaftsminister bestätigte dem Paulusbund in einem

⁴⁴ Rundschreiben Nr. 3 des RNC (8. 6. 1936). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 12, Bl. 145.

⁴⁵ Dr. Diamant an RWM (21. 1. 1937) und RWM an Paulusbund (29. 1. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 12, Bl. 83 und 84. Als Vermittler hatte sich der Vizepräsident des Reichsbankdirektoriums, Fritz Dreyse, zur Verfügung gestellt.

⁴⁶ Vgl. zum Folgenden auch Akte zum Fall Heinz L. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 13.

Zwischenbescheid ausdrücklich dessen Rechtsauffassung; doch ehe eine entsprechende Verwaltungsvorschrift zugunsten der „Mischlinge“ ergehen könne – so weiter in der Antwort –, bedürfe es im Einzelfall der Zustimmung durch den Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung. Dieser aber zögerte mit einer Entscheidung.

Es gehörte zum Alltag des Dritten Reiches, daß nicht selten Regelungen zugunsten von Juden im Interessen- und Meinungsstreit zwischen Partei und oberen Verwaltungsbehörden hängenblieben. Auch im Falle des Bergbaustudenten Heinz L. zogen sich die Bemühungen des Paulusbundes monatelang hin, sodaß der Examenstermin wie auch der Termin zur Einberufung zum Militärdienst – denn dazu war Heinz L., weil nur „Mischling zweiten Grades“, verpflichtet! – immer näher rückten. Im März 1937 wollte der Paulusbund schon aufgeben. Noch immer war im Reichswirtschaftsministerium keine Entscheidung gefallen. „Ich glaube“, so schrieb der Referent des Paulusbundes an Heinz L., „daß in Ihrem besonderen Fall alle gangbaren Wege erschöpft sind und daß sich weiter nichts unternehmen läßt.“

Aus den Potsdamer Akten geht hervor, daß man in der Berliner Zentrale des Paulusbundes noch auf ganz andere Hürden gestoßen war. So durften in einem anderen Fall – nach einer vertraulichen internen behördlichen Weisung – Betriebe, die vom „Amt für Roh- und Werkstoffe“ für den Vierjahresplan erfaßt und verpflichtet wurden, grundsätzlich nur „Arier“ beschäftigen. Dieses Amt unterstand nicht dem Reichswirtschaftsminister, sondern einem der mächtigsten Männer im Dritten Reich, Hermann Göring.

Ähnliches galt in einem dritten Fall. Eine Fabrik, die chemische Erzeugnisse für Industrie- und Baubedarf herstellte, belieferte unter anderem auch die Heeresbauämter und die Reichsautobahnen. „Nichtarier“ durften jedoch keine Kenntnis von Rüstungsbaustellen und von Baustellen der Reichsautobahnen haben; und so konnten sie von solchen Firmen auch nicht beschäftigt werden.⁴⁷ Galt dies in gleicher Weise für „Mischlinge zweiten Grades“? Auch dies war, wie so vieles, eine Ermessensfrage.

Wie die Bemühungen des Studenten Heinz L. endgültig ausgegangen sind, wissen wir nicht. Am 13. August 1937 schrieb er an Dr. Diamant, daß er aufgrund des Entgegenkommens seines Professors doch noch vor dem Praktikum zur Diplomprüfung zugelassen werde. Die fehlende Praxis habe er später nachzuholen. Zunächst freilich hatte Heinz L. den Wehrdienst abzuleisten. Noch wollte die Deutsche Wehrmacht auf jüdische „Mischlinge“ nicht verzichten.

Die Berliner Zentrale des „Reichsverbands nichtarischer Christen“

Über den organisatorischen und finanziellen Rahmen der Berliner Zentrale des Reichsverbandes nichtarischer Christen bzw. des Paulusbundes ergibt sich aufgrund des Potsdamer Aktenbestandes ein sehr genaues Bild. Die

⁴⁷ Dr. Diamant an RWM (15. 7. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 13, Bl. 25.

Hauptverwaltung des Paulusbundes, seit 5. Oktober 1936 befand sie sich in Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 110, war in einem geräumigen Haus mit mehr als zehn Zimmern untergebracht.⁴⁸ Es befanden sich dort die einzelnen Sachreferate: Grundsatz, Rechtsberatung, Kultur / Sport / Jugend, Soziale Fürsorge, Wirtschaftsberatung, Auswanderung / Siedlung, Allgemeine Auskunft, Redaktion Mitteilungsblatt, Werbung / Mitgliederbetreuung. Außerdem gab es die erforderlichen zusätzlichen Räume: Schreibzimmer, Anmeldung, Telefonzentrale / Kasse, ein Besprechungszimmer und eine Küche. Nach einer Aufstellung vom Juni 1937 arbeiteten für die Hauptverwaltung siebzehn hauptamtliche Kräfte mit einem monatlichen Bruttogehalt zwischen 50,- und 550,- RM.⁴⁹ Die monatlichen Gesamtausgaben einschließlich Sach- und Sonderausgaben betrugen im ersten Halbjahr 1937 etwa 4600,- RM. Diese Ausgaben wurden im wesentlichen durch regelmäßige Mitgliedsbeiträge in Höhe von monatlich 1,- RM wie durch Spenden aufgebracht. Dank der in vielen Jahren aufgebauten gesellschaftlichen Beziehungen konnte Heinrich Spiero der Reichsvereinigung und dem Paulusbund während deren Bestehen namhafte Spenden von privater Seite vermitteln.⁵⁰

Nimmt man die Arbeit der zehn über ganz Deutschland verteilten Bezirksgruppen des Paulusbundes hinzu, dann ist ein Vergleich mit dem späteren „Büro Pfarrer Grüber“ durchaus angemessen.⁵¹ Das Büro Grüber hatte etwa gleich viele Büroräume und – mindestens im ersten Jahr – einen etwa gleich hohen Finanzhaushalt. Es beschäftigte allerdings etwa doppelt so viel Mitarbeiter und arbeitete mit einer weit größeren Zahl an Vertrauensstellen im übrigen Deutschland zusammen.

Die Spaltung des Paulusbundes

Anfang Februar 1937 war die Schonzeit für den Paulusbund endgültig zu Ende. Staatskommissar Hans Hinkel teilte Heinrich Spiero ultimativ mit, der von ihm schon im Mai 1936 geforderte Ausschuß aller „Juden“ aus dem Paulusbund sei bis zum 1. März 1937 zu vollziehen.⁵² Erneut setzte der Vor-

⁴⁸ Inventarverzeichnis des Paulusbundes. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 2, Bl. 31–35.

⁴⁹ Gehaltsübersicht „Bruttogehälter bis 30. Juni 1937“ des Paulusbundes. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 6, Bl. 33.

⁵⁰ Kassenbericht (1. 6. 1937) und Bericht zur Finanzlage (28. 4. 1937) des Rechners Dr. Mendelson. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 6, Bl. 1–6, 34–42.

In seinen Erinnerungen nennt Spiero Institutionen und Personen, die ihn im besonderen unterstützt haben: Bankhaus Mendelssohn & Co., Familie Staatssekretär Ernst von Simson, Familie Gesandter Geheimer Legationsrat von Kaufmann, Generalkonsul von Schwabach, Paul Willich, Geheimrat Koppel, Dr. Heinz Pinner und Fritz Andreae. Vgl. Heinrich Spiero, Erinnerungen, S. 2. Kopie im Besitz der Verf.

⁵¹ Zum Büro Pfarrer Grüber vgl. Röhm / Thierfelder, Juden-Christen-Deutsche, Bd. 2/2 (1992), Kap. 42 und Bd. 3 (1993).

⁵² Vgl. auch zum Folgenden, Vermerk Legationsrat Kundt (10. 2. 1937); Einladung des RMI zur Sitzung am 24. 2. 1937 (17. 2. 1937); Vermerk über Sitzung im RMDI am 24. 2. 1937 von Kundt (25. 2. 1937). PAA Bonn: Kult E 374.

stand sich zur Wehr. Hinkel konnte allerdings nicht allein entscheiden. Der Paulusbund wurde von einer Vielzahl von Instanzen kontrolliert, ein Musterbeispiel für den Kompetenzenwirrwarr im NS-Staat. In allgemeinen Fragen unterstand der Paulusbund dem Reichsinnenministerium. In kultureller Hinsicht war Staatskommissar und Reichskulturwalter Hinkel als „Beauftragter für die Beaufsichtigung der in Deutschland kulturell tätigen Juden und Nichtarier“ zuständig. In Schulangelegenheiten, soweit solche überhaupt akut waren, wurde er vom Stadtpräsidenten in Berlin beaufsichtigt. Schließlich sprach auch noch das Auswärtige Amt mit, vor allem bei Fragen der Auswanderung. Und je länger je mehr hatte überhaupt nur noch die Gestapo das Sagen. Um Klarheit in die Angelegenheit zu bringen, fand am 24. Februar 1937 im Reichsinnenministerium ein Treffen von Vertretern aller betroffenen Instanzen statt. Auch drei Vertreter der Geheimen Staatspolizei waren anwesend. Dabei sollte das weitere Vorgehen festgelegt werden. Trotz Bedenken des Auswärtigen Amtes – dort verwies man weiterhin auf zu erwartende Proteste aus dem Ausland – konnte sich Reichskulturwalter Hinkel durchsetzen: Der Paulusbund müsse nach streng rassistischen Gesichtspunkten gesäubert werden. Volljuden hatten seiner Meinung nach in einem „Mischlingsverband“ nichts mehr zu suchen. Die Bedenken, die Heinrich Spiero in letzter Stunde in einem Brief noch einmal geäußert hatte, wurden als „unerheblich und eben nicht vermeidbar“ abgetan. Auf diese Weise, so meinte Spiero, würden ganze Familien zerrissen werden; so werde jetzt zum Beispiel ein volljüdischer Vater den jüdischen Organisationen zugeteilt, die halbjudischen Kinder aber gehörten dem „Mischlings“bund an. Freilich, Spiero fand kein Gehör. Das einzige Zugeständnis war die Verlängerung des Ultimatums bis zum 15. März 1937.

Als Staatssekretär Stuckart vom Reichsministerium des Inneren am 24. Februar dem Paulusbund die unausweichliche Entscheidung mitteilte („Juden sind von der Mitgliedschaft des Bundes auszuschließen“),⁵³ hatte Heinrich Spiero inzwischen einen totalen körperlichen Zusammenbruch erlitten. Er konnte nicht mehr sprechen, sein Zahlensinn war getrübt. Die Ärzte rieten zu einem Aufenthalt in einem Nervensanatorium. Freilich, im Dritten Reich war dies bei jüdischer Abkunft kaum erreichbar, wie Spiero in seinen Erinnerungen festhält: „In allen Schreiben und Prospekten wurde der Arier-Paragraph dick unterstrichen!“ Spiero fand dann schließlich doch noch über Freunde Aufnahme und Heilung in einem Atemtherapie-Sanatorium im Schwarzwald.⁵⁴

Für den neuen Vorsitzenden des Paulusbundes, Rechtsanwalt Friedrich Karl Leßer, gab es so gut wie keinen Entscheidungsspielraum mehr. Es war zu befürchten, daß bei Nichtvollzug der staatlichen Anordnung die Ge-

⁵³ RMdI an Paulusbund (25. 2. 1937). PAA Bonn: Kult E 374.

⁵⁴ Heinrich Spiero: Schlaglichter aus dem Dritten Reich. 29. Manuskriptkopie im Besitz der Verf.

schäftsräume am Kurfürstendamm beschlagnahmt wurden.⁵⁵ Am 8. März 1937 traf sich darum der Arbeitsausschuß und beschloß die Trennung von allen „Vollnichtariern“. Man einigte sich auf einen neuen Vereinsnamen: „Vereinigung Deutscher Vorläufiger Reichsbürger nicht rein-deutsch-blütiger Abstammung e.V.“. Der Name war Programm. Zur Mitgliedschaft heißt es in der neuen Satzung in § 5:

„Mitglieder können alle über 16 Jahre alten deutschen Staatsangehörigen beiderlei Geschlechts werden, die als Mischlinge auf Grund der gesetzlichen Bestimmungen die blutsmäßigen Voraussetzungen des Vorläufigen Reichsbürgerrechts erfüllen und auf dem Boden des nationalen Deutschland stehen, ferner deren Angehörigen deutschen oder artverwandten Blutes.

Für Kinder unter 16 Jahren, die im übrigen die Voraussetzungen der Mitgliedschaft erfüllen, können deren Angehörige deutschen oder artverwandten Blutes die Mitgliedschaft vertretungsweise erwerben.“⁵⁶

Trotz der – unter den gegebenen Umständen – einigermaßen verständlichen Bekundung „nationaler“ Treue in der neuen Satzung, war Reichskulturwalter Hinkel mit der anspruchsvollen Namensgebung keineswegs einverstanden. Ob die „Mischlinge“ wirklich einmal die volle Reichsbürger-eigenschaft zuerkannt bekämen, wollte er lieber der „endgültigen gesetzlichen Regelung“ überlassen. Am 15. Juli 1937 schrieb Hinkel an Rechtsanwalt Leßer: „Ich ordne [. . .] an, daß der ehemalige Paulus-Bund bis zu dieser Regelung den Namen ‚Vereinigung 1937‘ ohne jeden Zusatz führt. Ich ersuche Sie, den Untertitel ‚Vorläufige Reichsbürger nicht reindeutschblütiger Abstammung‘ in keinerlei Form zu verwenden.“⁵⁷

Die Vereinigung 1937 e.V.

Die Spaltung des Paulusbundes brachte notwendigerweise eine erhebliche Einschränkung der Arbeit mit sich. Man einigte sich schon bei der Arbeitsausschußsitzung am 8. März 1937, das Inventar der Hauptverwaltung und die Bücherei zwischen den Mitgliedern, die das Vorläufige Reichsbürgerrecht besaßen, und den anderen zu halbieren. Die umfangreiche zentrale Mitgliederkartei, die in Berlin sorgfältig geführt worden war, sollte beim Paulusbund bzw. der Vereinigung 1937 verbleiben.⁵⁸ Es gab zusätzlich noch Ärger mit Reichskulturwalter Hinkel, weil die ausscheidenden hauptamtlichen Mitarbeiter des zentralen Büros in Berlin eine Übergangsentschädigung in Höhe der bisherigen Bezüge bis zum 30. Juni 1937 bekommen hatten.⁵⁹ Der Paulusbund war ohnedies schon hoch verschuldet.

⁵⁵ Referat Leßer vor dem Arbeitsausschuß (8. 3. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 2, Bl. 20–30, bes. 22.

⁵⁶ Satzungsentwurf (14. 4. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 2, Bl. 8 f.

⁵⁷ Hinkel an Leßer (15. 7. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 1, Bl. 8.

⁵⁸ Protokoll vom 8. 3. 1937, dort besonders die Ausführungen des Schatzmeisters Kammerdirektor Dr. Mendelson. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 2, Bl. 20–30, bes. 25 f.

⁵⁹ Protokoll (8. 3. 1937) und Aktennotiz Hans Sandor (12. 5. 1937) über eine Unterre-

Die „Vereinigung 1937“ mußte nun aus dem großen Büro in Berlin-Halensee in ein kleineres in Charlottenburg, Sophie-Charlottenstraße 28, umziehen, „auf einen Hof eines Mietshauses [...] oberhalb einer Automobilgarage, das kaum den allernotwendigsten Anforderungen genügt“, wie Leßer schrieb.⁶⁰

Ziel der „Vereinigung 1937“ sollte in Zukunft sein, „dem einzelnen Schicksalsgenossen in seinem Fortkommen zu helfen, ihm den schwierigen Weg zu erleichtern, im Rahmen der Volksgemeinschaft seinen Platz zu finden, wieder Wurzel zu fassen.“⁶¹ Die Vereinigung konnte keine Kampforganisation mehr sein; es ging nur noch darum, durch Beratung zu helfen, die eigene Würde zu bewahren. Auch die betont christliche Ausrichtung des Verbandes war aufgegeben worden. Dies entsprach auch dem erklärten Willen der staatlichen Behörden, denen das „Christliche als Aushängeschild“ inzwischen lästig war.⁶² War bisher die Mitgliedschaft an die Zugehörigkeit zu einer christlichen Religionsgemeinschaft gebunden, begnügte die neue Satzung der „Vereinigung 1937“ sich mit dem bloßen Appell an die christliche Nächstenliebe. In § 3 hieß es jetzt: „Zweck der Vereinigung ist die gemeinnützige Förderung der Interessen seiner Mitglieder im Geiste praktischen Christentums.“⁶³ Nach Leßers sehr allgemein gehaltener Erläuterung sollte „damit nichts weiter gesagt werden, als daß eben die Bundesleitung bestrebt sein wird, allen Mitgliedern in der Weise zu helfen, wie dies den Grundsätzen des Christentums entspricht, also in möglichst aufopfernder, uneigennütziger und liebevoller Weise“.⁶⁴

Finanziell waren der „Vereinigung 1937“ ziemlich enge Grenzen gesetzt. Der „Reichsverband nichtarischer Christen“ war hauptsächlich von den „Vollnichtariern“ getragen worden. Das war jetzt zu spüren. Obwohl für die etwa 3000 Mitglieder der monatliche Beitrag von RM 1,- auf RM 2,- erhöht worden war, konnte jetzt kaum noch karitative Hilfe gewährt werden, wie dies dem Paulusbund möglich war. Es fehlten die bisher eingegangenen großen Spenden. Vergeblich versuchte Leßer – wie schon Spiero ein Jahr zuvor – beim Reichsinnenministerium durchzusetzen, daß der Vereinigung die Anerkennung der Gemeinnützigkeit als Beratungsstelle für Auswanderungsfragen zugesprochen wurde. Dies hätte zugleich eine finanzielle Unterstützung durch den Staat bedeutet. Wie das Reichsinnenministerium am 16. Juli 1937 jedoch bekannt gab, sollten weiterhin in Auswanderungsange-

dung mit der Sekretärin von Staatskommissar Hinkel. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 2, Bl. 25 und Akte 4, Bl. 20 f.

⁶⁰ Rede Leßer in Hamburg (September 1938). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 9, Bl. 4–27, bes. 12.

⁶¹ Vgl. auch zum Folgenden, Rede Leßers, Hamburg (September 1938). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 9, Bl. 4–27, bes. 7 f.

⁶² So Staatskommissar Hinkel bei der entscheidenden Sitzung am 24. 2. 1937. Vgl. Vermerk Kundt (25. 2. 1937). PAA: Kult E 374.

⁶³ Satzung der Vereinigung 1937. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 6, Bl. 1.

⁶⁴ Referat Leßer in Köln (o. D.). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 1, Bl. 43–58, bes. 49.

legenheiten evangelische „Nichtarier“ sich ausschließlich an den „Evangelischen Verein für Auswanderungsfragen am Monbijouplatz“ wenden, katholische „Nichtarier“ an den „St. Raphaelsverein“.⁶⁵

Auch auf dem zweiten Arbeitsfeld, der Stellenvermittlung, wurden der „Vereinigung 1937“ Beschränkungen auferlegt. Seit April 1937 häuften sich in der Korrespondenz mit arbeitslosen Mitgliedern die Auskünfte, „eine eigentliche Stellenvermittlung [sei] leider nicht gestattet; wir können lediglich auf die Möglichkeit einer Stellensuchanzeige im Mitteilungsblatt verweisen“.⁶⁶

Das Interesse des Staates an einer Zweckgemeinschaft der „Mischlinge“, zumal auf christlicher Grundlage, schwand zusehends. Dies kommt in dem von Hinkel gewählten, nichtssagenden Namen „Vereinigung 1937“ beredt zum Ausdruck. Am Fortbestand der „Mischlings“-vereinigung war überraschenderweise nur noch die Gestapo interessiert, und zwar unter reinen Überwachungsgesichtspunkten. Der Polizeivertreter war in der Sitzung am 24. Februar 1937 sogar davon überzeugt, daß der „Mischlingsbund nach Ausscheidung der Volljuden vermutlich nicht nur lebensfähig bleiben, sondern sogar größer werden würde“.⁶⁷

Wie wenig die „Vereinigung 1937“ bei zuständigen Instanzen noch Beachtung fand, zeigt eine kleine Episode vom September/Okttober 1937. Es erhob sich die Frage, ob auch in Zukunft wie bisher die von der „Vereinigung 1937“ geplanten Veranstaltungen in doppelter Form angemeldet werden mußten, sowohl beim Amt Hinkel wie auch bei der Polizei.⁶⁸ Reichskulturwalter Hinkel – auf den eigenen Einfluß bedacht – hielt eine Meldung bei der Polizei nicht mehr für erforderlich. Die Vereinigung sei „kein *jüdischer* Verband mehr“ – so seine Meinung –; es genüge darum, daß „ihm [Hinkel] vorher alle Veranstaltungen angezeigt und von ihm genehmigt würden“. Ganz anders die Gestapo Berlin. Sie bestand auf der bisher praktizierten vorherigen Genehmigung jeder Veranstaltung auch durch die Polizei.⁶⁹ Für die Gestapo war also der Interessenstreit zwischen den staatlichen Stellen, ob Mischlinge endgültig *nicht* unter die Judengesetzgebung fallen, keineswegs entschieden. In merkwürdigem Widerspruch hierzu steht die fast euphorisch anmutende Einschätzung der Situation unter den Mitgliedern der Vereinigung selbst. Egon Bandmann, Arbeitsausschußmitglied und bei der Neugründung der „Vereinigung 1937“ zum Schriftleiter gewählt, schrieb im Mitteilungsblatt vom Juli 1937 unter der Überschrift „Pechvogel oder

⁶⁵ Aktennotiz Leßer (20. 7. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 5, Bl. 5.

⁶⁶ Vgl. z. B. Paulusbund an Dr. Margot Goldschmidt (8. 4. 1937) und RA Leßer an Frau G. Höche, Kowno (7. 6. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 17, Bl. 4 bzw. 141.

⁶⁷ Vermerk Legationsrat Kundt über die Sitzung am 24. 2. 1937 (25. 2. 1937). Aussage Reg.-Rat Haselbacher. PAA: Kult E 374.

⁶⁸ Leßer an Polizeipräsident Berlin (1. 9. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 3, Bl. 115.

⁶⁹ Gestapo Berlin an „Vereinigung 1937“ (12. 10. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 3, Bl. 109.

Schicksalsgemeinschaft?“ in einer „grundsätzlichen Besinnung“: Die Vereinigung sollte sich verstehen „als auf lange Frist arbeitende Organisation, die Geburtshelferdienste bei einer neuen Sozialordnung leistet“. Sich einfach als „Treibholz“ zu fühlen, sei nicht angebracht. Dem Verband gehe es um die „Erziehung zu einer Haltung, die es innerlich möglich macht, den Platz einzunehmen, der uns in der werdenden sozialen Gesamtneuordnung zugewiesen ist“. Die Zeichen der Zeit deute er als Umbruch der Rechtsordnung, in der „Mischlinge“ in „eine bestimmte Stufe der sozialen Gliederung einbezogen sind, auch wenn es sich hier um eine Ordnung werdenden Rechts, der allmählich sich stufenden sozialen Gliederung handelt“. Er wolle durchaus nicht einer „freiwilligen Ghettoisierung“ das Wort reden, vielmehr sollten sie als „Schicksalsgemeinschaft“ ihren spezifischen, ihnen in der neuen Rechtsordnung zugewiesenen Standort wiedergewinnen. Trotz mancher Beschränkungen z. B. in der Berufswahl der Kinder, sollte man sich realistisch mehr an das verbliebene Positive halten: „Die Pflicht des heranwachsenden Nachwuchses unserer Schichten, der Arbeitsdienstpflcht und dem Heeresdienst zu genügen, ist ein wesentlicher Baustein für die Errichtung unseres [neuen] sozialen Standorts.“ Recht nüchtern und anscheinend ohne Rührung stellte Bandmann fest: „Während in Deutschland sich das Judentum im Stadium der sozialen Ausgliederung, in einer durch Auswanderung und Geburtenbeschränkung befindlichen Liquidierung befindet, ist die zu uns gehörige Menschengruppe mit ihrer Einbeziehung in die allgemeine Ordnung befaßt.“

Es muß für die Mitglieder der „Vereinigung 1937“ eine bittere Enttäuschung gewesen sein, als sie im Laufe der beiden nächsten Jahre Schritt um Schritt ihrer Hoffnungen beraubt wurden.⁷⁰

Die Hilfsstelle Büro Dr. Heinrich Spiero

Für die aus dem „Paulusbund“ ausgeschlossenen christlichen „Voll-Nichtariar“ hatten staatliche Stellen keinen weiteren Zusammenschluß im Auge. Hinkel hätte es am liebsten gesehen, wenn diese von den Jüdischen Kulturbünden und der Reichsvertretung der Juden in Deutschland mitversorgt worden wären. In dieser Situation ergriff Heinrich Spiero – inzwischen wieder genesen – von neuem die Initiative und richtete für die ihm nahe stehenden christlichen „Voll-Juden“ eine Hilfsstelle „Büro Dr. Heinrich Spiero“ ein. Zur Zielsetzung der Arbeit heißt es in einem Rundschreiben vom 7. April 1937:

„Meine und meiner Mitarbeiter Bemühungen werden darauf gerichtet sein, seelisches und materielles Leid zu lindern und in allen uns berührenden Fragen nach Möglichkeit Rat und Hilfe zu gewähren. Diese Aufgabe kann nur im christlichen Geiste gelöst werden! Denn wir empfinden diesen unse-

⁷⁰ Mitteilungsblatt für den Paulusbund 4.1937 (Juli 1937/Nr. 7), 68–70.

ren Glauben nicht nur als die uns verbindende Kraft, er erfordert vielmehr von uns auch ein erhöhtes Bewußtsein christlicher Verpflichtung.“⁷¹

Im Sommer 1938 wechselte das Büro Spiero die Adresse. Es zog von der Dahlmannstraße 8 in ein geräumigeres Haus nach Berlin W 15, Brandenburgische Straße 41 / Eingang Paderborner Straße. So konnten die Beratungsgespräche in mehreren Räumen parallel durchgeführt werden.⁷²

Auch jetzt standen Spiero wieder mehrere Helfer zur Seite, allerdings nur noch auf ehrenamtlicher Basis.⁷³ Ein Freundes- und Spenderkreis unterstützte die Arbeit; diesen informierte Spiero mit einem halbjährlich erscheinenden knappen Rundbrief.⁷⁴ Nach dem Rechenschaftsbericht vom November 1938 standen dem „Büro Dr. Heinrich Spiero“ im ersten Halbjahr 1938 2000,- RM, im zweiten Halbjahr 1938 4000,- RM an Spenden zur Verfügung.⁷⁵

Die Arbeit der Hilfsstelle konzentrierte sich wie bisher schon auf Rechtsberatung, auf die Verteilung von Lebensmittel- und Kleiderspenden, und jetzt vermehrt auf die Organisation von Kindererholungsaufenthalten wie auf die Beratung und Betreuung von Auswanderungswilligen.⁷⁶

Heinrich Spiero hatte aus diesem Grund schon sehr früh den Kontakt mit Bischof Bell von Chichester gesucht. Als Bell im Auftrag der ökumenischen Bewegung „Life and Work“ zu Vorbereitungsgesprächen für die im Sommer 1937 geplante Weltkirchenkonferenz in Oxford in Berlin weilte, kam am Sonntag, 31. Januar 1937, ein ausführliches Gespräch zwischen Bischof Bell, Adolf Keller, Heinrich Spiero und Charlotte Friedenthal zustande. Das Treffen war durch Keller, den Generalsekretär der „Europäischen Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen“, Genf, in die Wege geleitet worden. Dies war noch vor der Spaltung des „Paulusbundes“. Man traf sich „im Hotel Fürstenhof in einem bescheidenen Zimmer im dritten Stock“, wie Spiero sich nach Jahren noch erinnerte.⁷⁷ Obwohl Bell während seines fünftägigen Aufenthalts in Berlin alle Hände voll zu tun hatte – er führte mindestens ein Dutzend hochbrisanter Gespräche mit den verschiedensten Kirchen- und

⁷¹ Rundschreiben Dr. Heinrich Spiero (7. 4. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 4, Bl. 61.

⁷² Rundschreiben Dr. Heinrich Spiero (November 1938). AHA Lobetal, Akte „Nichtarische Christen“, Bl. 17–20.

⁷³ Aktennotiz Leßer (4. 5. 1937). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 5, Bl. 37–39.

⁷⁴ Es sind sechs Rundbriefe des Büros Spiero bekannt: 12. 3. 1937/7. 4. 1937/3. 10. 1937/April 1938/November 1938/Anfang Juli 1939. Vgl. Werner Cohn, *Bearers of a Common Fate? The „non-Aryan“ Christian „Fate-Comrades“ of the Paulus-Bund, 1933–1939*. In: *Year Book XXXIII*, Leo Baeck Institute, London (1988), Anm. 83.

⁷⁵ Vgl. auch zum Folgenden, Rundbrief Dr. Heinrich Spiero (November 1938). AHA Lobetal, Akte „Nichtarische Christen“, Bl. 17–20.

⁷⁶ Rundbrief Heinrich Spiero (30. 9. 1937). In: *Die Mahnung*, hg. vom Bund der Verfolgten des Naziregimes, 38. Jg., Nr. 6, Berlin (1. 6. 1991), 2 f.

⁷⁷ Heinrich Spiero: *Erinnerungen*, S. 2. Kopie im Besitz der Verf. Charlotte Friedenthal, selbst jüdischer Abstammung, war Mitarbeiterin von Superintendent Martin Albertz, dem „Nichtarier-Referenten“ in der 2. vorläufigen Kirchenleitung der DEK.

Staatsvertretern⁷⁸ –, hat ihn die Begegnung mit Heinrich Spiero tief beeindruckt. In einem danach entstandenen Bericht spricht Bell voll Bewunderung von der Arbeit Spieros, in die zu investieren sich lohne.⁷⁹

Dieser Verbindung war es vermutlich auch zu verdanken, daß Bischof Bell sich entschloß, seine Schwägerin, Miss Laura Livingstone, dazu zu bewegen, eine Zeitlang im Auftrag des „Church of England Committee for Non-Aryan Christians“ nach Deutschland zu gehen. Seit August 1937 arbeitete sie in Berlin eng mit dem Büro Dr. Heinrich Spiero zusammen und verhalf so einer nicht geringen Zahl „nichtarischer“ Christen zur Emigration.⁸⁰ Für Kenner der Szene war damals das „Büro Dr. Heinrich Spiero“ die Adresse in der evangelischen Kirche in Deutschland, wo „nichtarische“ Christen in Auswanderungsfragen noch am ehesten Hilfe erwarten konnten. So schrieb der bayerische Pfarrer der Inneren Mission Friedrich Hofmann am 25. Oktober 1938 an einen Hilfesuchenden: „Meines Wissens gibt es in Deutschland nur eine Stelle, die Möglichkeiten der Auswanderung für nichtarische Christen sorgfältig prüft und wirklich fachkundigen Rat erteilt. Es ist dies Herr Dr. Kobrak, Berlin W 15, Brandenburgische Straße 41, Büro Spiero.“⁸¹

Das Ende der judenchristlichen Selbsthilfe

Die von den Nazis inszenierte Pogromnacht im November 1938 bedeutete für die judenchristliche Selbsthilfe praktisch das endgültige Aus. Jetzt übernahmen Heinrich Himmler und sein Reichssicherheitshauptamt die Führung in der NS-Judenpolitik mit dem Ziel der Vertreibung aller Juden aus Deutschland, später sogar ihrer Vernichtung. Der Spielraum für ein menschenwürdiges Leben für Juden in Deutschland war jetzt davon abhängig, inwieweit einzelne Maßnahmen dem Vertreibungs-, später dem Vernichtungsprogramm nützlich waren. Die entscheidende Sitzung, bei der durch Vertreter aller maßgebenden Regierungsstellen das weitere Vorgehen gegen die Juden in Deutschland besprochen wurde, fand am 12. November 1938 im Reichsluftfahrtministerium statt. Wichtigstes Ergebnis dabei war – neben der Auflage einer kollektiven Geldbuße für die Judenheit in Deutschland in Milliardenhöhe – der Beschluß der Enteignung und „Arisierung“ aller jüdischen Unternehmen wie der völlige Ausschluß der Juden aus dem deutschen Kulturleben. Es sollte in den Städten Bannmeilen geben, die Juden nicht betreten durften, und man erwog bereits besondere äußere Kennzeichen für

⁷⁸ Ronald Jasper, George Bell (1967), 215 ff.; Armin Boyens, Kirchenkampf und Ökumene, Bd. 1 (1969), 148.

⁷⁹ Ronald Jasper, George Bell (1967), 138 f.

⁸⁰ Zum ganzen Vorgang ausführlich Röhm / Thierfelder, Juden-Christen-Deutsche, Bd. 2/2 (1992), Kap. 41.

⁸¹ Pf. Hofmann an Dr. Otto Steiner/Ulm (25. 10. 1938). LKA Nürnberg: Bestand Kirchliche Hilfsstelle für nichtarische Christen, München Nr. 9. Zit. nach: Roland Balzer, Das Büro Grüber und seine Vertrauensstellen in Nürnberg und München. Masch. kirchengesch. Seminararbeit Uni Heidelberg (1992).

sie. Der Chef der Sicherheitspolizei, Heydrich, der diesen Gedanken eingebracht hatte, dachte an das Tragen bestimmter Abzeichen, Göring schlug euphorisch eine Uniform vor.⁸²

Um der Gefahr der „Verproletarisierung“ der Juden – so Heydrich – vorzubeugen, sollte es den Juden erlaubt sein, im Rahmen eines neu zu gründenden, streng überwachten „Jüdischen Kulturbundes“ ein begrenztes Kulturleben für ihresgleichen zu organisieren.⁸³

Was konnten solche Pläne zur Gettoisierung und Vertreibung der Juden für die christlichen „Nichtarier“ und insbesondere für die sogenannten „Mischlinge“ bedeuten? Die erste Devise, die man in der „Vereinigung 1937“ ausgab, hieß: Strikte „Abgrenzung“ gegenüber allem, was Judesein heißt. In Briefentwürfen an die Gestapo, die schon am 10. November, also am Tag nach der Pogromnacht, entstanden, heißt es darum auch: „Die Vereinigung 1937 hat weder mit dem Reichsverband der jüdischen Kulturbünde noch mit irgendeiner anderen jüdischen Organisation irgendetwas zu tun. [...] Irgendwelche Verbote und Beschränkungen, die für jüdische Verbände angeordnet werden“, sollten daher nicht auf die Vereinigung 1937 „ausgedehnt werden“.⁸⁴ Im endgültigen Schreiben Leßers an die Gestapo, das am 22. November 1938 verfaßt ist, wurde dieser Gedanke wiederholt und mit der Begründung ergänzt: „Was die inneren, d. h. weltanschaulichen Gründe angeht, so fordern unsere Statuten von den Mitgliedern, daß sie auf dem Boden des nationalen Deutschlands stehen – mit anderen Worten, daß sie sich nicht nur frei halten und frei fühlen müssen von jeder, aber auch jeglicher internationalen Bindung, der das Judentum unterliegt, sondern sich auch in völlig bejahendem Sinne zu der auf Festigung und Erhaltung der Macht und Ehre Deutschlands gerichteten Politik der deutschen Staatsführung einstellen.“⁸⁵ Dies wurde geschrieben knapp zwei Wochen nach der Pogromnacht.

Eine auf den 17. Dezember 1938 einberufene Bezirksgruppenleiterversammlung bestätigte die im Schreiben an die Gestapo zum Ausdruck kommende Grundhaltung.⁸⁶ Dieser Sitzung war die Vorladung des Vorsitzenden Leßer bei der Gestapo am 14. Dezember vorausgegangen, bei der ihm eröffnet wurde, daß in Zukunft der Vereinigung jegliche „politische“ und „geschäftliche“ Betätigung strengstens verboten sei. Hierzu gehörten sowohl die bisher praktizierten Eingaben an Behörden zugunsten von Mitgliedern, die das Mißfallen der Gestapo erregt hatten, wie auch jegliche Rechtsberatung. Für Beschwerden der Vereinigung sei allein die Gestapo noch zuständig. In dieser Lage traten die Bezirksgruppenleiter die Flucht nach vorne an. Nach heftiger Diskussion wurde mit Mehrheit der Gedanke der Selbstauflö-

⁸² Benz (1988) [vgl. Anm. 1], 123 f. 543; Der Nürnberger Prozeß, Bd. XXVIII, Dokument PS 1816, Repro (Delphin), Bd. 3–4, 499 ff.

⁸³ Benz (1988) [vgl. Anm. 1], 223 ff.

⁸⁴ Briefentwurf [10. 11. 1938]. BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 3, Bl. 70–72.

⁸⁵ Leßer an Gestapo Berlin (22. 11. 1938). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 3, Bl. 67 f.

⁸⁶ Protokoll der Bezirksgruppenleiter-Tagung (17. 12. 1938). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 3, Bl. 37–56.

sung verworfen. Man entschied sich für die Weiterarbeit und setzte auf die Erfahrung der Bezirksgruppen außerhalb Berlins, die von wesentlich besseren Beziehungen zur Gestapo berichteten. Ja, der Vorsitzende Leßer schrieb am 20. Dezember an die Geheime Staatspolizei sogar: „Ich möchte die Bitte aussprechen, eine generelle Anweisung zu erlassen, daß wir nur noch der Geheimen Staatspolizei als Aufsichtsbehörde unterstehen.“⁸⁷ Offensichtlich versprach man sich inzwischen von der Unterstellung unter die Gestapo einen wesentlich größeren Handlungsspielraum als bei einer Beaufsichtigung durch Reichskulturwalter Hinkel.

Wie man den Potsdamer Akten entnehmen kann, beschäftigten einzelne Mitglieder der „Vereinigung 1937“ noch ganz andere Sorgen. Kurz nachdem einiges aus jener Sitzung im Reichsluftfahrtministerium am 12. November durchgesickert war, übermittelte der Leiter der Hamburger Gruppe, Erich Waldheim, am 6. Dezember der Berliner Zentrale Vorschläge, wie man sich als „Mischling“ jetzt am besten schützen könnte: Bei Einführung des in den Städten vorgesehenen „Judenbanns“ müßten „Mischlinge“ die Möglichkeit bekommen, sich durch äußere Kennzeichen von wirklichen „Juden“ zu unterscheiden. Andernfalls könnte die Polizei sie ja innerhalb der Bannmeile festhalten; denn manche der „Mischlinge“ würden ja „ihre jüdische Herkunft äußerlich sehr stark zur Schau tragen“. Waldheim schlug vor, man könne zum Beispiel das Mitgliedsabzeichen der Deutschen Arbeitsfront oder das der NSV tragen, das nur „Mischlinge“, nicht aber „Voll-Juden“ besitzen könnten. Oder es wäre an ein neu zu schaffendes Abzeichen der „Vereinigung 1937“ zu denken. Seine eigenen Vorschläge noch einmal überprüfend, schreibt der Bezirksgruppenvorsitzende aus Hamburg schließlich: „Wir verkennen nicht die Gefahr, die in der Anregung liegt: Die Behörden könnten auf den Gedanken kommen, die Mischlinge zum Tragen eines Abzeichens ausnahmslos zu zwingen, und dann vielleicht nicht ein harmloses Abzeichen, wie die von uns vorgeschlagene Nadel, sondern – denken wir an das Schlimmste –: einen schwarz-gelben Knopf oder etwas derartiges; während wir doch nur wollen, daß die direkt Betroffenen das Abzeichen freiwillig tragen, um einer Verwechslung mit Juden vorzubeugen.“⁸⁸

Zwei Tage später folgte aus Hamburg ein weiteres Schreiben, in dem – sichtlich erleichtert – mitgeteilt wurde:

„Wir schrieben Ihnen vorgestern wegen der Einführung von Abzeichen für Mischlinge, die ihrer äusseren Erscheinung nach für Juden gehalten werden können und deshalb Schwierigkeiten in der Öffentlichkeit zu befürchten haben – aber unsere Vorschläge dürften sich dadurch erledigen, daß (wie ausländische Zeitungen berichten) demnächst mit der Einführung von gelben Rosetten für die deutschen Juden zu rechnen ist. Etwas derartiges muß ja auch wohl kommen, um Verwechslungen vorzubeugen, und dann ist ja je-

⁸⁷ Leßer an Gestapo Berlin (20. 12. 1938). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 3, Bl. 17–19.

⁸⁸ Bezirksgruppe Hamburg an Zentrale (6. 12. 1938). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 9, Bl. 249.

der, der die Rosette nicht trägt, ohnehin schon als Nichtjude gekennzeichnet. Die von uns befürchteten Schwierigkeiten bestehen dann also nicht mehr.“⁸⁹

Noch wagten die Nazis es nicht, diesen teuflischen Plan in die Tat umzusetzen. Für das Reichsgebiet wurde erst im September 1941 das Tragen des „Gelben Sterns“ zur Pflicht für alle Juden.⁹⁰

In der Folgezeit war für die „Vereinigung 1937“ keine große Entfaltungsmöglichkeit mehr gegeben. Am 11. August 1939 erging das letzte Rundschreiben, in dem der Vorsitzende Leßer mitteilte, daß „gemäß Anordnung der Aufsichtsbehörde die Vereinigung aufgelöst worden und damit in den Zustand der Liquidation getreten“ sei.⁹¹

Auch das „Büro Dr. Heinrich Spiero“ mußte Anfang Juli 1939 seine Arbeit beenden. Mehrere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Büros waren bis dahin bereits in das „Büro Pfarrer Grüber“ übergewechselt; Spiero selbst übergab seine Akten an Grüber; er war physisch und psychisch an den Rand der Erschöpfung gekommen.⁹²

Zusammenfassung

Angesichts der Grenzen, die einer „judenchristlichen“ Selbsthilfeorganisation im Dritten Reich von staatlicher Seite gesetzt waren, sind trotz allem die Aktivitäten des „Reichsverbands nichtarischer Christen“ und dessen Nachfolgeorganisationen beachtenswert. Die relativ geringe Zahl an eingetragenen Mitgliedern – rund 5000 – ist bei einer Vereinigung, deren Schwerpunkt bei kulturell-geselligen und bei Bildungsangeboten lag, nicht weiter erstaunlich; vergleichsweise kam der „Reichsverband jüdischer Kulturbünde“ auch nie über einen Organisationsgrad von 10 % hinaus.⁹³ Beim „Reichsverband nichtarischer Christen“ kommt noch hinzu, daß dessen Mitglieder sich immer vehement dagegen gewehrt haben, als „Juden“ behandelt zu werden; nicht selten leugneten sie selbst ihr „Judenchrist“-Sein.

Es gab verschiedene Gründe, warum „nichtarische“ Christen in dem Gefühl lebten, „zwischen den Stühlen“ zu sitzen:

Allzu lange gab es keine besonderen Anstrengungen von Seiten der Kirchen, vor allem nicht von evangelischer Seite, eine der Lage der „nichtarischen“ Christen angemessene besondere Hilfsorganisation aufzubauen, wie dies durch die „Reichsvertretung der Juden in Deutschland“ für deren Mit-

⁸⁹ Bezirksgruppe Hamburg an Zentrale (7. 12. 1938). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 9, Bl. 247.

⁹⁰ Polizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden (1. 9. 1941). RGBI. I, 1941, 547. „Mischlinge“, soweit sie nach den Nürnberger Gesetzen als Vorläufige Reichsbürger galten, waren von dieser Maßnahme ausgenommen.

⁹¹ Röhm / Thierfelder, Juden-Christen-Deutsche, Bd. 1 (1990), 276.

⁹² Näheres darüber in: Röhm / Thierfelder, Juden-Christen-Deutsche, Bd. 2/2 (1992), Kap. 42.

⁹³ Benz (1988) [Anm. 1], 120.

glieder geschah. Sowohl aus der Sicht des Judentums als auch aus der Sicht der „nichtarischen“ Christen war es nicht vorstellbar, daß die „jüdische“ Reichsvertretung auch „nichtarische“ Christen betreute. Es blieb den Betroffenen darum nur der Weg der Selbsthilfe.

Die staatlichen Instanzen sperrten sich gegen das Ansinnen des Reichsverbandes, die eigentliche Vertretung der „nichtarischen“ Christen in allen Belangen zu sein. Zweimal wurde der Antrag auf Anerkennung als zugelassene Auswanderungsberatungsstelle abgewiesen und auch der Versuch, eigene „judenchristliche“ Schulen einzurichten, blieb im Behördendickicht stecken. Selbst die im Vordergrund der Arbeit stehende Rechtsberatung, wie die Stellenvermittlung geschahen stets nur am Rande der Legalität.

Vor allem aber belastete, ja spaltete schließlich den Verband die durch die Nürnberger Gesetze und die entsprechenden Durchführungsverordnungen geschaffene, im Detail aber nie geklärte Unterscheidung zwischen „Juden“ und „Mischlingen“. Die einzelnen Familien, zu denen meist Personen unterschiedlichster Grade des „Judesein“ gehörten, waren hin- und hergerissen. Sollten sie ihren Standort als bewußte Deutsche suchen, die sie ja waren, und ihre ganze Hoffnung auf eine für „Mischlinge“ erträgliche, kommende Stabilisierung im Nazideutschland setzen? Oder blieb auch ihnen nur der Rückzug ins Getto bzw. die Flucht ins Ausland?

Bezeichnend für die permanente Unsicherheit – um ein Beispiel zu nennen – war die Anfrage des Leiters der Bezirksvertretung in Hamburg an die Berliner Zentrale noch am 7. Dezember 1938, ob die „Vereinigung 1937“ sich „überhaupt mit der [gerade anlaufenden] Kinderverschickung befassen“ dürfe; es lag ein Angebot aus England für einen Flüchtlingstransport für fünfzig „nichtarische“ Kinder vor. Die zuständige Referentin der Berliner Zentrale, Sylvia Wolff, wies in einer Randnotiz interessanterweise auf die „Auswanderestelle für Kinder, Berlin C 2, Oranienburgerstr. 20“ hin.⁹⁴ Dies war die Anschrift des gerade eröffneten „Büro Pfarrer Grüber“.

Eine gewisse Klärung der Widersprüche war erreicht, als nach der Pogromnacht 1938 die Weichen eindeutig auf Vertreibung gestellt wurden. Jetzt waren judenchristliche Selbsthilfeorganisationen wie die „Vereinigung 1937“ oder das „Büro Dr. Heinrich Spiero“ keine ernstzunehmenden Partner mehr für die auf raschen Erfolg setzende Gestapo unter Heinrich Himmler und Reinhard Heydrich. Damit aber war auf evangelischer Seite die Stunde des „Büros Pfarrer Grüber“, auf katholischer Seite die des „Hilfswerks beim bischöflichen Ordinariat für katholische Nichtarier“ gekommen, d. h. der Staat nahm jetzt zur Durchsetzung seiner Pläne gezielt die Dienste kirchlicher Organisationen in Anspruch.

Daß die Kirchen – hauptsächlich die evangelischen – nicht schon früher auf die wachsende Not mit dem Angebot von zentral organisierten Hilfsstellen reagiert haben, die Einzelne schon seit 1933 gefordert hatten, bleibt

⁹⁴ Hamburger Bezirksgruppe an Zentrale der Vereinigung 1937 (7. 12. 1938) mit Randnotiz von SyWo (17. 12. 1939). BA Potsdam: 75 C Ve 6, Akte 9, Bl. 247.

eine kaum entschuld bare Hypothek. Umso mehr ist festzuhalten, daß der „Reichsverband nichtarischer Christen“ – bei aller Deuschtümelei, die dort herrschte und manchen Gutmeinenden damals auch abschreckte – doch vielen Verfolgten eine geistige und gesellschaftliche, wenn auch nur notdürftige Heimat angeboten hat. Die judenchristliche Selbsthilfe hat ohne Zweifel – das zeigen die Potsdamer Akten eindeutig – eine wichtige Vorarbeit geleistet für das weit bekanntere „Büro Pfarrer Grüber“.

KRITISCHE MISZELLE

Katholizismus und Katholizismen

Zur Deutung der Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts

Von Rudolf Reinhardt

Eine ausgeprägte Sensibilität gegenüber historischen Phänomen kann man Karl Rahner (1904–1984), dem bedeutenden spekulativen Denker, kaum nachsagen. Recht brauchbar ist indes eine Definition von „Katholizismus“, die er vor dreißig Jahren im „Lexikon für Theologie und Kirche“¹ veröffentlicht hat: „Wenn das Wort Katholizismus nicht eine unbedachte, aber oft gebrauchte Variante für katholische Kirche sein soll, dann wird man unter Katholizismus im Unterschied von katholischer Kirche alle jene geschichtlichen Lebensäußerungen und Auswirkungen (im geistigen, politischen, kulturellen Bereich) verstehen, die zwar von der katholischen Kirche (oder von Katholiken unter Berufung auf oder Antrieb durch ihr katholisches Christentum) ausgehen oder mitgeprägt sind (de facto oder auch überdies legitim), aber darum nicht einfach mit der Kirche identifiziert werden, weil sie gleichzeitig eine solche völkische, zeitgeschichtliche usw. Bedingtheit haben, daß sie weder zum bleibenden Wesen der Kirche gerechnet noch als dessen notwendige geschichtliche Ausprägung angesehen werden können. Die Unterscheidung von Katholizismus und katholischer Kirche ist notwendig und wichtig, weil sonst viele geschichtliche Erscheinungen, die mit der Kirche (ihren Gliedern und auch ihrer Leitung) zu tun haben, fälschlich zugunsten oder zu Lasten des eigentlichen Wesens der Kirche als solcher gedeutet werden, während sie doch nur zu jenen historischen Kontingenzen gehören, die ein Wesen setzt, ohne sich mit ihnen zu identifizieren.“

Um dieselbe Zeit, als Karl Rahner diese Definition unter die Presse brachte, nämlich in den 60er Jahren, setzte eine auffallend intensive Beschäftigung mit dem Phänomen „Katholizismus“ ein. Die Erforschung der jüngeren Vergangenheit machte sich zum Beispiel die „Kommission für Zeitgeschichte“ zur Aufgabe. Die beiden Publikationsreihen (A: Quellen; B: Forschungen) brachten es bereits auf mehr als einhundert Bände. Auf einem Symposium hielt die Kommission 1987 Rückblick und gab Rechenschaft

¹ 6. Band (1961) 88–89.

über die geleistete Arbeit.² Erinnert sei zudem an den Arbeitskreis um Anton Rauscher, der zwei vielbeachtete Reihen, die „Beiträge zur Katholizismusforschung“ (seit 1977) herausbrachte. Von der Reihe A (Quellen) erschienen bis jetzt acht, von der Reihe B (Abhandlungen) 22 Bände.³ In diesem Zusammenhang verdient auch der Arbeitskreis der Fritz-Thyssen-Stiftung „19. Jahrhundert – katholische Theologie“ Beachtung, der sich mehr als zwei Jahrzehnte regelmäßig getroffen hat. Neuerdings fand sich in Schwerte eine Arbeitsgruppe „Katholizismus-Forschung“ zusammen, die vor allem von Professoren und Doktoranden der Universitäten Essen, Bielefeld und Freiburg getragen wird.⁴

Diese Arbeiten, Forschungen und Gespräche betreffen allesamt das 19. und das 20. Jahrhundert. Zu prüfen ist indes, ob die Umschreibung von „Katholizismus“, d. h. vor allem die Unterscheidung von katholischer Kirche und Katholizismus, nicht auch auf andere Jahrhunderte appliziert werden soll, kann und muß. Der Historiker hatte und hat zum Beispiel große Schwierigkeiten bei der Darstellung des sogenannten Jansenismus. Diese Bewegung als „protestantisierende katholische Häresie“ zu definieren, wie es seinerzeit Herbert Rieser,⁵ ein Schüler von Ferdinand Maaß, getan hat, verbietet schon der tiefe theologische Gehalt. Auch präsentierte sich der Jansenismus durchaus als eine Bewegung, die neben der Theologie die Kirchenverfassung, die Frömmigkeit, die Mentalität, ja sogar die Innen- und Außenpolitik Frankreichs geprägt hat. Eine Übernahme der Definition des Katholizismus auf das 17. und 18. Jahrhundert würde bedeuten, daß in der kirchlichen Entwicklung Frankreichs zwei Ausformungen unterschieden werden können, nämlich ein jesuitisch und ein jansenistisch geprägter Katholizismus. Damit kämen die sogenannten Jansenisten endlich aus jener Ecke, in die man sie gestellt hat, nämlich weg vom Verdacht der Häresie und des Abweichens von den Normen der katholischen Kirche. Andererseits würde der (seither selten in Frage gestellte, als selbstverständlich hingenommene) Anspruch des jesuitisch geprägten Katholizismus, die allein richtige und echte Ausprägung katholischer Lehre, Disziplin und Kirchenverfassung zu sein, (endlich) relativiert. So könnte insgesamt die Unterscheidung zweier Katholizismen in der französischen Kirche jenes Dilemma lösen, in das sich der Kirchenhistoriker beim Erforschen und Darstellen dieser Geschichte gestellt sieht.

Ein ähnliches Bild bot wahrscheinlich auch die spanische Kirche, wenigstens im ausgehenden 18. Jahrhundert. Ich kann mich hier allein auf die Ar-

² Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, hg. von Ulrich von Hehl und Konrad Repgen. Mainz 1988.

³ Verlag Ferdinand Schöningh in Paderborn / München / Wien / Zürich.

⁴ Aus diesen Treffen ging zum Beispiel ein Sammelband hervor: Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. Hg. von Wilfried Loth (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte 3), Stuttgart / Berlin / Köln 1991.

⁵ Der Geist des Josophinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit. Wien 1963, 20.

beit von Peer Schmidt⁶ beziehen. Den Vertretern einer Volksfrömmigkeit, die sich vor allem in zahlreichen Bruderschaften äußerte, standen in der Geistlichkeit Reformer gegenüber, die von einigen Staatsmännern unterstützt wurden. Eines der Ziele war die Vereinigung der überaus zahlreichen Bruderschaften und ihrer bedeutenden Vermögen und deren Einsatz bei der Pflege der Armen und Obdachlosen.

Welches Bild bot die Kirche in Deutschland um jene Zeit? Falls wir die Verhältnisse in Böhmen und Mähren sowie in den habsburgischen Erblanden ausklammern,⁷ zeigt sich, daß der sogenannte Jansenismus nur spärlich und erst spät Eingang fand. Vor einigen Jahren hat Heribert Raab auf einen der wenigen frühen Vertreter dieses Reformkatholizismus verwiesen.⁸ Es war der Konvertit Ernst Landgraf von Hessen-Rotenburg-Rheinfels (1623 bis 1693). Im übrigen wurde der deutsche Katholizismus des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts von den Jesuiten bestimmt und geprägt. Die Ursachen waren:

1. Der Jesuitenorden hatte bis zu seiner Auflösung 1773 im katholischen Deutschland praktisch ein Monopol im höheren Bildungswesen. Die meisten Universitäten, theologischen Fakultäten, Lyzeen und Gymnasien waren in seiner Hand. Nur selten gelang es den anderen, vor allem den älteren Orden, eigene Bildungsstätten aufzubauen (z. B. die Benediktineruniversität Salzburg oder die Universität Fulda). Doch ist auch in solchen Fällen zu untersuchen, wieweit sich daraus eigenständige Entwicklungen in Theologie, Frömmigkeit und Mentalität ergeben konnten.

2. Durch diese Dominanz in der höheren Bildung hatte der Jesuitenorden großen Einfluß auf die Ausbildung des niederen Klerus. Dies wurde vor allem dann deutlich, wenn es galt, die Grundsätze des neuen Kirchenrechts (z. B. bei der Obsignation geistlicher Nachlässe, bei Asylfällen) durchzusetzen. Bei solchen Streitigkeiten konnte der niedere Klerus vor Ort meist nicht mehr an die bischöflichen Behörden um Weisung rekurrieren; er zeigte sich aber sehr beschlagen und war durchaus in der Lage, der Gegenseite,

⁶ Die Privatisierung des Besitzes der toten Hand in Spanien. Die Säkularisation unter König Karl IV. in Andalusien (1798–1808). (Beihefte zur Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 90) Stuttgart 1990, 33–43.

⁷ Die Ausklammerung dieser Länder bedeutet nicht, daß der „Jansenismus“ hier früher als in anderen deutschsprachigen Ländern Eingang gefunden hätte. Sie bedeutet vielmehr, daß noch lange Zeit (teilweise bis heute) alte Mentalitäten weiterlebten und hergebrachte Strukturen fortbestanden. Vor allem waren die dominierenden Klöster der alten Orden (Prälatenorden) nicht bereit, eine jesuitisch inspirierte Regulierung ihrer Stifte mitzumachen. Die (positiven) Konsequenzen, die sich daraus ergaben (z. B. für die Pflege der Wissenschaften), sollten einmal untersucht werden.

⁸ Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und der Jansenismus, in: Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte 19, 1967, 41–60; ders., „Sincere et ingenue etsi cum discretionem“. Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693). Über eine Reform von Papsttum, römischer Kurie und Reichskirche, in: Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh. Paderborn 1980, 813–830.

meist den staatlichen Amtsleuten, mit theologischen und kanonistischen Argumenten zu begegnen.

3. Prägende Kräfte des kirchlichen Lebens waren im 17. und 18. Jahrhundert auch die Klöster der alten Orten, der Benediktiner, Zisterzienser und Prämonstratenser. Durch ihr Mittun in der Seelsorge, durch die Seelsorge in den Klosterkirchen selbst, durch Wallfahrten und Massenbruderschaften erhielten sie großen Einfluß. Gerade bei den alten Orden zeigte sich seit ungefähr 1600, daß auch sie entscheidend von den Jesuiten geprägt wurden. Für die Vorgänge in der einflußreichen Benediktinerabtei Weingarten im schwäbischen Oberland habe ich den Begriff der „jesuitischen Inspiration“ geprägt.⁹ Dieser Vorgang läßt sich aber nicht nur für das Kloster selbst, sondern auch für sein Umfeld (Oberschwäbische Benediktinerkongregation, Klöster in Tirol und im Elsaß) zeigen; er hat sich inzwischen an anderen Beispielen bestätigt. Elmar Hochholzer¹⁰ konnte für die Benediktinerabteien im Hochstift Würzburg eine ähnliche, allerdings von den Diözesanbischöfen direkt gesteuerte Entwicklung konstatieren. Hochholzer äußerte die Meinung, die Ergebnisse für Weingarten könnten „ohne weiteres auch auf die fränkischen Klöster übertragen werden“. Einen ähnlichen Befund demonstrieren die Benediktinerabteien in der heutigen Schweiz.¹¹ Auch hier wurden alle Klöster, früher oder später, von dieser jesuitischen Inspiration erfaßt. Die große und einflußreiche Abtei St. Gallen ging dabei voraus.

Bei den Zisterziensern zeigte diese jesuitische Inspiration Peter Rummel an Stift Stams in Tirol.¹² Das Beispiel ist auch deshalb wichtig, da dieses Kloster bis heute sein Archiv und seine Bibliothek bewahren konnte. Gerade die Buchbestände zeigen den großen Einfluß der Dillinger Jesuiten, mit denen der Stamser Konvent übrigens durch die Abtei Kaisheim in Verbindung gekommen war. Daß auch die Zisterzienser in der Schweiz unter dem Einfluß der Jesuiten an der Universität Dillingen standen, zeigen die Kollegnachschriften der Konventualen von St. Urban, die heute in der Zentralbibliothek Luzern aufbewahrt werden.¹³

⁹ Rudolf Reinhardt, *Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627*. (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen 11) Stuttgart 1960.

¹⁰ Die Benediktinerabteien im Hochstift Würzburg in der Zeit der katholischen Reform, ca. 1550–1618. (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe IX: Darstellungen aus der fränkischen Geschichte 35) Neustadt a. d. Aisch 1988, 231 Anm. 26.

¹¹ Rudolf Reinhardt, *Die schweizer Benediktiner in der Neuzeit*, in: *Benediktinisches Mönchtum in der Schweiz*. (Zugleich Einleitung zu: *Helvetia Sacra*. Abteilung III, Band 1: Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz, Bern 1986) 94–170, 105–135.

¹² Das Zisterzienserstift Stams und seine Beziehungen zur ehemaligen Universität Dillingen, in: *Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte* 18, 1984, 356–382.

¹³ Auskunft von Herrn Dr. Peter Kamber von der Abteilung für Handschriften und wertvolle Drucke, 13. November 1991. Hierfür sei auch an dieser Stelle gedankt.

Für die oberschwäbischen Prämonstratenser ist eine Feststellung von Gertrud Beck in einer Biographie des Abtes von Rot, Ignatius Vetter (1697 bis 1755), von Interesse.¹⁴ Sie schreibt: „Von Rot ging Ignatius zum Studium der Theologie an die Jesuitenhochschule in Dillingen, die in jenen Jahren zu den führenden katholischen Hochschulen im Land zählte. Bevorzugt sandten gerade die schwäbischen Klöster ihre begabtesten Novizen auf diese Eliteschule der Gegenreformation. Von hier brachten diese ‚Dillinger‘, die auch später noch miteinander in Verbindung standen, den Eifer für Ordensdisziplin, ignatianische Frömmigkeit und Askese heim in ihre Klöster.“ Kein Wunder, daß die oberschwäbischen Prämonstratenser (Rot, Weißenau, Schussenried, Obermarchtal) entschiedene Gegner des Jansenismus waren. Ihre beiden Vertreter auf dem Generalkapitel von 1717, nämlich Abt Leopold Mauch von Weißenau (1708–1722) und Abt Hermann Vogel von Rot (1711–1744), sorgten dann dafür, daß sich der Gesamtdorden nicht auf die Seite der Jansenisten und der Gegner der Bulle Unigenitus geschlagen hat.¹⁵ Für das Herzogtum Bayern¹⁶ konnte kürzlich Georg Schwaiger, für den Trierer Raum Petrus Becker¹⁷ weitreichende Einflüsse der Jesuiten auf die alten Orden nachweisen.

Faßt man diese, bislang nur sporadisch gesammelten Notizen zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: Während in Frankreich (und Spanien) im 17. und 18. Jahrhundert sich durchaus zwei Katholizismen unterscheiden lassen, war der deutschsprachige Raum (Böhmen, Mähren und die habsburgischen Erblande ausgenommen) primär von einem jesuitisch geprägten Katholizismus bestimmt. Erst spät, nämlich im ausgehenden 18. Jahrhundert, konnten sich auch Kräfte eines jansenistisch geprägten Katholizismus in bemerkenswertem Umfang durchsetzen.

¹⁴ Gertrud Beck, Ignatius Vetter, 1697–1755, Abt und Bauherr. Studien zum Klosterleben in der Reichsabtei Rot an der Rot, in: Ulm und Oberschwaben. Zeitschrift für Geschichte und Kunst 47/48, 1991, 414–443, 416.

¹⁵ Hermann Tüchle, Die Bulle Unigenitus und die süddeutschen Prämonstratenser, in: Historisches Jahrbuch 74, 1955, 342–350.

¹⁶ Die Jesuiten im alten Bayern, in: Stimmen der Zeit 209, 1991, 663–674.

¹⁷ Das Verhältnis der Jesuiten zu den alten Orden, in: Für Gott und die Menschen. Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier. Mainz 1991, 215–225.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Helvetia Sacra. Edita dal Curatorium di Helvetia Sacra. Sezione I. Volume 6: Arcidiocesi e Diocesi. La Diocesi di Como, L'Arcidiocesi di Gorizia, L'Amministrazione Apostolica Ticinese, poi Diocesi di Lugano, L'Arcidiocesi di Milano. Redazione Patrick Braun e Hans-Jörg Gilomen. Basilea-Francoforte sul Meno (Helbing & Lichtenhahn) 1989. 521 S. mit 2 Karten, geb.

1989 durfte die „Helvetia Sacra“ ihr 25jähriges Bestehen feiern. Rechtzeitig zu diesem Jubiläum erschien nach langen, bis in die Anfänge des Forschungsunternehmens zurückreichenden Vorarbeiten als Band I/6 der bislang vierte von sechs Bistumsbänden (zugleich der 12. Band der insgesamt auf 20 Bände veranschlagten Reihe). Er behandelt die Erzbistümer und Bistümer, unter deren Jurisdiktion der italienischsprachige Landesteil der Schweiz, näherhin der Kanton Tessin und das dem Kanton Graubünden zugehörige „valle di Poschiavo“, stand: Como, Görz und Mailand, 1884/1888 abgelöst durch die Apostolische Administration des Kantons Tessin bzw. das 1971 formell errichtete Bistum Lugano. Die bündnerischen Pfarreien des Puschlavs waren bereits in den Jahren 1869 bis 1871 der Diözese Chur inkorporiert worden. Schon in der Überschrift spiegelt sich die Problematik dieses Bandes. Im Rahmen der Zielsetzung der Helvetia Sacra, eben die kirchlichen Einrichtungen der heutigen Schweiz – Bistümer, Stifte, Klöster – systematisch zu erfassen und (vornehmlich) in ihrer institutionellen Ausprägung historisch zu beschreiben, konnte das nur kurzlebige Erzbistum Görz (nach der 1751 erfolgten Auflösung des Patriarchats Aquileja [bearbeitet in Band I/1] zusammen mit dem Erzbistum Udine errichtet, 1788 supprimiert), das Erzbistum Mailand und das Bistum Como nicht mehr eigentlicher Gegenstand der Behandlung sein. So werden die Erzbistümer Görz und Mailand sowie das Bistum Como in lexikonartigen, von der italienischen Kirchenhistorikerin Marina Troccoli-Chini verfaßten Überblicken dargestellt (einschließlich einer Beschreibung der Archivverhältnisse und reichen bibliographischen Angaben). Wertvoll sind die Viten zu den Bischöfen von Como (von den Anfängen bis 1884) und die Biogramme zu den Erzbischöfen von Mailand gleichfalls von den Anfängen bis 1884) sowie zu den nachtridentinisch-mailändischen Visitatoren und Provisitatoren, seit Mitte des 19. Jahrhunderts auch der drei erzbischöflichen Delegierten. Eine weitere Liste bietet die Biographien der sogenannten „conti canonici ordinari“, die im schweizerischen Jurisdiktionsgebiet des Erzbistums bis 1798 die weltlichen Interessen des Mailänder Metropolitankapitels wahrten.

Der hier besonders interessierende Teil, der die Apostolische Administration bzw. das Bistum Lugano behandelt, wurde bearbeitet von Antonietta Moretti, der Tessiner Redaktorin der Helvetia Sacra. Die biographische Erfassung beginnt mit den Apostolischen Administratoren, deren Reihe der streitbare vormalige Basler Bischof Eugène Lachat (1885–1886) eröffnet. Es folgen die Biographien der drei bisherigen Bischöfe Giuseppe Martinoli (1968/1971–1978), Ernesto Togni (1978–1985) und Eugenio Correo (seit 1986), ferner der Generalvikare, Offiziale, Kanzler und Archidiacone. Beigefügt ist ein kurzer Abriss über das Luganeser Kathedrankapitel. Gebührende Beachtung verdient die aus langjährigen Quellenstudien der Verfasserin geschöpfte (leider sehr kurz gehaltene) Einleitung. Die in voreidgenössischer Zeit angelegten Zugehörigkeitsverhältnisse (die Diözesangebiete von Como umfaßten den Südtessin und das bündnerische Puschlav, während diejenigen des Erzbistums Mailand die sogenannten ambrosianischen Tälschaften von Blenio, Leventina und Riviera eingrenzten, zu welchen als südliche Enklaven die Capriasca und die Pfarrei Brissago kamen) bildeten während des ganzen 19. Jahrhunderts ein Politikum. Bereits bei der Kantonsgründung 1803 war ein Bistum Tessin ventiliert worden, doch konnten die Pläne keiner Regelung zugeführt werden. Schließlich führte der Kraftakt der schweizerischen Bundesversammlung vom

22. Juli 1859, mit welchem durch Bundesbeschluß jegliche Jurisdiktionsgewalt eines auswärtigen Bischofs auf Schweizergebiet aufgehoben wurde, 1884 zur Schaffung einer Apostolischen Administratur. Wesentlich mitentscheidend für diesen Verlauf waren nach Ausweis Morettis indes auch die Niederlage Habsburg-Österreichs in Italien und die Suche nach einer Lösung für den nach den Vorkommnissen des schweizerischen Kulturkampfes von fünf der damals sieben Basler Diözesankantone seit 1873 nicht mehr anerkannten, „amtsenthobenen“ Basler Bischof Lachat. Als dieser auf Ersuchen Papst Leos XIII. (1878–1903) 1884 das Bistum Basel resignierte, konnte mit der gleichzeitigen Ernennung Lachats zum ersten Apostolischen Administrator ad personam für den Kanton Tessin eine allseits akzeptable Lösung gefunden werden. Nach seinem Tod wurde der Tessin 1888 gleichrangig mit dem Bistum Basel verbunden, dessen Oberhirte künftig (bis 1966) den Titel eines Bischofs von Basel und Lugano führte. Die endgültige Regelung erfolgte im Jahre 1971 mit der Errichtung des Bistums Lugano, dessen Diözesangebiet mit den politischen Grenzen des Kantons Tessin identisch ist. Wie seit 1888 die Administratoren wird nunmehr auch ein jeweiliger Bischof aus dem Tessiner Klerus direkt von Rom ernannt. Bemerkenswert übrigens, daß die ambrosianischen Täler ihren Widerstand gegen eine Abtrennung vom Erzbistum Mailand bis zuletzt nicht aufgaben, darin nicht zu Unrecht das Ende ihrer eigenständigen ambrosianischen Tradition voraussehend.

Den Abschluß des Werkes bilden ein Verzeichnis der Pfarreien und ein Verzeichnis der religiösen Institutionen. Beide Auflistungen werden durch Karten illustriert. Der vorliegende, redaktionell von Patrick Braun und Hans-Jörg Gilomen betreute Band schließt eine bedeutende Lücke in der Geschichte der Kirchenorganisation der Schweiz und wird dem kirchengeschichtlich wie landesgeschichtlich an der Süd-schweiz Interessierten als willkommenes Nachschlagewerk dienen.

München

Franz Xaver Bischof

Carlo Ginzburg: Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte.

Aus dem Italienischen von Martina Kempfer. Berlin (Klaus Wagenbach) 1990.

Der Boom an Publikationen aus dem Bereich Hexenverfolgung/-wahn hält nun schon seit Jahren unvermindert an. Die wissenschaftliche Seriosität der Veröffentlichungen hält mit der imposanten Anzahl hingegen nicht ganz Schritt; bereits 1890 wurde die Feststellung getroffen, daß die Beschäftigung mit Hexenprozessen vornehmlich die Domäne von Scharlatanen sei, und es scheint, daß dieser Vorwurf auch hundert Jahre später nicht leicht zu entkräften ist. Zu denjenigen, die auf dem schmalen Grat zwischen den beiden aufgezeigten Polen (der wissenschaftlichen Seriosität und der Scharlatanerie) wandeln, zählt der an der Universität von Bologna Neuere Geschichte lehrende Carlo Ginzburg, der neben Gustav Henningsen und Gabor Klaniczay als Hauptrepräsentant des sog. „folkloristischen“ Ansatzes in der Hexenforschung gegenüber dem „sozialhistorischen“ gilt. Der Autor will seine in fünfzehnjähriger Forschungsarbeit entstandene, gleichzeitig in sieben Sprachen erscheinende Studie über den Hexensabbat als Fortführung und Vertiefung derjenigen Fragen verstanden wissen, die er bereits 1966 in seiner Monographie über die *Benandanti*, die *Wohlfahrenden* (in dt. Übers. 1980*), aufgeworfen hat, und die er nunmehr beantworten zu können glaubt.

Daß die Theorien, ja der ganze „folkloristische“ Ansatzpunkt Ginzburgs auch nach dessen eigener Überzeugung umstritten sind und in der wissenschaftlichen Diskussion eine Randposition einnehmen, ist zum einen dadurch bedingt, daß die *Benandanti* ihrem Verfasser bei einigen Fachgelehrten den Ruf eingetragen haben, Anhänger der na-

* Carlo Ginzburg: *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi 1966.

Dt. u.d.T.: *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*. Aus dem Italienischen von Karl Friedrich Hauber. Frankfurt am Main: Syndikat 1980.

hezu uneingeschränkten diskreditierten Thesen der Ägyptologin und Anthropologin Margaret Murray zu sein (diese ging von einer real existierenden Hexensekte aus), und hängt zum anderen mit einem von Ginzburg kritisierten, mit seinem eigenen vornehmlichen Untersuchungsinteresse nicht kongruenten Schwerpunkt in der Hexenforschung zusammen: der Konzentration auf die Verfolgung, die mit Ungläubigkeit bezüglich der Existenz magischer Kräfte sowie mit Berührungängsten vor nicht ausgetretenen wissenschaftlichen Pfaden zu erklären sei. Ginzburg sieht es als ein entscheidendes Manko der Forschung an, daß den „Einstellungen oder Verhaltensweisen der Verfolgten“ (8) nur äußerst spärliche Aufmerksamkeit geschenkt werde, daß der Hang, „den Glauben der Opfer der Verfolgung von innen heraus zu analysieren“ (10) nicht sonderlich ausgeprägt und daß man an der „symbolischen Dimension von Glaubensanschauungen grundsätzlich nicht interessiert“ (11) sei.

Dieser in die Irre gehenden Ansätze eingedenk, macht sich Ginzburg daran, dem Phänomen des Hexensabbats, also dem qua definitionem neben Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft und Schadenzauber vierten Element der Hexenlehre, auf die Spur zu kommen.

Das Ziel vor Augen, zum einen eine Rekonstruktion der ideologischen Denkschemata vorzulegen, die die Herausbildung des Hexensabbats begünstigten, und zum anderen „die Glaubensüberzeugungen der als Hexen und Hexer angeklagten Frauen und Männer“ (8) transparent zu machen, eruiert Ginzburg in seiner Studie zunächst die allgemeine Furcht vor Verschwörungen in einem von Hungersnot und Pest geschlagenen Zeitalter als entscheidend für das Entstehen des von feindigen Dämonologen konstruierten „Stereotyps des Sabbat“ (ebd.). Opfer der gesteuerten Panik seien Leprakranke, Juden und schließlich Hexen bzw. Hexer gewesen, eine auch bezüglich der chronologischen Abfolge verhängnisvolle Entwicklung, die von „unerbittlicher Kohärenz diktiert“ (77) zu sein scheine. Sein Hauptaugenmerk richtet Ginzburg nun auf das bemerkenswerte Faktum, daß – bei aller nicht zu leugnenden Einheitlichkeit der Geständnisse der des Komplotts Beschuldigten, welche durch das den Opfern von Dämonologen und Inquisitoren suggerierte und aufgezwungene Sabbatmodell zu erklären sei – Elemente in den Aussagen unverkennbar seien, die mit dem künstlichen Stereotyp nicht kongruierten (die Tierverwandlungen und der Flug zu den nächtlichen Zusammenkünften) und die demzufolge, so die These Ginzburgs, auf eine „von Projektionen der Richter unberührte kulturelle Schicht“ (82) schließen ließen: Elemente, die ihren Ursprung in alten Volkstraditionen hätten, die „dem inquisitorischen Bild fremd und in einem sehr viel umfassenderen Gebiet verbreitet sind“ (20). Hatte Ginzburg bereits in den *Benandanti* ein Beispiel dafür geliefert, wie Aussagen einer bestimmten Personengruppe, gegen feindliche Mächte für den Schutz der Ernte eingetreten zu sein, von den Inquisitoren dem dämonologischen Stereotyp einverleibt, in ihr Gegenteil verkehrt und daher von ihren volkstümlichen Wurzeln abgeschnitten wurden, so sucht er nun seine These von der gewaltsamen sukzessiven Diabolisierung einer uralten Glaubenschicht auf eine quellenmäßig breitere Basis zu stellen als im Fall der *Wohlfahrenden zu Friaul*. Was Ginzburg nun unternimmt, bezeichnet er selbst als eine „morphologische Reise“ (198), die ihn in Gesellschaften, Zeiten und Räume führt, die von jenen, innerhalb derer sich die Vorstellung vom Hexensabbat herauskristallisierte, weit entfernt sind. Analogien werden hergestellt zwischen den Aussagen der Hexen der frühen Neuzeit und ekstatischen Erfahrungen männlicher und weiblicher Schamanen in Sibirien oder Lappland, Parallelen gezogen zwischen den von ekstatischen Reisen in Tiergestalt berichtenden Hexen und Figuren aus keltischen literarischen Texten. „Figuren und Themen geben einander als Echo zurück, verweisen gegenseitig aufeinander, bis sie schließlich ... eine Art Magnetfeld bilden“ (145). Den von Jakob Grimm bereits 1835 erahnten Zusammenhang zwischen heidnischen Glaubensvorstellungen und diabolischem Hexenwesen, den die Forschung aus dem Auge verloren hätte, gelte es von neuem zu postulieren, die „vielerlei Fäden ... zusammenzuführen“ (ebd.). Das von ihm zusammengetragene, von seinem Umfang her beeindruckende Quellenmaterial, das die Hypothese von der „Existenz einer untergründigen eurasischen Einheit mythologischer Vorstellungen, eines Ergebnisses von kulturellen Beziehungen, die sich in Jahrtausenden abgelagert haben“ (271) unterstreichen soll, hat für Carlo Ginzburg einen bezüglich seiner Schlüssigkeit hohen Stellenwert. Zu seinem eigenem Bedauern muß er jedoch einräumen, daß eine über jeden wissenschaftlichen Zweifel erhabene

Verifikation der These, historisch nicht miteinander verbundene Kulturen seien dazu in der Lage, isomorphe Riten und Mythen hervorzubringen, schlechterdings unmöglich ist: „Von der menschlichen Geschichte wissen wir und werden wir immer zu wenig wissen“ (ebd.).

Der Diskussion zwischen den Vertretern des „folkloristischen“ und denjenigen des „sozialhistorischen“ Ansatzes in der Hexenforschung wird Ginzburgs Monographie kein Ende bereiten: sie wird im Gegenteil neu entfacht werden. Der „Folklorist“ hat den bereits im Zusammenhang mit der Veröffentlichung der *Benandanti* geäußerten Vorwürfen, die herangezogenen Quellen lieferten oftmals nur literarisch vorgeprägte und vermittelte Bilder, verwiesen nicht auf eine dahinter liegende „andere“ Realität und hätten keineswegs die proklamierte Aussagekraft*, neue Nahrung verschafft.

Und doch – interessant und spannend sind die Gedankengänge des originellen Querdenkers allemal, und nicht jeder wissenschaftliche Publizist kann es für sich in Anspruch nehmen, eine Debatte durch einen in vieler Hinsicht provokativen Gesprächsbeitrag anzuheizen.

Duisburg

Uwe Viole

Diocesi di Milano, ed. A. Caprioli-A. Rimoldi-L. Vaccaro: Storia Religiosa della Lombardia, 2 Bände, Brescia (Editrice La Scuola) 1990, 989 S.

Das Bistum Mailand hat eine interessante Geschichte. Der Name Mailand ist mit bedeutenden Ereignissen der Geschichte der Kirche verknüpft. Mailand war verschiedentlich kaiserliche Residenz und galt als 2. Stadt des Reiches. 313 einigten sich hier Konstantin d. Gr. und Licinius auf ein religionspolitisches Programm, das sog. Mailänder Toleranzedikt.

Die vorliegende zweibändige Geschichte der Diözese Mailand beginnt in der Antike, berichtet über die Gründung der Mailänder Kirche, erwähnt die ersten Bischöfe und Leben und Struktur der Mailänder Kirche. Eingehend wird das Werk von Ambrosius gewürdigt. Der Donatistenstreit, die arianischen Auseinandersetzungen und die Übernahme der christologischen Lehrentscheidungen werden fundiert behandelt. 452 wird Mailand von Attila erobert, 569 kommen die Langobarden, 774 die Franken, 961 unterwirft Otto I. Mailand. Ein eigenes Kapitel ist Mailand im Konflikt zwischen Kaiser und Papst gewidmet. Die Krönung von Konrad II. in Mailand zum italienischen König, die Teilnahme Mailands an der Lombardischen Liga und die Unterwerfung Mailands 1158 durch Kaiser Friedrich I. findet eine aufschlußreiche Erörterung. Die späteren Kämpfe zwischen den Mailänder Adelsgeschlechtern und seine Folgen für die Kirchengeschichte werden aufgezeigt. Im 16. Jahrhundert steht Mailand in den Kämpfen zwischen Frankreich und Spanien. 1511 wird Mailand die Tagungsstätte des zweiten Konzils von Pisa in seiner Endphase. Die Bedeutung führender Mailänder Erzbischöfe, wie Ippolito I d'Este und Giovanni Angelo Medici, des späteren Papstes Pius IV., findet eine überzeugende Darstellung.

Der zweite Band beginnt mit der Bischofszeit von Karl Borromäus und berichtet über die Durchführung der Trienter Reformen in Mailand. Eingehend wird die Barockfrömmigkeit und ihre Ausprägung im Bistum Mailand gewürdigt. Die Zeit der Französischen Revolution, das Verhältnis der Mailänder Kirche zum italienischen Königreich von Napoleon, die Zeit der Restauration wird eingehend beleuchtet. Aufschlußreich ist die Darstellung von Leben und Wirken der Bischöfe des 19. und 20. Jahrhunderts. Eine besondere Akzentuierung erhalten die Erzbischöfe C. Ferrari, Achille Ratti, Kardinal Schuster und G. B. Montini. Die Zeit des Faschismus in Mailand und die Haltung von Kardinal Schuster zur faschistischen Bewegung, besonders die Arbeit der katholischen Aktion und das Konkordat vom 11. Februar 1929 findet eine sachgerechte Schilderung. Auch die „Achse Rom-Berlin“ und die Zeit des zweiten Weltkrieges wird eingehend erörtert.

** Vgl. Andreas Blauert: Die Erforschung der Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen. In: Ders. (Hrsg.): Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, 11–42, hier: 33.

Die schwierige Situation nach 1945, als man auch in Mailand vor der Alternative „Christentum oder Kommunismus“ stand, wird aufgezeigt. In dieser Situation erwarb sich Erzbischof Schuster große Verdienste beim Wiederaufbau der Diözese.

Ein sorgfältiges Register schlüsselt den reichen Inhalt der Bände auf. Eine Liste der Mailänder Bischöfe, der Diözesansynoden, der Provinzialkonzilien und der Heiligen der Diözese Mailand schließt sich an. Von besonderem Wert ist der Hinweis auf die einschlägigen Archive und die umfassende Bibliographie.

Die vorliegende Kirchengeschichte des Erzbistums Mailand, ein Gemeinschaftswerk von über zwanzig Autoren, bietet gute Einblicke in das innere und äußere Leben des Erzbistums. Hervorzuheben ist besonders die starke Berücksichtigung der Frömmigkeitsgeschichte in der Erzdiözese Mailand. So fügt sich das Werk sinnvoll ein in die „Storia Religiosa della Lombardia“.

Freiburg

Remigius Bäumer

Marc Lods: *Protestantisme et tradition de l'Eglise*, édité par J.-N. Pères et J.-D. Dubois, ouvrage publié sous les auspices et avec l'aide de l'Institut protestant de théologie Paris-Montpellier (= Patrimoines christianisme), Paris (Les Editions du Cerf) 1988, kt.

Der vorliegende Sammelband enthält nachgedruckte Aufsätze des französischen Kirchenhistorikers Marc Lods aus den letzten 30 Jahren und wurde ihm zu Ehren zu seinem 80. Geburtstag von J.-N. Pères und J.-D. Dubois herausgegeben. Der Band wurde publiziert auf Veranlassung und mit der Hilfe des Institut protestant de théologie Paris-Montpellier, wie es auf dem Titelblatt heißt, Lods war 1958–73 Dekan der Pariser evangelisch-theologischen Fakultät. Vor dem Titelblatt ist ein Foto des Jubilars eingeklebt. S. V–VII geben die Herausgeber über den Titel des Sammelbandes „protestantisme et tradition de l'Eglise“ Rechenschaft und sagen einiges zur Auswahl der auf S. 3–331 neu abgedruckten Aufsätze. Lods ist Patristiker, seine in einer Bibliographie S. 333–340 chronologisch aufgelisteten Arbeiten entstammen verschiedenen Bereichen vor allem der Geschichte der Alten Kirche, am Ende der in dem Band dargebotenen Nachdrucke steht eine grundsätzliche Abhandlung (Zwischenüberschrift „Orientations“), in welcher sich Lods über die Patristik als Disziplin der protestantischen Theologie äußert, gewissermaßen ein Rückblick und vielleicht auch eine Apologie.

Am Anfang steht ein reprint des Aufsatzes von 1958 „Le 'Tu es Petrus' dans l'exégèse patristique“ (S. 3–21). Lods liebt Längsschnitte dieser Art, wie er überhaupt ein ausgeprägtes Interesse an Traditionsgeschichte besitzt. Er argumentiert nüchtern, souverän einfach und klar, völlig unprätentiös, er ringt nicht mit Problemen, er dominiert sie, so auch die Geschichte der Exegese von Mt. 16,18 f. in den ersten Jahrhunderten. Lods unterscheidet 3 unterschiedliche Traditionsstränge: eine „spiritualistische Exegese“, die, im 2. Jahrhundert greifbar, die – in der Praxis des Lebens der Kirche immer notwendige – Kirchenzucht bzw. Schlüsselgewalt nicht der gesamten Kirche, sondern den Confessoren zuweist, die als Propheten und Märtyrer ein Zeugnis ihres Glaubens ablegen. Daneben gibt es eine „episkopale“ Exegese, welche die Schlüsselgewalt den jeweiligen Bischöfen bzw. den Bischöfen in ihrer Gesamtheit und Einheit zuweist. Diese Auffassung wird – indirekt über Tertullian – greifbar bei dem römischen Bischof Kallist (218–222) und dann direkt bei Cyprian in der Mitte des 3. Jahrhunderts. Der bekannte 3. Traditionsstrang, der den Primat speziell des römischen Bischofs begründet, begegnet, wie Lods betont, erst im 5. Jahrhundert bei Leo d. Gr. und schließlich bei Papst Gelasius. Erst bei ihnen findet sich die ausdrückliche Begründung des Führungsanspruches der römischen Bischöfe über die Kirche, was weit über jene Ehrenstellung hinausgeht, welche den Bischöfen Roms auch in früheren Jahrhunderten schon hier und da in manchen Textzeugnissen eingeräumt wurde. Außerdem haben sich der 1. und 2. Strang der Deutung von Mt. 16,18 f. ineinander verschränkt, solange sich die 3. oder „römische“ Exegese der Stelle noch nicht zu der Position ausgebildet hatte, die uns bei Leo d. Gr. begegnet. In diesem Sinne ist noch für Augustin (!) Petrus der Typus für die Kirche als Gesamtheit, womit ebenso ihre Bischöfe wie auch die einfachen Gläubigen gemeint sind, ohne daß eine Gruppendifferenzierung oder gar Opposition in der Zuweisung der Schlüsselgewalt eingeführt würde. Unverkennbar wird

dem Leser die ‚Handschrift‘ des Altmeisters der französischen Patristik: er tritt uns in seinen Aufsätzen als Lehrer entgegen, der übersichtlich Entwicklungen skizziert, dessen feinsinnig, aber fest gewählte Worte Autorität erheischen, die den Leser durch das Gestrüpp der verschiedenen wissenschaftlichen Meinungen führen, ihm Orientierung geben.

Nirgendwo wird das deutlicher als da, wo sich Marc Lods in die breit ausgetretenen Pfade der Augustinforschung einschaltet – mit seinem zuerst 1976 publizierten Aufsatz „La personne du Christ dans la ‚conversion‘ de Saint Augustin“ (S. 265–302). Die Thematik hat Lods lange durchdacht, seine Publikationen über Augustin setzen mit dem Jahr 1952 ein, er hat sich in der Folgezeit immer wieder einmal über Augustin geäußert, ohne indes in den Bann Augustins zu geraten; seine Arbeiten behalten ihre Vielfalt und thematische Streuung. Lods ist ein Wissenschaftler, der über die Gabe der Geduld verfügt, der einen langen Atem hat. Mit 50 Jahren hat er sein erstes Buch publiziert, – nachdem er sich mindestens ein Vierteljahrhundert mit Augustin beschäftigt hatte, greift er zur Feder, um sich über ein in der patristischen Forschung am intensivsten traktiertes Thema zu äußern – und zwar auf für ihn ganz charakteristische Weise. Lods sieht die Bekehrung Augustins zum Christentum nicht als einen plötzlichen Umbruch, sondern (und daraus erklären sich die Anführungsstriche im Titel des Aufsatzes „conversion“) als einen Prozeß, der sich Schritt für Schritt innerhalb des Jahres 386 entwickelt und der nur langsam und durchaus zähflüssig vorankommt. Insbesondere bleibt es bei Augustin sehr lange noch bei einem Nebeneinander von Neuplatonismus und Hl. Schrift bzw. dem Philosophen Plotin und dem Apostel Paulus, fehlt seinem Christentum immer noch die *Christozentrik*. Augustins sog. Bekehrung zum Christentum in diesen Jahren bleibt allgemein theozentrisch ausgerichtet, darauf hinzuweisen ist das Anliegen von Lods in dem Beitrag. Der distanzierte Betrachter der Entwicklung des jungen Augustin mahnt, bei aller Diskontinuität, die mit einer Entwicklung verbunden ist, nicht die Kontinuität zu vergessen, in welcher sich eines Menschen Werdegang, zumal der eines antiken Menschen, vollzieht. Es gelingt Lods, dem Leser diese seine Ansicht plausibel zu machen, indem er auf die relevanten Texte Augustins selbst zurückgreift, vor allem auf die entsprechenden Texte in den *Confessiones* Buch VII und VIII und diese nüchtern und unter Beachtung der Tatsache deutet, daß sie 12 Jahre nach den entscheidenden Ereignissen von 386 abgefaßt wurden – und zwar von dem inzwischen im Christentum gereiften Bischof und Theologen. Die kritische Deutung von Lods ruft die Forschung gewissermaßen zurück, mahnt, nicht über das Ziel hinauszuschießen, und mit der nüchternen, geradezu philologischen Argumentation, die Beharrlichkeit und Ruhe in sich vereinigt, also nie gezwungen oder gekünstelt wirkt, gelingt es Lods auch, dies zurechtzurücken, darauf zu insistieren, daß dem Augustin in der Zeit seiner „Bekehrung“ noch das klare christologische Zeugnis fehlt, welches Christus als den Heiland und Retter des Menschen annimmt.

Wie sich Lods nicht gescheut hat, sich auf das Terrain der Augustinforschung zu begeben, obwohl er, wie schon angedeutet, kein ausgesprochener Augustinspezialist ist, so hat er auch zur Lutherforschung einen in diesem Sammelband neu abgedruckten Beitrag geschrieben, in welchem er nach dem Augustinismus in den Klöstern der Augustiner-Eremiten zur Zeit Luthers fragt und danach, welche Bedeutung der Augustinismus für Luthers Entwicklung gehabt hat – oder formulieren wir es etwas bescheidener – gehabt haben könnte (S. 255–264). Lods beschränkt sich ausdrücklich und bewußt in dieser kleinen Studie. Überhaupt scheint dies eine Charaktereigenschaft zu sein, die dem wissenschaftlichen Werk von Marc Lods einen eigenen Reiz gibt und es besonders wertvoll macht: er hat die Kraft, ein Einzelproblem als solches auszugrenzen, es dann zu zergliedern und zu untersuchen – systematisch, beharrlich, philologisch-exakt und nüchtern, keine Spur von rabies theologorum – und zu sowohl überraschenden als auch recht einleuchtenden Lösungen zu gelangen, m. a. W. diese kleinen in Aufsatzform publizierten Beiträge von Lods sind wertvolle Miniaturen, in denen dieser Gelehrte gewissermaßen ‚seine‘ Form gefunden hat. Was den Augustinismus und seine Bedeutung für die Entwicklung Luthers zum Reformator betrifft, so skizziert Lods zunächst die beiden Traditionsströme, in welchen sich der Augustinismus in der mittelalterlichen Kirche findet. Er tut dies in meisterhafter Kürze und Konzentriertheit: in 2 Linien begegnet die augustinische Tradition im Mittelalter, einerseits im Mystizismus als der neuplatonischen Komponente des Denkens des großen Kirchen-

vaters, andererseits in der Theologie von der souveränen Gnade Gottes – diese aber vielfach entsteht und verdunkelt durch die Scholastik. Gemeinsam ist den beiden Linien, daß sie sich als – etwas übertrieben kann man sagen: exklusiv – *biblich* verstehen. Damit beinhalten sie in ihrem Ansatz beide einen tiefen Gegensatz zur vorherrschenden *aristotelischen* Scholastik, die eine Brücke von menschlicher Vernunft und biblischer Offenbarung herstellt, und gerade in dem im 13. Jahrhundert gegründeten Orden der Augustiner-Eremiten hat sich die gegen Aristoteles gerichtete und im Grundsatz biblische Theologie des Augustinismus immer zu einem gewissen Grade halten können. Der Mönch Martin Luther hat sich intensiv mit Augustinus befaßt. In einer Tischrede von 1532 schreibt er mit Bezug auf diese Zeit (ab 1511/12): „Augustinum vorabam, non legebam“ (vgl. S. 260, Anm. 5). In seiner Psalmenvorlesung von 1513–15 spüren wir einerseits den Kontakt mit dem aus dem Neuplatonismus gespeisten Mystizismus Augustins, konkret in den Zitaten aus den augustinischen *Soliloquia*, aus *De vera religione* sowie den *Enarrationes in Psalmos*. Andererseits werden wir bei dem Luther dieser Zeit der 2. Seite des Augustinismus ansichtig in dem Einfluß der antipelagianischen Schriften, in welchen Augustin die Allmacht der göttlichen Gnade preist: in Luthers Römerbriefvorlesung (1515/16) wird vor allem Augustins *De spiritu et littera* zitiert, ein Werk, das als Höhepunkt und Kompendium der antipelagianischen Kritik des Bischofs von Hippo Regius gelten darf. Ist damit schon die Bedeutung Augustins für den Durchbruch der auf Paulus gründenden reformatorischen Erkenntnis bei Luther unterstrichen, so geht Lods noch einen Schritt weiter und fragt nach dem „lutheranische“ in den Augustinerklöstern (S. 261–264). Er findet heraus, daß Luthers neue theologische Erkenntnis innerhalb seines Ordens nicht ohne eine gewisse Sympathie beurteilt und aufgenommen wurde – z. B. im April 1518 anlässlich der Heidelberger Disputation, weil im Kreis der Augustiner-Eremiten durch die Tradition dieses Ordens gewissermaßen das Terrain vorbereitet worden war, auf welchem sich eine Persönlichkeit wie Martin Luther zu dem entwickeln konnte, was er war und wurde. Lods weist in diesem Argumentationszusammenhang darauf hin, daß die ersten Scheiterhaufen gegen die Reformation für Augustinermonche errichtet wurden, die zu der Lehre ihres Mitbruders Luther standen und mit ihrem Leben dafür einstanden: es handelt sich um die Märtyrer aus den Augustinerklöstern in Anvers, Tournai und Livry bei Paris. Damit wird für Lods die Tradition und die Gemeinschaft des Ordens der Augustiner-Eremiten zu dem Terrain, auf dem Luther seine reformatorische Erkenntnis finden, ausbilden und zunächst sichern konnte, ja der Orden wird gewissermaßen zum Brutkasten der Reformation. Der Patristiker Marc Lods hat damit als evangelischer Theologe einen interessanten Diskussionsbeitrag auch zur Reformationsgeschichte und zur Lutherforschung geleistet. Seiner Anregung sollte in der Forschung einmal weiter nachgegangen werden.

Damit kommen wir zum letzten Text, den wir hier besprechen wollen, in ihm begründet Lods seine – im Hochschulbetrieb der französischen evangelisch-theologischen Fakultät sehr junge – Disziplin, die Patristik, und ihre Funktion innerhalb der evangelischen Theologie, wie eingangs schon angedeutet wurde: „La patristique comme discipline de la théologie protestante“ (S. 317–331). Er tut dies in 3 Schritten, indem er die ökumenische Aktualität der Patristik hervorhebt – die Alte Kirche als Zeit der Einheit der Kirchen vor dem Schisma –, sodann die Kirchengeschichte bezogen auf die Patristik als Geschichte der Bibelsexegese interpretiert – die Exegese der Väter hilft uns, die Hl. Schrift besser und richtiger zu verstehen – und indem er schließlich die Patristik als kirchengeschichtliche Disziplin in Spannung setzt zur Dogmatik oder Systematischen Theologie; dabei faßt er den Begriff Kirchengeschichte sehr weit und doch spezifisch theologisch als Geschichte der Ausdrucksformen des Glaubens der Christen (S. 328). In vielfacher Weise reiht sich die Kirchengeschichte damit in das wissenschaftliche Geschäft der christlichen Theologie ein, und dabei gipfelt nach Marc Lods ihre Rolle darin, daß sie der Dogmatik ein Koordinatensystem bereitstellt, welches es ihr (der Dogmatik) gestattet, die theologischen Probleme in ihrer richtigen Dimension und an ihrem wahren Platz zu sehen und insbesondere zwischen der Absolutheit des Glaubens und der Relativität der – vorübergehenden – Traditionen zu unterscheiden und auf diese Weise den echten Fragen des Hier und Jetzt, der Gegenwart wirklich zu entsprechen. Geschichte ist dabei immer auch eine Lektion von *humilitas*, und wir haben am Beispiel aus der Augustinforschung, aber auch im Beitrag über den

Augustinismus zur Zeit Luthers gesehen, wie Marc Lods sich nicht scheut, die Zügel anzuziehen, wo seiner Meinung nach die Forschung zu weit vorgeprescht ist. Das ernsthafte Bemühen um historisches Verstehen – damit schließt Lods seine Stellungnahme zur Bedeutung der Patristik innerhalb der protestantischen Theologie – entspringt letztlich dem Verlangen, der Kirche *von heute* zu dienen, und damit gehört die Patristik in den Kreis der anderen theologischen Disziplinen.

Noch ein Wort über die Herausgeber: sie haben das vorliegende Sammelwerk ordentlich und sorgfältig redigiert. Es ist ausgestattet mit verschiedenen Indices: der zitierten Bibelstellen S. 343–348, der patristischen Autoren und Texte S. 349–359, der mittelalterlichen und reformationszeitlichen Texte S. 361 und mit einem thematischen Index S. 363–366. Das Inhaltsverzeichnis am Ende des Buches auf S. 367 f. listet die insgesamt 16 abgedruckten Beiträge von Marc Lods auf und ordnet sie thematisch durch Zwischenüberschriften. Nach der Lektüre des Buches wird deutlich, inwiefern der Titel „protestantisme et tradition de l'Eglise“, der zunächst einmal frappiert (hatte doch der Protestantismus gerade mit dem reformatorischen *Sola-Scriptura*-Prinzip einen kontradiktorischen Widerspruch gegen die Tradition als Quelle der theologischen Erkenntnis eingelegt), bezogen auf Marc Lods in besonderem Maße angemessen ist. Dem Betrachter von Geschichte stellt sich diese durch das Hin und Her von Kontinuität und Diskontinuität dar. Lods, der in einem langen Leben über diese gegensätzlichen Gestaltungsprinzipien des geschichtlichen Prozesses nachdenken durfte, hat sich vor allem für die Kontinuität interessiert. Diese letzten Endes wahrscheinlich durch die Persönlichkeit bestimmte Ausrichtung seiner Arbeit hat ihn, den Patristiker, selbst den genannten Gegensatz von Protestantismus und Tradition wenn nicht beseitigen, so doch überbrücken lassen. „Protestantisch sein“ heißt für Lods nämlich nicht, eine einmal fest umschriebene Tradition zu repräsentieren, sondern in einer lebendigen Tradition zu leben. Indem Marc Lods durch die Feinsinnigkeit, Differenziertheit und Nüchternheit, die seine Argumentation charakterisieren, die Traditionen von dem Podest der ideologischen Überhöhung herunterholt und sie als Formen deutet, in denen sich lebendiger Glaube und Kirche artikulieren und eben zu artikulieren pflegen, überbrückt er die ekklesiologische Spannung, die in dem Begriffspaar „protestantisme et tradition“ angegeben ist. Der Theologe, der fließend das Französische liest, findet in dem Sammelband ein Bukett von kleinen Kostbarkeiten, von denen zu kosten sich immer wieder lohnt.

Tornesch bei Hamburg

Werner Erdt

Hans Herold: Rechtsgeschichte aus Neigung. Ausgewählte Schriften aus den Jahren 1934–1986, Festgabe zu seinem 80. Geburtstag, eingeleitet und herausgegeben von Karl S. Bader und Claudio Soliva, Sigmaringen (Jan Thorbecke-Verlag) 1988, 12, 672 S. mit 21 Abbildungen.

Mit der Wiedergabe von 18 bislang verstreut publizierten Abhandlungen vermitteln die Herausgeber den Ertrag eines reichen Gelehrtenlebens. Hans Herold ist insofern einen eigengearteten Weg gegangen, als er eine erfolgreiche praktische Tätigkeit, vornehmlich im Handels- und Wirtschaftsrecht, mit intensiven Arbeiten auf dem Gebiet der Rechtsgeschichte verbunden hat, letzteres seit seiner Habilitation von 1936 als Rechtslehrer der Universität Zürich, der er noch heute in Forschung und Lehre aktiv verbunden ist.

Als Schüler von Ulrich Stutz hat sich Herold mit stets erkennbarer Sachliebe dem rechtshistorischen Detail gewidmet, wozu ihm die Vielgestaltigkeit der schweizerischen Rechtsentwicklung mannigfaltige Gelegenheit bot. So finden wir u. a. eingehende Untersuchungen der rechtlichen Momente von Weinbau, Salpetergewinnung, Flößerei, Alp-(Alm-)wesen, Schwarzarbeit, Sozialversicherung und Bestattungswesen.

Methodisch geht Herold von dem Bemühen aus, früheres rechtliches Denken dem Leser durch Konfrontation mit moderner Begrifflichkeit zu verdeutlichen (S. 182), wobei es im Regelfall auf die Zusammenordnung rechtsdogmatischer, rechtsvergleichender und rechtshistorischer Gesichtspunkte ankommt (S. 12); dabei ist die rechtshistorische Relevanz der einzelnen Rechtsinstitute von ihrem Wesen her graduell unterschiedlich (S. 13).

Nachdruck legt Herold auf die schwierigen Unterscheidungskriterien zwischen privatem und öffentlichem Recht, die in der schweizerischen Rechtsentwicklung bis heute eine markante Bedeutung behalten haben. Ihnen ist vor allem die Abhandlung „Verwaltungsrecht im Mittelalter“ (S. 179–196) gewidmet, in der nicht zuletzt eindrucksvoll auf die Verfassungsgeschichte des Reiches im 13. Jh. (S. 183–185) Bezug genommen wird; jedoch finden sich einschlägige Passagen auch in den meisten anderen Arbeiten. Frühe als Verwaltungsrecht zu typisierende Vorgänge lassen sich bereits im Spätmittelalter (S. 194–195) nachweisen. Einschlägig ist vor allem die Entwicklung des Abgabenrechts von der Bede (S. 181, 185–186) über das Ungelt als Verbrauchsabgabe (S. 185–187) bis zum modernen Steuerrecht. Anhand der Entwicklung von Beamtenrecht (S. 186), Eichrecht (S. 189–190), Flößereirecht (S. 322), Fischereirecht (S. 379, 385, 511) und Friedhofsrecht (S. 632) werden die allmähliche Überlagerung privatrechtlicher Momente durch öffentlich-rechtliche Gestaltungsvorgänge und die Ausbildung von Mischformen geschildert. In dem für die Schweiz typischen Nebeneinander privater Genossenschaften und öffentlicher Korporationen tendiert die Rechtsentwicklung neuerdings wieder zu privatrechtlichen Gestaltungsfaktoren (S. 78–89, 116, 156; vgl. auch S. 653). In der Abgrenzungsfrage hält Herold die herkömmlichen Momente von Gleichordnung und Unterordnung für nicht ausreichend, versucht vielmehr eine eigene Definition, derzufolge als Privatrecht anzusprechen ist, was durch freie Entschließung eines Berechtigten aufgehoben werden kann, während eben dieses im öffentlichen Recht ausgeschlossen ist (S. 181–182).

Die Quellenentwicklung des schweizerischen Rechtskreises wird durch die zentral-europäische Lage der Eidgenossenschaft bestimmt. Kennzeichnend sind das Zueinander und Ineinander germanischer Rechtsvorstellungen mit dem systemkräftigen römischen Recht, wobei variierende Momente aus der landschaftlichen und regionalen Vielgestaltigkeit der Schweiz herrühren. Als Einflußfaktoren werden ferner biblische Quellen des Alten und Neuen Testaments (S. 8, 44–45, 100 u. ö.), die Patrologie (S. 199, 209, 268, 339), die germanischen Volksrechte (S. 9, 49), Sachsen- und Schwabenspiegel (S. 37, 212, 339) sowie das mittelalterliche kanonische Recht (S. 203, 209, 214) genannt, letzteres mit Parallelhinweisen auch auf den Codex Juris Canonici von 1917 (S. 347). Gerade im Agrarrecht gilt es zudem, feinste volkswundlich bedingte Verästelungen zu berücksichtigen (S. 13, 384). Die erhaltenen Urkunden, häufig solche kirchlicher und klösterlicher Rechtsträger, reichen bis in die Karolingerzeit (S. 5, 16–17, 209, 597 u. ö.) zurück und verdichten sich bestandsmäßig bis in das Hochmittelalter und die frühe Neuzeit. Herold schöpft hier aus der Fülle seiner Kenntnisse, die er sich als langjähriger Präsident der Rechtsquellenkommission des Schweizerischen Juristenvereins erworben hat, eine Tätigkeit, über die er in zwei gesonderten Abhandlungen (S. 377–383 u. 645–658) berichtet.

Der vorgelegte Sammelband enthält keine spezielle Darstellung kirchengeschichtlicher oder kirchenrechtsgeschichtlicher Vorgänge. Allerdings haben sonderlich die vollständig wiedergegebene Habilitationsschrift „Rechtsverhältnisse im schweizerischen Weinbau in Vergangenheit und Gegenwart“ (S. 12–178) sowie die Abhandlungen „Der Dreißigste und die rechtsgeschichtliche Bedeutung des Totengedächtnisses“ (S. 197–242), „Das Hebammenamt in rechtsgeschichtlicher Betrachtung“ (S. 367–376) und „Der Grundsatz der schicklichen Beerdigung“ (S. 631–644) durchgängig kirchenhistorische Bedeutung, während auch die meisten übrigen Abhandlungen entsprechend relevante Bezüge enthalten.

Einen Schwerpunkt bilden durchgängig vorkommende Hinweise auf kirchliches Grundeigentum. Wir können davon ausgehen, daß bereits im Frühmittelalter Bischöfe, Pfarrkirchen und Klöster neben adligen Herren und Allmendebauern zu den größten Grundeigentümern auch im Gebiet der heutigen Schweiz gehört haben, wobei Erwerbsgründe sowohl herrschaftliche Lehenvergabe als auch Vermächtnisse von Privatpersonen (S. 153, 276–277) gewesen sind. Erhebliche Einbrüche in den Bestand des kirchlichen Grundeigentums brachten die Säkularisation der Reformationszeit, von denen allerdings die überwiegend katholischen Kantone und außerdem stiftische Einrichtungen im Bereich des Protestantismus verschont blieben, sowie die entsprechenden Maßnahmen in der französischen Revolutionszeit; die Nachfolge traten hier überwiegend die Kantone oder die weltlichen Ortsgemeinden an. Da, abgesehen von einzelnen Klöstern, die kirchlichen Vermögensträger den Grund und Boden nicht eigen-

händig nutzen, wurden die lehensmäßige Weitervergabe oder die pachtweise Überlassung u. a. von Weinbaurechten (S. 19–20, 26–27, 65 u. ö.), Alprechten (S. 392, 398, 650 u. ö.), Mühlenrechten (S. 517) und Fährgerechtsamkeiten (S. 617) gebräuchlich und einigerorts zur Regel. Das bedeutete häufig aber eine Gefährdung des Kirchenvermögens, weil das Bewußtsein der Rechtsträgerschaft bei den Beteiligten verloren ging und dadurch die Rechte auf den Lehensnehmer bzw. Pächter fielen (S. 398). Aufschlußreich ist der Hinweis, daß Alprechtsanteile, zeitweise bis in das 19. Jahrhundert, zu Faktoren der Vermögensanlage wurden, eine Praxis, die auch kirchliche Rechtsträger genutzt haben (S. 403).

Nachdruck legt Herold auf die in ältere religiöse Schichten zurückweisende friedsichernde Festlegung räumlicher Bereiche und geschlossener Zeiten, für die das Rechtsinstitut des „Rebenbannes“ charakteristisch ist, nämlich die zur abschließenden Reifezeit der Trauben für bestimmte Fristen untersagte Begehung der Weingärten (S. 7, 34, 114–115 u. ö.). Beginn und Ende des Rebenbannes wurden einigerorts im Gottesdienst abgekündigt (S. 46); örtlich ist bis heute die Bekanntmachung durch Glockengeläut üblich geblieben (S. 5 u. 122). Ein freundliches Detail stellt der Brauch dar, während der Weinlese einem vorüberziehenden Priester einige Trauben zu überlassen (S. 8 u. 45). Einflüsse der Weinlese lassen sich lokal u. a. auch im Terminplan der Schulferien feststellen (S. 9, 116 u. ö.).

Das Kirchenjahr spielt in der Rechtsgestaltung mancher schweizerischer Gebiete eine erhebliche Rolle. Wenn auch eine gewisse Zurückdrängung in den reformierten Kantonen zu beobachten ist (S. 10), wird in zahlreichen öffentlich-rechtlichen Regelungen und privaten Verträgen bei der Terminfestsetzung auf kirchliche Feiertage und die Namenstage der Heiligen Bezug genommen (S. 112, 189, 192 u. ö.). Manche Einzelbestimmungen gelten dem Sonn- und Feiertagsschutz (S. 291, 433 u. 435); typische Ausnahmen sind, wie bei der Flößerei (S. 312), technisch bedingt oder haben volkskundliche Gründe, wie bei der festlichen Aufstellung des traditionellen „Trottbaumes“ (S. 137 u. 140), also der überkommenen Form der Kelter.

Was die räumlichen Faktoren angeht, kann vom Hochmittelalter an in der Schweiz, wie in vielen Teilen Europas, von einer Identität der örtlichen Wohngemeinde und der Pfarrei bzw. der Kirchengemeinde ausgegangen werden. Dabei haben sich lange die kirchlichen Bezeichnungen sprachlich als vorherrschend erhalten, so Kirchspiel (S. 487), Kirchgang (S. 386), Kirchhöre (S. 654) und Kirchgenossen (S. 421–422).

Bemerkenswerte Hinweise finden sich auf die Rechtsgeschichte des Spitalwesens mit der dafür typischen Verflechtung kirchlicher und kommunaler Einflussmomente (S. 190, 339–340), ferner auf kirchliche Einflüsse in der historischen Ausformung von Bruderschaften, Handwerksgenossenschaften und Zünften (S. 340, 347–348, 435 u. ö.).

Von religionsgeschichtlichem Interesse sind schließlich noch in der Neuzeit unternommene Versuche, abergläubische Handlungen mit dem Strafrecht zu verhindern. So wurden einigerorts Hebammen mit Strafe bedroht, die sich bei Ausübung ihres Amtes der Besprechung, Versegnung oder ähnlicher Gebräuche schuldig machten (S. 374). In Genf unterfiel sogar der Todesstrafe, wer sich zum Auffinden von Salpeterbeständen eines wünschelrutenähnlichen „Salpeterteufels“ bediente (S. 292).

Die genannten Beispiele bilden nur einen Ausschnitt aus dem breiten und vielfältigen Material, das der Verfasser ausgewertet und systematisiert hat. Nicht nur dem Rechtsgeschichtler, dem Volkskundler und dem Lokalhistoriker, sondern gerade auch dem Religions- und Kirchengeschichtler öffnet sich eine überaus farbige und nuancenreiche Welt. Wer sich ein wenig in die Eigentümlichkeiten der schweizerischen Rechtsterminologie einzufühlen vermag, wird durch eine geradezu spannende Lektüre belohnt. Der umfangreiche, durch ein Sachregister erschlossene Band ist vom Verlag sorgfältig und ansprechend ausgestaltet worden.

Köln

Herbert Frost

Germania Sacra. Das Bistum Münster, Bd. 4,1–4,3: Das Domstift St. Paulus zu Münster, bearbeitet von Wilhelm Kohl, Berlin (Verlag Walter De Gruyter) 1982–1989, 753, 953, 662 S.

Mit seinem dreibändigen Werk über das Domstift St. Paulus zu Münster hat Wilhelm Kohl eine beeindruckende Leistung vollbracht. Bd. 1 behandelt die Bauten des

Domstiftes: Domkirche, Anbauten an der Domkirche, Kirchen und Kapellen auf dem Domhof, die Domburg und die übrigen Gebäude auf dem Domhof. In einem zweiten Abschnitt berichtet Kohl über die Innenausbauten und die Ausstattung der Domkirche: Altäre, Skulpturen, Domschatz, Wandmalereien, Glasfenster, Tafelmalereien, Grabsteine, Epitaphien, Glocken, Lettner, Chorausstattung, Orgeln, Kapitelssaal, die Astronomische Uhr, Archive und Bibliothek.

In einer historischen Übersicht informiert er über den Namen, das Patrozinium, die Lage, Gründung und Geschichte des Domstiftes von den Anfängen bis zur Säkularisation. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über das Schicksal des Domes im Zeitalter der Reformation. Am 10. August 1532 hatten die in Münster zur Herrschaft gekommenen Wiedertäufer die Geistlichkeit aus der Stadt vertrieben. Während der Belagerung der Stadt Münster wurde u. a. am 24. Februar 1534 der Dom schrecklich verwüstet und zahlreiche Kunstwerke zerschlagen. Bald darauf wurde auch das Kapitelshaus geplündert, Bücher und Urkunden in die Flammen geworfen und zahlreiche Bilder zerstört. Nach der Niederwerfung der Gwaltherherrschaft der Wiedertäufer im Juni 1535 übernahm das Domkapitel die Aufgabe, den verwüsteten Dom und die übrigen Gebäude wieder herzustellen. Ein schicksalsschwerer Schlag für das Domstift war der 26. September 1806, als die Preußische Regierung das Kapitel aufhob. Erst 1825 erfolgte seine Neuorganisation.

Aufschlußreich ist auch der Abschnitt über die Verfassung des Domstiftes, die vielfach verändert wurde. Eingehend behandelt Kohl das Verhältnis von Domkapitel und Bischof, berichtet über die Mitgliederzahl des Domkapitels und der Dignitäten. Das geistige Leben im Dom zu Münster findet eine fundierte Erörterung. Die Feste des Kirchenjahres, die Dompredigt, Prozessionen, Bruderschaften und die Domschule werden sachgerecht dargestellt. Wallfahrten zum Dom erlangten niemals eine größere Bedeutung.

Der Band 2 liefert die Viten der Dompropste, Domdechanten, Domscholaster, Domküster, Vicedomini, Domkantoren, Domkellner, Dombursare, Domsenioren und Domherren. Gerade in diesem Band waren erhebliche Schwierigkeiten zu überwinden, da sich in fast allen Archiven der Stifte und Klöster des Bistums, aber auch in den staatlichen und privaten Archiven Nachrichten finden, die für die Personallisten des Domes von Bedeutung sind.

Der 3. Band behandelt die Viten des sog. „Clerus secundarius“ an der Domkirche zu Münster, d. h. der Domvikare und Offizianten und Domkameralen, soweit sie aus den Quellen erschließbar waren. Vom 13.–16. Jahrhundert stieg die Zahl der Domvikare ständig an. Neu ist die Erkenntnis von Kohl, daß die Domvikare nicht nur aus bürgerlichen Kreisen stammten. Sie kamen vielmehr bis zum 14. Jahrhundert aus der ministerialen Schicht des Adels. Von Interesse ist auch, was Kohl über die soziale Gliederung der Domvikare berichten kann. Die Domkameralen, d. h. die Scholaren und Sänger an der Domkirche, die in der Domkammer wohnten – daher ihr Name –, empfangen im allgemeinen nur die erste Tonsur und blieben offensichtlich, bis auf wenige Ausnahmen, nur für eine begrenzte Zeit Domkameralen, um dann in das weltliche Leben zurückzukehren, oder andere Stellen zu übernehmen, wie etwa die Küstereien der Pfarrkirchen. Nur selten erhielten sie höhere geistliche Weihen und Würden. Einige wurden Domvikare, andere Vikare an auswärtigen Kirchen. Hingewiesen sei besonders auf die Übersicht über die Domvikarien und ihre Besitzer Seite 458ff. Der Band reicht chronologisch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. Johannes Bernhard Dullenhagen, der seit 1800 Offiziant am Hochaltar war, starb am 8. September 1853. Verständlicherweise erforderte gerade dieser 3. Band langwierige und mühselige Forschungsarbeit, um die Daten des erwähnten Personenkreises zu erfassen. Er bringt aber nicht nur für das Bistum Münster, sondern auch für die Nachbardiözesen Köln, Osnabrück und Paderborn zahlreiche neue Erkenntnisse über den Klerus. Nachträge zu Band 1–3 und ein sorgfältiges Register schließen den Band ab, der nicht nur für unsere Kenntnisse des Klerus von Münster, sondern auch für die Genealogie von großer Bedeutung ist.

Die formale Bearbeitung der Bände richtet sich nach den bewährten Richtlinien der „Germania Sacra“. Sie liefern eine fundierte Darstellung des Domstiftes in Münster. Einzelne Fragen, z. B. über Stand und Herkunft der Domherren, ihre Mitwirkung an der Regierung des Fürstbistums, ihren Bildungsstand, hätten vielleicht eine eingehen-

dere Erörterung verdient. Aber diese Wünsche mindern nicht unseren Dank und unsere Anerkennung für die fruchtbaren Ergebnisse der jahrelangen Forschungen des Verfassers. Dank der intensiven Durchsicht der meisten geistlichen Archive und zahlreicher Privatarhive der Diözese ist es Kohl gelungen, eine Fülle von neuen wertvollen Informationen zu bieten.

Freiburg

Remigius Bäumer

Anselm Rosenthal OSB (Hrg.): *Itinera Domini*. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel v. Severus zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 24. August 1988 dargeboten (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Supplementband 5) Münster (Aschendorff) 1988, 368 S.

Die 19 wissenschaftlichen, z. T. theologischen, z. T. kirchengeschichtlichen Beiträge zu dieser Festschrift sind vom Herausgeber nach den vier Themenkomplexen „Die Regel des heiligen Benedikt“, „Die alte Kirche“, „Liturgie und Mönchtum“ und „Das Benediktinertum in der Geschichte“ zusammengestellt worden. Hier kann nur auf einige der Arbeiten eingegangen werden, die auch das Interesse des Historikers beanspruchen dürfen. Raphael Hombach und Petrus Nowack können in ihrer Studie „Das Kapitel 58 der Regula Benedicti und die benediktinische Prozeßliturgie“ wahrscheinlich machen, daß in RB 58 ein auf Benedikt selbst zurückgehendes Aufnahme-ritual für neue Mitglieder der Klostersgemeinschaft fixiert ist. Michaela Puzicha erweist in ihrer Untersuchung über „Monastische Idealvorstellungen und Terminologie im 6. Jahrhundert. Ein Vergleich zwischen der Benediktusregel und der Fulgentius-Vita“, „daß es im 6. Jahrhundert quer durch die geographischen Regionen und literarischen Gattungen einen inneren Zusammenhang des Mönchtums gibt, der vor allem erkennbar wird an der Darstellung gemeinsamer Ideale und im Gebrauch einer einheitlichen und geprägten Mönchssprache, die mit festgelegter Terminologie weiträumig verbreitet ist und im 6. Jahrhundert auf eine lange Tradition zurückgreift“ (S. 107). Verschiedene Aspekte der benediktinischen Reformbewegungen im 15. Jahrhundert, besonders die Auswirkungen der Bursfelder Reform, werden behandelt in den Beiträgen von Anselm Rosenthal, „*Condentibus nova*. Die Einteilung der Regula Benedicti für die Lesung im *Officium Capituli* der Bursfelder Kongregation“ und Andreas Heinz, „*Opus et meditatio simul peraguntur*. Priesterliche Meßfrömmigkeit im benediktinischen Reformmönchtum des 15. Jahrhunderts“. Im engen Zusammenhang mit dieser Thematik steht auch die wertvolle biographische Skizze von Petrus Becker, „Der Laacher Mönch und St. Mattheiser Abt Eberhard IV. von Kamp (1519–1526)“, der selbst diesen Reformbewegungen entstammt. Besondere Beachtung über den Kreis der Kirchenhistoriker hinaus dürfte die Untersuchung von Karl Josef Benz, „Die Regula Benedicti in den Briefen Papst Gregors VII.“ finden, in der weitere Hinweise darauf geboten werden, daß Hildebrand – wie in den letzten Jahren vor allem von Heinrich Fichtenau und Giovanni Spinelli wahrscheinlich gemacht werden konnte – vor seiner Papsterhebung tatsächlich Mönch war. James Hogg betont in seiner Studie über „*The Carthusians and the Rule of St. Benedict*“ die monastische Eigenständigkeit der Karthäuser, wobei er in die an polemischen Tönen reiche Debatte um deren Abhängigkeit von den Benediktinern zwischen Dom Maurice Laporte und Dom Jacques Dubois zugunsten des ersten in z. T. nicht weniger polemischer Form eingreift.

Resümierend kann man feststellen, daß die ansprechend gestaltete Festschrift einige gewichtige Beiträge zur Geschichte des benediktinischen Mönchtums enthält, die auch für den nicht auf die Kirchengeschichte spezialisierten Historiker von Bedeutung sind. Es wäre allerdings wünschenswert gewesen, deren reichen Gehalt durch ein oder mehrere Register leichter erschließbar zu machen.

Paderborn

Jörg Jarnut

Rudolf von Thadden: *Weltliche Kirchengeschichte*. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1989, 219 S.

Der Verfasser legt eine Reihe seiner – meist durch die verschiedenen Jubiläen der achtziger Jahre veranlaßten – Aufsätze und Vorträge zur protestantischen Geschichte Brandenburg-Preußens erneut vor. Es entsteht ein Bild religiöser Aspekte der Ge-

schichte dieser Länder von der Einführung der Reformation im Deutschordensland, über die Problematik von Luthertum und Calvinismus, preußischem Hugenottentum, Schleiermacher, Liberalismus und Restauration, Bismarck, Ernst Troeltschs Versuch, deutschen Protestantismus und Demokratie zu verbinden, bis zum protestantischen Konservatismus der Weimarer Zeit. Die Gesichtspunkte des Verfassers sind bekannt. Das Motiv der gesammelten Neuveröffentlichung dürfte in dem zunächst enigmatischen Titel liegen: Weltliche Kirchengeschichte. Man könnte als Kirchenhistoriker fragen: was tun die protestantischen Kirchenhistoriker nicht erst seit Harnack, K. Müller, K. Holl, A. Hauck denn anderes als Kirchengeschichte weltlich zu beschreiben? Man könnte sich auch über eine Reihe von Historikern ärgern, die die ernsthaften und absolut „weltlichen“ Arbeiten zur Kirchengeschichte der Kirchenhistoriker obstinat in die Ecke stellen und selber die spezifisch kirchengeschichtlichen, aber eben auch „weltlichen“ und mit historischer Methode zu behandelnden Fragen mit inhaltslosen oder verzerrenden Allgemeinformeln übergehen. Aber der Verfasser, der an Kirche und Theologie aus ostelbischer Familientradition und persönlicher Option lebendigen Anteil nimmt, wäre davon am wenigsten betroffen. Man muß es ihm abnehmen, daß er „auf dem schmalen Weg zwischen den Disziplinen“ (Geschichts- und Kirchengeschichtswissenschaft) zu gehen versucht (S. 9), auch wenn man diese Differenz der Disziplinen nicht anerkennt. Seine Kritik an der Kirchengeschichte bezieht sich in erster Linie auf die Neuzeit. „Kirchengeschichte partizipiert kaum noch an der allgemeinen Geschichte“. Sie ist für die Neuzeit „entweder über weite Strecken zur Theologiegeschichte verkümmert oder aber zu einer Art unpolitischer Homeland-Kunde geworden, die liebevolles Interesse für geistige und soziale Rückzugsgebiete in der modernen Welt entwickelt“ (S. 12). Dem korrespondiert die Kritik an der Vernachlässigung der Kirchengeschichte in der „Profangeschichte“, die z. B. zum Überwiegen politischer Aspekte geführt habe (S. 13). Man könnte also sagen, daß der Verfasser als Allgemeinhistoriker und preußischer Protestant aus der Tradition der pommerischen Erweckungsbewegung darum ringt, Kirche und Christentum aus individualistisch-sektiererischer Verengung zu befreien und als bedeutsame allgemeinhistorische Kräfte in ihren vielfältigen Bezügen, Bedingtheiten wie Auswirkungen, zu erkunden. Man kann ihm generell nicht bestreiten, daß der kirchliche Protestantismus spätestens seit dem 17./18. Jahrhundert unter einem fortschreitenden Welt- und Erfahrungsverlust steht und die protestantische Kirchengeschichtswissenschaft dies in der Wahl ihrer Gegenstände widerspiegelt. Ihr Gegenstand ist in der Kirchengeschichte der Neuzeit nur noch ein immer kleineres Segment der Wirklichkeit.

Verantwortlich hierfür erscheint in den vom Verfasser gewählten Beispielen im wesentlichen die lutherisch-melanchthonische Tradition des Protestantismus. Dies Urteil geht auf die fragwürdige Abwertung Melanchthons und des Pietismus seit Albrecht Ritschl zurück. Diese Tradition hat hiernach die Diastase von Innerlichkeit und Rechtlich-Institutionellem, von Religion und Kirche erzeugt, unter der der deutsche Protestantismus des 19./20. Jahrhunderts gelitten hat; Calvin und der reformierte Schleiermacher haben andere Wege gewiesen. In der Kirchengeschichtswissenschaft zeigen sich die Auswirkungen in der Vernachlässigung des Institutionellen und des „Sozialen“ (im umfassenden, französischen Sinn). Als Beispiel nennt der Verfasser Klaus Scholders Werk über „Die Kirchen und das Dritte Reich“. Die „gesamtgemeinschaftliche Fundierung der kirchengeschichtlichen Vorgänge“ läßt zu wünschen übrig; die „Anfälligkeit weiter kirchlicher Kreise ... für antidemokratisches Denken“ wird nicht erklärt (S. 23).

Die einzelnen Studien bieten zu dieser generellen Sicht erhellende, im einzelnen wohl auch fragwürdige Beispiele. Zur preußisch-deutschen Kirchengeschichte liegt hier jedenfalls eine immer mit Nutzen zu konsultierende Sammlung interessanter Fallstudien vor. Über diesen territorialen Bereich führt besonders die Süddeutschland behandelnde Arbeit über „Protestantismus und Liberalismus zur Zeit des Hambacher Festes 1832“ hinaus. „Die Belastung der Kirche in den folgenden Jahrzehnten zunehmender Isolierung von neuen sozialen Schichten und politischen Verbänden ist also auch in der Bürde des Wirklichkeitsverlustes angelegt, die ihr bereits als Ergebnis der vormärzlichen Entwicklung auferlegt worden war“ (S. 144). Man sieht, es ist eine Abrechnung mit dem Bündnis von Erweckung und politischer Restauration, die diesem Bemühen um „weltliche Kirchengeschichte“ zugrundeliegt. Eine Abrechnung aus der

Perspektive des späten Erben im Neubau nach 1945. Die protestantischen Kirchenhistoriker werden, wie ich vermute, dankbarere Hörer der Botschaft sein als die „Profanhistoriker“.

Berlin

Kurt-Victor Selge

Mittelalter

Dorothea Walz: Auf den Spuren der Meister. Die Vita des heiligen Magnus von Füssen, Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1989, 224 S., 7 Abbildungen.

Daß die lange Zeit vernachlässigte hagiographische Literatur des frühen Mittelalters eine unausschöpfliche Quelle für unsere Kenntnisse der Religions-, Kirchen- und Kulturgeschichte dieses so wichtigen Zeitraumes darstellt, ist heute unbestritten. (Vgl. K. Hausberger, Art. Hagiographie II, in: TRE [XIV 1985] S. 365–371) Um so mehr ist denen zu danken, die sich der mühevollen Aufgabe unterziehen, hagiographische Texte des Frühmittelalters zuverlässig zu veröffentlichen und nach allen Seiten angemessen zu erschließen. Dies gilt für die vorliegende Arbeit, die aus der Schule von W. Berschin, Heidelberg, als Dissertation hervorgegangen ist, im besonderen Maße. – In einem 1. Kapitel „Der Ruhm des Heiligen Magnus“ (S. 9–23) werden die hagiographische Bedeutung des Heiligen, die Vorgeschichte, Verbreitung und Wirkungsgeschichte seiner Vita, sowie die äußeren geschichtlichen Daten des Heiligen Magnus kurz, aber mit präziser Umsicht vor dem historischen Kontext der Spannungen zwischen Franken und Alemannen im süddeutschen Raum im 9. Jahrhundert besprochen und dabei der weitere Verlauf der Arbeit begründet. Um diese Arbeit zu leisten, werden zunächst die auf den neuesten Stand gebrachte Liste der Handschriften und die bisherigen Editionen der ältesten Magnusvita, deren Überlieferungsgeschichte und die Regeln der neuen Edition sowie „weitere lateinische Magnusviten“ vorgestellt (S. 24–45). Nach einem Kapitel über Sprache und Stil der Magnusvita (S. 45–59), in dem diese als ein literarisches Werk der „Nachklassik“, d. h. der Zeit nach der „karolingischen Renaissance“ gedeutet wird, geht Vf. die schwierige Frage nach Entstehungszeit und Verfasserschaft an (S. 59–76). Der am Ende der Vita (c. 28) als Autor genannte Ermenrich von Ellwangen († 874 als Bischof von Passau) war, das zeigt allein schon die Sprache, „mit Sicherheit nicht der Verfasser der Magnusvita.“ (S. 61) Dieser ist wohl eher in dessen Umgebung zu suchen: „Es mag daher nicht allzu abwegig sein, die Magnusvita als Literatur Ellwangens zu wissen, entstanden als Auftragsarbeit Bischof Adalberos“ von Augsburg (889–909) und zwar zwischen 887 und 896 (S. 71.66). Das letzte Kapitel unternimmt den Versuch einer Deutung der „Gestalt des Heiligen Magnus“ (S. 76–99). Dabei bedient sich die Verfasserin sowohl der traditionellen hagiographischen, insbesondere monastischen Schemata, etwa der Idee der Peregrinatio des irischen Mönchtums (S. 80–82), der Vita apostolica bzw. der Nachfolge Christi (S. 90 f., 96 ff.), der mittelalterlichen Typologie und Zahlensymbolik (S. 76–79, 91–96), wie auch der Deutungshilfen moderner Psychologie (vgl. S. 82–90). Diese von guter Sachkenntnis zeugenden Deutungsversuche lassen allerdings eine gewisse Verlegenheit zurück, da die auf unterschiedliche Ziele ausgerichteten verschiedenen Methodenstränge m. E. etwas zu sorglos miteinander verflochten sind. Heraus kommt dabei eine interessante Vielfalt von Verstehenshilfen für den heutigen Menschen. Dabei muß allerdings offen bleiben, ob diese auch für den mittelalterlichen Menschen galten, für den ja die Vita geschrieben wurde. Der Sitz im Leben verlangte wohl eine konsequentere theologische Deutung aus den religiösen Überzeugungen der Zeit, speziell der monastischen Kreise der Entstehungszeit heraus. Es folgt sodann die auf der sorgfältigen Analyse der Handschriften beruhende kritische Edition des Textes, dem eine deutsche Übersetzung zur Seite gegeben wurde (S. 101–195). Diese Textedition stellt den wirklichen Reichtum des Buches dar, bietet sie doch in zuverlässiger Weise eine Fülle von interessanten Aussagen zu Fragen des klösterlichen Lebens, der Liturgie des kirchlichen und religiösen Lebens der Entstehungszeit. Ein sorgfältig erstelltes Literaturverzeichnis (S. 197–211), ein Abkürzungsverzeichnis (S. 212 f.), ein Handschriftenregister (S. 214 f.) sowie ein

Namensregister (S. 216–224) beenden die Arbeit, der zur Abrundung nur noch ein Sachregister fehlt, welches die Fülle von Wissensinformationen leichter erschließen würde.

Regensburg

K. J. Benz

Johannes Duft: Die Abtei St. Gallen. I.: Beiträge zur Erforschung ihrer Manuskripte. Ausgewählte Aufsätze in überarbeiteter Fassung, herausgegeben zum 75. Geburtstag des Verfassers von Peter Ochsenbein und Ernst Ziegler, Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1990. 15, 273 S. mit 40 Abb., davon 24 in Farbe.

Zum 75. Geburtstag des langjährigen Betreuers der weltberühmten Stiftsbibliothek St. Gallen, Prof. Dr. Johannes Duft, legen die Herausgeber eine Auswahl seiner während Jahrzehnten entstandenen, teilweise schwer zugänglichen Arbeiten zur Geschichte der Abtei St. Gallen in zwei Bänden gesammelt vor. 1990 konnte der erste Band erscheinen, der der Erforschung sankt-gallischer Manuskripte gewidmet ist. Ein zweiter Band wird „Beiträge zur Kenntnis großer Persönlichkeiten“ der Fürstabtei vereinen und soll 1991 nachfolgen.

Bei den 14 nunmehr handlich in einem Band zusammengefaßten und vom Verfasser sorgfältig ausgewählten, überprüften und weitgehend überarbeiteten Aufsätzen wurde insbesondere in den bibliographischen Anmerkungen der inzwischen weitergeschrittene Forschungsstand einbezogen. Die Beiträge werden damit „noch heute den behandelten Manuskripten gerecht“ (5).

Der einführende Überblick „Die Stiftsbibliothek St. Gallen“ (13–32) weist die wohl älteste Bibliothek in der Schweiz „mit ununterbrochener Kontinuität und autochthonem Bestand seit dem 8. Jahrhundert“ (13) aus als Hüterin des literarisch überlieferten Erbes der 1805 aufgehobenen ehemaligen Fürstabtei. Was insbesondere den Handschriften-Bestand betrifft, entstammt er größtenteils ältestem sankt-gallischen Ursprung oder ist doch alten sankt-gallischen Besitzes (nicht weniger als 108 der ältesten Handschriften sind vor oder um 800 geschrieben worden, teilweise heute freilich nur noch als Fragmente oder Palimpseste erhalten). Ungeachtet aller Gefährdungen des Mittelalters, der Reformationszeit und der Säkularisation vermochte er als geschlossener Bestand vielfach seit dem Früh- und Hochmittelalter weitgehend in seiner angestammten Schriftheimat zu verharren. Die Stiftsbibliothek beherbergt damit einen unvergleichlichen Quellenschatz für Bibelwissenschaft, Patristik, Liturgik, lateinische und althochdeutsche Philologie (hier finden sich die drei ältesten Bücher lateinisch-alt-hochdeutscher Sprache), Kunst-, Literatur- und Musikgeschichte, Rechts- und Medizingeschichte und nicht zuletzt für allgemeine Geschichte und Kirchengeschichte. Die reiche Überlieferung an mittelalterlichen Handschriften spiegelt noch heute die Epochen der Kulturgeschichte der Abtei. Dies gilt vor allem für das 9. bis 11. Jahrhundert, in welchem Zeitraum St. Gallen Bildungsmittelpunkt des alemannischen Raumes von europäischer Ausstrahlung war. Insbesondere trifft dies zu für das 9. Jahrhundert, das sogenannte „goldene Zeitalter“ der karolingischen Hochblüte mit den stilprägenden Skriptorien der Äbte Gozbert, Grimalt, Hartmut (Hartmutminuskel) und Salomo. Abt Gozbert ist der um 820 auf der Bodenseeeinsel Reichenau gezeichnete St. Galler Klosterplan zugeeignet, der ein karolingisches Idealkloster zeigt und in seinem Grundriß bereits eine Bibliothek vorgesehen hat. Dem Zeitraum breiter Ausstrahlung sind denn auch über die Hälfte der Beiträge des Bandes gewidmet. Untersucht werden die Handschriften irischer (33–55) und griechischer (56–61) Provenienz sowie die Elfenbein-Einbände (62–65) besonders kostbarer Codices, von denen die aus dem Besitz Karls des Großen stammenden Elfenbein-Tafeln des Tuotilo für Sintrams „Evangelium longum“ (einem Evangelistar mit sämtlichen Evangelienlesungen des Kirchenjahres, um 895 entstanden) vielleicht die berühmtesten sind. Unter der Überschrift „Der Schlüssel zu den Miniaturen des Goldenen Psalters“ (66–76) (der für den glanzvollen Höhepunkt der Klosterkultur unter Salomo III. [890–919], in Personalunion Abt von St. Gallen und Bischof von Konstanz, steht) werden die Miniaturen in ihrer Funktion als Illustrationen der Psalmentitel beleuchtet. Nachgewiesen wird ferner die Präsenz und religiöse Verehrung der Heiligen Kolumban (77–89) und Magnus (90–104) in den St. Galler Manuskripten bzw. in der mittelalterlichen Buchmalerei. Den Ausklang der

Hochblüte bildet die bisher unterschätzte, unter dem Einfluß byzantinischer Formenstrenge und monastisch-liturgischer Reform stehende „Sankt-Galler Buchmalerei des 11. Jahrhunderts“ (105–113), die sich „als eigentliche, in sich geschlossene Schreiber- und Malerschule“ (113) erweist. Musikgeschichtlich von Relevanz ist der Beitrag über die „Gesangbücher vom 9. bis zum 18. Jahrhundert“ (114–129), der gleichzeitig auf die „Neubesinnung auf die Bibliothek und ihre Handschriften unter Fürstabt Ulrich Rösch“ (130–146) und seinen Nachfolgern an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert verweist. Ulrich Rösch (1457–1491) hatte am Vorabend der Reformation nicht nur den „modern“ konzipierten Klosterstaat errichtet. Unter seiner Regierung begann die Erneuerung der Liturgie und des Kirchengesangs, erfolgte die 1461 vorgenommene Katalogisierung des ganzen Bibliotheksbestandes und Vermehrung desselben. Schließlich erfuhr der Bestand im 18. Jahrhundert mit dem Kauf der „Tschudi-Handschriften“ (165–175), näherhin des literarischen Nachlasses des schweizerischen Geschichtsschreibers Aegidius Tschudi (1505–1572), nochmals einen bedeutenden Zuwachs. Die damals erworbene „Nibelungen-Handschrift“ (146–164) ist unter der Bezeichnung B als eine der drei großen Nibelungen-Handschriften bekannt und enthält nebst dem Nibelungenlied auch die großen mittelhochdeutschen Epen „Willehalm“ und „Parzival“ Wolfram von Eschenbachs sowie Strickers Epos „Karl der Große“. Der Band schließt mit zwei Untersuchungen über die „Rechtshandschriften in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen des Bodenseeraumes“ (176–191) und über die kaum zu überschätzende Bedeutung der „Bibliothekskataloge als Quellen der Geistesgeschichte“ (192–201).

Dem mit 40 ausführlich erläuterten Abbildungen von hoher Qualität ausgestatteten Buch ist ein Verzeichnis der zitierten Manuskripte sowie ein Orts- und Personenregister beigelegt. Der Band dokumentiert in der vorgelegten Auswahl das wissenschaftliche Schaffen des um die St. Galler Stiftsbibliothek reich verdienten Verfassers. Das Werk vermittelt überdies einen nachhaltigen Eindruck von der Abtei St. Gallen als eine der herausragenden Pflegestätten abendländisch-christlicher Kultur und Kunst.

München

Franz Xaver Bischof

Paul H. D. Kaplan: *The Rise of the Black Magus in Western Art*, Ann Arbor, Michigan (Umi Research Press) 391 Seiten.

Der Verfasser, beheimatet in Boston, USA, hat längere Zeit in Deutschland verbracht, um Dreikönigsdarstellungen zu sammeln. Stipendien machten das möglich, ebenso bekam er Gelder zur Beschaffung dieser Bilder. Sie sind in einem Bildanhang mit 1000 Nummern zusammengefaßt, allerdings in einem besonderen Druckverfahren, das die Bilder nicht als Fotografien, sondern als Fotokopien erscheinen läßt.

Friedrich II., der Enkel Barbarossas, habe schwarzhäutige Sarazenen in Dienst gestellt, als Soldaten und Musiker, auch als Kammerdiener. Ein falscher Friedrich II. habe in Propagandaschriften sich dargestellt, umgeben von schwarzen Dienern (Abb. 10). Diese Propagandaaktion wäre sinnlos gewesen, wenn der echte Hohenstaufe nicht solche gehabt hätte. Daß schwarze Diener die Dreikönige begleiteten, kann ja mit vielen Darstellungen belegt werden.

Für Kaplan entsteht nun das Problem, wie konnte einer der vielen schwarzen „servants“ zum „King“ aufsteigen? Er kommt auf die portugiesischen Entdeckung des afrikanischen Kontinents zu sprechen. Die Portugiesen sind die Väter des Sklavenhandels. Portugiesische Könige haben florentinischen Handelshäusern das Privileg des Sklavenhandels verliehen. Als der Habsburger Friedrich III. Eleonore von Portugal heiratete, brachte sie schwarze Kammerfrauen nach Wien mit. Friedrich III. hat so die Tradition Friedrich II. wieder aufgenommen.

Um nun zu erklären, warum einer der Dreikönige im Westen zum Mohrenkönig aufstieg, bemüht Kaplan den Priesterkönig Johannes, der bei Otto von Freising zum ersten Mal erscheint. Kaplan sieht ihn als Äthiopier an. Er zählt die gelegentlichen Botschaften von Äthiopiern in den Westen auf. So seien schwarze Äthiopier auch in Konstanz beim Konzil gewesen. Hans Multscher, in der Nähe des Bodensees geboren, sei wohl auch nach Konstanz gereist und habe die schwarzen Äthiopier gesehen. Ich habe mir seinen Wurzacher Altar in Berlin-Dahlem sehr genau angesehen, das Gesicht

des Königs ist wesentlich heller als das des ihn begleitenden Negers. Wie steht es aber mit dem Sterzinger Altar? Dieser wird einem Schüler Multschers zugewiesen. Er hat unstreitig einen noch weißen König Kaspar. Seit wann ist der Schüler „konservativer“ als der Meister? Dabei sind uns die Daten über die Lieferung des Altarwerks und den Transport über den Fern- und den Brenner-Paß genau bekannt.

Der legendäre Priesterkönig Johannes spielte nicht nur bei Otto von Freising und Johannes von Hildesheim eine Rolle, sondern selbst Papst Alexander III. (1159–1181) sandte ein Schreiben an den Negus von Abessinien, den er als den „berühmten und großmächtigen Priesterkönig der Inder“ ansprach (Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937, S. 494).

Kaplan sieht Deutschland und Böhmen als Entstehungsort des Mohrenkönigs an. Dabei ist er bestrebt, das Auftauchen der Mohrenkönige möglichst früh anzusetzen. So ist ihm das Jahr 1410 höchst willkommen, das Anne Liebraich auf Grund einer Armeifalte postuliert (Wallraf-Richartz-Jahrbuch 3/4, 1926/27, S. 130–140). Es handelt sich um den Friedberger Altar im Diözesan-Museum in Utrecht, wobei der Name Friedberger Altar nicht genannt wird. Die Menagerie, die der Hohenstaube Friedrich II. mit sich führte, mit der er auch in Nürnberg großes Aufsehen erregte, wertet Kaplan als Anspruch auf die Weltherrschaft. Es dürfte aber Adam im Paradies als Beherrscher der wilden Tiere dahinter stecken. Sie sind auch beim Zusammentreffen der Magier in den Très Riches Heures der Gebrüder Limburg dabei (Abb. 19), hätte er auch die Anbetung der Brüder Limburg reproduziert, so wäre noch deutlicher gewesen, daß die Bestien das Kind in der Krippe verehren und in ihm so den neuen Adam anerkennen.

Es ist eine sehr fleißige Arbeit und für die, denen das Auftauchen des Mohrenkönigs als solches noch nie zum Problem geworden ist, sehr lehrreich. Trotzdem erscheint mir die Einführung des sagenhaften Priesterkönigs von Indien eine Hoffnung der Kreuzritter nach einer „Zweiten Front“ zu sein, als sie sahen, daß der Widerstand der Moslem immer stärker wurde.

M. E. sind die Portugiesen als Entdecker mitbeteiligt am Aufkommen des Mohrenkönigs und zwar in Verbindung mit der Erdteiltheorie, die schon bei Beda Venerabilis vorhanden ist. Die Portugiesen haben festgestellt, daß die meisten Bewohner Afrikas von schwarzer Hautfarbe sind. Vorher kannte man nur die Nordafrikaner, die südlichen Anrainer des Mittelmeers, die Sarazenen und Mauren, die zwar dunkelhäutig, aber keine Neger waren. Nun hatte der Vertreter Afrikas ein Mohr zu sein. Seit 30 Jahren verfechte ich diese These und ich freue mich, daß ich dabei nicht allein stehe. So hat sich auch Klaus Koch im Bibellexikon des Reclam-Verlags (Stuttgart 1978) dazu bekannt, wohl ohne Kenntnis meiner zahlreichen Veröffentlichungen zu diesem Thema.

Ilvesheim

W. A. Schulze

Kaspar Elm (Hrg.): Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (= Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien VI), Berlin (Duncker & Humblot) 1989, 15, 643 S.

Der Band vereint in erweiterter Fassung und um zusätzliche Beiträge vermehrt die Vorträge dreier 1978/81 vom Arbeitskreis für Vergleichende Ordensforschung am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin veranstalteter Tagungen. Ziel ist es, wie K. Elm in seinem einleitenden Beitrag betont, die Erforschung des spätmittelalterlichen Ordenswesens aus der isolierten Betrachtung seiner einzelnen Zweige zu lösen und die Vielfalt der Reformen und Observanzbestrebungen seit der Mitte des 14. Jahrhunderts als Gesamtphänomen zu begreifen. Weiterhin soll nach den treibenden inneren und äußeren Kräften bei der Reform gefragt werden, nach den Methoden der Reform und nach der Stellung, die das Ordenswesen im Spätmittelalter als einer Epoche nicht nur „des Verfalls und der Krisen, sondern auch der Erneuerung und des Aufbruchs“ (S. 18) einnahm. Die Gesamtkonzeption des Bandes und seine 29 Einzelbeiträge, für die zahlreiche führende Vertreter der internationalen Ordensforschung gewonnen werden konnten, orientieren sich eng an diesen übergreifenden Fragestellungen und bieten in ihrer ausgewogenen Verteilung von zusammenfassenden Überblicken und detaillierten Einzelstudien eine umfassende Bilanz.

Der weitaus größte Teil der Aufsätze (umfangmäßig fast zwei Drittel des Bandes) gilt den ordensinternen Reformbemühungen. Das Spektrum reicht von den Mönchs- und Kanonikerorden über die Ritter- und Hospitalorden bis zu den Bettelorden und den Ordensneugründungen des Spätmittelalters und vermittelt, was die Intensität, Motivation und Bedingungen der Reformen anbetrifft, trotz des überall gemeinsamen Reformbühens im Einzelnen ein höchst unterschiedliches Bild. Verweisen bei den Mönchsorden P. Becker auf die erfolgreiche Erneuerung des Ordenslebens bei zahlreichen Benediktinerklöstern (S. 23–34) und H. Rütting auf den kaum zu überschätzenden Einfluß des erst im 14./15. Jahrhundert zu wahrer Blüte aufgestiegenen Kartäuserordens auf die großen mitteleuropäischen Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts (S. 35–58) und stellen bei den Kanonikerorden L. Milis die Vielfalt kleinerer Reformansätze (S. 61–69) sowie P. van den Bosch und W. Kohl die z. T. sehr erfolgreichen Reformkreise der Observanzbewegung des Ordens vom Hl. Kreuz (S. 71–82) und der Windesheimer Kongregation (S. 83–106) heraus, so zeigt sich bei den Ritter- und Hospitalorden nach den Beiträgen von W. G. Rödel über den Johanniterorden (S. 109–129), von H. Boockmann und U. Arnold über den Deutschen Orden (S. 131–138; S. 139–152) und A. Mischlewski über den Antoniterorden (S. 153–169) übereinstimmend ein weitgehendes Desinteresse an den von der Ordensleitung oder von außen verordneten Reformen und eine Unterordnung religiöser Ansätze unter militärische und politische Belange und Standesinteressen. Den weiten, spannungsgeladenen Bereich der Reformbemühungen bei den Bettelorden und die Herausbildung eigener Zweige der Observanten behandeln bei den hiervon besonders betroffenen Franziskanern unter allgemeineren Aspekten R. Manselli (S. 173–187), in einem historischen Überblick über die Observantenbewegungen D. B. Nimmo (S. 189–205) und für die deutschen Observanten P. L. Nyhus (S. 207–217). Für die Dominikaner legen E. Hiltenbrand und S. P. Wolfs sehr detaillierte Untersuchungen über die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz (S. 219–271) und die weite Teile West- und Nordeuropas erfassende „Congregatio Hollandiae“ (S. 273–292) vor, J. Smet und F. X. Martin zeigen die entsprechenden Entwicklungen bei den Karmeliten (S. 293–323) und den Augustinereremiten (S. 325–345) auf, während F. A. Dal Pino Krisen, Reformansätze und die Herausbildung der Observantenkongregation bei den Serviten im 14./15. Jahrhundert behandelt (S. 347–370). In den Kontext dieser Reformbewegungen stellt T. Nyberg den 1370 gegründeten und im 15. Jh. mit seinen wenigen Niederlassungen fast europaweit verbreiteten Birgittenorden als Beispiel einer Ordensneugründung im Spätmittelalter (S. 373–396).

Die beiden nächsten Aufsatzgruppen des Bandes gelten dem Anteil externer Kräfte, die in unterschiedlicher Weise auf die Reformen einwirkten, sie aus unterschiedlichen Gründen initiierten und Einfluß auf das Ordenswesen anstrebten bzw. gewannen: in der ersten, den geistlichen Herrschaftsträgern gewidmeten Gruppe zeigen zunächst B. Schimmelpfennig und K. Walsh die gegenüber den erstarkenden regionalen Mächten und selbständigen Lokalinitiativen zunehmend begrenzten Einflußmöglichkeiten des Papsttums am Beispiel der Bemühungen um eine Reform des Zisterzienserordens (S. 399–410) bzw. in einem allgemeineren Überblick mit besonderer Berücksichtigung des Instituts des Kardinalprotektors (S. 411–430). Kaum größere Bedeutung kam nach den Beobachtungen von D. Mertens den Konstanzer und Baseler Reformkonzilien trotz ihrer programmatischen Erklärungen zur Ordensreform, ihrer zahlreichen Einzelbeschlüsse und der Mitwirkung vieler Ordensangehöriger zu (S. 431–457) – Einflußmöglichkeiten bestanden am ehesten noch bei den Benediktinern, am wenigsten bei den einer konziliaren Gesamtregelung unzugänglichen exemten zentralistischen Orden, deren Mitwirkung an der konziliaren Reformarbeit A. Zumkeller in einer knappen, vorwiegend dem Anteil der Augustiner-Eremiten gewidmeten Skizze herausstellt (S. 459–467). Wo die günstigsten Voraussetzungen für massive Reformeingriffe von geistlicher Seite lagen, demonstriert in einer sehr instruktiven Einzelstudie H.-J. Schmidt am Beispiel der vielfältigen, ordensübergreifenden Reformbestrebungen der Trierer Erzbischöfe des 15. Jahrhunderts bei den ihnen unterstehenden kanonikalen und monastischen Gemeinschaften, zu denen sich die Erzbischöfe dank ihrer Doppelfunktion als geistliches Oberhaupt der Diözese und Landesfürst des Erzstiftes legitimiert sahen (S. 469–501). Diese Ergebnisse leiten nach einer kurzen Charakterisierung der die Orden betreffenden Reformideen des Jean Gerson durch L.-B. Pascoe (S. 503–

512) über zu der dominierenden Rolle weltlicher Herrschaftsträger bei den spätmittelalterlichen Kloster- und Stiftsreformen, wie sie von F. Escher am Beispiel der landesherrlichen Eingriffe bei den Prämonstratenserstiften in Brandenburg (S. 515–519), von N. Rubinstein am Beispiel der italienischen Stadtstaaten des Spätmittelalters (S. 521–538) und besonders eindringlich von B. Neidiger in seiner sehr differenzierenden Darstellung der Haltung des Baseler Rats bei der Einführung der Observanz in den männlichen und weiblichen Bettelordensklöstern der Stadt (S. 539–567) aufgezeigt wird. Interne und externe Faktoren der Reform, wie sie in den vorangegangenen Beiträgen in ihrem Gewicht und in ihrer Wechselwirkung näher analysiert wurden, stehen auch im Mittelpunkt der beiden abschließenden Aufsätze, in denen unter der Fragestellung „Ordensreform und Reformation“ L. Graf zu Dohna die Rolle des deutschen Generalvikars und Hauptes der deutschen Observantenkongregation der Augustiner-Eremiten, Johanns von Staupitz, für die sich vorbereitende reformatorische Bewegung mit neuer Akzentsetzung darstellt (S. 571–584) und W. Ziegler bei der Frage, welches die wichtigsten Ursachen für die unterschiedliche Widerstandskraft von Orden und Klöstern gegenüber den Versuchen reformatorischer Klostersäkularisation waren, nach sorgfältiger Abwägung aller Faktoren deutlich auf den Bereich des Institutionellen und auf den durch Luthers Wirken herbeigeführten Wandel der institutionellen Grundlagen in zahlreichen deutschen Territorien und Städten verweist (S. 585–614).

Der ungemein reiche Ertrag des Bandes kann im Rahmen einer kurzen Anzeige auch nicht annähernd wiedergegeben werden. Doch dürfte schon der knappe Überblick deutlich gemacht haben, daß es vor allem zwei Aspekte sind, die diesem Sammelwerk eine Sonderstellung unter den ordensgeschichtlichen Publikationen der letzten Jahre sichern: Zum einen sind erstmals die sonst weit verstreuten, isolierten Spezialforschungen der führenden Repräsentanten moderner Ordensforschung zu nahezu sämtlichen Reformbestrebungen des vielfältigen spätmittelalterlichen Ordenswesens nebeneinander in einem Bande vereint und wird damit erstmals ohne größeren Aufwand ein vergleichender Überblick über die kaum mehr übersehbare Fülle unterschiedlicher Reformströmungen und kleinräumiger Reformansätze auf dem aktuellen Forschungsstand möglich. Zum anderen, und dies ist wichtiger, gelingt es, auf dieser Grundlage und nicht zuletzt auch dank der sehr grundlegenden Einführung von K. Elm den inneren Zusammenhang dieser vielfältigen, europaweit faßbaren Reformbestrebungen zu erkennen, die unterschiedlichen Gewichtungen, Bedingungen und inneren und äußeren Faktoren der Reformen klarer zu sehen, den Wandel gegenüber dem großen Neubeginn im Ordenswesen im 13. Jahrhundert deutlich herauszustellen, Verbindungslinien zur Reformation aufzuzeigen und die sich in der jüngeren Forschung immer deutlicher abzeichnende Neubewertung des spätmittelalterlichen Ordenswesens als einer den Entwicklungen im 12. und 13. Jahrhundert kaum nachstehenden Phase der *Vita religiosa* weiter zu vertiefen. Der Band, eine eindrucksvolle Bilanz moderner ordensgeschichtlicher Forschung, darf mit seiner Fülle an Einsichten, Fragestellungen und grundlegenden Informationen als eine der wichtigsten Veröffentlichungen der letzten Jahre zur Geschichte des Mönchtums und Ordenswesens im Mittelalter gelten.

Köln

Matthias Werner

Dieter Stievermann: Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen (Jan Thorbecke-Verlag) 1989, 336 S., Ln.

Die Verfassungsfigur der Klostervogtei wurde spätestens durch die Reformen des 11. Jahrhunderts in die Auseinandersetzungen zwischen der weltlichen und geistlichen Gewalt hineingezogen. Kirchliche Kreise drängten auf das Recht der freien Wahl des Vogtes durch die Klöster. Damit war der Wunsch nach einer substantiellen Umwandlung der Vogtei verbunden; sie sollte zum reinen Schirm werden. Dem konnten und wollten die Vögte nicht folgen. Vogtei bedeutete auch Herrschaft, nicht nur Schutz. In der Tat wurden in der Folgezeit Klostervogteien zu wichtigen Bausteinen der werdenden Territorialstaaten. Der Erwerb durch Kauf, Erbschaft oder Heirat war in erster Linie Territorialpolitik, nicht Kirchenpolitik. Letztere war immer sekundär, auch wenn

die Funktion eines Hausklosters oder Hausstiftes als Familiengrablege und Stätte des Gebetes für Dynastie und Land nicht gering angeschlagen werden darf.

Diesen territorialen Aspekt der Klosterpolitik dokumentierten im Laufe des hohen und späten Mittelalters alle sich entwickelnden Flächenstaaten (Österreich, Bayern, Kurpfalz, Württemberg, Baden usw.). Am Beispiel Württembergs hat der Verfasser der angezeigten Arbeit die Entwicklung analysiert und geschildert. Die überaus komplexen Vorgänge spielten sich nicht nur zwischen den Klöstern und ihrem Vogt ab. Das Ganze war eingebettet in die allgemeine Entwicklung des Landes, die von einer Vielzahl von Kräften bestimmt wurde, von den ebenfalls expandierenden benachbarten Territorialmächten (Kurpfalz, Baden, Habsburg), den Reichsstädten, den Adelsbünden usw. Auch die unterschiedliche Präsenz der königlichen Macht spielte eine wichtige Rolle.

Daß eine umfangreiche Literatur, neben dem Urkundenmaterial (vor allem im Hauptstaatsarchiv Stuttgart) zur Verfügung stand, war nicht immer hilfreich. Ein Teil der älteren (auch der jüngeren) Literatur ist nämlich vom Schema landesherrliche Vogtei = Unterdrückung der Kirche geprägt. Dieser beliebte Interpretationstopos hatte für die katholische Geschichtsschreibung durch die Vorgänge während der Reformation eine zusätzliche Bestätigung erhalten.

Die Zahl der von Württemberg bevogteten Klöster und Stifte war groß. Nur in zwei Fällen kamen die Grafen bzw. Herzöge nicht zum Ziel, nämlich beim Fürststift Ellwangen und bei der Benediktinerabtei Zwiefalten. Für Ellwangen fiel die Entscheidung im 16. Jahrhundert. Nicht nur die eigene politische Potenz verhinderte das Aufgehen im württembergischen Staat; durch konfessionelle Rücksichten entstand eine Koalition zwischen Kaiser, Kapitel und den angrenzenden katholischen Ständen, vor der Württemberg schließlich zurückweichen mußte. Zwiefalten fand Rückhalt bei Habsburg, das bekanntlich in Oberschwaben auch als Territorialmacht präsent blieb. Daß im 18. Jahrhundert das Kloster den württembergischen Schirm und die daraus resultierenden Ansprüche unter hohen Unkosten endgültig ablösen konnte, verdankte die Abtei den Reformen an der Wende zum 17. Jahrhundert, die nicht nur das moralische Ansehen des Konventes hoben, sondern auch zu einer beachtlichen wirtschaftlichen Restauration geführt hatten.

Eine kleine Ergänzung: Nach Band VII (316) des Repertorium Germanicum, der kürzlich erschienen ist (Tübingen 1989), erhielten die Grafen Ulrich, Ludwig und Eberhard von Württemberg am 15. April 1456 die päpstliche Erlaubnis, die Klöster ihres Landes, vor allem aber das Frauenkloster Pfullingen, zu visitieren und zu reformieren.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Ulrich Knefelkamp: Das Heilig-Geist-Spital in Nürnberg vom 14.-17. Jahrhundert. Geschichte, Struktur, Alltag (= Nürnberger Forschungen 26), Nürnberg (Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg) 1989, 439 S., 9 Tafeln.

„Dies ist mehr als eine gängige Spitalgeschichte“ (S. 10); so lautet der erste Satz der vorzustellenden Arbeit, die sich mit der Geschichte eines der bedeutendsten und reichsten Spitäler im Bereich des Alten Reiches beschäftigt. Schon „allein das vorhandene Quellenmaterial sprengte jeglichen üblichen Rahmen“ (S. 10), und der Vf. versäumt es nicht, immer wieder auf das „immense Quellenmaterial“ (S. 23, 371) und seine Mühen bei der Durcharbeitung der „erdrückenden Menge des angeführten Materials“ (S. 236) hinzuweisen. Sein Ziel ist es, erstmals vertiefte Informationen über die Menschen im Spital zu bieten und „aus vielen kleinen Mosaiksteinen ein neuartiges Mosaik der Sozialgeschichte, speziell der Spitalgeschichte, aber auch der Geschichte der Reichsstadt Nürnberg zu gestalten“ (S. 23).

In der Tat wagt er sich damit an ein wichtiges und lohnendes Thema. Ins Leben gerufen 1332/39 durch eine Stiftung des reichen und unter Ludwig dem Bayern auch politisch sehr einflußreichen Nürnberger Handelsmannes Conrad Groß (um 1280-1356), zählte das Spital zu den eher späten Gründungen seiner Art; die besonders reiche Dotierung ermöglichte es aber von Anfang an, mit 200 Insassen ein Vielfaches der Personenzahl aufzunehmen, die für andere Spitäler das Normale war. Daraus und aus der

Stellung Nürnbergs als wichtige Handelsmetropole resultiert die Bedeutung, die der Anstalt schon von den Zeitgenossen als Sozialasyl und Krankenanstalt zugemessen wurde. Nicht nur Johannes Cochläus (1479–1552) hat das Institut 1512 mit rühmenden Worten bedacht; auch bereits der unbekannte Kompilator der Geschichten um „Dyl Vlespiegel“ hat in der „17. Histori“ nicht ohne Grund dieses weiterberühmte Spital zum Schauplatz eines Streiches seines Protagonisten gemacht. Da sich über die Verwaltungsvorgänge in relativ breitem Maße schriftliche Quellen erhalten haben, bietet die Überlieferung hier tatsächlich die Möglichkeit, tiefergehende Einblicke in die Entwicklung des Spitals und die inneren Verwaltungsabläufe zu gewinnen.

Der Vf. unternimmt es, zunächst einen Überblick über die Gründung und Geschichte des Spitals zu geben, der mit insgesamt nicht einmal 30 Seiten allerdings außerordentlich kurz ausgefallen ist. Im zweiten Teil seiner Arbeit (185 Seiten) befaßt er sich mit der inneren Ordnung und Struktur der Anstalt, indem er die einzelnen Amts-träger und Bediensteten nacheinander auflistet, Quellenbelege zitiert und Hinweise zu ihrer Aufgabenstellung gibt. Die Aufzählung umfaßt neben dem Leitungs- und Pflegepersonal sowie den Geistlichen und Lehrern auch die Insassen selbst, die nach verschiedenen Kriterien aufgegliedert werden. Der dritte Teil der Untersuchung (122 Seiten) beschäftigt sich mit dem Alltag im Spital und thematisiert die Pfründner und Patienten nach ihrer sozialen und lokalen Herkunft, nach den erwerblichen Krankheiten und Todesursachen. In einem Anhang werden Quellentexte wie Ämterlisten, die Spitalordnung von 1498 und die Eide der Amtsträger und Bediensteten wiedergegeben. Ein (gar nicht so „immens“ umfangreiches) Quellenverzeichnis, ein gekürztes Literaturverzeichnis (S. 395: „die Nürnberg-Kenner werden wissen, wo sie zu suchen haben“), Register und einige Karten und Diagramme runden den technisch im übrigen solide gemachten Band ab.

Gerade angesichts des nicht nur für die Kirchen-, sondern auch für die Medizin-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte interessanten Themas muß es freilich gestattet sein, die Untersuchung an ihrem selbstbewußten Anspruch zu messen, „ein Gesamtbild über Struktur und Leben im spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Spital zu entwerfen, wie es bisher nicht gezeigt werden konnte“ (S. 23). Hier wird nämlich bei der Lektüre recht rasch deutlich, daß die Arbeit über unübersehbare Schwächen verfügt. Das beginnt mit der mangelnden Einordnung der vielen aufgeführten Einzelbelege in einen größeren Zusammenhang, so daß die Wandlungen und Entwicklungslinien der äußeren Geschichte des Spitals und seiner Verwaltung ebenso wie deren Bezüge zur Stadtgeschichte nur sehr undeutlich bleiben. Günstiger als eine mehr oder minder schematische Auflistung der einzelnen Funktionen innerhalb des Verwaltungs-, Bewirtschaftungs- und Pflegeapparates wäre es gewesen, die Informationen nach einzelnen Sachgesichtspunkten zu formieren, so daß sich daraus detailliertere Hinweise etwa auf die Baugeschichte des Spitals, die Instanzenwege bei Entscheidungen oder den Verwaltungsaufbau allgemein hätten entnehmen lassen. Der Sammlung von Quellenbelegen im Text eignet sehr viel eher der Charakter einer additiven Kompilation, deren Sinn und Aussagekraft nur zu oft dunkel bleiben, zumal es sich bei den chronikalisch aufgeführten Nachweisen oft um recht belanglose Dinge handelt. Der zum Teil rein assoziativen Reihung der Fundstücke folgt gemeinhin eine (meist völlig redundante) Nacherzählung von deren Inhalt, ohne daß die Belege tiefer auf ihre Bedeutung hinterfragt, argumentativ eingebettet oder zu einer genetischen Synthese gebracht würden. Zusammenhänge, Entwicklungslinien können so kaum genügend deutlich werden. Dafür stößt man immer wieder auf wahrlich überraschende Ergebnisse wie etwa dieses, daß als Fuhrknechte Personen berufen wurden, „die sich mit Pferd und Wagen auskannnten“ (S. 97), während die „Hauptaufgaben des Schulmeisters (...) in der Unterrichtung und Beaufsichtigung der Schüler“ bestanden (S. 147); „die Meisterin, die Köchin, der Bäcker und die Braumeister mit ihren Gehilfen sorgten für die Nahrung“ (S. 249), bei der man überraschenderweise „auch im Spital das Würzen liebte“ (S. 254). Schließlich betont der Vf. immer wieder anhand gleichartiger, aber kaum kommentierter Belege, daß es im Spital schwere Mißstände und Disziplinverstöße gegeben habe, die Untergebenen ständig auf ihre Pflichten hätten hingewiesen werden müssen und immer wieder Streitigkeiten unter den Pfründnern und Bedienten nachzuweisen seien. Daß es sich dabei um eine Eigenart vieler Quellengattungen handeln könnte, die Normverstöße eben eher überliefert haben als den normalen, regelrechten Ablauf der Ereignisse, wird

allerdings nicht reflektiert. Vermissen wird der Leser auch nähere Informationen zu den in Quellenzeugnissen erwähnten Personen, so daß manche Nachricht einigermaßen unverständlich bleibt; eine Heranziehung der Biedermannschen „Geschlechtsregister“ oder des „Nürnberger Pfarrerbuches“ von Matthias Simon hätte hier manches verdeutlichen können. Um die Fülle der erwähnten Namen in Quellen und Text zumindest für die Familienforscher nutzbringend zu machen und nicht nur zum Selbstzweck in den Druck gelangen zu lassen, hätte man sie zudem doch wenigstens in das Personenregister aufnehmen sollen, das recht schmal ausgefallen ist.

Mit großem Aufwand unterzieht sich der Vf. weiter der Mühe, Massendaten einer statistischen Auswertung zu unterziehen, die allerdings meist eher Ergebnisse von marginaler Bedeutung zutage bringt. Hier erfährt der Leser beispielsweise, daß es neben lebensbedrohenden Krankheiten auch minder schwere gab, ja auch „vom Hund konnte man gebissen sein oder vom Zimmerholz gequetscht oder vom Baum gefallen“ (S. 330). Es wird transparent, daß als Patienten aufgenommene Dienstmägde bis 1577 vor allem im März und September verstorben sind, während sie nach diesem Termin insbesondere im Frühjahr das Zeitliche segneten (S. 296 f.); Kammacherinnen hat das Schicksal dagegen offenbar vornehmlich im Mai ereilt (S. 296), während Schüler bis 1577 häufig im Februar, danach erstaunlicherweise aber vor allem im April verstarben (S. 297, 299). Derart „interessante Veränderungen“ (S. 297) werden noch zuhauf angeführt, was die Lesbarkeit des Textes und dessen Aussagekraft freilich kaum erhöht. Seitenlange Auflistungen beweisen zwar, daß der Vf. (beziehungsweise sein Computer) entsprechende Daten gesammelt und berechnet hat, zeigen aber einmal mehr, daß der Einsatz der EDV die Auswahl und interpretierende Tätigkeit des Historikers nicht zu ersetzen vermag. Zahlenkolonnen werden durch ihre Interpretation und Einordnung in einen Zusammenhang aussagekräftig, nicht durch ihre bloßen Abdruck. Zudem zeigt auch die Abgrenzung der einzelnen Kohorten deutliche Schwächen. Wenn in einer Berufsgruppe, wie sie der Vf. prinzipiell sinnvoll zur Feststellung der sozialen Herkunft von Personen postuliert, unter der Bezeichnung „Dienstleistung“ die Bader und ihr Personal ebenso Aufnahme finden wie die Pfarrer (S. 295), wird man sich über die mangelnde Evidenz der Ergebnisse (im Hinblick auf Berufskrankheiten, saisonale Schwankungen der Sterbedaten etc.) nicht zu wundern brauchen. Hier werden – was zugegebenermaßen schwierig ist – noch weitaus feinere Kriterien der Einordnung entwickelt werden müssen. Ob die häufig nur sehr geringe Zahl von Nachweisen für die einzelnen Einordnungspunkte (v. a. S. 298, 307–311, 313–320) eine statistische Auswertung nicht überhaupt konterkariert, sollte man sich zusätzlich überlegen.

Aber auch der Umgang mit den Quellen selbst verdient einige Beachtung. Zunächst fällt auf, daß im Gegensatz zu der wiederholt beschworenen Überfülle der vorhandenen Quellen die Zahl der (überdies uneinheitlich) zitierten Bestände eher gering ist. Auf eine Auswertung der eminent wichtigen Nürnberger Ratsverlässe scheint weitgehend verzichtet worden zu sein. Dafür läßt sich der Vf. von der Diktion seiner spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Zeugnisse sehr beeindrucken, so daß lange Passagen in Wortwahl und Satzbau eher dem Frühneuhochdeutschen ähneln als der Sprache der Gegenwart. Zudem versagt es sich der Vf., längere Zitatpassagen durch Anführungszeichen kenntlich zu machen. Da er aber andererseits bei der Referierung von Quellenstellen auf den im Deutschen üblichen Konjunktiv der indirekten Rede verzichtet, ist es auch nicht zu klären, ob er dabei einen Sachverhalt feststellt oder eine in der Quelle vertretene Meinungsäußerung über ein (angebliches) Faktum wiedergibt. Die Monierung eines solchen Tatbestandes, für den die Belege keineswegs böswillig herausgeklaut oder aus dem Zusammenhang gerissen werden müssen – wie sich jeder Leser auf fast jeder Seite selbst überzeugen kann –, hat nichts mit Beckmesserei zu tun; sie offenbart ganz offensichtlich eine mangelnde methodische Distanz zum Quellenmaterial, die sich der gerne beschworene „Wissenschaftler“ (S. 371) eigentlich nicht zuschulden kommen lassen dürfte. Überprüft man einige der Zitate dann genauer, so stellt sich bald heraus, daß viele der Unsicherheiten und Unklarheiten wohl auch auf falsche Lesungen oder Verständnisschwierigkeiten zurückzuführen sind. Von entschuldigen Lese- und Schreibfehlern vor allem bei Orts- und Personennamen, wie sie jedem unterlaufen können, sei hier einmal ganz abgesehen; daß aber etwa allein bei der Aufzählung der Kornschreiber (S. 376 f.) auf einer einzigen Seite – wie eine Nachprüfung ergeben hat – gut zwei Dutzend, zum Teil sinnstörender Fehler auftauchen, sollte

allerdings nicht passieren. Für den interessierten Leser dürfte es weiter nicht ohne Interesse sein, zu erfahren, daß sich hinter den öftererwähnten „Cottembern“ (S. 148, 149, 249, 270) wohl die bekannteren ‚Quatember‘ verbergen, daß man unter dem (auf S. 267 dreimal erwähnten) „Semel“ zweifellos eine Semmel wird verstehen dürfen. Und hinter dem so ausgewiesenen „Nürnberger Ablasszettel (etwa 1530)“, der auf S. 275 sogar abgebildet ist, verbirgt sich – wie der Betrachter problemlos entnehmen kann – ein Verzeichnis von Stiftern zum Kirchenbau (der Elisabethkirche des Deutschen Ordens?). Weitere Beispiele seien uns erspart. Daß zu alledem noch eine insgesamt äußerst unpräzise, ja unbeholfene Sprache kommt, die erschreckende Unsicherheiten vor allem in Wortwahl, Tempusgebrauch, Syntax und Kommasetzung zeigt, mag nur noch beiläufig erwähnt werden.

Bei allen angezeigten Schwachstellen der Arbeit gelangt der Vf. denn aber manchmal doch zu interessanten Feststellungen, die immerhin auch nicht verschwiegen werden sollen. So kann er bereits für die Zeit ab 1339 die Abhaltung von Gottesdiensten in der Spitalkapelle konstatieren (S. 136). Den Umstand der höheren Mortalität von Frauen im Vergleich zu der der Männer führt er darauf zurück, daß jene das Spital erst im Falle ernsthafterer Krankheiten aufgesucht hätten (S. 291). Und schließlich liefern die referierten Quellenfunde auch ein teilweise drastisches Bild von den tagtäglichen Problemen und Querelen, die sich gerade in einer so großen Institution wie dem Heilig-Geist-Spital zwangsläufig ergeben haben. Man hätte sich gewünscht, daß diese eher peripheren Feststellungen stärker in den Rahmen der Geschichte der Stadt, die diese Anstalt bis heute als Altenheim unterhält, eingebettet worden wären, die Bedeutung des Spitals für die Krankenfürsorge gerade auch in Krisenzeiten, an denen es ja wahrlich nicht gefehlt hat, deutlicher geworden wäre.

Die Untersuchung des Vf. wurde im Jahre 1987 in Bamberg als Habilitationsschrift angenommen. Trotzdem wird man um die Feststellung nicht herumkommen, daß eine ganz normale, „gängige“ Spitalgeschichte im Interesse der Sache nützlicher gewesen wäre und nach wie vor ein Desiderat bleibt.

Nürnberg

Werner Wilhelm Schnabel

Matthias Thumser: Der Konflikt um die Wahlkapitulation zwischen dem Bamberger Domkapitel und Bischof Philipp von Henneberg. Quellen zum Bamberger Bistumsstreit 1481/82 (= 24. Beiheft der Berichte des Historischen Vereins Bamberg) Bamberg (Selbstverlag des Historischen Vereins Bamberg) 1990, 278 S., kt.

Seit dem 13. Jahrhundert verstanden es die Domkapitel der Reichskirche in zunehmendem Maße, das Verhältnis der Bischöfe zu ihren Korporationen in förmlichen Wahlkapitulationen zu regeln und so ihren Einfluß kontinuierlich auszubauen. In Bamberg datiert das älteste Abkommen dieser Art erst aus dem Jahr 1328. Bereits damals wurde die geistliche Gerichtsbarkeit dem Domdechanten zugestanden. Streitigkeiten zwischen den Bischöfen, die sich, oft gestützt auf Rom, von den ihnen auferlegten Verpflichtungen lösen wollten, und den Domherren bilden ein Konstituens der Geschichte des Bamberger Hochstifts.

Der Eid, den Bischof Philipp von Henneberg (1475–1487) bei seiner Wahl dem Kapitel leisten mußte, stellt einen Höhepunkt der Ansprüche des Domkapitels dar, das nach verstärkter Beteiligung am weltlichen Regiment des Bischofs strebte. Doch setzte sich der Bischof später zu Wehr und erreichte zunächst mit der Bulle von Papst Sixtus IV. vom 24. November 1480 „Cunctis orbis ecclesiis“ die Aufhebung der Wahlkapitulation. Dieser Vorgeschichte wie dem daraufhin ausgebrochenen Bamberger Bistumsstreit widmet Thumser eine ausführliche Darstellung in seiner Einleitung. Wertvoll ist auch die Zusammenstellung des Bamberger Domkapitels für das Jahr 1481, wobei der Nachweis geführt wird, daß es sich, bei Überwiegen des Niederadels, ausschließlich aus dem fränkischen Adel rekrutierte, und daß die meisten seiner Angehörigen ein Universitätsstudium absolviert hatten. Im Bistumsstreit konnte dieses Kapitel seine Position weitgehend durchsetzen und die Zurücknahme der päpstlichen Bulle erreichen. Es verdankte seinen Erfolg der Gewandtheit seines Dechanten Dr. Hertnid von Stein – Thumser hat in seiner Dissertation dessen Biographie erarbeitet – und dem

drohenden Konflikt der fränkischen Bischöfe mit dem Kurfürsten von Brandenburg-Ansbach um die sogenannte Pfaffensteuer, der den Henneberger zum Einlenken zwang.

Den Schwerpunkt des Bandes bildet die Edition der im Zusammenhang mit dem Bistumsstreit entstandenen Quellen. Als Teil I sind die Wahlkapitulation und der zum Ausbruch des Streits beitragende Schriftwechsel abgedruckt. Zentrale Bedeutung kommt dem als Teil II edierten, im Staatsarchiv Bamberg unter der Signatur „Rep. B 86 Nr. 295c“ bewahrten Register „Acta und handlungen“ zu, in das die Notare Adam Leidinger und Johann Verber im Auftrag des Domkapitels dessen Korrespondenz und Protokollaufzeichnungen zum Bistumsstreit eintrugen. Der Herausgeber analysiert sorgfältig die verwickelte Entstehungsgeschichte dieses Bandes, den er nicht in der vorliegenden Reihenfolge der Einträge, sondern als eine Art rekonstruiertes Idealregister ediert. Man kann diese benutzerfreundliche Entscheidung, die Edition vom inhaltlichen Interesse her zu gestalten, nur begrüßen, zumal durch den Abdruck des mit einer Konkordanz versehenen Inhaltsverzeichnisses die Rekonstruktion der ursprünglichen Reihenfolge leicht möglich ist. Als Teil III sind die Schiedssprüche Bischof Wilhelms von Eichstätt vom März 1482, in denen das Domkapitel seine Position weitgehend durchsetzen konnte, und ihre Bestätigung durch Papst Sixtus IV. gegeben.

Thumser hat für einen wichtigen Abschnitt der fränkischen Kirchengeschichte des Spätmittelalters die sorgfältige Edition eines zentralen Quellenbestandes vorgelegt. Das Buch wird durch ein kombiniertes Personen- und Ortsregister erschlossen.

Erlangen

Dieter J. Weiß

Walter Dürig: Das Sequentiar des Breslauer Inkunabelmissales. Ein Beitrag zur schlesischen Kultur- und Liturgiegeschichte (= Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 4), Sigmaringen (Jan Thorbecke-Verlag) 1990, 54 S., kt.

Sequentiar besagt Zusammenfassung der im jeweiligen Missale vorkommenden Sequenzen. Sequenz ist das auf die Epistel der Messe folgende und mit dem Alleluja verbundene Lied. Unglaublich beliebt wurde die Sequenz, Wahrzeichen der festlichen Tage, das liturgische Festlied, in dem man seine Freude ausgang. Überall, wo sich Chöre bildeten, ergänzte man bald den strengen Choral mit der mehr volkstümlichen Sequenz, denn hier war ein Feld freigegeben für neue Dichtung und Musik – es wurde bestellt mit über 2000 Sequenzen – andere rechnen sogar 4000! –, erlebte Blütezeiten unter den Meistern Notger von St. Gallen im 9. Jh. und Adam von St. Viktor im 12. Jh. Der strenge Bezug auf den Anlaß des Festes im Kirchenjahr bewirkte tüchtige Leistungen in Lyrik und Mystik, die oft das Mittelmaß überschritten und somit ein unverzichtbares Erbe darstellen, einen köstlichen Schatz von Poesie, mehr noch für die Sänger und Maßbesucher eine großartige Offenbarung des kirchlichen Lebens, ein Überschäumen des kirchlichen Lebensstromes, ein Beweis der inneren Kraft des Kirchenvolkes. Hier lernt man, wie die Voreltern beteten, sangen, jubelten, sieht auch, wie sehr die liturgischen Formen ihnen geläufig sind. Die Verbreitung der Sequenzen, die ja ungleichmäßig beliebt waren, erfolgte recht gleichmäßig über ganz Europa in den Missalien, in welche jeweils etwa 20 bis zu 200 Sequenzen Aufnahme fanden. Nur die Zisterzienser, Kartäuser und auch Rom hielten sich zurück. Das erste gedruckte römische Missale von 1474 hat nur 4 Sequenzen, die Reform unter Pius V. 1570 duldet nur 5: *Victimae paschali* für Ostern, *Veni sancte Spiritus* für Pfingsten, *Lauda Sion* für Fronleichnam, *Stabat mater* für die Schmerzensfeste der Gottesmutter, *Dies irae* für die Totenmessen. Diese Zahl blieb maßgebend für die Missalien der Neuzeit, bis auch das *Stabat mater* aufgegeben wurde. Unser Autor klagt (S. 42): „Die Liturgiereformer des II. Vatikanischen Konzils waren nicht gut beraten, als sie die tiefformale und formal hochwertige Dichtung (des *Stabat mater*) auf den Aussterbeetat setzten.“

W. Dürig, Altmeister der Breslauer und Münchener Liturgiegeschichtler, untersucht hier die 64 Sequenzen des Breslauer Missale von 1483 nach Autoren, Herkunft, Verbreitung und allem Wissenswerten an Aufbau und Inhalt. Dieser 4. Band der „Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte“ erscheint zu der schwierigen Zeit, da es vielen um die Ausgrenzung des deutschen Ostens, wie es einmal hieß, geht. Da freut man

sich um so mehr, hieb- und stichfeste Tatsachen vom deutschen Einfluß auf den Osten kennen zu lernen, ein unaufgebbares Erbe. Die Schlesier begegnen hier gewiß dankbar ihrer Hedwigssequenz von Brieg, S. 34, Noten S. 52. Und wer die 9 volltextlich wiedergegebenen Sequenzen liest, wird uns zu zwei Wünschen zustimmen. Die Neuauflage möge zu jeder behandelten Sequenz den vollen lateinischen Text bringen und wenn möglich den deutschen, obwohl der jeweilige Hinweis auf die Sammlungen RH und AH – von Chevalier und Drewes-Blume – bei Wissenschaftlern genügt. Und zweitens, die keineswegs zu bestreitenden Urteile wie „formvollendet“, „mit Recht bewundert“, „überaus gehaltvoll“ (S. 18), „eine der schönsten“, „tiefsinnige Dichtung“ (S. 23), „hochwertige“ „polnische Erzeugnisse kulturellen Schaffens“ (S. 24) möchten konkreter verstanden werden können.

Immerhin ist dem Autor für den Anstoß zu danken, uns mehr mit Latein, Lyrik und Mystik zu beschäftigen.

Sieburg

Rhaban Haacke OSB

Ellery Schalk (Hrg.): *Culture, Society and Religion in Early Modern Europe. Essays by the Students and Colleagues of William J. Bouwsma* (= *Historical Reflections – Reflexions Historiques* 15, Nr. 1), Burlington (University of Vermont) 1988, 309 S., kt.

Die vorliegende Festschrift für den zeitweiligen Vorsitzenden der American Historical Association, Professor in Illinois, Berkeley und Harvard, zum 65. Geburtstag vereint 15 Beiträge und alle Vorzüge und Nachteile dieser Spezies von Literatur. Nach einer einfühlsamen Würdigung der wissenschaftlichen Tätigkeit des zu Ehrenden (von Randolph Starn) spannt sich der Bogen der Aufsätze von einer Analyse von erst kürzlich zugänglich gewordenen Suppliken an die Heilige Pönitentiarie bis zum Habsburger Hofzeremoniell in Spanien. Eine Mehrzahl von Beiträgen beschäftigt sich mit Phänomenen von Kirche, Staat und Gesellschaft im Italien der Renaissance. Es wäre unbillig, einzelne Studien hervorzuheben. Hier soll nur auf die wenigen Arbeiten eingegangen werden, die die deutsche Geschichte berühren oder für diese fruchtbar gemacht werden können. Dazu gehört die bereits genannte Untersuchung (S. 13–25) von Gene Brucker über die Suppliken-Register. Die Bittgesuche an die päpstliche Pönitentiarie liegen seit dem Jahre 1410 vor; für das 15. Jahrhundert sind 50 Bände erhalten, für die Jahre bis 1569 weitere 113 Bände. Das Gros der Eingaben bezieht sich, sofern Kleriker sie verfassen, auf eine Heilung des Defekts der illegitimen Geburt für Priesteramts-Aspiranten. Aber auch andere gravierende Probleme tauchen auf: Gewaltanwendung durch Priester, Abfall vom Glauben, um aus türkischer Gefangenschaft freizukommen usw. Die Laien thematisieren in ihren Bittschriften vor allem Eheprobleme: Dispensierung von Ehehindernissen, Ungültigkeitszeugnisse für eingegangene Ehen. Daneben findet man Verlautbarungen zur Häresie, weiter Vorgänge, in denen Kaufleute in Geschäftssachen Juden vorschieben, um das Zinsverbot zu umgehen, Entbindung von Wallfahrtsgelüben. Eine genaue Auswertung aller Registerbände würde sicherlich auch für die deutsche Geschichte bemerkenswerte Einzelheiten zutage fördern. – Mit dem Kölner Humanisten Hermann Graf von Neuenahr beschäftigt sich auf der Basis der gedruckt vorliegenden Literatur Charles G. Nauert jr. (S. 65–79). Er zeichnet ein überzeugendes Bild von der Persönlichkeit des Kölner Dompopes, der auf Grund seiner Freundschaft mit Erasmus von Rotterdam heute einen vielleicht größeren Bekanntheitsgrad genießt als in den Jahren seines kurzen Lebens. Die umfangreichste Studie in dieser Festschrift ist die von Lionel Rothkrug über „German Holiness and Western Sanctity in Medieval and Modern History“ (S. 161–249). Diesem Thema hat der Autor bereits in Band 14 (1987) der vorliegenden Schriftenreihe eine ausführliche Untersuchung gewidmet. Es geht ihm darum, Erklärungsmöglichkeiten für Deutschlands „Sonderweg“ zu eruieren, d. h. zu erklären, warum sich ein großer Teil Deutschlands dem Protestantismus zuwandte und ein kleinerer katholisch blieb. Er versucht dies u. a. mit der Verbreitung und der Akzeptanz von Wallfahrtsstätten zu erklären, die nach seinem Dafürhalten in den evangelisch gewordenen Räumen wenig häufig waren. Die z.T. weit ausgreifenden Erörterungen, die manch anregenden Gedanken enthalten, versucht Rothkrug am bayerischen Beispiel zu exemplifizieren. Seine These

wird nun teilweise von St. D. Sargent falsifiziert (Archiv für Reformationsgeschichte 78/1987; Rothkrug weist selber auf diese Widerrede in einer Anmerkung hin [S. 1867]), der feststellen kann, daß ein nicht geringer Anteil der Rothkrugschen Wallfahrten in vorreformatorischer Zeit noch gar nicht existierte. Das Sujet dieser Kontroverse ist sicherlich noch nicht abschließend diskutiert. – Dem im ganzen ansprechenden Band wäre ein Namensindex dienlich gewesen.

Köln

Günter Bers

Josef Pilvousek: Die Prälaten des Kollegiatstiftes St. Marien in Erfurt von 1400–1555 (= Erfurter Theologische Studien 55), Leipzig (St. Benno-Verlag) 1988, 21, 287 S., kt.

Die 1985 am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt vorgelegte Arbeit schließt an die grundlegende Untersuchung von F. P. Sonntag, Das Kollegiatstift St. Marien zu Erfurt von 1117–1400 (1962) an und setzt sie – mit gewissen Einschränkungen – bis zum Jahre 1555 fort, das mit dem Augsburger Religionsfrieden infolge der zunehmenden Protestantisierung der Stadt Erfurt für das Marienstift „eine neue Situation“ (S. 2) brachte. Dem Buch kommt in zweifacher Weise besonderes Interesse zu: es hat zum einen mit dem erzbischöflichen Mainzer Stift St. Marien das vornehmste und bedeutendste Kollegiatstift des mitteldeutschen Raumes zum Gegenstand und es umfaßt zum anderen mit seinem Untersuchungszeitraum sowohl die Frühzeit der 1392 gegründeten Erfurter Universität wie die ersten Jahrzehnte der Reformation. Der Verf. möchte vor allem darstellen, „wie eine geistliche Gemeinschaft, repräsentiert durch ihre Prälaten, von 1400 bis 1555 lebte und wirkte, welche Aufgaben und Pflichten dabei den Prälaten zukamen und welchen Einfluß die Reformation auf Leben und Wirken des Erfurter Marienstifts hatte“ (S. 1 f.). Er konnte sich hierfür nur auf wenige Vorarbeiten stützen und mußte die Arbeit im wesentlichen aus ungedrucktem Material erarbeiten, mit dessen Überfülle er die Beschränkung auf die Prälaten und den Verzicht auf eine Untersuchung des religiösen Lebens an St. Marien begründet. Der Schwerpunkt liegt auf der Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Stifts, auf der Frage nach den materiellen Grundlagen und vor allem auf den Einzelbiographien der Propste, Dekane, Scholaster und Kantoren der Zeit von 1400 bis 1555, die den größten Raum des Buches beanspruchen. Dieser Gewichtung entsprechend besteht die Arbeit aus einem ersten kurzen allgemeinen Teil, der eine knappe historische Übersicht und einen Abriss der spätmittelalterlichen Verwaltungs- und Wirtschaftsorganisation von St. Marien enthält, und – als eigentlichem Hauptteil – aus einem sehr umfangreichen zweiten Teil „Die Prälaten des Kapitels“, der, gegliedert nach den Propsten, den Dekanen, den Scholastern und den Kantoren, in einem knappen systematischen Abschnitt jeweils über die betreffenden Amtsträger, ihre Ausstattung, ihre Funktionen und ihr Verhältnis zum Stift informiert und anschließend ihre Kurzbiographie bringt. Eine kurze Zusammenfassung und ein Orts- und Personenregister beschließen das Buch.

Sowohl in ihren allgemeinen Abschnitten wie in den Einzelbiographien vermittelt die Untersuchung ein aufschlußreiches, z.T. sehr farbiges Bild vom organisatorischen und wirtschaftlichen Alltag dieses bedeutenden, im 15. Jahrhundert blühenden, im 16. Jahrhundert vielfältigen inneren und äußeren Gefährdungen ausgesetzten Stifts. Sie zeigt eindringlich das Spannungsfeld zwischen dem Mainzer Erzbischof, der Stadt Erfurt und den umliegenden thüringischen Landesherren auf, in dem sich das Stift und seine Prälaten unter zunehmenden Schwierigkeiten behaupten mußten, sie informiert über Bepfründung, Funktionen und Funktionswandel der vier Prälaturen und bietet namentlich in den Kurzbiographien eine Fülle z.T. höchst bemerkenswerter Einzelheiten über Pfründenhäufung, soziale Herkunft, Werdegang, politisches und wissenschaftliches Wirken und Lebensstandard der Erfurter Prälaten. Insgesamt wird damit an einem herausragenden Beispiel ein wichtiger Beitrag zu der zentralen Frage nach dem Erscheinungsbild von Kirche und Klerus im Übergang vom Spätmittelalter zur Reformationszeit in den Kernlanden der Reformation geleistet. Doch gerade angesichts dieses besonderen Interesses möchte man es bedauern, daß der Verf. aus äußeren Gründen das religiöse Leben weitestgehend ausgeklammert hat und sich fast ausschließlich auf die Prälaten beschränkt. Dies umso mehr, als diese Einschränkung nur

bedingt zu Vertiefung und Differenzierung genutzt wird und nicht zu erkennbar reichem personen-, sozial- und kirchengeschichtlichem Ertrag führt: Obgleich mit großem Aufwand erstellt, kommen die 50 Kurzbiographien als der eigentliche Kern der Arbeit mit ihrer ungeschiedenen, gelegentlich erschöpfenden Aneinanderreihung wesentlicher und weniger aufschlußreicher Daten kaum über den Charakter einer breiten Materialsammlung hinaus. Immer wieder wünscht man sich bei der Lektüre angesichts der zentralen Fragestellung der Arbeit und der vielfältigen Aussagemöglichkeiten des zusammengestellten Materials mehr Gewichtung, Ordnung und vor allem mehr an Auswertung – zumal die hier vorgestellten Prälaten insgesamt für das Stift in der Übergangsphase des 15. / 16. Jahrhunderts stehen. Vieles muß sich der Leser selbst zusammensuchen, wie umgekehrt die Vielfalt der Aspekte, die sich beim Lesen aufdrängt, selbst in der knappen Schlußauswertung, die mehr referiert als resümiert, nur eine bescheidene Entsprechung findet. Andererseits aber ist in Rechnung zu stellen, daß es bei dem Mangel an Vorarbeiten und der weitverstreuten, zum Großteil noch nicht erschlossenen und außerordentlich umfangreichen archivalischen Überlieferung immenser Mühen bedurfte, um überhaupt eine solche Fülle von verfassungsgeschichtlichen und biographischen Informationen zu gewinnen und ein Bild der Verwaltungs- und Personengeschichte des Marienstifts zu entwerfen. Hier erstmals sichere Grundlagen geschaffen zu haben, die für alle weitere Untersuchungen zur spätmittelalterlichen Kirchengeschichte und zur Geschichte der Reformation in Erfurt als einem der herausragenden Orte Mitteldeutschlands eine unverzichtbare Hilfe darstellen dürften, bildet das wesentliche Verdienst dieser dankbar zu begrüßenden Arbeit.

Köln

Matthias Werner

Neuzeit

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon. Herausgegeben von Erwin Gatz unter Mitwirkung von Stephan M. Janker, Berlin (Duncker & Humblot) 1990, 16 und 666 Seiten, zahlreiche Abbildungen, Lexikonformat Ln. geb., ISBN 3-428-06763-0.

Sieben Jahre nach dem Erscheinen des biographischen Lexikons „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945“ läßt Prof. Dr. Erwin Gatz, Rektor des Collegio Teutonico Santa Maria in Campo Santo zu Rom, der Herausgeber dieses inzwischen allseits hochgeschätzten und unentbehrlichen Standardwerkes zur Kirchengeschichte der Neuzeit, näherhin des Zeitraumes vom Untergang der alten Reichskirche am Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, in gleicher Konzeption und Ausstattung einen zweiten Band folgen. Er behandelt in – zum Teil umfänglichen – Lebensbildern die (immediaten und mediaten) Oberhirten sowie in Biogrammen die Weihbischöfe und Generalvikare (bzw. bischöflichen Spitzenbeamten in generalvikarähnlichem Rang) der Erzbistümer und Bistümer im Bereich des Heiligen Römischen Reiches, des (nicht zum Reich gehörenden) alten Deutschordenslandes Preußen und der (1648 definitiv aus dem Reichsverband ausgeschiedenen) schweizerischen Eidgenossenschaft, die im Zeitraum zwischen dem Westfälischen Frieden von 1648 und der Säkularisation von 1802/03 amtierten. Da nicht wenige von ihnen bereits in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, während des Dreißigjährigen Kriegs, im Amt waren, umgreift das Werk für eine ganze Reihe von Bistümern zwei Jahrhunderte ihrer Bischofsgeschichte.

Vorgestellt werden die Oberhirten, Weihbischöfe und bischöflichen Spitzenbeamten von 48 Erzbistümern und Bistümern, die Apostolischen Administratoren des (in der Reformationszeit größtenteils untergegangenen) Bistums Meißen in den Lausitzen, d. h. für die wenigen in der Lausitz katholisch gebliebenen Pfarreien und Klöster (mit Sitz in Bautzen, seit 1753 Titularbischöfe), die Apostolischen Vikare in den Nordischen Missionen und in Sachsen, die fürstbischöflichen (bzw. fürsterzbischöflichen) Kommissare des 1742 preußisch gewordenen Anteils des Bistums (seit 1777: Erzbistums) Olmütz (Distrikt Katscher), die Dechanten und fürsterzbischöflichen Vikare der

zum Erzbistum Prag gehörenden schlesischen (1742 preußisch gewordenen) Grafschaft Glatz, die Bischöfe des kurbayerischen Haus-Ritterordens vom hl. Georg (1749–1789) und des im Zusammenhang mit dem bayerischen Nuntiaturstreit errichteten kurzlebigen Münchener Hofbistums (1790–1805). Berücksichtigt sind ferner auch Generalvikare, die nur für bestimmte Bistumsanteile zuständig waren, wie zum Beispiel im weit nach Österreich ausgreifenden Bistum Passau die Offiziale und Generalvikare für die Lande ob der Enns und unter der Enns oder in dem seit der Reformation auf wenige Reste zusammengeschmolzenen Bistum Lausanne die Generalvikare in Freiburg im Uechtland – seit 1613 ständige Residenz der Lausanner Bischöfe –, in Solothurn und in Burgund. Ein ausführliches Lebensbild fand schließlich die schillernde „Figur“ des Freiherrn Kasimir von Haefelin (1737–1827), der unter der Ägide des pfalz-bayerischen Kurfürsten Karl Theodor 1782 Generalvikar der von diesem Kurfürsten aus wenig frommen Motiven (mit dem Jesuitenvermögen) begründeten Bayerischen Zunge des Malteserordens sowie 1787 Titularbischof von Chersones wurde, als königlich-bayerischer Gesandter beim Heiligen Stuhl 1817 das Bayerische Konkordat zum Abschluß brachte und dafür 1818 mit dem Kardinalshut belohnt wurde. Im ganzen enthält der Band über 870 biographische Porträts und Porträtskizzen, jeweils mit Quellen- und Literaturverzeichnis; soweit reproduzierfähige Bilder der dargestellten Persönlichkeiten, insbesondere der regierenden Bischöfe, verfügbar waren, wurden sie den Porträts beigegeben. Mit dem Herausgeber zusammen (aus dessen Feder eine nicht unerhebliche Anzahl von Lebensbildern und Biogrammen stammt) haben zum Zustandekommen des Werkes 38 Autoren aus Deutschland, Frankreich, Italien, Jugoslawien, Österreich und der Schweiz beigetragen.

Was die Biogramme der Weihbischöfe und Generalvikare etc. betrifft, so beschränken sie sich zumeist auf die Angabe der wichtigsten Personal- und Amtsdaten, die nicht selten aus archivalischen Quellen geschöpft werden mußten, da diese Gruppe kirchlicher Amtsträger noch kaum erforscht ist. Zwar pflegten in der Reichskirche der neueren Zeit die Spitzenpositionen in der Bistumsverwaltung (wie in der Hochstiftsverwaltung) sich die in der Regel adeligen Domkapitel zu reservieren, jeweils vor der Wahl eines neuen Fürstbischofs durch sozusagen vertragliche Vereinbarung in der Wahlkapitulation, um sich so ihren korporativen Einfluß auf die fürstbischöfliche Regierung zu sichern. Aber gerade die Geschichte der Domkapitel ist noch weithin eine „terra incognita“, wenngleich über einige Domkapitel und ihre personelle Zusammensetzung inzwischen (auch methodisch) vorzügliche Arbeiten vorliegen, so von Karl Wolfgruber für Brixen (1951), von Friedrich Keinemann und Wilhelm Kohl für Münster (1967 bzw. 1982), von Catherine Bosshart-Pfluger für Basel (1983), von Joachim Seiler für Augsburg (1989), dazu die statistische Arbeit von Peter Hersche über die deutschen Domkapitel des 17. und 18. Jahrhunderts (1984). Sie allesamt waren für die Erarbeitung des vorliegenden Lexikons sehr hilfreich, ebenso natürlich die von Konrad Eubel begründete (allerdings nur auf römisches Material gestützte, nicht immer zuverlässige) „Hierarchia catholica“. Doch im ganzen gilt: Für den behandelten Raum und Zeitraum liegt hier erstmals eine (fast) lückenlose und zuverlässige Liste der Weihbischöfe und leitenden bischöflichen Beamten vor.

Ausführlicher sind dagegen die Bischofsporträts gestaltet. Sie informieren mit möglichster Exaktheit über Abstammung und Lebensdaten, Studium und geistlichen Werdegang, (häufig im Rahmen familiärer oder dynastischer Politik) erstrebte (reichs-) kirchliche Karriere und erlangte hierarchische Positionen, Wahl-, Konfirmations- und Weihdaten der jeweils dargestellten Persönlichkeit. Auch werden Persönlichkeit und Wirken dieser regierenden Bischöfe, soweit immer möglich, in engem Zusammenhang mit der jeweiligen Geschichte ihres Bistums oder ihrer Bistümer und der allgemeinen Kirchengeschichte gezeichnet, so daß die Lebensbilder zugleich ein Stück Diözesengeschichte, in vielen Fällen ein ganzes Kapitel der Reichskirchengeschichte beinhalten. Es sei nur erinnert an die Fürstbischöfe und geistlichen Kurfürsten aus hochadeligen Häusern, etwa an die nachgeborenen Prinzen des herzoglichen, dann kurfürstlichen Hauses Bayern, die 1573 im Zuge damaliger gegenreformatorischer Abwehr in der nordwestlichen Germania Sacra zu fürstbischöflicher Würde (zunächst in Hildesheim, 1581 in Lüttich) aufstiegen und nicht nur bis 1763 hier präsent blieben, sondern auch von 1583 bis 1761 in ununterbrochener „Erbfolge“ den erzbischöflichen Stuhl von Köln und, wenngleich mit zwischenzeitlicher Unterbrechung, neben den eben genann-

ten beiden Bistümern die Bischofsstühle von Münster, Paderborn und Osnabrück innehatten, dazu in den heimatlichen Stammländern die Bistümer Freising und Regensburg, deren Mehrzahl nicht selten in einer Hand. Und mit ihnen konkurrierten im endenden 17. Jahrhundert die verwandten Herzöge aus der wieder katholisch gewordenen Linie Pfalz-Neuburg, die zwar die traditionell bayerischen „Domänen“ in der Reichskirche nicht zu erobern vermochten, aber dafür zu Erzbischöfen und Kurfürsten von Trier und Mainz sowie zu Fürstbischöfen von Augsburg, Worms und Breslau aufstiegen. Es sei ferner erinnert an die Familie der Reichsgrafen von Schönborn, die mit kaiserlicher Unterstützung Reichskirchenpolitik (und in ihrem Rahmen natürlich Haumachtpolitik) großen Stils betrieben und sich im Rhein-Main-Mosel-Gebiet mit den Erzbistümern und Kurfürstentümern Mainz und Trier sowie mit den Bistümern Würzburg, Bamberg, Speyer und Konstanz ein ganzes „Bischofsreich“ aufbauten. Aber auch in anderen Bistümern des Reiches rückten – da man in den wahlberechtigten Domkapiteln sozusagen über „Familienkanonikate“ verfügte und somit familiär stets präsent war – wiederholt Angehörige ein und derselben Familie zu fürstbischöflicher Würde auf. Und auf den Bischofsstühlen der Österreichischen Erblande, die durch Nomination des habsburgischen Landesherrn (oder, soweit es sich um salzburgische Eigenbistümer handelte, vom Salzburger Erzbischof, nicht ohne Mitwirkung des Wiener Hofes,) besetzt wurden, erscheinen als Bischöfe immer wieder die Harrach, Khevenhüller, Kuenburg, Schrattenbach, Thun, Trautson und anderer erbländischer Adel, der zugleich die ebenfalls österreichischem Einfluß unterworfenen reichskirchlichen Sprengel von Salzburg und Passau beherrschte. Da sich in den letzten Jahrzehnten die kirchen- und profangeschichtliche Forschung in gleicher Weise vermehrt dem Phänomen der Reichskirche der Neuzeit zugewandt hat und inzwischen eine ganze Reihe solider kritischer Quellenstudien über Verfassung, Institutionen, Besitzstand der neuzeitlichen Reichskirche, über einzelne Bischofsgestalten der Barock- und Aufklärungszeit, nicht zuletzt über die in der neuzeitlichen Reichskirche dominierenden Dynastien, deren seit dem Westfälischen Frieden hauptsächlich haumachtpolitisch ausgerichtete reichskirchliche Zielsetzungen und deren fürstbischöfliche „Exponenten“ erschienen ist, konnte bei der Abfassung der Bischofsporträts vielfach auf die Ergebnisse dieser Arbeiten zurückgegriffen werden; mehrere Autoren konnten hier auch den Ertrag eigener archivalischer Forschungen einbringen.

Allerdings stimmt die Feststellung des Herausgebers (Einleitung S. IX), daß wir trotz des im ganzen guten Standes der Erforschung der Reichskirche in der letzten Epoche des Heiligen Römischen Reiches im allgemeinen – beispielsweise – besser über die Interna und Abläufe der Bischofswahlen – im einzelnen hochpolitische Ereignisse! – als über die eigentliche Tätigkeit der aus diesen Wahlen schließlich hervorgegangenen Bischöfe unterrichtet sind. Die Mehrzahl der Bischofsporträts belegt diesen Befund. Aber ob solcher Mangel tatsächlich in der Hauptsache Folge des Überhangs „der Institutionen- vor der Personenforschung auch auf kirchengeschichtlichem Gebiet“ ist (Einleitung S. IX)? Liegt er nicht eher im „System“ der Reichskirche als einer mit fürstlicher Landesherrschaft ausgestatteten Adelskirche begründet? Diese Bischöfe, von adeligem Geblüt und – man muß sagen: – durchweg auf Grund väterlicher Entscheidung oder eines Familienbeschlusses für eine reichskirchliche Karriere und damit zugleich für eine standesgemäße Versorgung in der Reichskirche bestimmt, betrachteten sich in der Regel weit mehr als Fürsten denn als geistliche Oberhirten, mochten sie auch die Weißen empfangen haben. Sie betätigten sich als Landesherrn ihrer Hochstifte und wachten eifersüchtig über ihre „Souveränitätsrechte“; zum Teil profilierten sie sich als fürstliche Bauherren und Kunstmäzene, als Begründer frommer Stiftungen, Förderer religiöser Bruderschaften usw. und natürlich trugen die bischöflichen Verordnungen ihrer Regierungszeit ihren Namen. Aber die Leitung und Verwaltung ihrer geistlichen Sprengel überließen sie ihren Weihbischöfen und Konsistorien oder Geistlichen Ratskollegien. Bischöfliche Funktionen vollzogen sie, von wenigen rühmlichen Ausnahmen abgesehen, nur selten persönlich. Pastorale Impulse gingen von ihnen kaum aus, und in den nicht zugleich ihrer fürstlichen Autorität unterworfenen Bistumsteilen beanspruchte und praktizierte die Kirchenhoheit der jeweils zuständige Landesherr, im Kurfürstentum Bayern auf Grund päpstlichen Privilegs. Hier brauchte man einen Bischof fast nur zum Weißen und „Salben“. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts griffen einige Bischöfe, inspiriert durch die thesesianischen und

josephinischen Reformmaßnahmen, die Anliegen einer katholischen Aufklärung auf und suchten sie nicht ohne Erfolg für die Seelsorge fruchtbar zu machen, so der Wiener Fürsterzbischof Johann Joseph von Trautson, der Würzburger und Bamberger Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal, der Passauer Fürstbischof und Kardinal Joseph Franz Anton von Auersperg, der Laibacher Fürstbischof Karl Johann von Herberstein, der Salzburger Fürsterzbischof Hieronymus von Colloredo, der Kölner Kurfürst und Fürstbischof von Münster Max Franz von Österreich, vor Ausbruch der Französischen Revolution auch der Trierer Kurfürst und Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen, um nur ein paar Namen zu nennen. Aber das von ihnen begonnene Reformwerk ging in den von der Französischen Revolution schließlich auch im Reich ausgelösten politischen Umbrüchen unter, und die kirchliche „Restauration“ des beginnenden 19. Jahrhunderts etikettierte sie wie den Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seinen verdienten Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg fast ausnahmslos als „verderbliche Aufklärer“. Doch die Frage sei in diesem Zusammenhang erlaubt: Empfang, als mit dem Zusammenbruch der Reichskirche und der geistlichen Fürstentherrschaft der Adel das Interesse am Kirchendienst verlor und auf die Bischofsstühle nunmehr das bürgerliche Element nachrückte, die Pastoral des 19. Jahrhunderts von dieser neuen Bischofsgeneration, wenn man den Dingen nur auf den Grund leuchtet, wirklich soviel mehr und fruchtbarere Impulse als die Kirche der Barockzeit vom Gros der damaligen Adels Bischöfe? Oder anders ausgedrückt: Wurden die zumeist bürgerlichen und zunehmend „ultramontan“ orientierten Bischöfe des 19. Jahrhunderts, die man immer wieder einmal als „Erfüllung“ des tridentinischen Bischofsideals gepriesen hat und die im Gegensatz zu ihren barocken Amtskollegen gewiß eifrig pontifizierten, firmten, zuweilen auch predigten und ihren Bistümern redemptoristische Volksmissionen verordneten, den gewaltigen geistigen und sozialen Herausforderungen ihrer Zeit pastoral wirklich besser gerecht als ihre adeligen Vorgänger den zum Beispiel durch die verheerenden Kriege des 17. und 18. Jahrhunderts verursachten nicht weniger brennenden Problemen? Wo haben sie sich um pastorale Hilfen etwa bei der Bewältigung der explosiven sozialen Frage bemüht? Die allermeisten von ihnen gingen – wie Priester und Levit im Evangelium – an den geschundenen, ausgebeuteten Arbeitermassen vorüber! Oder hörte man aus ihrem Mund wirklich ein weg- und zukunftsweisendes Wort in den großen geistigen und weltanschaulichen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts? Man muß fast auf der ganzen Linie „Fehlzanzeige“ konstatieren. Tatsächlich standen sie dem Exodus der Arbeiter und der Gebildeten aus der Kirche völlig ohnmächtig gegenüber, viele von ihnen scheinen sein Ausmaß und dessen Folgen gar nicht registriert zu haben.

Aber wenn es auch über das eigentlich pastorale Wirken vieler Fürstbischöfe der alten Zeit nur wenig zu berichten gibt, bieten die Artikel im ganzen gleichwohl eine Fülle von Information und im einzelnen treffliche Charakterisierungen. Nicht wenige Artikel sind – eben dank einem hervorragenden Forschungsstand – als Musterbeispiele biographischer Kurzdarstellung anzusprechen. Daß wiederum andere Bischofsporträts nur geringe Plastizität gewinnen, liegt freilich nicht ausschließlich im Mangel an Vorarbeiten, sondern mitunter auch in der darzustellenden Persönlichkeit selbst begründet. Die häufige Aufeinanderfolge gleicher Familien- bzw. Geschlechternamen und die in der Abstammung vieler Bischöfe sichtbar werdenden Verwandtschaftsverbindungen vermitteln überdies schon beim ersten Durchblättern des Lexikons einen Eindruck von der vielfältigen Verflechtung der Reichskirche mit dem Reichsadel in seinen verschiedenen Rangstufen und mit den herrschenden Dynastien (ähnlich in den Bistümern der habsburgischen Erblände, in denen die Bischöfe Reichsunmittelbarkeit nicht erlangt hatten); zugleich gewinnt man eine Ahnung von der auch bei der Besetzung der Bischofsstühle vorwaltenden Patronage. Und die Bischöfe aus fürstlichen Häusern: Es kann kein Zweifel sein, daß diese geistlichen Fürstensöhne, obwohl nahezu allesamt in den Dienst der Reichskirche gezwungen und hier (wiederum von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen) nicht eben sehr glückliche Erscheinungen, in einzelnen Fällen auch ohne Weihen geblieben, im Zeitalter der Reformation und des Dreißigjährigen Kriegs für die Verteidigung und Erhaltung der aufs höchste gefährdeten Reichskirche, weil hinter ihnen die Macht ihres katholischen Stammhauses (Bayern, Österreich-Habsburg) stand, eine wichtige, man muß mit Blick auf die damalige politische Lage im Reich wohl sagen: unersetzliche Rolle gespielt hatten, zum Teil nur schon durch

ihre bloße Präsenz. Nach dem Westfälischen Frieden indes, der eine „Festschreibung“ der konfessionellen Grenzen, damit in gewisser Weise ein Gleichgewicht der konfessionellen Kräfte im Reich bewirkte und die reichskirchliche „Wächterfunktion“ der genannten katholischen Fürstenhäuser eigentlich überflüssig machte, mußten diese fürstlichen Abkömmlinge, überzählige Prinzen (jetzt auch der Häuser Lothringen und Pfalz-Neuburg), nach wie vor den Weg in die Reichskirche gehen, aus Gründen ihrer fürstlichen Versorgung – und manche entwickelten sich dabei zu wahren Pfründenjägern –, mehr noch zur Erweiterung der territorialen Machtbasis ihrer Stammhäuser im Reich. Sie waren mitsamt ihren Stiften Opfer fürstlicher Hausmacht- und Expansionspolitik, zum Unglück für sie persönlich und zum großen Schaden ihrer Kirchen. Ihre Lebensbilder verdeutlichen dies.

Zum farbigen Bild der alten Reichskirche wie überhaupt der Kirche im „Ancien Régime“ gehörten aber neben den gefürsteten Bischöfen und ihren überwiegend adeligen Domkapiteln auch noch andere Prälaten mit quasi-episkopalem Rang: nämlich immediate und mediate Fürstbische und Fürstpropste, die mit ihren Stiften der örtlichen bischöflichen Jurisdiktion entzogen waren und als „abbates“ bzw. „praelati nullius“ auf ihrem Stiftsgebiet ordentliche oberhirtliche Gewalt ausübten, zum Beispiel die Fürstbische von St. Gallen, Einsiedeln, Muri, von St. Emmeram in Regensburg, Kempten, Elchingen, Stablo und Malmédy, die Fürstpropste von Berchtesgaden und Ellwangen, der Hoch- und Deutschmeier, der Großprior des Johanniterordens und Fürst von Heitersheim. Übrigens galten auch die evangelischen Prinzen aus dem Haus Braunschweig-Lüneburg, die gemäß der Bestimmung der „Capitulatio perpetua“ (Instrumentum pacis Osnabrugense Art. XIII) jeweils alternierend mit einem frei kanonisch gewählten katholischen Bischof die Osnabrücker Bischofskathedra innehatten, jedenfalls nach Reichsrecht als legitime Bischöfe. Und dann gab es noch reichsunmittelbare Fürstbistumsinnen (zum Beispiel in Essen, Buchau, Nieder- und Obermünster in Regensburg), die als geistliche Territorialherrinnen nicht nur auf dem Reichstag Sitz und Stimme hatten, sondern für ihr Territorium natürlich auch kirchliche Exemption und Jurisdiktion beanspruchten. Leider haben diese Jurisdiktionsträger (jedenfalls soweit sie nicht zugleich anderswo Bischöfe waren) im Lexikon keine Berücksichtigung gefunden (vielleicht in Anbetracht der überaus komplizierten Rechtslage im Einzelfall). Insofern jedoch ist das Bild der alten Reichskirche und der Kirche der übrigen behandelten Territorien, wie es sich in den Porträts und Biogrammen des Lexikons spiegelt, nicht ganz vollständig. Da andererseits – dankenswerterweise – Biogramme auch von Kommissaren, Offizialen, Generalvikaren aufgenommen sind, die lediglich für Bistumsteile zuständig waren, könnte man die Frage stellen, ob nicht zum Beispiel auch die nach dem Trienter Konzil noch „überlebenden“ Archidiakone (etwa der mit dem Bischof von Chiemsee konkurrierende Archidiakon von Chiemsee) und die mit speziellen Jurisdiktionsvollmachten ausgestatteten bischöflichen Kommissare der Schweizer Quart des Bistums Konstanz Erwähnung verdient hätten?

Freilich, einem wissenschaftlichen Unternehmen dieser Art müssen, soll es nicht ausufern, Grenzen gesetzt werden. Dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern gebührt für dieses ebenso umfassende wie wissenschaftlich solide, im übrigen auch verlegerisch vorzüglich ausgestattete Nachschlagewerk Anerkennung und Dank. Mit dem nunmehr vorliegenden zwei Bänden des Bischofslexikons haben sie ein Hilfsmittel für die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte der Neuzeit geschaffen, das sich nicht nur durch hohes Niveau auszeichnet, sondern dem auch Vergleichbares nicht zur Seite gestellt werden kann. Ein Verzeichnis der behandelten Personen, nach Bistümern gegliedert und mit nützlichen historisch-statistischen Angaben zu den einzelnen Bistümern versehen, sowie ein Verzeichnis der zeitgenössischen Regenten und Nuntien schließen das Werk ab.

Übrigens hebt der Herausgeber ausdrücklich hervor, daß die Autoren die von ihnen verfaßten Artikel persönlich verantworten und lediglich in formaler Hinsicht Einheitlichkeit angestrebt wurde (Einleitung S. X). Man darf diese Bemerkung wohl so verstehen, daß sich das Werk historischer Kritik verpflichtet weiß, Tendenz also nicht in seiner Absicht liegt. In einem formalen Punkt jedoch ist eine Tendenz unverkennbar, wenn nämlich der Herausgeber schreibt: „Für die Angabe der Amtsjahre im Kopf des jeweiligen Artikels ist das Datum der päpstlichen Bestätigung oder Ernennung maßgebend“ (Einleitung S. IX). Denn dies widerspricht eindeutig dem Rechts- und Amtsver-

ständnis zumindest der Bischöfe der alten Reichskirche. Zwar hatten die Päpste im Wiener Konkordat von 1448 ihren Anspruch auf das Recht der Bestätigung der Bischofswahlen im Heiligen Römischen Reich und der Erhebung von Servitien und Annaten endlich durchzusetzen vermocht; die politischen Umstände waren ihnen dabei zu Hilfe gekommen. Und die erwählten Reichsbischöfe enthielten sich seither in der Regel bis zur päpstlichen Konfirmierung ihrer freien kanonischen Wahl (oder ihrer Postulation) jurisdiktioneller Akte. Aber man pflegte unmittelbar nach der Wahl oder Postulation ganz selbstverständlich deren Ergebnis feierlich zu proklamieren und den „episcopus electus seu postulatus“ sofort zu inthronisieren. „Electio facit episcopum“ – das war die in der Reichskirche selbstverständlich geltende Rechtsauffassung. Alle Domkapitel und Bischöfe des Reiches betrachteten die „libera electio canonica“ als konstitutiv für die Erhebung in das Bischofsamt, mochte auch eine kanonistische Interpretation den erwählten Bischöfen auf Grund ihrer Wahl nur ein „ius ad rem“ zubilligen (im Falle einer „postulatio“ war der Sachverhalt allerdings komplizierter). Tatsächlich betrachtete man in der Reichskirche die päpstliche „confirmatio“ lediglich als eine Art Bestätigung der Rechtmäßigkeit der vollzogenen „electio canonica“. Jedenfalls zählten die alten Fürstbischöfe regelmäßig ihre Regierungszeit vom Datum ihrer Wahl (oder Postulation) an. Dies dokumentieren u. a. auch die Bischofsepitaphien der alten Zeit; sie vermerken aus dem Leben des verstorbenen Bischofs häufig lediglich drei Daten: „natus . . . electus . . . denatus . . .“. Selbst Johann Franz Eckher von Kapfing und Lichtenneck, dessen Wahl zum Fürstbischof von Freising am 29. Januar 1695 vom Münchener Hof – weil in Konkurrenz zur Kandidatur des „hauseigenen“ Prinzen Joseph Clemens durchgeführt – massiv angefochten und erst nach langwierigem Prozeß am 30. Januar 1696 von Rom für gültig erklärt wurde, zählte seine Regierungsjahre ganz selbstverständlich vom Tag seiner Wahl (und nicht etwa erst vom Datum der päpstlichen Konfirmation) an. Und Kurfürst Maximilian Heinrich von Köln (1650–1688), Prinz aus bayerischem Haus, zugleich Fürstbischof von Hildesheim und Lüttich, Fürstpropst von Berchtesgaden und zeitweilig Fürstabt von Stablo-Malmedy, beharrte, als er 1683 (nicht ohne „Nachhilfe“ mit Geld) auch noch zum Fürstbischof von Münster postuliert worden war, aber Papst Innozenz XI. sich weigerte, diese Postulation zu admittieren, hartnäckig darauf, Fürstbischof von Münster zu sein, und regierte allen päpstlichen Warnungen zum Trotz bis zu seinem Tod Bistum und Hochstift. Dem Papst blieb, um seinen Rechtsanspruch formell zu behaupten, nur übrig, den von Maximilian Heinrich für Münster ernannten Generalvikar heimlich zur Sanierung von dessen Jurisdiktionsakten zu bevollmächtigen (im Lexikonartikel ist dieser ganze Vorfall mit keinem Wort erwähnt). Im übrigen würden die alten Fürstbischöfe eine päpstliche Bestätigungsbulle, in der statt der Formel „electionem tuam in episcopum . . . confirmamus“ etwa „nominamus“ oder „constituimus“ gestanden hätte, entzweit zurückgewiesen haben. Die heutige Praxis, nach welcher der Papst auch bei Vorliegen einer konkordatsmäßig verbrieften Bischofswahl den aus dieser Wahl hervorgegangenen Bischof „ex apostolica autoritate“ frei ernannt und in sein Amt einsetzt, regelmäßig ohne Erwähnung des Wahlakts in der Bulle, wird offensichtlich stillschweigend hingenommen. – Man sollte bei der Benützung des Lexikons die Angabe des jeweiligen Regierungsantritts überprüfen und gegebenenfalls nach dem Datum der Wahl bzw. Postulation korrigieren.

München

Manfred Weitlauff

Dinet, Dominique: Vocation et Fidélité. Le recrutement des Réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (XVII^e–XVIII^e). Paris 1988, 343 S.

Die hochinteressante Dissertation (doctorat de 3^{ème} cycle, Universität Paris I) untersucht den klösterlichen Nachwuchs in den 150 Männer- und Frauenklöstern der Diözesen Auxerre, Langres und Dijon (erst 1731 gegr. durch Abtrennung von Langres) im 17. und 18. Jh. Es handelt sich um eine religionssoziologische Studie, die auf den Daten von 4.000 Ordensleuten aus dem genannten geographischen und chronologischen Raum basiert. Die Auskünfte kommen aus den Aufnahmeakten, Einkleidungs- und Professregistern, Personalkatalogen (die nur für die Benediktiner der Kongregationen von St. Maur und St. Vanne zur Verfügung stehen), Totenbriefen, Pfarrarchiven u. a. (S. 768).

Die Untersuchung ist in drei große Teile gegliedert: Die Grundlagen der Berufung (S. 15–96) – Die Entwicklung der Berufung (S. 97–198) – Die Ergebnisse der Berufung (S. 199–272, was der „fidélité“ des Titels entspricht). Karten, statistische Tabellen und Übersichten sind im Text zu finden und im Anhang angefügt; dort auch ein Verzeichnis der behandelten Klöster, einige Familienstammbäume und die üblichen Register.

Der Verfasser hat sich mit größter Sorgfalt seiner verschiedenen Quellen angenommen und behutsam ihre Aussagen ausgewertet. Bekanntes wird dadurch bestätigt. Vermeintliches (und häufig Behauptetes) wird korrigiert, so das fast unausrottbare Klichschee der dekadenten Klöster, denen die Franz. Revolution freundlich den Gnadenstoß gegeben habe (S. 273). Der Verf. nimmt die „Berufung“ zum Leben im Kloster ernst. Sicher gab es den Weg ins Kloster aus materiellen Gründen. Aber die individuelle Überzeugung eines besonderen Rufes Gottes zum Ordensleben und auch zum Anschluß an diese oder jene Gemeinschaft bestimmte die meisten jungen Frauen und Männer zum freien Eintritt. Die persönliche Freiheit (vom Trienter Konzil erneut eingeschränkt) mag da und dort eingeschränkt gewesen sein. Aber wie stand es um die Freiheit der Eheschließung? Es gab auch den Protest der Eltern gegen einen Klöstertritt (S. 39–40). Der Nachwuchs kam meist aus bürgerlichen Familien (hauptsächlich Beamte und Kaufleute, Tabelle S. 178–179). Die Familien sind kinderreich: 133 untersuchte Familien hatten 1301 Kinder (S. 183). Gewöhnlich traten mehrere Kinder in ein Kloster ein. Die Familien sind dem sog. „milieu dévot“ zuzurechnen. Der Einbruch des klösterlichen Nachwuchses nach 1730 hängt mit der Auflösung dieses Milieus zusammen. Die Bulle „Unigenitus“ von 1713, die staatliche Beschränkung der Klostervermögen und die Aufklärung verunsicherten die Ordensleute und das traditionelle Reservoir des Nachwuchses.

S. 257–259: Eine Statistik für das Jahr 1790 gibt 360 männliche und 572 weibliche Ordensleute an (mit Aufschlüsselung der Altersgruppen). Die Reaktion auf die Auflösung der Klöster wird durch einige persönliche Stellungnahmen der Betroffenen dokumentiert. Das Festhalten an der gewählten Lebensform zeigt sich entscheidend stärker bei den Frauen.

Die sorgfältige und überzeugende Studie sollte anregend für andere kirchliche Landschaften wirken. Der Verf. verweist da und dort auf verschiedene französische Gebiete. Über die französischen Grenzen blickt er nicht hinaus. Im Literaturverzeichnis entdeckt man die Arbeiten von J. Salzgeber über Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter (1967). Die Rekrutierung des klösterlichen Nachwuchses in Deutschland im gleichen Zeitraum wäre zweifellos ein lohnendes Forschungsobjekt. Hier gab es den Druck katholischer Stadtmagistrate, die auf die Aufnahme in die städtischen Klöster drängten. Bei Dinet, S. 71–76 „Les pressions locales sur les recrutement“ vergleichbar. Unter den Abteien muß eine Art „Verteilungssystem“ funktioniert haben, nach dem Kandidaten je nach dem Bedarf und der Aufnahmemöglichkeit ausgewählt und gegenseitig empfohlen wurden.

Freiburg

K. Suso Frank

Gerhard Podskalsky: Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung) 1988, XIV, 439 S., Leinen.

Das Erscheinen dieses in mehrfacher Hinsicht gewichtigen Werkes kann man nur voller Dankbarkeit begrüßen, auch wenn der von ihm behandelte Ausschnitt aus der Kirchengeschichte nicht gerade zu den anregendsten gehört. Waren in patristischer Zeit die östlichen Väter eher noch wichtiger als die westlichen und traten bis zum Untergang des byzantinischen Reiches wenigstens zuweilen noch griechische Theologen hervor, die das theologische Denken in der gesamten Christenheit nachhaltig anzuregen vermochten, so läßt sich aus der griechischen Theologie in den vier Jahrhunderten der Türkenherrschaft schon keinerlei unmittelbarer Denkanstoß mehr gewinnen. Gleichwohl ist die Theologiegeschichte der griechischen Orthodoxie zwischen 1453 und 1821 keineswegs bedeutungslos. Es ist nicht zuletzt den immer wieder wenn auch mit unzulänglichen Mitteln unternommenen Bemühungen griechischer Theologen um die gedankliche Erschließung ihres reichen Lehrbes mitzuverdanken, daß sich ihre

Glaubensgemeinschaft trotz vierhundertjährigem Ausgeliefertsein an eine muslimische Staatsgewalt in ihrer volkskirchlichen Gestalt behaupten konnte. Wenn das Bedürfnis nach Stellungnahme zu theologischen Entwicklungen und kirchenpolitischen Bestrebungen in der abendländischen Christenheit mit ihren verschiedenen Konfessionskirchen in Anlehnung oder Abgrenzung auch die Eigenständigkeit der nachbyzantinischen Theologie beeinträchtigt, so sollte es doch unter anderen Gesichtspunkten gerade ein besonderes Interesse des Westens an ihrer Ausformung hervorrufen.

Das besondere Gewicht des vorliegenden Werkes beruht zunächst auf der Erstmaligkeit seiner thematischen Konzeption, sodann auf seiner doppelten Verwendbarkeit sowohl als gut lesbare Gesamtdarstellung als auch als zuverlässiges Nachschlagewerk und schließlich auf der Verbindung des allgemeinen Forschungsstandes mit einer vom Verf. erzielten Fülle von Einzelforschungsergebnissen. Hinsichtlich der Weiträumigkeit seiner Anlage, der Ausgewogenheit seiner Bewertungen und der Reichhaltigkeit der von ihm berücksichtigten Forschungsergebnisse läßt es allenfalls vergleichbare Arbeiten weit hinter sich. Die Hauptgliederung des Werkes in drei höchst ungleichmäßige Teile kommt der Lesbarkeit der Darstellung durchaus zugute. Während Teil A unter der Überschrift „Geschichtliche Vorbedingungen“ nur die Einleitung bildet (S. 1–78), in der „1. Die politische und kirchliche Stellung der (griechischen) Orthodoxie unter der Fremdherrschaft“ beschrieben wird (S. 1–16), „2. Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Vergleich zur spätbyzantinischen Theologiegeschichte“ herausgearbeitet werden (S. 16–36), „3. Die Bedeutung des Palamismus als Element der Beharrung“ erörtert wird (S. 36–46), „4. Die neuen Schulen und Druckereien als Element der Weiterentwicklung“ gewürdigt werden (S. 46–67) und schließlich „5. Aufriß und Eingrenzung der Thematik – Stand der Forschung (Vorarbeiten)“ zur Sprache gebracht werden (S. 67–78), und Teil C unter dem Leitwortpaar „Einsichten – Aussichten“ lediglich das freilich eindrucksvolle Resümee bietet (S. 387–391), stellt Teil B unter der Überschrift „Historische Entwicklung“ den eigentlichen Kern des Werkes dar (S. 79–385). Hier werden mehr als hundert Theologen und Philosophen mit Schilderung ihres Lebens und Würdigung ihres Werkes vorgeführt. Zur Aufrechterhaltung der Spannung trägt eine überzeugende Untergliederung wesentlich bei, die zeitliche Abgrenzungen mit sachlichen Schwerpunktverschiebungen verbindet: „1. Wahrung der Traditionen: die griechische Theologie 1453–1581“ (S. 81–117), „2. Der religiöse Humanismus: Versuch eines Ausgleichs zwischen Ost und West 1581–1629“ (S. 117–180), „3. Die Orthodoxie im Spannungsfeld der abendländischen Konfessionen: Einflüsse der lateinischen Scholastik 1629–1723/1727“ (S. 181–329) und „4. Die Auseinandersetzung mit der Aufklärung: Rückzug auf die eigenen Quellen 1727–1821“ (S. 329–385). Die Vollständigkeit erstrebenden bibliographischen Angaben zu den behandelten Gelehrten sind samt anderen Hinweisen und Bemerkungen, die den Darstellungsfluß hätten beeinträchtigen können, in die Anmerkungen verwiesen worden, deren das Werk insgesamt nicht weniger als 1659 zählt. Seine Benützung als Nachschlagewerk wird nicht allein durch ein gründliches „Verzeichnis der Autoren, Titel, Personen und Sachen“ (S. 409–430) erleichtert, sondern darüber hinaus auch noch durch ein besonderes „Autorenverzeichnis zur Sekundärliteratur“ (S. 430–439). Vor diesen beiden Verzeichnissen bietet das Register (S. 407–439) indessen ein „Verzeichnis der zitierten Handschriften“ (S. 407–409), das deren nicht weniger als 178 in 37 verschiedenen Bibliotheken nachweist. Der Auswertung dieses umfangreichen Quellenmaterials verdankt das vorliegende Werk nicht zuletzt seinen Rang als Pionierleistung. Um so mehr setzt es in Erstaunen, daß der Verf. im Vorwort von lediglich „sechs Arbeitsjahren“ schreibt (S. IX). Die Bewältigung einer so gewaltigen Aufgabe in diesem verhältnismäßig kurzen Zeitraum setzt neben umfassender Gelehrsamkeit auch ein außerordentliches geistiges Konzentrationsvermögen voraus.

Die vom Verf. erreichte Ausgewogenheit der Darstellung verdient um so mehr Anerkennung, als er sich einer höchst uneinheitlichen Forschungslage gegenübergestellt sah. Während über einige der griechischen Theologen jener Zeit bereits mancherlei geschrieben und auch lebhaft diskutiert worden ist, mußten bei anderen ihre Beiträge zur Theologiegeschichte erst aus entlegenen und zuweilen gar noch unedierte Quellen erhoben werden. Wiederholt waren zudem noch ausstehende Untersuchungen zu benennen, deren Durchführung im Rahmen der Vorbereitung des vorliegenden Werkes nicht mehr zu leisten gewesen wäre. Der Verf. beweist seine Kompetenz gleichermaßen

ßen in der Verarbeitung älterer wie in der Gewinnung neuer Forschungsergebnisse oder in der Anregung künftiger Forschungsarbeiten. Er hat unser Bild von der griechischen Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft durch die Einführung bisher mehr oder weniger übersehener Gestalten ebenso bereichert wie die nicht zuletzt damit erzielte Verbesserung in der Sicht der bereits hinlänglich beachteten. So dürften sich auch seine Schlussbemerkungen zu Leben und Werk des wohl umstrittensten griechischen Theologen jenes Zeitalters, des Patriarchen Kyrillos Lukaris (1570–1638), als letztgültiges Wort in dieser Sache erweisen: „Worin also liegt das Besondere und Bleibende im Werk des Kyrillos Lukaris? Sicher nicht in einer neuen und tiefschürfend entfalteten Theologie; trotz aller literarischen Bildung und Belesenheit war Lukaris auch niemals Verfechter eines Bildungswertes an sich. [...] Das Besondere und Bleibende liegt vielmehr in einem seiner Zeit vorausseilenden Anstoß, Klerus und Volk zu einer dem Westen vergleichbaren Selbstachtung und Selbständigkeit in der angestammten, aber reformbedürftigen Religion zu führen; diesem Ziel sollten sowohl die Druckerei wie auch die volkssprachliche Übersetzung des Neuen Testaments dienen, endlich auch das Manifest seines Glaubensbekenntnisses. Vielleicht hat das Übersetzungswerk annähernd das gesetzte Ziel erreicht; aber alle anderen Initiativen haben wahrscheinlich noch stärkere Gegenkräfte hervorgerufen – bis ins 19. Jahrhundert hinein. Rein theologisch betrachtet, muß man Lukaris jedoch eine Kurzsichtigkeit bescheinigen, die – ebenso wie manche Fanatiker auf lateinischer Seite – den Faktor der gewachsenen Geschichte und Mentalität seines Volkes zu wenig in den Blick bekam“ (S. 180).

Auch Nichtgriechen, deren Werke in Übersetzungen die griechische Theologie jener Zeit mitgeprägt haben, wie der Kiever Metropolit Petrus Mogilas, der Moskauer Patriarchatsverweser Stefan Javorskij, der Novgoroder Erzbischof Feofan Prokopovič und der Moskauer Metropolit Platon (Levšin), sind in die Darstellung zu Recht mitbezogen. Das von letzterem zunächst für den Religionsunterricht beim späteren Kaiser Paul verfaßte und erstmals 1765 in Moskau gedruckte Lehrbuch ist freilich nicht „der erste Katechismus [...] seit den Tagen des Petrus Mogilas“ (S. 376). Hier hat der Verf. ausgerechnet Feofan Prokopovičs „Knabenfibel“ (*Pervoe učenie otrokom*) aus dem Jahre 1720, von der Ende 1724 bereits die 12. Auflage gedruckt wurde, übersehen, deren Katechismuscharakter noch eindeutiger ist als bei Platons „Orthodoxer Lehre“ (*Pravoslavnoe učenie*), die vor allem die Grundlage für eine ganze Reihe verschiedener Auszüge abgab. Aber auch der von dem Serben F. I. Janković-de-Mirievo (1741–1814) als Berater der von Kaiserin Katharina II. 1782 eingesetzten Hauptschulkommission hergestellte „Ausführliche Katechismus“ (*Prostrannyj katicizis*) nach Platon hätte in seiner griechischen Übersetzung durch Dēmētrios Darbaris (1757–1823), den Leiter der griechischen Schule in Wien seit 1797, wo er 1805 als „Megale katechēsis“ erschienen ist, erwähnt werden können, obschon seine Neuauflage in der von S. C. Blastos revidierten Form, die 1851 und 1857 in Athen im Auftrag der Hl. Synode der Kirche von Griechenland erfolgte, bereits in eine Epoche jenseits der dieser Darstellung gezogenen Grenzen fällt. Wenn der Verf. auch mit guten Gründen darauf verzichtet hat, die einzelnen Lebensstationen des Metropoliten Platon durchzugehen, so hätte doch selbst in den gedrängtesten Bemerkungen zu seiner Biographie der Hinweis auf seine außergewöhnliche Predigerbegabung nicht fehlen dürfen, die ihm sogar den Beinamen des „russischen Bossuet“ eintrug; sie – und nicht etwa seine Seminarlehrertätigkeit – bewirkte ja auch seine Bestellung zum Religionslehrer für den Thronfolger und seinen Aufstieg an die Spitze der Hierarchie. Die „Orthodoxe Lehre“ als sein „einziges theologisches Werk von Bedeutung“ zu bezeichnen (S. 376), heißt doch wohl, den Wert seiner „Lehrpredigten“ (*Poučitel'nyja slova*, St. Petersburg 1764 f.) oder seiner „Kurzen russischen Kirchengeschichte“ (*Kratkaja cerkovnaja rossijskaja istorija*, Moskau 1805), von Igor Smolitsch immerhin als „ersten Versuch einer kritisch-wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der russischen Kirche“ gerühmt, zu verkennen.

Es ist keine Frage, daß man gerade bei einem thematisch so weit ausgreifenden Werk wie dem vorliegenden gelegentlich auch zu rigorosen Grenzziehungen genötigt ist. Insofern leuchtet es schon ein, wenn sich der Verf. mit der Wiedergabe antiprotestantischer Polemik bei den Griechen begnügt, ohne deren Stichhaltigkeit im einzelnen zu überprüfen. Andererseits läßt er sich damit jedoch einen nicht unwichtigen Maßstab für die Beurteilung der daran beteiligten orthodoxen Theologen entgehen. So hätte

sich schon dem vom Verf. unkommentiert gelassenen Begriff der „Lutherokalviner“ (S. 193, 322 u. 329) entnehmen lassen, daß man auf griechischer Seite nicht einmal imstande und wohl auch gar nicht daran interessiert war, den Unterschied zwischen den protestantischen Konfessionen zu erfassen. Noch im März 1909 mußte A. Ja. Rožděstvenskij in seinem Aufsatz über „Lutherthum und Reformiertentum in ihrer logischen Wechselwirkung“ in den „Trudy“ (Arbeiten) der Kiever Geistlichen Akademie die in der russischen theologischen Literatur eingebürgerte Ansicht bekämpfen, Lutherthum und Reformiertentum seien nur zwei aufeinanderfolgende Stadien ein und desselben Prozesses der Entwicklung des Protestantismus, und für die Einsicht werben, daß das Verhältnis des Reformiertentums zum Lutherthum in seiner Entwicklung kein genetisches, sondern ein paralleles sei; vgl. Archimandrit Avgustin (Nikitin): Der orthodox-lutherische Dialog in der Tätigkeit der Kiever Geistlichen Akademie, in: Kirche im Osten 31, 1988, S. 9–22 (hier S. 18 f.). Doch auch der Verf. selbst scheint mit der Reformationgeschichte nicht hinlänglich vertraut zu sein, wenn er Reformierte und Calvinisten einfach gleichsetzt (S. 25) und den Heidelberger Katechismus als „ein Standardwerk kalvinischer Theologie“ bezeichnet (S. 222). Daß nicht alle Reformierten zugleich auch Calvinisten sind und Calvin für die Reformierten insgesamt nicht die gleiche Bedeutung besitzt wie Luther für die Lutheraner, bleibt völlig außer acht. Die Schreibung des Namens Calvin samt den zugehörigen Ableitungen mit K statt mit C ist in der wissenschaftlichen Literatur unüblich, die Verwendung des Begriffs „Kalviner“ statt Calvinisten schlechterdings obsolet. Wenn der Verf. zu den Homilien des Neophytos Rhodinos über das Magnificat bemerkt: „Beim Thema Jungfräulichkeit bietet sich die Gelegenheit, deren zeitgenössische Gegner namhaft zu machen: Luther, Calvin und die von jenen abhängigen Gefolgsleute, wie Zacharias Gerganos“ (S. 204), jedoch lediglich von letzterem an anderer Stelle ausdrücklich erwähnt, daß er „nach orthodoxer Tradition“ u. a. „an der Jungfrauengeburt (ante, in et post partum [...])“ festhalte (S. 161), dann rückt er damit die Reformatoren, bei denen schon auf Grund der Schriftgebundenheit ihrer Theologie eine solche Gegnerschaft gar nicht hätte aufkommen können, zumindest für manche Leser ins Zwielicht. Daß sich die lutherische von der von Zacharias Gerganos beschworenen orthodoxen Tradition in dieser Hinsicht überhaupt nicht unterscheidet, beweist die Konkordienformel, wo es in Artikel VIII der Solida Declaratio vom Sohne Gottes heißt: „welcher seine göttliche Majestat auch in Mutterleibe erzeiget, daß er von einer Jungfrauen unvorletzt ihrer Jungfrauschaft geboren; darumb sie wahrhaftig Gottes Mutter und gleichwohl eine Jungfrau geblieben ist“ (BSLK 1024, 36–41).

Vergleichende Einwände, als „korrigierende und weiterführende Anmerkungen“ gemeint, von denen der Verf. im Vorwort versichert, daß sie ihm „jederzeit willkommen sein“ werden (S. IX), berühren freilich das vorliegende Werk nur am Rande und mindern die Bewunderung des mit ihm gelungenen großen Wurfs nicht im geringsten. Das gilt erst recht von den wenigen Beanstandungen rein äußerlicher Art. So heißt der rumänische Theologe und Philokalia-Übersetzer nicht „Stăniloe“ (S. 374) oder gar „Staniloe“ (S. 438), sondern Stăniloae. S. J. Baumgarten war kein „Haller“ (S. 336), sondern ein Hallischer oder Hallenser Professor; denn „Haller“ bezieht sich entweder auf Städte mit Namen Hall oder aber auf Halle in Westfalen, niemals jedoch auf Halle an der Saale. Nicht einzusehen ist, weshalb der Verf. bei der noch immer wichtigen 3. Auflage der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche statt des bewährten Sigels RE³ die weniger griffige Abkürzung „Realenc.“ einführt (S. XIII). Und warum setzt die dem „Exkurs II: Zur Chronologie der Patriarchen und Metropolen (von Philadelpheia)“ (S. 396–402) angehängte Papstliste (S. 403–405) nicht erst bei dem als 210. Papst gezählten Nikolaus V. (1447–1455) ein, wie es dem Einsatz der Listen von Konstantinopel, Alexandria und Jerusalem mit den ab 1453 regierenden Patriarchen entsprochen hätte, sondern bereits beim Apostel Petrus? Vollends der Beginn einer Zählung mit den ab 1453 regierenden Patriarchen muß auf dem Hintergrund einer durchlaufenden Papstzählung als unangemessen bezeichnet werden. Dennoch bleibt der Gesamteindruck eines bis in die letzten Einzelheiten hinein mit größter Sorgfalt und Überlegung ausgearbeiteten Werkes.

Münster i. W.

Peter Hauptmann

Martin Weyer-Menckhoff: *Christus, das Heil der Natur – Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers* (= *Arbeiten zur Geschichte des Pietismus* 27), Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1990, 334 S., geb.

Diese Marburger Dissertation (1985 begutachtet von C. H. Ratschow und H. Liebing) erscheint als Band 27 in der von der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus herausgegebenen Reihe *Arbeiten zur Geschichte des Pietismus* (AGP). Das gibt Anlaß zu einigen Hinweisen auf die durch die genannte Kommission bisher veranlaßten Werke zu Oetinger, dem ‚Magus des Südens‘. Einen ersten Zugang zu dessen Lebenswerk bietet Band 1 der Bibliographie des Pietismus (BGP): die Werke der württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts, Verzeichnis der bis 1968 erschienenen Literatur, bearbeitet von Gottfried Mälzer (de Gruyter, 1972). In der Reihe *Texte zur Geschichte des Pietismus* (TGP, Abt. VII) sind als kritische und sehr anspruchsvolle Editionen erschienen: die *Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, hrsg. von Reinhard Breymeyer und Friedrich Häussermann, de Gruyter, 2 Bände, 1977, und: *Theologia ex idea vitae deducta*, hrsg. von Konrad Ohly, de Gruyter, 2 Bände 1979. (Darin findet sich auch Oetingers früher Aufsatz [1735]: wie ich durch meine eigenen Prinzipien ein guter Lutheraner geworden). Die Edition des biblischen und emblematischen Wörterbuches ... ist in Vorbereitung.

Von den 1982, bei dem anläßlich des 200. Todestages von Oetinger in Marbach / Neckar veranstalteten internationalen Symposium, gehaltenen Vorträgen ist ein Teil wiedergegeben in *Pietismus und Neuzeit – ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, Band 10, Schwerpunkt: Fr. Chr. Oetinger, bei Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, hrsg. von Martin Brecht u. a. Diese Beiträge ‚repräsentieren etwas von der Breite und Weite des derzeitigen Interesses an dem schwäbischen Theosophen‘ (S. 5). In der Reihe AGP ist 1979 erschienen (Band 18): Sigrd Großmann, F. C. Oetingers Gottesvorstellung – Versuch einer Analyse seiner Theologie. Bei Friedhelm Groth, die „Wiederbringung aller Dinge“ im württembergischen Pietismus – theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsverständnis württembergischer Pietisten im 18. Jahrhundert (AGP Band 21, 1984) handelt Kap. IV über: F. Chr. Oetinger als zweiter Repräsentant der württembergischen pietistischen Blütezeit (ca. 1720–1780) – zur Bedeutung von Chiliasmus und Apokatastasis in der Eschatologie Oetingers. Dazu gehört ein Exkurs: zum Apokatastasisgedanken bei Schülern Bengels und Oetingers im württembergischen Pietismus des 18. Jahrhunderts. Fazit dieser Hinweise: es ist nicht möglich, in der theologie- und geistesgeschichtlichen Arbeit zum 2. und 3. Viertel des 18. Jahrhunderts an dem ‚grossen Weisen‘ Oetingers vorbeizugehen. Mag er auch noch so viele harte Nüsse zu knacken geben, mag er in der gängigen Forschung da und dort auch nur stiefmütterlich behandelt sein.

Nun zu AGP, Band 27, zur Arbeit von M. Weyer-Menckhoff. Als Ziel wird (S. 269) angegeben: „Diese Arbeit versuchte den ‚Grund‘ der Motive und Gewißheiten Oetingers und die implizite Systematik seiner Theologie aus der Verborgenheit hervorzuholen und ansichtig zu machen.“ Der Band bietet nach einer Einleitung (Ziel und Aufgabe, Methodik, Quellenlage, Überblicke zur Forschung und Biographie) drei Hauptteile.

Teil A, S. 20–119: die Entstehung der Theologie Oetingers (bis 1738). In diesem Jahr hat er seine erste Pfarrstelle angetreten und geheiratet (36jährig). Lange und komplizierte äußere und innere ‚Reisewege‘ sind zu ihrem Ziel gekommen. Anhand der Biographie wird entwickelt, wie Oetinger durch Begegnung mit Personen, Gemeinden und viel Literatur sich entwickelt hat (z. B. Boehme, Kabbala, Mystik). Die wiederholten Begegnungen mit Zinzendorf und dessen Umfeld und die damit verbundenen Auseinandersetzungen waren von besonderem Gewicht. Er hat es sich nicht so leicht gemacht wie sein Landsmann Ph. Fr. Hiller mit dem Verslein: ist der Himmel blau geschaffen und die Erde grün, wie gefällt es diesem Kirchengrafen alles rot (dem Blut Christi) zu überzieh’n. Deutlich wird eine erstaunliche Fähigkeit, sich von vielerlei Eindrücken bewegen zu lassen, nicht nur im Sinn vermehrter Bildung. Die Jahre 1735/36 brachten Krise und Wende. Die Schrift von der Herunterlassung Gottes und der oben genannte Aufsatz über die ihn selbst verwundernde Erkenntnis seines ‚Luthertums‘ dazu die Entdeckung des „sensus communis“ – diese wird mit ihm gehen – sind dafür Zeugnis. Von seiner Neigung zum Perfektionismus (u. a. der Suche nach einer

apostolischen Gemeinde) geht der Weg zum „Realitätssinn“, d. h. u. a. auch, daß er mit gutem Gewissen in das landeskirchliche Pfarramt eintreten und darin die Sakramente verwalten kann. Es ging ihm um die *eine* Wahrheit (S. 111). „Sie sollte eine Wahrheit der Philosophie, der Heiligen Schrift, der Naturkunde und der menschlichen und christlichen Gemeinschaft sein.“ Dieser Teil A, das „historisch-genealogische Nachspüren“ der Gedanken Oetingers, ist gelungen. (Bei der Kabbala mögen Fragen bleiben).

Der Teil B (S. 121–230), „Etwas Ganzes“ im Leben“ unternimmt den Versuch, „eine Systematik zu finden, die Oetinger gerecht wird und in der einige Grundlagen seiner Philosophie und Theologie angemessen dargestellt werden können“ (S. 119). Also keine Gesamtdarstellung, aber „die Struktur seines Denkens und seiner Theologie“, die „in einer ganz eigentümlichen Weise trinitarisch ist“ (ebd.) soll herausgearbeitet werden. Es ist nicht möglich, auch nur in Stichworten die erstaunliche Vielfalt der Oetinger bewegenden Lebensbereiche zu nennen. Ebensovienig kann berichtet werden, wie er versucht hat, dieselben zu durchdringen und zu verbinden. Zu fragen ist, ob es nach dem biographisch-systematischen Teil A gelingen konnte, Oetinger zu systematisieren. Der Verfasser weiß, daß sein Held eine Abneigung hatte „gegen philosophische und theologische Systeme“ (S. 257). Wäre es nicht sachgemäßer gewesen, wenigstens exemplarisch in der Weise von Teil A weiterzugehen? Es war doch unvermeidlich, daß es im Leben und Denken des Eklektikers Oetinger zu gewissen Brüchen kommen mußte. Deutlich wird, wie er bemüht war, im Dialog mit seiner Zeit und gegen sie seine Sache bis hin zu „güldenen Zeit“ zu führen. Schade ist, daß nicht aufgezeigt wird, wie dieser „Lutheraner“ besonderer Art in die Geschichte des Pietismus im 2. und 3. Viertel seines Jahrhunderts hineingehört. Da war doch nicht nur er mit seinen (wenigen) Schülern, da waren Ph. M. Hahn und Wizenmann, dazu Lavater, Urlsperger, Hamann (in gewissem Sinn auch Herder und Claudius), – jeder in seiner Weise – die sich der Herausforderung durch die unfertige Gestalt von Aufklärung gestellt haben mittels einer auch durchaus unfertigen Gestalt von „Christentum“. Oetinger darf nicht isoliert betrachtet werden, gerade weil er ein „Besonderer“ gewesen ist. Die systematische Leidenschaft des Verfassers ist hier einen anderen Weg gegangen. Wichtig ist, daß es bei Oetinger von Anfang an keine „abergläubische“ Verachtung von Wissenschaft, etwas zugunsten der „Bibel“ gegeben hat (S. 225). „Ungereimtheiten zwischen biblischer und kopernikanischer Astronomie läßt er als Probleme offen. Ein Grundübel, das Oetinger immer wieder an den Wissenschaften seiner Zeit reklamiert hat, ist ihre „Zerreißung“ in Einzelwissenschaften, die durch „Subtilitäten“ vom Leben und Glauben abführen. Das ist eine Folge davon, daß sie sich von der Wurzel gelöst haben, dem Leben aus Gott, dem *sensus communis*, der Heiligen Schrift. „Gott helfe wieder den Universitäten!“ (225). Im wesentlichen bis zum Jahr 1765 (da erscheint Swedenborg) entwickelt er mehr und mehr Ideen, „etwas Ganzes“ in den Wissenschaften wiederaufzurichten, sie zu vereinigen und für das Leben nutzbar zu machen“ (ebd.). Am Schluß des Buches (S. 267) kommt der Verfasser noch einmal auf den folgeschweren Fehler, die Wissenschaften zu „zerteilen“ zu sprechen. Er plädiert für interdisziplinäre Zusammenarbeit, damit „etwas Ganzes entstehen kann. Ja – ja, aber schon Oetinger wußte, daß seine Methode nur fragmentarisch und beispielhaft angewendet werden kann (ebd.). Hier wäre über Methoden-, Hypothesen- und Sprachprobleme noch viel zu sagen.

Im Teil C (S. 231–264): Strukturen der Ganzheit in Alltag und Wissenschaft soll eine „Nutzanwendung beschrieben“ werden, „die Oetinger selbst als den „Zweck“ seiner Lebensarbeit bezeichnet hat: Vorarbeiten und Hinweise zu geben für Leben, Glauben und Denken im Horizont der Erlösung während des anbrechenden Zeitalters großer Revolutionen“ (S. 230). Zum Ende heißt es, Oetinger sei sich seiner Distanz zur „Orthodoxie“ wohl bewußt gewesen. Negativ war für ihn an der herkömmlichen orthodoxen Art mit ihrer „Katechismustheologie“(!) die dort ausfallende eschatologische Dimension. Dagegen wollte er eine „prophetische Theologie“ entwickeln. Wobei zu fragen ist, ob und wie er dabei biblische Bausteine und Material aus dem naturwissenschaftlichen und philosophischen Gut der Aufklärung ungeschützt oder vielleicht doch reflektiert verbunden hat. Weyer-Menhoff betont, daß Oetinger die Frage nach dem Mittelpunkt christlichen Glaubens mit gutem Gewissen beantworten konnte, „weil er die Rechtfertigung je länger je mehr als Mittelpunkt glaubte“ (S. 264). Auch im Teil C finden sich viele erhellende Beobachtungen, etwa über den „Zeitfaktor“, das „Salz des Friedens“, über Methode und System, das doch keines sein sollte, zumal er

„seine Philosophie und Theologie fast ausnahmslos in Gelegenheitsschriften entwickelt“ (S. 260).

In dem sehr knapp gehaltenen Schlußkapitel über die Systematik der Theologie Oetingers (S. 265 ff.) wird ein Rückblick auf die Teile A–C gegeben und dann eine Frage an Oetinger angekündigt. Der Leser ist gespannt – und wird enttäuscht. Die Frage geht dahin, warum Oetinger zu seiner Zeit und heute „so schwer verständlich“ war und ist (S. 268). Sicher – das war er und bleibt er. Aber es gibt doch noch ganz andere Fragen, die hier fällig sind. Z. B. schon vom Titel der Arbeit her. Christus als Heil der Natur wird auf den Seiten 148, 224, 260 und 270 angeführt. Da geht es um die Größe der Erlösung, um den Anspruch von Kolosser 2,5, um die wunderbare Bestimmung des Laufs der Wissenschaften durch den Heiland und seine Bedeutung für die Wirklichkeit des Menschen. Das hätte doch den Systematiker Weyer-Menkhoff aufs höchste reizen können, wenigstens einige der da thetisch angedeuteten Linien zu verlängern. Oder noch eine andere Frage: gegen Ende von Teil B (225 ff.) werden für Oetinger wichtige biblische Bezüge dargestellt. Aber – wie war das, wie hat er seine biblische Theologie an die Naturwissenschaften und die Philosophie herangebracht, und wie hat er sich den umgekehrten Weg vorgestellt? Was war es um die Hermeneutik dieses so harmlosbedürftigen Mannes? Das „alles zusammennehmen“ war ihm wichtig. Wie ist die Qualität, die Wahrheit, seiner biblischen Einsicht unbeschädigt und dialogisch in den Kosmos der Wissenschaften einzufügen? Handelt es sich gar um allenthalben gleichwertige Bausteine verschiedener Herkunft für ein „System“? Die durch den Verfasser vermittelte Begegnung mit der faszinierenden Gestalt Oetingers zwingt zu diesen und noch anderen Fragen.

Das ausgedehnte Literaturverzeichnis zeigt die intensive Beschäftigung mit Oetinger einst und heute. Neben einem aufgeschlüsselten Quellenverzeichnis findet sich eine Übersicht „Oetinger“ im Lexikon – eine Auswahl und Rezensionen von Werken Oetingers, ebenfalls eine Auswahl. Daß ein Register der in dem Band angeführten und für Oetingers symptomatisch wichtigen Bibelstellen (Hiob, Psalmen, Sprüche, Prediger u. a.) fehlt, ist zu bedauern. Aber man darf nicht zu viel verlangen.

Stuttgart

Konrad Gottschick

Hans-Jürgen Schrader: Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Heinrich Reitz' „Historie der Wiedergebohrnen“ und ihr geschichtlicher Kontext (= PALAESTRA 283), Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1989, 635 S.

Die absolute Solidität, Gründlichkeit und Zuverlässigkeit dieser Arbeit zeigt sich schon im Titel, dessen Wahl nicht unter werbewirksamen und verkaufsstrategischen, sondern ausschließlich sachlichen Gesichtspunkten erfolgte. Der Verfasser, inzwischen o. Professor für neuere deutsche Literatur in Genf, ist ein profunder Kenner pietistischer Erbauungsliteratur, was schon daraus erhellt, daß er 1982 das im Untertitel genannte Werk von J. H. Reitz in seinen ursprünglich fünf Teilen mit den beiden anonym erschienenen Ergänzungsbänden nach den Erstdrucken mit einem Anhang aller Ergänzungen und Varianten aus der späteren Werkgeschichte in photomechanisch-kritischer Neuausgabe herausgebracht hat (Deutsche Neudrucke, Reihe Barock Bd. 29/1–4; (s. meine Rezension in „Pietismus und Neuzeit“ Bd. 9, 1983, S. 258–264).

Schraders Ausgangspunkt für das jetzt zu besprechende Werk, das 1979 der Phil. Fakultät der Univ. Göttingen als Dissertation vorlag (Doktorvater: Albrecht Schöne), und dann durch neues Quellenmaterial erweitert und umgestaltet wurde, war eigentlich die Interpretationsabsicht pietistischer Quellen, die in der Germanistik seit langem deswegen Beachtung finden, weil sie unverkennbar sprachlich und denkerisch auf die Epoche der deutschen Dichtung von Klopstock, Lessing und Wieland über die Klassik und den deutschen Idealismus bis zu den Romantikern gewirkt haben, wenn auch stets in charakteristischen Umformungen und von ihnen selbst nicht intendierten Zusammenhängen. Unser Autor fand nun, daß eine Fülle von Vorfragen, die für eine zuverlässige Interpretation geklärt sein müßten, völlig offen waren und unterzog sich der zeitraubenden und angesichts des Stoffes und der Problemfülle manchmal erdrückenden Aufgabe ihrer Klärung mit literaturkriminalistischem Scharfsinn – eine gewaltige

Leistung schon im Blick auf die vielen Rara unter den Quellen und der oft entlegenen Sekundärliteratur. Das Unternehmen hat aber zu vielen sehr wertvollen Ergebnissen geführt.

Das erste Kapitel gibt einen Überblick über den Stand der Pietismusforschung mit besonderer Berücksichtigung des in diesem Zusammenhang viel diskutierten Säkularisationsproblems. Mit scharfem Blick für das Wesentliche werden die literaturwissenschaftlichen Pionierstudien zum Problem Pietismus gewürdigt und kritisch bezüglich ihrer Ansätze und Erträge beleuchtet – auf den Gebieten 1. der Sprachgeschichte, 2. der autobiographischen Zeugnisse, 3. der differenzierten Kunstanschauung der Pietisten, 4. der pietistischen Bibelübersetzungen und -kommentierungen und ihrer sprachlichen und ästhetischen Wertungen durch Pietisten (Sprache Kanaans), 5. der pietistischen Lyrik.

Der Autor betont energisch die Notwendigkeit, Pietismusforschung nicht isoliert zu betreiben, sondern jeweils zu berücksichtigen, was die Kirchen- und Literaturgeschichte, aber auch die Wirtschafts- und Sozialgeschichte, regionale und lokalhistorische Forschung, die Geschichte der Medizin, der Psychologie und Pädagogik, der Buch- und Bibliotheksgeschichte – zu ergänzen wäre die Universitätsgeschichte – an Teilinformationen liefern. Schrader gibt dann Forschungshinweise für Germanisten, z. B. gelte es, einen konsensfähigen Kanon von untersuchungswürdigen Texten zu schaffen.

Bis zu welcher Perfektion ein Nichttheologe alle aus dem Bereich der Kirchengeschichte vorliegenden Arbeiten zum Pietismus erfassen und sachgemäß einordnen, ja, sich als kompetenter Fachmann ausweisen kann, das beweist Schrader in seinem zweiten Kapitel, wo es um Begriffsbestimmungen, Terminierungen und die Definition gruppenspezifischer frömmigkeitsgeschichtlicher Tendenzen geht. Die umfassende Literaturkenntnis und die Präzision der zeitlichen und sachlichen Definitionen sind staunenswert. Die Anmerkungen – sie reichen von S. 341–520 – gehen weit über die üblichen Literaturnachweise hinaus und stellen vielfach Exkurse dar, im Zusammenhang mit dem Begriff des Pietismus z. B. über die Geschichte dieses Namens, über die Bedeutung der Herrnhuter Losungen, über Verwandtschaft und Unterschiede zwischen Pietismus und Erweckungsbewegung und über den sog. Neuprotestantismus. Hier sind die Anmerkungen jeweils lexikonartige selbständige Artikel und würdig, ohne die mindeste Korrektur oder Ergänzung in einschlägige kirchengeschichtliche Handbücher übernommen zu werden, wobei es sich als besonders hilfreich erweist, daß auch die ausländische Forschung zu diesen Fragenkomplexen, zumal die amerikanische und französische, sachkundig und mit zuverlässigem Urteil herangezogen ist. In informativer Auseinandersetzung mit anderslautenden Thesen kommt Schrader zu dem Ergebnis, daß die theologisch radikalen Strömungen als ein Teil des Pietismus anzusehen sind und nicht gesondert von ihm betrachtet werden dürfen.

Eine wesentliche Verbesserung unserer Kenntnis der philadelphischen Bewegung (mit vorzüglichem Literaturbericht in Anm. 48 auf S. 374) bedeuten Schraders weitgehend aus eigener Forschung gewonnene Informationen über die Herkunft, die einigende Ideologie und historische Entwicklung dieser Sammelbewegung. Im Gegensatz zu der in London 1794 gegründeten Philadelphischen Sozietät vertreten die deutschen Philadelphier „das Konzept einer außerorganisatorischen irenischen Geistkirche für die Erweckten in allen Konfessionen, die in ihrer Konsequenz jegliche Trennung der Christenheit in Kirchen und Sekten überwinden wollte“ (S. 66). Diese Absicht – es wäre reizvoll, sie im Blick auf Ähnlichkeiten und Unterschiede mit den Spiritualisten der Reformationszeit, man denke an Sebastian Franck, zu vergleichen – und das heilsgeschichtliche Konzept, das die Adressaten in den sog. Sendschreiben der Apokalypse als geschichtliche Epochen deutet, wird aus Horches Kommentarwerk „Mystische und Prophetische Bibel“, vor allem aber aus der Berleburger Bibel belegt. Eine Menge anderer seltener und kaum bekannter philadelphischer Literatur wird herangezogen und zitiert, wobei es für die Geschichte der Auswanderungen aus konfessionellen Gründen im 17. Jahrhundert aufschlußreich ist, daß es eine „Philadelphische Einladung“ zum Bau des Reiches Gottes nicht nur in Deutschland (Züllichau) gegeben hat, sondern auch in Amerika aus Germantown bei Philadelphia (S. 383 f., Anm. 78).

Man erhält wichtige Informationen über einzelne bedeutende Gestalten aus der genannten Bewegung, z. B. u. a. aufgrund des „Catalogus amicorum in Germania“ des

„Inspektors“ Johann Dittmar, über Zentren in der Wetterau, Berleburg, im Oberharz – die Führergestalt ist dort Viktor Christoph Tuchtfeld –, über die partielle Rezeption philadelphischer Ideen bei Zinzendorf, über entsprechende Einflüsse auf Johann Bernhard Basedow und seine Gesangbuchausgaben und auf Johann Friedrich Oberlin.

Ein besonders verdienstvoller Artikel zu einem speziellen Thema – einer von vielen – geht der Frage nach, in welcher Weise der radikale Pietismus 1. Thess. 5,21 („Prüfet alles und das Gute behaltet“) als ein Votum für sich ansah und anwendete (S. 385 f., Anm. 82). Man könnte diese Linie ausziehen zu manchen heutigen Sekten, die diese Bibelstellen auch für sich und gegen Kirchenchristen anführen.

Im III. Kapitel wendet sich Schrader der Werkgeschichte von Reitz' „Historie Der Wiedergebohrnen“ zu, der ersten und gattungsbildenden pietistischen Sammelbiographie, und muß zunächst die geradezu unglaublichen falschen und unsinnigen Angaben über die Erscheinungsweise dieses Werkes referieren, wobei er gleichsam eine regelrechte Genealogie von Fehler-Abschreibern (S. 388, Anm. 8) zusammenstellt, auch jene Autoren nennt, die neuerdings die alten Irrtümer wiederholen, ohne oder trotz Kenntnis inzwischen in der Fachliteratur erfolgter Korrekturen.

Es ist Schrader gelungen, zum 1698 erschienenen und aus Übersetzungen englischer Selbstzeugnisse bestehenden I. Teil der „Historie“ die Quellen zu finden. Ein Hinweis – von Schraders Vorgängern übersehen – kam aus Ritschls „Geschichte des Pietismus“ auf die englischen Bekenntnisse in Undereycks „Braut Christi“ und den dort verballhornten Herausgeber Vavasor Powell. Seine SPIRITUALL EXPERIENCES (2. Aufl. London 1653) sind nur in einem einzigen Exemplar nachweisbar – in der British Library, London. Owen C. Watkins, der diese Frömmigkeitszeugnisse auf ihren puritanischen Geist und ihre Sprachmuster analysiert hat, hält Powell für den Verfasser der Vorrede.

Das Verwirrspiel um die Erscheinungsweise des Reitz'schen Sammelwerkes ist nicht nur durch Unachtsamkeit und Sorglosigkeit der Forschung entstanden, die allerdings beträchtlich sind, sondern auch dadurch, daß fallweise dieselbe Ausgabe mit zwei verschiedenartigen Titelblättern erschien und ein Teil der Auflage noch während des Drucks Änderungen erfuhr. Ferner dadurch, daß die Vorreden von einer dritten Auflage sprechen, wo ein Band tatsächlich zum ersten Mal das Licht der Welt erblickt, oder dadurch, daß bei der fünften Edition, soweit sie unrevidierter Nachdruck der schon publizierten Teile ist, ein Postscriptum die Angabe „bey dieser vierten Edition“ stehen läßt. Benutzer des Werkes von Reitz hatten es nicht selten mit einem Band – im Sinne des zwischen zwei Buchdeckeln Zusammengefaßten – zu tun, in dem Teile verschiedener Auflagen zusammengebunden waren. Schrader hat alle anstehenden Fragen mit stabiler Geduld und großem Arbeitsaufwand unter Begutachtung sämtlicher in öffentlichen Bibliotheken noch vorhandener Exemplare geklärt mit dem Ergebnis, daß die Angabe, um die wievielte Auflage es sich handelt, sich allemal ausschließlich auf den ersten Teil bezieht, obwohl nach den Angaben auf den Titelblättern späterer Teile der Eindruck entsteht, diese und nicht nur der erste Teil seien in mehrfacher Auflage erschienen.

Die Ergebnisse eines großen Gelehrtenfleißes seien hier mitgeteilt. Teil I erschien 1698 bei Launoy in Offenbach und erlebte 1701 eine Neuauflage. Die ebenfalls 1701 erschienenen Teile II und III sind der Erstauflage zuzurechnen. Das Werk war ursprünglich auf drei Bände konzipiert. Die 3. Auflage erschien 1716 bei Haug in Idstein, umfaßt die Bände I–III und einen neu hinzukommenden Band IV. Desgleichen bietet die 4. Auflage 1717 bei Haug in Idstein außer den Bänden I–IV einen neuen V. Band. Die 5. Auflage erfolgte bei Haug in Berleburg, wo die Bände I–III 1724 erschienen – also postum, Reitz starb 1720 – Band IV 1725, V 1726 und ein VI. Band ohne Verfasserangabe 1730. Die 6. Auflage, die von Haug in Berleburg begonnen und von Regelein in Herborn zu Ende geführt wurde, erfolgte für die einzelnen Bände in verschiedenen Jahren. Die Bände I–III erschienen 1740, Bd. IV 1741, Bd. V 1742, Band VI 1743 und der neu hinzugekommene Band VII 1745. Die unverkauft gebliebenen Exemplare wurden 1750 mit neuem Titelblatt, Beseitigung der Widmung und neuer Vorrede auf den Markt gebracht. Als Verlagsorte wurden bei der 6. Auflage unzutreffend die Messestädte Frankfurt und Leipzig genannt.

Aus textinternen Indizien hat Schrader den Mediziner Dr. Johann Samuel Carl als ersten Fortsetzer des Reitz'schen Werkes (1730) erschlossen und konnte dieses Ergeb-

nis absichern durch eine Äußerung Carls aus der von ihm herausgegebenen „Geistlichen Fama“, durch einen Brief Tersteegens an diesen und durch das Auffinden von zwei zeitgenössischen Zeitschriftenbeiträgen, die den Verfasser des VI. Teils nennen, und durch ein Exemplar der „Historie“, in das ein zeitgenössischer Besitzer den Autorenvermerk eingetragen hat.

Schrader hat nachgewiesen, daß die Brüder Haug sich vergeblich bemühten, Oetinger und dann Edelmann für die Ausarbeitung eines VII. Teils der „Historie“ zu gewinnen. Letzterer lehnte das aus seinem besonderen Verständnis der Wiedergeburt ab, die auf Erden gar nicht vollkommen möglich sei. Für den VII. Teil hat Schrader aufgrund genauer Berücksichtigung der kirchenpolitischen Situation, die durch den Regierungsantritt des Grafen Ludwig Ferdinand 1741 entstanden war, in einem lückenlosen Indizienbeweis den Hofmedicus Johann Conrad Kanz ermittelt, der auch Theologie studiert hatte, Erzieher und Studienbegleiter Ludwig Ferdinands war, bis zum Ende seines langen Lebens von 84 Jahren einige Zimmer im Schloßsturm bewohnte und neben anderen anonymen Kompilierungs- und Herausgeberarbeiten für den Haug-Verlag die Berleburger Dippel-Ausgabe besorgte.

Die zwei folgenden Kapitel (1.) über die Publikationsbedingungen und die Publikationsleistung der Zentren radikalpietistischer Literaturproduktion (Offenbach, Idstein und Berleburg und die Anfänge radikalpietistischer Literatur in Amerika) mit einer möglichst vollständigen Erfassung der gesamten Druckerzeugnisse der in Frage kommenden Offizinen, ihrer wirtschaftlichen Situation im politischen Kontext, ihrem ideologischen bzw. religiösen Anspruch, ihrer Vertriebsmöglichkeiten und -praxis und (2.) die Wirkungsgeschichte der „Historie Der Wiedergebohrnen“ mit Betrachtung der rezeptionssteuernden Faktoren und Rückschlüssen auf die Leserschaft, mit Angaben über Auflagenhöhen, Verkaufszahlen und die soziale Schichtung des Leserpublikums, Preise in Kostenrelationen, mit Besitznachweisen in privaten Bibliotheken, Zeugnissen für Wirkungen im Bereich individueller Erbauung und in der Kontroverstheologie – diese Kapitel enthalten ebensovielen spannenden und wertvollen weiterführenden Ergebnissen wie die ersten drei, die um ihrer unmittelbaren theologischen Bedeutung wegen hier ausführlicher referiert worden sind.

Man kann Schraders Buch als ein wissenschaftliches Kunstwerk bezeichnen, was bedeutet, daß trotz der vielen Verstärkungen an diesem Baum der Erkenntnis, trotz der Masse der erfaßten Zulieferer von Forschungsergebnissen in Detailfragen und der reichlichen Quellenzitate, die notwendig sind, weil dem Leser selten einige der Originalwerke und niemals alle zur Verfügung stehen, das Werk eine solche Form gefunden hat, daß das Hauptanliegen stets klar erkennbar bleibt und mit zielstrebigster Energie verfolgt wurde.

Die Arbeit ist in ihrer Methode und Präzision vorbildlich. Nicht nur ihr Ergebnis ist für die Forschung von maßgeblicher Bedeutung, auch die einzelnen Schritte, die dazu geführt haben, sind lehrreich und beispielgebend.

Wer das Werk gründlich studiert – sein voller Wert erschließt sich nur in der Arbeit mit ihm – verfügt über eine Schatz- und Vorratskammer für nahezu alle Aspekte der Pietismusforschung und erhält unzählige Anstöße, Anregungen und Aufschlüsse.

Obwohl das Opus anscheinend nur ein sehr spezielles Nebenthema behandelt, ist es durchaus nicht übertrieben zu sagen: wer immer sich heute wissenschaftlich mit dem Pietismus beschäftigen will, für den ist Schraders einschlägiges Werk unentbehrlich.

Düsseldorf

Rudolf Mohr

Peter Fassl: Konfession, Wirtschaft und Politik. Von der Reichsstadt zur Industriestadt, Augsburg 1750–1850 (= Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 32), Sigmaringen (Jan Thorbecke) 1988, 538 S. Ln. – ISBN 3-7995-6942-1. – Vorher Diss. phil. Augsburg.

Die Geschichte Augsburgs gehört nicht zu den Stiefkindern der Stadtgeschichtsschreibung. Historisches Bewußtsein ebenso wie Einsicht in die Problematik verschiedener exemplarischer Fragen der Moderne – und wenn es nur die konfessionelle „Parität“ wäre – kamen der Erforschung Augsburgs immer wieder zugute; man vergleiche nur das 1127seitige Werk Bernd Roecks für die nicht einmal 70 Jahre vom Kalenderstreit bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges! Hinzukommt eine breit zugängliche

Quellenüberlieferung v. a. in Augsburg (Fassl 486–489). *Peter Fassl*, schon in einer Magisterarbeit 1980 zur Sache handelnd (10), 12 Einzelstudien veröffentlichend (498) und nun „die Fortsetzung der (vorliegenden) Untersuchung bis 1914“ vorbereitend (10), versucht in seiner Dissertation entschlossen, den Wandel der politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kirchlichen Verhältnisse integrierend darzustellen. Stadtgeschichte soll dabei auch methodisch dezidiert als eigenständiges genus zum Zuge kommen und nicht als ein Teilgebiet allgemeiner Sozialgeschichte vereinnahmt werden (329 A. 8!). Noch tragen die Regeln der „Parität“ das Leben der Reichsstadt im 18. Jahrhundert einigermmaßen. Doch der Übergang an Bayern (184 ff.) macht die zwischen Katholiken und Protestanten bestehende Kluft in der Bewertung dieses tiefen Einschnittes in die Geschichte der Stadt deutlich. Die Umorientierung im politischen, geistigen und allgemein-öffentlichen Leben wollten bewältigt sein (191–326). Das hierbei zutagetretende Fehlen eines „allgemein bindende[n] Prinzip[s] (Parität)“ (11) ließ indes die städtische Gesellschaft auseinanderdriften – die Entwicklung des katholischen Vereinswesens (327–413) als Indikator und Förderer jenes Verlustes wird in einem eigenen Teil der Arbeit in Blick genommen. Das bedeutet, einen „Spiegel der gesellschafts- und sozialpolitischen Vorstellungen der Kirche“ zu erhalten, „und zwar nicht im geschliffenen und durchreflektierten Stil kirchenamtlicher Aussagen und theologisch-philosophischer Diskurse, sondern auf der sonst kaum faßbaren realen Ebene der Vermittlung zum kleinen Mann.“ (333)

Vf. spannt den Rahmen seiner Untersuchung inhaltlich weit. Bevölkerungsentwicklung 1650 bis 1810, Wirtschaftsgeschichte in Augsburg, Stellung der Stifte und Klöster sowie das Verhältnis der Konfessionen zueinander werden im Verbund mit wirtschaftlichen Faktoren untersucht. Auch von dem beim Übergang an Bayern heraufziehenden wirtschaftlichen Niedergang ist das Verhältnis der Konfessionen nicht verschont. Politisch entwickeln sich Strukturen, die die Parität hinter sich lassen und innerhalb deren die katholisch-konservative Partei sich einer Ausgrenzung durch die mehrheitlich protestantisch-liberale Partei gegenüber sah. Das Gegenmittel sah man in einem kirchlich gebundenen katholischen Vereinswesen. Der „Preis“, der an bayerischen Zentralismus und obrigkeitliche Verwaltungspraxis zu zahlen war, war hoch: das Zurückgehen bürgerlich-republikanischer Traditionen, das Verkümmern städtischen Gemeinns.

Dies alles ist mit einem großen Aufwand auch begleitender Untersuchungen statistischer, tabellarischer und graphischer Art ausgebreitet (417–484. 95–121 u. ö.). Hier werden die einschlägigen Wissenschaften der Wirtschafts- und Sozialgeschichte zu votieren haben. Dem Kirchengeschichtler ist dies eindrücklich, bei der Beurteilung ist ihm indes Zurückhaltung auferlegt. (Siehe die gründliche Besprechung von *Paul Warmbrunn* in ZBKG 58, 1989, S. 275–278.) Er hat zu Genüge zu tun mit der Zurenkenntnisnahme einer Fülle von direkt den kirchlich-frömmigkeithen Bereich betreffenden Gesichtspunkten: Bevölkerungsaufteilung (1645: 69 % zu 31 % = Protestanten zu Katholiken; 1807: 40,4 % zu 59,4 % Protestanten zu Katholiken; 23.102), katholischer (Jesuiten-) Unterricht (86 ff., bes. 89 Vergleich mit dem protestantischen St. Anna), der Weg der Katholiken von einer wirtschaftlich unbedeutenden Minderheit 1650 zur konfessionellen Mehrheit (93), das „Verhältnis der Konfessionen“ (107–122; 112 A. 19: Themen von Kontroverspredigten!), Frage der Konfession bei Gemeindevahlen (315 ff.) und das katholische Leben Augsburgs, oft die thematisch gesetzte Grenze „1850“ überschreitend (327 ff.). Hier ergeben sich dann notwendigerweise Rückfragen der Interpretation von so reich erhobenen Fakten: aus *Abendmahlszahlen* darf z. B. nicht direkt auf die *Abendmahlsbedeutung* im Protestantismus geschlossen werden (gegen 112 f.), weil es im evangelischen Bereich die aus einer Hochschätzung des Abendmahls resultierende *Abendmahlscheu* gibt. Oder: für die Bildung von Vereinen im Protestantismus des 19. Jahrhunderts können aus Untersuchungen wie der Fassls wichtige Kriterien und Vergleichspunkte gewonnen werden. Indes: Fassls Arbeit mag auch als Ansporn dazu rezipiert werden, die „heutige Beziehungslosigkeit von Kirchengeschichte und Sozial- und Wirtschaftsgeschichte“ (330 A. 11, nach *Wolfgang Reinhard*) kompetent-verständlich, unter Einbringung theologischer Gesichtspunkte verbindlich zu durchbrechen.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Friedrich Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von Hans-Joachim Birkner. – Berlin; New York, Verlag Walter de Gruyter, Abt. 1, Schriften und Entwürfe, Bd. 1. Jugendschriften 1787–1796, 1983; Bd. 2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, 1984; Bd. 3: Schriften aus der Berliner Zeit 1800–1802; 1988. Alle drei Bände herausgegeben von Günter Meckenstock.

Aus von mir nicht zu verantwortenden lebensgeschichtlichen Gründen kann ich leider erst mit Verspätung die angezeigten Bände rezensieren, und ich bitte den Herausgeber um Verständnis. Günter Meckenstock hat in jahrelanger Arbeit das gesamte Handschriftenmaterial des Zeitraumes 1787–1802 gesichtet und zugänglich gemacht. Das Ergebnis dieser Mühe – man versuche sich nur einmal an den Faksimiles im Bd. I/1, S. XV, 136, 218 – liegt nun komplett in den drei Bänden vor. Wieder besticht die Ausgabe durch getreue Befolgung der editorischen Grundsätze der gesamten Ausgabe, die hier ergänzt werden, durch besondere Grundsätze für die Edition von Handschriften (I/1, XIII–XVI). Für jeden Band hat Meckenstock hervorragende Einführungen geschrieben, die die schwierige Balance zwischen Detailfülle und Informationskargheit glänzend halten. Mit inhaltlichen Interpretationen hält sich Meckenstock auffällig zurück. Jede einzelne Schrift wird mit Bemerkungen zum Manuskript versehen, mit Blick auf andere Belegstellen datiert, und alle werden chronologisch geordnet. Besonders die Datierung ist eine schwierige Sache, weil Schleiermacher nur wenige Manuskripte selber datiert hat. In nicht seltenen Fällen wendet sich Meckenstock gegen andere Datierungen, vornehmlich Diltheys. Seine Kritik und seine Vorschläge haben mich in allen Fällen überzeugt.

Der Band I/1 enthält „Jugendschriften aus der Zeit von 1787–1796“, also die handschriftlich erhaltenen Arbeiten Schleiermachers vom Beginn des Studiums in Halle (Mai 1787) bis zum Amtsantritt an der Charité (Sept. 1796). Sinnvollerweise verzichtet der Herausgeber auf solche Arbeiten, die ihrer literarischen Gattung nach in anderen Abteilungen erscheinen werden (Predigten, Übersetzungen, Gedichte und Tagebuchnotizen, vgl. I/1, LXXXIV). Man fragt sich dann allerdings, weshalb die Übersetzung von zwei Kapiteln der Nikomachischen Ethik hier erscheint, die umfangreichere der „Politik“ aber in einem anderen Band. Die Schriften dokumentieren Schleiermachers Studien zur antiken Philosophie, seine frühe Auseinandersetzung mit dem Spinozismus und mit Kant, schließlich philosophische und pädagogische Versuche. Viele Schriften werden erstmals vollständig, manche überhaupt zum ersten Mal veröffentlicht. Andere, die bisher in fehlerhaften Editionen vorlagen, werden nun korrekt ediert [z. B. das Manuskript zum „Spinozismus“, vermutlich 1793/94, I/1, 511 ff. und eine Arbeit über Jacobi, vermutlich aus dem gleichen Jahr (I/1, 583 ff.)]. Man kann verfolgen, wie Schleiermacher sich von seinen philosophischen Vätern abstößt und sich kritizistisch orientiert.

Der Band I/2 enthält die Schriften aus der Berliner Zeit von 1796–1799, darunter natürlich die „Reden“ in der ersten Auflage von 1799. Diese Auflage hat durch Rudolf Otto das Bild des frühen Schleiermacher des 20. Jahrhunderts geprägt, während wirkungsgeschichtlich die vierte Auflage das 19. Jahrhundert bestimmte. Man kann fragen, ob es wirklich gut ist, die vierte Auflage in den Band I/12 der KGA zu verlegen und in diese Ausgabe die zweite und dritte Auflage textkritisch einzuarbeiten (vgl. I/2, LXXVIII). Sicher spricht einiges dafür, nicht zuletzt schlicht Arbeitstechnisches: man kann die beiden Auflagen nebeneinanderlegen. Andererseits wäre es schön, alle „Reden“ in einem Band zu haben. Natürlich paßt dann das historische Schema nicht. Wie dem auch sei, in jedem Fall ist es gut, sowohl den Text der ersten wie den der vierten Auflage zusammenhängend zu haben. Zum Text der „Reden“ (I/2, 185–326) werden sehr zurückhaltend umfangreiche Anmerkungen gemacht. Gelegentlich finden sich hilfreiche Verweise auf historische oder sachliche Anspielungen (z. B. auf Cicero, 206; Fichte, 243; Schlegel, 264 f.; Reimarus, 321; Cato, 287 u. a.). Sehr nützlich empfinde ich die Querverweise auf Vorarbeiten zu den „Reden“ in den „Gedanken“-heften (I/2, 1–50; 105–140). So kann man verfolgen, wie ein Gedanke, der manchmal nur als Aphorismus da gewesen ist, sich mit dem Kontext wandelt oder präzisiert. Gut auch die Wiedergabe der teils enthusiastischen (im Freundeskreis), teils verständnislosen (in der gelehrten Öffentlichkeit) Aufnahme der anonym erschienenen Schrift. Unter den Reaktionen der Freunde ist natürlich besonders diejenige Friedrich Schlegels wichtig. Meckenstock zeigt, wie subtil Schlegel in sein Lob die Kritik kleidet: Er würdigt die

„Reden“ als „schönen Anreiz zur Religion“ aber: „Sie sind keine vollendete Darstellung der reinen Religion“ (I/2, LXIX). Viele andere Verweise, Briefstellen u. a. verdeutlichen das bei aller Zuneigung doch auch kritische Bild, das Schlegel sich von Schleiermacher machte.

Neben Versuchen zur Vertragslehre, zu Leibniz, zur praktischen Philosophie, zur Anthropologie Kants enthält der Band auch „Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter“ von 1799 (I/2, 327–361), mit denen sich Schleiermacher am Streit um die Emanzipation der Juden in Preußen beteiligt. Dankenswerterweise fügt der Herausgeber den schwer zugänglichen Aufsatz über die „Politisch-theologische Aufgabe über die Behandlung der jüdischen Täuflinge“ und das Sendschreiben von David Friedländer, auf die sich Schleiermacher bezieht, als Anhang dem Band hinzu (I/2, S. 373–413).

Der Band I/3 enthält Schriften aus der Berliner Zeit 1800–1802, darunter natürlich die wichtigen „Monologen“ (I/3, S. 1–61) und „Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde“ (I/3, S. 139–216) und die Rezension selber (I/3, 219–223). Weiter finden sich Rezensionen, ein Dialog über „das Anständige“, Arbeiten über Chemie, der großangelegte Versuch über die Siedlungsgeschichte Neuhollands (Australien), eine Notiz zum Platon sowie im Anhang Tellers „Zeichen der Zeit“ und Wedekes „Briefe über die Abhandlung des Herrn Oberkonsistorialrates Teller...“, auf die sich Schleiermacher in den Notaten 75.77–79 der „Gedanken“ (V) bezieht. Auch in diesem Band finden sich Texte, die bisher nur auszugsweise oder gar nicht publiziert waren, so die Arbeiten zur Chemie, die das naturwissenschaftliche Interesse Schleiermachers zeigen (I/3, 103–124; 127–128).

Für die „Monologen“ gilt ähnliches wie für die „Reden“. Auch hier war die vierte Auflage maßgebend für die Rezension im 19. Jahrhundert, während das 20. Jahrhundert sich an der ersten Auflage orientierte. Thematische Motive dieser Schrift wurden schon in den verschiedenen „Gedanken“-Heften nachgewiesen (I/3, XV, Anm. 57–60) und die Geschichte der Rezeption nachgezeichnet. Vor allem der zeitgenössische Verdacht, Schleiermacher vertrete einen „verhüllten Fichtianismus“ (I/3, XXIX) wird heutige Leser erstaunen. Aufschlußreich für die kühle Beziehung Schleiermachers zu Fichte ist seine Rezension von Fichtes Schrift „Die Bestimmung des Menschen“. Sie sagt deutlich, wenn auch achtungsvoll verhüllt, was er zu kritisieren hat. Die ganze Linie des Buches paßt ihm nicht: „Wie kann doch einer, der an Freiheit und Selbständigkeit glaubt, oder auch nur glauben will, nach einer Bestimmung des Menschen fragen?“ (I/3, 240 f.). Meckenstock gibt Einblick in das ambivalente, kühle Verhältnis Schleiermachers zu diesem populären Mann. Einerseits schreibt er an Brinckmann: „Ich wünsche, daß der lebenswürdige Mann mich auch ein wenig lieben möge mit der Zeit; er ist der einzige von unseren namhaften Philosophen von dem ich mir dies wünsche“ (I/3, LXXIX, Brief vom 19. 7. 1800). Andererseits hatte er nur wenige Monate vorher an den gleichen Brinckmann folgendes von einem Besuch bei Fichte geschrieben: „Philosophie und Leben sind bei ihm . . . ganz getrennt (gerade das Gegenteil intendieren ja die „Monologen“, P. St.). . . lehrreich ist er nicht; denn detaillierte Kenntnisse scheint er in anderen Wissenschaften nicht zu haben, (auch in der Philosophie nicht einmal, insofern es Kenntnisse darin giebt), sondern nur allgemeine Übersichten, wie unser einer sie auch hat“ (I/3, LXXVI f., Anm. 332). Und seine Philosophie hält er auch nicht für akademiereif, wenn er über den aus Jena vertriebenen Fichte am 2. Mai 1799 an Henriette Herz schreibt: „Im Ganzen muß ich gestehen, halte ich es für ein vorteilhaftes Ereigniß, daß seine Philosophie vom Katheder, wohin sie gar nicht paßte, vertrieben ist“ (I/3, LXXVI, Anm. 329).

Ähnliches gilt für eine andere Größe, Friedrich Schiller, dessen „Einrichtung“ des Macbeth für die Bühne von Weimar von Schleiermacher gekonnt rezensiert wird. Das Wort „Einrichtung“ deutet schon an, daß es nicht um eine getreue Übersetzung, sondern um eine dramaturgische Bearbeitung des Dramas geht. Schleiermacher kritisiert neben einigen Übersetzungen Schillers vor allem die Striche und Umdeutungen, die in die Shakespearesche Substanz eingreifen und aus dem Macbeth ein schillersches Drama machen: „Daß sind Veränderungen, welcher in keiner Beschaffenheit einer Bühne gegründet seyn können, sondern nur in Begriffen des Künstlers, der dem fremden Werk von dem seinigen leiht, und dadurch die ganze Natur desselben afficiert“ (I/3, 387). Dabei vertritt Schleiermacher selber eine Auffassung, die, gemessen an seiner

späteren Hermeneutik seltsam klingt. Er befürwortet nämlich eine dramaturgische Entfernung alles englisch-nationalen aus dem Drama, und bemängelt, daß Schiller dies nicht konsequent getan habe, obwohl er selber daran festhält, daß jede Änderung, die man sich vermeintlich nur am Einzelnen erlaubt, dennoch ins Ganze eingreift (vgl. I/3, 380). Beim Abdruck dieser Rezension hat sich der Herausgeber der Mühe unterzogen, die entsprechenden Schiller- bzw. Shakespearestellen nachzuweisen, so daß man sehen kann, wovon die Rede ist.

Um zu zeigen, wie meisterhaft Meckenstock es versteht, die Leser des Bandes auch mit kleinsten Details zu erfreuen zum Schluß dies: Dorothea Veit schreibt an Schleiermacher, der Brief Carolines in den „Vertrauten Briefen über Schlegels Lucinde“ sei „transcendental mädchenhaft“ (I/3, LV, Anm. 227). Daß einem auch eine solche Formulierung nicht vorenthalten bleibt, dafür dankt gewiß nicht nur der Rezensent.

Wuppertal

Peter Steinacker

Günter Meckenstock: Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789–1794 (= Schleiermacher-Archiv 5), Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1988, 244 S., geb.

Schleiermacher sui ipsius interpres? Diese Frage drängt sich auf bei der Lektüre der Kieler Habilitationsschrift des verdienstvollen Editors von Schleiermachers Jugendschriften. Denn Meckenstocks Anliegen ist es, die philosophische und religiöse Ideenwelt Schleiermachers in den Jahren 1789–1794 „aus sich selbst heraus“ zu erschließen. Damit sei, wie Meckenstock versichert, „keiner hermetischen Interpretation das Wort geredet, sondern nur einer erstrangigen Beachtung der Quellen“ (23).

Die hermeneutische Askese, die der Vf. sich auferlegt, muß nicht sein prinzipiell erstes und letztes Wort in Sachen Schleiermacher-Interpretation sein. Ich sehe in ihr in erster Linie eine Pendelbewegung gegen das Verfahren W. Diltheys, der im „Leben Schleiermachers“ (1870) die Texte seines Helden weniger auf deren gedankliche Schlüssigkeit hin würdigte, sondern sie als Ausdruck eines Lebensprozesses verstand. „Dadurch gewinnt oft eine relativ textferne, bestimmte lebensphilosophischen Leitlinien folgende Interpretation die Oberhand“ (8). In zweiter Linie kehrt sich Meckenstocks Credo, die Texte selbst sprechen zu lassen, gegen eine Forschungsstradition, die auf völlig unzureichenden Grundlagen – nämlich den „Denkmalen der inneren Entwicklung Schleiermachers, erläutert durch kritische Untersuchungen“ im Anhang von Diltheys Biographie – eine mitunter allzu kühne Kombinatorik entfaltete. Über den editorischen Wert der „Denkmale“ hat sich Meckenstock – und dies völlig zu Recht – bereits mehrfach kritisch ausgesprochen (vgl. z. B.: Diltheys Edition der Schleiermacherschen Jugendschriften. In: Schleiermacher-Archiv I/2, 1229–1242).

Mit der Edition der „Jugendschriften“ (KGA I/1) hat Meckenstock der Forschung erstmals jene Textgrundlagen geschaffen, an denen alle Beschäftigung mit Schleiermacher sich zu bewähren hat. Die spannende Frage dabei lautet – und sie betrifft keineswegs nur die frühen Texte –, wie einschneidend sich die Schleiermacher-Perspektiven mit dem Fortgang des historisch-kritischen Editionsprogramms im Vergleich mit dem bisher in den „Denkmalen“, den „Sämtlichen Werken“ und an verstreuten Stellen (oder noch gar nicht) Veröffentlichten verändern werden? Werden wir einen gänzlich neuen oder nur einen neukazentuierten Schleiermacher kennenlernen? Da die Differenz zwischen dem bislang Bekannten und dem editorisch erst noch zu Erschließenden einerseits größer ist als gedacht (vor allem auch biographisch!), diese Differenz andererseits den bekannten Gesamtduktus von Schleiermachers Werk schwerlich im Fundament verändern dürfte, wird man mit geistesgeschichtlichen Sensationen sicher nicht rechnen.

Was der Vf. in seiner Studie bietet, ist die detailgenaue Rekonstruktion der Zielsetzungen und Argumentationsgänge in Schleiermachers Frühschriften, insbesondere in den Abhandlungen über die Freiheit, den Wert des Lebens, den Spinozismus (einschließlich der „Kurzen Darstellung . . .“ von vermutlich 1793/94). Als wenig ergiebig bleiben Schleiermachers Studien und Exzerpte zur antiken Philosophie, die Abhandlung „Über den Stil“ und die Auftragsarbeit „Über den Geschichtsunterricht“ ausge-

blindet. Diese Entscheidung ist einsichtig und bedarf keiner weiteren Begründung, wenn man diese Texte und ihre Grenzen kennt.

Im Mittelpunkt der Frühschriften stehen Probleme der praktischen Philosophie, gruppiert um die Fragenpole Willensfreiheit und Determinismus. Die Behandlung religiöser bzw. theologischer Probleme bildet in dieser Phase von Schleiermachers Entwicklung nur eine, wie der Vf. formuliert, „Nebenlinie“ (20). Da beide Themenfelder eine deutliche Rangordnung aufweisen, andererseits miteinander verwoben sind, ergab sich für den Vf. eine Zweiteilung seiner Untersuchung. In Berücksichtigung des zeitlichen Nacheinanders der Kant- und Spinoza-Beschäftigung beim jungen Schleiermacher legte sich eine nochmalige Zweiteilung nahe. So ergibt sich folgende Architektur: „I. Schleiermachers Konzeption einer deterministischen Ethik in seiner Auseinandersetzung mit Kant. II. Schleiermachers Verständnis kritischer Theologie im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Kant. III. Schleiermachers Modifikation seiner deterministischen Ethik durch die Begegnung mit Spinoza. IV. Kritische und konstruktive Impulse der Spinozaschen Theologie.“

Weil die Kant-Rezeption des jungen Schleiermacher (Hauptstichwort: Überbietung Kants) und seine Spinoza-Rezeption in der Forschung noch sehr viel weniger klargestellt sind, als es die Sekundärliteratur suggeriert, und weil außerdem die Kant- und Spinoza-Perspektive den Horizont zu allem Weiteren auftritt (Reden „Über die Religion“, „Monologen“, „Grundlinien“ u. a.), kann Meckenstocks Analyse in mehrfacher Hinsicht Aufmerksamkeit für sich beanspruchen. Denn mit der Textinterpretation entlang der mit Kant und Spinoza im Pro und Contra zusammenhängenden Gedankenarbeit Schleiermachers erfahren auch Fragen nach dem Einfluß der Herrnhutischen Frömmigkeit und der Hallenser Schulphilosophie eine weitere Klärung.

Meckenstocks Ergebnisse in Abbrüviaturen: 1. Der auffällige Kontrast zwischen dem Verschweigen von Kants Namen in der Religionsschrift und der intensiven Auseinandersetzung mit ihm in den Frühschriften ist erklärungsbedürftig. 2. Das Schweigen geht auf ein ambivalentes Verhältnis zu Kant zurück. Es ist bestimmt durch Abgrenzung (Abkoppelung der Religion von Metaphysik und Moral; Protest gegen die abstrakte Allgemeinheit des Sittengesetzes) und durch Affirmation (Selbstreflexion der theoretischen und praktischen Vernunft bzw. Aufnahme der Transzendentalphilosophie). 3. Die Auseinandersetzung mit Kant verhalf Schleiermacher zur Ausarbeitung der „Triplizität der Lebensvollzüge“ (225). 4. Spinozas Einfluß ist weniger bedeutsam. Die „provozierende Herausstellung“ Spinozas in den Reden „verdeckt die argumentative Genese der Schleiermacherschen Position, die hauptsächlich durch Kant geprägt ist und zu der Spinoza nur eine Verdeutlichung geliefert hat“ (230). 5. Die Verdeutlichung durch Spinoza bezieht sich auf den Inhärenzgedanken, auf das Verständnis der Religion jenseits personalistischer Gottesideen sowie die konsequente Fassung der Gotteswirklichkeit als Auslegungsgestalt der religiösen Subjektivität bei gleichzeitiger Entgrenzung zum „höheren Realismus“. 6. Spinoza befriedigt in der Perspektive der Anschauung des Unendlichen und im lebensmäßigen Ergreifen des „Weltgesetzes“ der Liebe transrationale Einheitsinteressen.

So zusammengefaßt mag man die Summe von Meckenstocks Untersuchung für wenig überraschend halten. Tatsächlich liegt ihr eigentlicher Wert in der lehrreichen Entflechtung und Ausbreitung all jener Gedankenoperationen des jungen Schleiermacher, die auf diese Summe hinführen. Gern ein wenig mehr hätte man über den Einfluß der Hallenser Schulphilosophie gelesen, zumal er vor allem durch E. Herms (1974) stark aufgewertet wurde. Bei den Jugendpredigten 1790–1794 (überliefert sind insgesamt 15) kann man fragen, ob das Religiöse bei „aller Dominanz des Sittlichen ... seine Unabhängigkeit und Selbständigkeit“ wirklich wahrte (169). Hier schwankt des Vf.'s Urteil zwischen Ja und Nein.

Ohne der Lektüre der Originale entoben zu sein, hat der Leser mit den Meckenstockschen Untersuchungen zu Schleiermachers Frühschriften, von denen manche überhaupt erstmals näher analysiert werden (z. B. „An Cäcilie“ – S. 132–147), einen guten Führer bei der Hand.

Druckfehler: S. 137 (dämpfndne)
Leipzig

Kurt Nowak

Hans Maier: *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie*. 5. neubearbeitete und erweiterte Auflage, Freiburg i. Br., (Herder) 1988, 352 S., geb.

Im Blick auf den 200. Jahrestag der Französischen Revolution erschien das erweiterte Erstlingswerk von Hans Maier, ehemals Bayerischer Kultusminister, seit 1988 Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München, nunmehr in 5. Auflage (Erstauflage 1959).

Neubearbeitet und durch einige Aufsätze ergänzt leuchtet die eindringende sozial- und geisteswissenschaftliche Studie zur Vor- und Frühgeschichte der Christlichen Demokratie das Spektrum der Rezeptionsversuche aus, Katholizismus und Demokratie in eine produktive Verbindung zu bringen. Auf sorgfältig differenzierte, konkrete Begriffsbestimmungen bedacht wird die Genese der katholischen Parteiengeschichte in den verschiedenen Phasen des französischen Katholizismus im 19. Jahrhundert untersucht. Zunächst wird das Verhältnis von politischer Macht und katholischer Kirche während der Französischen Revolution von 1789 bis 1795 nachgezeichnet. Im Anhang ist ein Text über revolutionäre Feste und Zeitrechnungen beigegeben, der unter diesem spezifischen Aspekt die Entwicklung ideologisch-kultureller Repräsentanz bis in Festkalender und Chronologie hinein aufzeigt. Trotz des bloß ephemeren Charakters dieses Versuchs reflektiert er die unterschiedliche Relevanz des Christentums bis hin zu seiner vorübergehenden „Abschaffung“ während der Französischen Revolution.

Die Ablösung vom gallikanischen System eines nationalkirchlich ausgerichteten Katholizismus im 18. Jahrhundert findet ihre Entsprechung im kirchlichen Traditionalismus, der die gegenrevolutionäre Tendenz in einer engeren Papstbindung verkörpert (Ultramontanismus). Indem die katholische Kirche Frankreichs, die den bald aversiven Einschmelzungsversuch der Revolution überstanden hatte, sich aus ihrem politischen Dominium zurückzieht, überläßt sie den katholischen Laien das Feld weltlich-politischer Betätigung. Diese inneren Veränderungen des französischen Katholizismus boten Voraussetzungen für die Entstehung einer christlich-demokratischen Bewegung, deren Pathos aber keine zeitüberdauernden Wirkungen zeigte. Mit Napoleon III. liefen seit 1850 die Wege von Kirche und Arbeiterschaft getrennt: „Der Antiklerikalismus fand neue Nahrung in den Kreisen der Arbeiter, die bis dahin der Kirche noch nicht ausgesprochen feindlich gegenübergestanden hatten, nun aber in großer Zahl ins Lager des Sozialismus übergingen. ... Dabei ist es trotz aller Anstrengungen der Kirche bis zum heutigen Tag geblieben.“ (220 f.)

Geistes- und sozialgeschichtlich werden die einzelnen Exponenten eines „katholisch-traditionalistischen Widerspruchs“ vorgestellt: 1795–1829 durch de Maistre, de Bonald und Lamennais repräsentiert. Ihnen folgt ein Teil über „Liberaler Katholizismus und Christliche Demokratie“ (1830–1848). Hier figuriert der späte Lamennais, Buchez, Lacordaire, Ozanam u. a.

Die Wirksamkeit von Lamennais, in dem der Traditionalismus in einen liberalen Katholizismus übergeht (Verbindung mit der Demokratie) hat trotz kurialer Gegenwirkungen weiterweisende Symbolkraft für die Begegnung von katholischer Kirche und Demokratie. So vollzog sich die Aussöhnung der Katholiken mit der dritten Republik am Ende des 19. Jahrhunderts, auf die Papst Leo XIII. mit seiner Empfehlung des Ralliements hinwies, in Bahnen, die der liberale Katholizismus vorbereitet hatte (264). Seine Vertreter werden in ihrer jeweiligen Konzeption vorgestellt und gewinnen Konturen: „Lamennais wollte nur die politische Gesellschaft erneuern aus dem Grund der Religion; Buchez versuchte durch wissenschaftliche Kritik die Hemmnisse des providentiellen Fortschritts aus dem Weg zu räumen; Lacordaire drängte auf eine Anerkennung der Versöhnung zwischen Kirche und moderner Gesellschaft, die nach seiner Ansicht bereits vollzogen war, während Ozanam sie erst von der Zukunft erwartete.“ (221)

Der Autor will die vorhandenen Untersuchungen zur Vor- und Frühgeschichte der Christlichen Demokratie in Frankreich im Blick auf das Problem ihres revolutionären Ursprungs und in Hinsicht auf den Zusammenhang von katholischem Traditionalismus und katholischem Liberalismus ergänzen. Das gelingt ihm in einer exzellent formulierten Darstellungsweise, die einen klaren Durchblick durch die Geschichte des liberalen Katholizismus wie auch der sozialkatholischen Tendenzen der römischen Kirche am Ausgang des 19. Jahrhunderts ermöglicht. Der rezeptionsgeschichtliche

Umgang mit dem Faktum der Französischen Revolution ist für den französischen Katholizismus facettenreich nachgewiesen.

Konnten die literarischen Bemühungen der Vertreter einer Christlichen Demokratie auch die laizistische Entwicklung Frankreichs im 19. Jahrhundert, die schließlich unter besonderen politischen Umständen im Jahre 1905 zur kirchenaversiven Trennung von Kirche und Staat in Frankreich führte, nicht verhindern, so blieben sie doch ein wirksames Ferment für einen Sozialkatholizismus, der in seiner Weise sich in der römischen Soziallehre seit Leo XIII. wiederfindet. blieb Leo XIII. mit seinem Versuch eines Ralliements in Frankreich auch der kirchenpolitische Erfolg versagt, so bereitere der Gedanke einer Aussöhnung mit Republik und Demokratie doch den Weg für künftige Orientierungen.

Aktualisierende Ausführungen finden sich auch im Anhang, z. B. II. Zum Problem „katholischer“ und „evangelischer“ Politik, S. 290 ff. Doch führt der Autor aus: Die leoninische Unterscheidung von formalem Verfassungsrahmen und materiellem Wertgehalt der Demokratie, die auch dem in der Opposition stehenden katholischen Christen ein staatsloyales Verhalten nahelegte, sei nur bei einem Staat anwendbar, der sich streng auf seinen politischen Aufgabenbereich beschränke, nicht bei totalitären Staaten, die gegenüber ihren Bürgern ein religiös-weltanschauliches Weisungsrecht beanspruchen und in ihrer gesetzgeberischen Praxis keine selbstbezogene Verfassungsschranke anerkennen (291, A. 79).

Das Buch – ein ausgesprochenes Standardwerk auf reicher Materialbasis – regt immer wieder zu Benennung auf die aktuelle Problematik von Kirche und Politik an, auf die hin die geschichtliche Darstellung transparent wird.

Leipzig

Kurt Meier

Im Vorfeld der Säkularisation. Briefe aus bayerischen Klöstern 1794–1803 (1812). Eingeleitet und bearbeitet von Winfried Müller (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte. Heft 30), Köln-Wien (Böhlau Verlag) 1989, 379 S., Ln. geb., ISBN 3-412-21388-8.

Im Kurfürstentum Bayern, dem traditionellen katholischen Vorposten des Heiligen Römischen Reiches, wurde in den Jahren 1802/03 die Säkularisation der Hochstifte und Klöster mit besonderer Härte und Rücksichtslosigkeit durchgeführt. Der pfalz-bayerische Kurfürst Max IV. Joseph und sein dirigierender Minister Maximilian Joseph von Montgelas waren es auch, die in den – de facto unter dem Diktat Frankreichs stehenden – Verhandlungen der außerordentlichen Reichsdeputation zu Regensburg über die Entschädigung der erblichen Reichsfürsten „aus dem Schoß des Reiches“ die Einbeziehung der landsässigen Klöster in die „Entschädigungsmasse“ durchsetzten. § 35 des Reichsdeputations-Hauptschlusses überantwortete sämtliche Stifte, Abteien und Klöster samt ihren Gütern „der freien und vollen Disposition der respectiven Landesherren“.

Was freilich Bayern betraf, so hatte hier der „Prozeß“ der Säkularisation bereits in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts, unter der Regierung des pfalz-bayerischen Kurfürsten Karl Theodor (1777–1799), eingesetzt. „Stationen“ waren u. a. gewesen: die ominöse Gründung einer bayerischen Zunge des Malteserordens mit dem Jesuitenvermögen, das Kurfürst Max III. Joseph nach der päpstlichen Aufhebung der Gesellschaft Jesu für die Schulen bestimmt hatte, und die Belastung der Prälatenorden (finanziell und personell) mit dem gesamten höheren Schulwesen (1781), die päpstlich verfügte Unterdrückung des (durchaus intakten) Augustinerchorherrenstiftes Indersdorf (1783) und die ebenfalls päpstlich bewilligte Belegung der bayerischen Kanonikatsstifte und Klöster mit einer Abgabe in Höhe von 15 Millionen Gulden an den Staat (1798), vermittelt durch den Münchener Nuntius – was de facto einer formellen Zustimmung des Papstes zu einer umfassenden Teilsäkularisation gleichkam. Zwar gelang es den Prälaten, insbesondere den Äbten Carl Klocker von Benediktbeuern (Präses der Bayerischen Benediktinerkongregation) und Rupert Kornmann von Prüfening, durch energischen Einspruch die geforderte Kontributionssumme vorläufig auf ein Drittel zu reduzieren, und tatsächlich scheint auch von diesem Anteil an den Kurfürsten Karl Theodor nichts abgeführt worden zu sein. Doch leistete der Prälatenstand dem neuen Kur-

fürsten Max IV. Joseph, nachdem dieser bei seinem Regierungsantritt den Prälatenklöstern den ungeschmälernten Fortbestand garantiert hatte (11. März 1799), mit Rücksicht auf die finanzielle Notlage des Landes einen „freiwilligen“ Beitrag von 500.000 Gulden. In Wirklichkeit entsprang die kurfürstliche Garantierklärung lediglich vorläufiger Beschwichtigungstaktik vor dem Sturm. Die Säkularisation der Klöster – im Zuge der von Montgelas eingeleiteten tiefgreifenden staatlichen Reformen, die für privilegierte geistliche Korporationen und ständische Sondergewalten keinen Raum mehr ließen – war längst beschlossene Sache, auch wenn von den entsprechenden Plänen kaum etwas an die Öffentlichkeit drang und der kurfürstliche Hof Prälaten und Landschaft in Sicherheit zu wiegen bemüht war, bis Anfang 1802 durch die Aufhebung der nichtständischen Klöster und durch die Einsetzung von Untersuchungskommissionen zur Feststellung der Personal- und Vermögensverhältnisse der ständischen Klöster die wahren Absichten der Regierung offenbar wurden.

Mit der vorliegenden Briefedition wird der Versuch unternommen, in Abhebung vom vielfach (allerdings längst nicht vollständig) durchforschten Aktenmaterial der mit der Säkularisation befaßten staatlichen Behörden und sonstigen Institutionen bzw. in Ergänzung dieses Materials Stellungnahmen der eigentlichen Betroffenen, nämlich der Mönche, zu Wort kommen zu lassen und so ein Bild von der Stimmung in den Klöstern, „eine Innenansicht der Klöster im unmittelbaren Vorfeld der Säkularisation, in der letzten Phase ihrer Existenz“ zu vermitteln (S. 12). Zu diesem Zweck wurden aus einem erfaßten Bestand von rund 1400 Briefen 214 Briefe ausgewählt, allesamt verfaßt von Äbten, Propsten und Mönchen und wiederum an dieselbe Personengruppe adressiert. Es handelt sich also um ausschließlich klosterinterne Korrespondenzen. Sie geben Auskunft über die innere Verfassung der bayerischen Prälatenklöster, auch z. B. über die zwischen verschiedenen Orden bis zuletzt herrschende Konkurrenz; sie beleuchten die Rolle der Prälatenklöster im bayerischen Bildungswesen und die damit zusammenhängenden Personalprobleme; sie schildern die militärischen und politischen Ereignisse der Zeit und ihre oft schwerwiegenden Folgen für die Klöster (Truppendurchmärsche, Einquartierungen usw.); vor allem dokumentieren sie die zunehmenden Konflikte des bayerischen Prälatenstandes mit der auf die Säkularisation zuarbeitenden Regierung – unter ausführlicher Berücksichtigung des 15-Millionen-Projekts – sowie das bedrückende Schicksal der Konvente nach der Säkularisation. Unter den 75 Ausstellern und Empfängern der Briefe kommt auf Grund ihrer Stellung besondere Bedeutung zu P. Placidus Scharl (1731–1814) aus Kloster Andechs, 1794–1803 Sekretär beim Generalstudiendirektorium, Abt Joseph Maria Hiendl von Oberaltaich (1772–1796), seit 1782 Präses der Bayerischen Benediktinerkongregation, Abt Carl Klocker von Benediktbeuern (Wahl 1796, † 1805), seit 1797 Präses der Bayerischen Benediktinerkongregation, Abt Rupert Kornmann von Prüfening (Wahl 1790, † 1817), die beiden letzteren die aktivsten Vertreter des Prälatenstandes im Kampf gegen die staatlichen Säkularisationsbestrebungen.

Die Briefe sind sorgfältig kommentiert. Die Einleitung zeichnet ebenso knapp wie präzise die politischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des Säkularisationsturms und macht im übrigen aufmerksam auf die problematische Überlieferungslage des klösterlichen Briefmaterials und deren Ursachen. Der Band enthält ferner ein Korrespondentenverzeichnis mit Biogrammen der Briefverfasser und -empfänger. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Ortsregister schließen das Werk ab.

München

Manfred Weitlauff

James Urry: *None but Saints. The Transformation of Mennonite Life in Russia 1798–1898*, Winnipeg (Hyperion Press Ltd.) 1989, 322 S.

Die Geschichte der Mennoniten beginnt nicht erst mit *Menno Simons* (davon abgeleitet der Name *Mennoniten*) – dieser hatte den Wiedertäufern, den Anabaptisten, nach der Katastrophe des Wiedertäuferreiches von Münster 1533 zur sie charakterisierenden Erwachsenentaufe lediglich einen weiteren markanten Zug hinzugefügt: Auf daß es nie wieder zu einem von Täufern ausgelösten Blutvergießen wie dem in Münster komme, empfahl er – der frühere katholische Priester – die absolute Ablehnung jeglichen Gebrauchs einer Waffe: Mennoniten also als frühe neuzeitliche pazifistische Bewegung.

Die Täufer waren bereits aus dem südwestdeutschen Sprachraum – Schweiz, Elsaß, Baden – gekommen, vor der Verfolgung durch die Zwingli'sche Reformation den Rhein entlang geflohen nach Flandern und Friesland, wo sie unter maßgeblicher Beteiligung von *Menno Simons* ihre Lehre formulierten und die Wehrlosigkeit zu einem Grundprinzip erhoben.

Aus dem nordwestdeutsch-holländischen Raum zogen sie noch im 16. Jahrhundert, dem Druck der Reformation in Holland weichend, an der Ostseeküste und der Nordseeküste entlang bis nach Westpreußen, wo sie das Weichseldelta (zwischen Danzig und Elbing – „Marienwerder“) kultivierten und sich so einen neuen Lebensraum schufen. Im weitestgehend deutsch besiedelten, aber unter polnischer Lehnshoheit stehenden Herzogtum Preußen hielten die Mennoniten die Verbindung zu Flandern und Friesland sehr eng, doch trat im Lauf des 18. Jahrhunderts eine Anpassung an die deutsche Umwelt ein in dem Sinne, daß man von der niederdeutsch-holländischen Schrift- und Predigtsprache zu hochdeutscher Bibel und zu hochdeutschem Gesangbuch überging. Der Übergang Westpreußens an Preußen im Zuge der Ersten Teilung Polens 1773 brachte für die Mennoniten erhebliche Veränderungen mit sich. Zwar wurden sie nicht, wie oft behauptet, von den Preußenkönigen zum Waffendienst gezwungen. Aber sie mußten beträchtliche Sondersteuern aufbringen, um – wie in der polnischen Zeit – vom Wehrdienst verschont zu bleiben. Soziale Differenzierung unter den Mennoniten, die schon vorher erkennbar gewesen war, verschärfte sich nun. Vielen wurden aber die Überlebensmöglichkeiten genommen, als ihnen wegen ihrer Ablehnung des Militärdienstes unter Friedrich Wilhelm II. 1786 der Erwerb von Land untersagt wurde. Bei der jeweils großen Kinderzahl der Mennoniten war die Aussiedlung auf Neuland überlebensnotwendig. In dieser verzweifelten Lage erfuhr man in Westpreußen von jenem Manifest der russischen Kaiserin Katharina II., einer geborenen Sophie Auguste Prinzessin von Anhalt-Zerbst, worin sie zur Besiedlung neu gewonnener Ländereien an der mittleren Wolga insbesondere in deutschen Landen um Siedler warb (1762), die die steppenähnlichen Landstriche südlich des heutigen Saratow kultivieren sollten. Die preußischen Mennoniten schickten Gesandte zu der der russischen Kaiserin, welche für die Mennoniten noch weitergehende Privilegien erlangten, als sie die deutschen Siedler erhalten hatten: Landzuweisung, Steuerfreiheit für eine Reihe von Jahren, Garantie deutscher Verwaltung und Amtssprache und vor allem: absolute Religionsfreiheit und – für die Mennoniten eben so wichtig – Befreiung vom Militärdienst „auf ewig“.

1789 setzte die Einwanderung der Mennoniten aus Westpreußen nach Rußland ein – zunächst an den südlichen Dnepr in die Nähe des heutigen Zaporozhje (die „Alte Kolonie“ bei der Insel Chortitza); nach 1800 folgte eine noch größere Einwanderungswelle. Ihnen wurde Land nördlich der Krim am Flüßchen Molotschna zugewiesen, in unmittelbarer Nachbarschaft lutherischer deutscher, aber auch jüdischer Neusiedlungen und in der Nähe von Dörfern, die russischen Sekten zugewiesen worden waren (Molokanen, Duchoborcy u. a.); dazwischen lebten nomadisierend die bisherigen Herren des Landes – die Nogaier Tataren.

Im Gegensatz zu den deutschen Dörfern an der Wolga, später in der heutigen Ukraine, im Kaukasus, in Wolhynien und dann auch in Sibirien, ist die mennonitische Ansiedlung von Anfang an recht erfolgreich verlaufen. Ursache dafür war das funktionierende Gemeinwesen der Mennoniten – es darf nicht übersehen werden, daß dieser Erfolg nicht unbedingt zu erwarten war, denn von Westpreußen nach Rußland ausgewandert waren im allgemeinen die Ärmsten, die oft landlos und mit der Landwirtschaft nicht mehr sehr vertraut gewesen waren. Den eigentlichen Aufschwung verdankten die Mennoniten Johann Cornies (1789–1856), dessen Innovationen ihre „Kolonien“ zu großem Wohlstand führten und ihren Dörfern kaiserliche Anerkennung als Musterkolonien bescherte.

Der Wohlstand führte allerdings zur Verflachung des Glaubenslebens, infolgedessen zu geistlichen Erneuerungsversuchen und zum Bruch 1861, als ein Teil der Gemeindeglieder – oft die sozial schwächeren – sich in Brüder-Gemeinden zusammenschloß, in denen die „Mennoniten-Brüder“ das erkalte, wie sie behaupteten, Glaubensleben wieder zu neuem Leben erwecken wollten. Nicht unerheblich an dieser Entwicklung war die deutsche Erweckungsbewegung, die aus Deutschland über die lutherischen Dörfer auch bei den Mennoniten Eingang fand. Pietismus, Verinnerlichung, soziales

Engagement waren für die Bewegung charakteristisch. Aber es gab auch wesentliche äußere Merkmale: Wie in den lutherischen Brüdergemeinschaften, die sich in Rußland aus der „Stunde“, von württembergischen Auswanderern nach Rußland mitgebracht, entwickelt hatten, wurden Erweckungserlebnis und geistliche Wiedergeburt zu den über die Gliedschaft in den Mennoniten-Brüdergemeinden entscheidenden Kriterien. Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, daß die Mennonitenbrüder die Aufnahme von jungen Gemeindemitgliedern, wie sie in den alten Mennonitengemeinden gepflogen wurde, entschieden ablehnten: Wie bei der lutherischen Konfirmation legten die Mennoniten-Kinder im Alter von 13–14 Jahren eine Prüfung über wesentliche Glaubensinhalte ab, wurden danach getauft und so als neue Glieder der Gemeinde zum Abendmahl zugelassen. Die Mennonitenbrüder forderten im Gegensatz zu dieser glaubensfernen „Zeremonie“ eine Glaubensaufe, die sich auch in der Form von der alt-mennonitischen unterscheiden sollte: Während die Mennoniten die Besprengungs- und auch die Begießungstaufe übten, führten die Mennonitenbrüder nach biblischem Vorbild die Untertauchtaufe im fließenden Gewässer durch.

Fast zeitgleich fand baptistisches Gedankengut, teilweise ebenfalls über die deutschen Dörfer, seinen Weg nach Rußland. In Rußland war und ist ein ganz wichtiges Merkmal des Baptismus' gerade jene Untertauchtaufe im fließenden Gewässer. Und so ist es nicht verwunderlich, daß gerade die Brüdermennoniten für die Entstehung des Baptismus in Rußland eine wichtige Rolle spielten. Dieser hatte verschiedene Quellen, und eine seiner wichtigsten Quellen stellen unbestritten die deutschen Dörfer in Südrußland dar. Nicht ohne Grund wurde der Baptismus von russischer Seite vor der Jahrhundertwende, als die russische Öffentlichkeit von großrussisch-antideutschen Ressentiments geprägt war, als „Stundismus“ (russ.: shtundism – von der deutschen Gebets-„Stunde“ abgeleitet) diffamiert – als eine deutsche Erfindung, dazu ausersehen, die orthodoxe Glaubensgrundlagen Rußlands zu erschüttern. So stehen am Anfang des Baptismus in Rußland zahlreiche mennonitische Namen – Mennoniten aus den Brüderräumen. Daß Mennonitenbrüder und russische bzw. ukrainische „Stundisten“ nicht zusammengegangen sind, lag nicht nur an den nationalen bzw. ethnischen Unterschieden (z. B. das mennonitische Streben nach geordnetem Aufbau und Verlauf des kirchlichen Lebens war den slawischen Glaubensverwandten unbegreiflich, fremd), sondern vor allem daran, daß die Mennoniten als Teil der deutschen Kolonisten das Privileg der absoluten Glaubensfreiheit besaßen, also sich als Brüdermennoniten etablieren konnten oder eben auch als Baptisten, was viele auch taten. Hingegen war es ihnen strengstens verboten, sich unter Russen und Ukrainern missionierend zu betätigen. Umgekehrt war es durch Reichsgesetz einem russischen Staatsbürger (bis 1905) bei Strafe langjähriger Verbannung nach Sibirien verboten, die orthodoxe Staatskirche zu verlassen. Das bedeutete, daß baptistische, d. h. „stundistische“ Gruppierungen unter Russen und Ukrainern nur im Untergrund entstehen und agieren konnten. Und an derartigen Gesetzswidrigkeiten wollten sich im allgemeinen auch die Brüdermennoniten nicht beteiligen. Daher hat es eigentlich erst nach dem Ersten Weltkrieg ein engeres Zusammengehen von deutschen und slawischen Baptisten in Rußland gegeben.

Als nach 1871 die Privilegien der deutschen Siedler (vor allem die Freistellung vom Militärdienst) aufgehoben wurden, sind ca. 20.000 Mennoniten vor allem nach Nordamerika ausgewandert. Unter diesem Eindruck hat die russische Regierung dann den zurückgebliebenen 80.000–100.000 Mennoniten eine besondere Form des Dienstes gewährt: statt Militärdienst – kasernierten Forstdienst, den die Mennoniten aber selbst finanzieren mußten.

Nach der Revolution gelang es vielen Mennoniten, aus Rußland herauszukommen – insgesamt vielleicht 25.000. Vor dem Krieg hatten sie unter den Deutschen in Rußland (1,6 Mio.) etwa 7 % ausgemacht (etwa 120.000). Die Drangsale nach der Revolution und dann die Verschleppung der Rußlanddeutschen nach dem Überfall Hitlers auf die Sowjetunion am 22. Juni 1941 banden die Mennoniten stärker in die deutsche Volksgruppe in Rußland ein – hatten sie sich doch bis dahin von ihrem Selbstverständnis her nur bedingt zu den Deutschen zählen lassen. Die Gesetzgebung nach 1871 und mehr noch die bolschewistische Revolution sah in den Mennoniten nur noch Deutsche.

So etwa stellt sich uns die Geschichte der Mennoniten in Rußland dar. Sieht man einmal von der Abspaltung der Brüdermennoniten 1861 ab, erschienen die Mennoniten in Rußland bisher als ziemlich homogener Block und ihre Geschichte als hinrei-

chend geklärt, zumal das historische Bewußtsein der Mennoniten eine beinahe unübersehbare Memoirliteratur und zu allen Zeiten zahlreiche zeitgenössische Darstellungen geschaffen hat. Das anzuzeigende Buch ändert diese Vorstellung gründlich. Der Autor behandelt ausschließlich das erste Jahrhundert mennonitischen Siedelns in Rußland (1789–1889). Gerade dieses zeigt das Ringen um das Weiterleben alter Traditionen in einer Zeit, da die wirtschaftliche Entwicklung neue Produktionsprozesse, aber auch ein Umdenken in vielen Bereichen erforderlich machten. Hinzu kommt, daß die Mennoniten in Rußland keineswegs jene Einheit darstellten, als die sie oft erscheinen: als kulturell hochstehende und weitblickende Elite, als hochqualifiziertes wirtschaftliches Potential – Eigenschaften, die sie zu dem machten, als was sie in der rußlanddeutschen Geschichte stehen: Musterwirte, die anderen Kolonisten und vor allem den russischen Bauern als Beispiel hätten dienen können und sollen – an ehrenvollen Besuchen von Mitgliedern des russischen Kaiserhauses hat es denn auch nicht gefehlt.

Die Mennoniten sind bereits unterschiedlich geprägt nach Rußland gekommen – die Gegensätze, die sich in Friesland und Flandern herausgebildet hatten, lebten fort und vertieften sich in Westpreußen sogar: Friesen, Flamen und Deutsche, „Strenge“ und „Milde“, „alte“ und „neue Gemeinde“ waren keineswegs zusammengeschmolzen. Und erst recht in Rußland, wo jede Ansiedlung eine autonome Insel darstellte, setzten sich nach verschiedenen Richtungskämpfen bestimmte Traditionen durch, wobei es sich seltener um den Gegensatz liberal-konservativ handelte, sondern eher um die Variante konservativ-ultrakonservativ (z. B. die „Kleine Gemeinde“ oder die „Alt-Kolonier“ von Chortitza).

James Urry, ein britischer Anthropologe, dessen Oxforder Dissertation (1978) diese Studie darstellt, hat in sowjetischen Archiven arbeiten können. Abgesehen von der unübersehbaren mennonitischen historischen Literatur, vor allem in Rußland, Deutschland und in Kanada erschienen, hat er also auch Quellen benutzen können, die mennonitischen Autoren in Rußland nicht zugänglich waren bzw. die sie nicht interessierten – jener Behörden in Rußland, die mit den deutschen Kolonisten, darunter auch mit den Mennoniten, befaßt waren. Daraus ergibt sich ein differenziertes, teilweise durchaus auch – bei aller Sympathie des Autors für den Gegenstand seiner Studie – distanziertes Bild. Es handelt sich also keineswegs um ein „Jubelbüchlein“ des Mennonitentums in Rußland, sondern um eine kritische Auseinandersetzung mit dem, was in der mennonitischen Literatur im wesentlichen als ein grandioses Jahrhundert ihrer Geschichte, ihrer Wirtschaft und ihrer Leistungsfähigkeit gefeiert wird.

Beispielsweise erstet vor uns ein ungewohntes Bild des Mannes, der die Öffnung der Mennoniten zu modernem wirtschaftlichen Denken und damit zu ihrem wirtschaftlichen Aufschwung vollzogen hat: Johann Cornies. Sein Kampf um die ökonomische Entwicklung der mennonitischen Dörfer war im Grunde auch – sicherlich unbewußt – ein Kampf gegen die Mennonitengemeinden als Gemeinschaften, deren soziales Leben von ihren Glaubensgrundsätzen geordnet war. Urry zeigt auf, daß durch das immer stärker wirtschaftlich orientierte Denken soziale Differenzierungen, soziale Gegensätze beschleunigt auftraten, die jene Rückbesinnung auf die mennonitischen Glaubensgrundsätze, wie sie die Brüderbewegung seit Ende der 50er Jahre forderte, tiefe Gründe hatte – ein Aspekt, der (abgesehen natürlich von der Literatur aus brüdermennonitischem Umfeld) im mennonitischen Schrifttum sonst eher gelegnet wird. Cornies war es, der das russische Mennonitentum aus seiner selbstgewählten Isolierung herausgeführt hat – gegen den Widerstand seiner Glaubensgenossen. Das aus zeitgenössischen Quellen gearbeitete Bild des großen Reformers des Mennonitentums, Johann Cornies, gerät eher dunkel, fast düster – das Bild eines beinahe rücksichtslosen Menschen, der oft genug allein mit jenen Machtmitteln, die ihm die russische Administration an die Hand gab, seine Vorstellungen gegen den Willen der Betroffenen durchsetzte.

Vor dem Leser tut sich ein Mosaik auf, ein Bild, das sich aus zahllosen größeren und kleineren Steinen zusammensetzt. Die Mennoniten im ersten Jahrhundert ihrer Existenz in Rußland – in diesem Zeitraum vollzog sich die geistige Umorientierung: von einer Gemeinschaft, die streng nach ihren Glaubensgrundsätzen lebte, zu einer Gemeinschaft, die wirtschaftlich-kommerzielle Gesichtspunkte mit den ererbten Glaubensformen – oft genug vergeblich (obwohl man dies meist nicht zuzugeben bereit war) – in Einklang zu bringen suchte.

Wenn die Mennoniten in Rußland auch bis 1941, als sie mit den übrigen Deutschen hinter den Ural deportiert wurden, in erster Linie Landwirtschaft betrieben, brachte das erste Jahrhundert in Rußland in gewisser Hinsicht doch auch den Übergang von agrarischer Lebensweise zu industrieller Ausrichtung. Dieses zeitweise dramatische Ringen, verbunden mit zahlreichen Brüchen und Revolten, kennzeichnet dieses erste Jahrhundert mennonitischen Siedelns in Rußland (1789–1889) – und die Darstellung dieses Ringens ist der Gegenstand dieses Buches. Daß es in manchen mennonitischen Kreisen auf Ablehnung stößt (allein schon deshalb, weil Urry selbst kein Mennonit ist), ist nicht verwunderlich. Die meisten Mennoniten jedoch begrüßen diese Studie eines Außenseiters. Es ist vielleicht nicht so sehr die Tatsache, daß Urry verschiedene bisher unerschlossene Quellen auswerten konnte, die sein Buch zu einer völlig neuen Erscheinung in der das Mennonitentum in Rußland betreffenden Literatur machen – die meisten von ihm benutzten Quellen haben auch andere ausgewertet. Es dürfte vermutlich die neue Schweise – eben die des Außenseiters, des Nichtmennoniten – sein, die diese Studie zu etwas völlig Neuem auf dem mennonitischen Feld werden ließ. Man kann mit Fug und Recht sagen und mit Dank an den Autor hervorheben, daß diese Arbeit das Umfassendste, Fundierteste und Differenzierteste darstellt, was bisher – ob in Deutsch oder Englisch, von Russisch ganz zu schweigen – über das erste Jahrhundert mennonitischen Lebens in Rußland geschrieben worden ist.

Zollikon/Zürich

Gerd Stricker

Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Band 5: Kirche im Umbruch. Herausgegeben vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte (= Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I, 30) Neumünster (Wachholtz) 1989, 452 S., br.

Gesamtdarstellungen zur territorialen Kirchengeschichte – im evangelischen Bereich leider selten geworden – sind von allgemeinem Nutzen, weil sie die großen Linien der kirchlichen Entwicklung paradigmatisch spezifizieren. Das gilt zumal für das in vieler Hinsicht – von der Theologiegeschichte abgesehen – vernachlässigte 19. Jh. Das ältere, in seiner Informationsdichte klassische Lehrbuch von Hans von Schubert und Ernst Feddersen (Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, 2 Bde., Kiel 1907–1938) wird durch das mit Bd. 1 seit 1977 vorliegende Werk abgelöst. Es handelt sich dabei um eine für die heutige Forschung typische Teamarbeit: eine Sammlung einzelner Beiträge, die zusammengenommen das Bild einer Periode mit epochalem „Umbruch“ nachzeichnen, der Zeit zwischen der Aufklärung seit ca. 1760 und der Herauslösung der drei Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg aus dem dänischen Staatsverband 1864 sowie der Eingliederung in Preußen 1866/67, mit der sich erstmals so etwas wie eine Landeskirche ergab.

Die Folgen der Aufklärung für das kirchliche Leben reichten über den Zeitraum von 1760–1815 hinaus, den der Beitrag von Jendris Alwast („Die Aufklärungszeit“, S. 13–51) in einer instruktiven, aber die landesgeschichtlichen Spezifika etwas zu knapp erörternden Übersicht behandelt. Die allmähliche Abkehr von der traditionellen Kirchlichkeit mit den durch die Orthodoxie bestimmten Denk- und Lebensformen machte sich in der Kieler Theologischen Fakultät, im Schulwesen und in der Predigt bemerkbar und fand ihre institutionelle Ausdrucksform in den Reformen von Gesangbuch, Agenda und Katechismus. Die überragende Gestalt des seit 1754 als Kopenhagener Hofprediger und Professor, 1774–88 als Kieler Professor wirkenden Johann Andreas Cramer wird hier wie an verschiedenen anderen Stellen des Buches kurz gewürdigt, hätte aber wohl eine ausführlichere Darstellung verdient. Auch in der kargen Übersicht über die Kieler Theologische Fakultät von Walter Göbell (S. 53–75), die nicht mehr als eine etwas äußerliche Prosopographie bietet, vermißt man manches. Göbell konzentriert seine Darstellung auf die mittleren Dezennien des 19. Jahrhunderts und skizziert Leben und Werk der Professoren, ohne ein besonderes Profil der Fakultät herauszuarbeiten. Da der gesamte Band bis zum Ende des 19. Jahrhunderts reicht, wären Ausführungen über die Fakultät im letzten Jahrhundertdrittel angebracht gewesen. Stärkere Wirkung als die akademischen Theologen übte der über den schleswig-hol-

steinischen Rahmen hinaus bedeutsame, durch seine 95 Thesen von 1817 berühmt gewordene Kieler Pastor Claus Harms, dessen biographische Stationen und theologische Grundgedanken Lorenz Hein S. 77–124 ausführlich darstellt. (Ein weniger intensiver Sonderbeitrag würdigt den anderen großen Kirchenmann Schleswig-Holsteins, der von 1886 bis 1917 als Generalsuperintendent wirkte: „Theodor Kaftan in seiner Zeit“ von Hans-Joachim Ramm S. 253–289.) Wer genauere Auskünfte über Harms sucht, findet wertvolle Hinweise z. B. zum Wirken in Kiel oder zur politischen Haltung; entbehrlich ist allerdings der relativ lange Vergleich mit Kierkegaard, Grundtvig und Wichern S. 93–100.

In kirchengeschichtlicher Hinsicht sind die beiden Teile besonders interessant, welche die kirchlichen Aspekte der politischen Wirren zwischen 1830 und 1864 sowie der Eingliederung in den preußischen Staat beschreiben: „Die Kirche zur Zeit der Ständerversammlung und der Herauslösung der Herzogtümer aus dem dänischen Gesamtstaat (Kirche und Staat vor 1864)“ von Lorenz Hein S. 125–161 und „Die schleswig-holsteinische Landeskirche in der preußischen Provinz“ von Eberhard Schwarz S. 163–252. Hein verdeutlicht die kirchengeschichtliche Entwicklung auf dem Hintergrund der komplizierten staatspolitischen Verhältnisse, insbesondere für die Ereignisse von 1830 ff. und 1848–50 im Zusammenhang der schleswig-holsteinischen Erhebung und für den „Kirchenkampf“ jener Zeit (ein problematischer Begriff, dessen Berechtigung nicht erörtert wird!), d. h. für die Opposition der Pastoren gegen die staatliche Danisierungspolitik. Schwarz stellt die vielfältigen Elemente der rechtlichen und praktischen Neuordnung von 1867 ff. in der nunmehr preußischen Provinz dar, deren kirchliche und konfessionelle Eigenständigkeit unangetastet blieb. Erst jetzt verlor das Luthertum seine privilegierte Position als Staatsreligion: „Außer Mecklenburg galt Schleswig-Holstein bis 1864 als das im Hinblick auf Toleranz und Parität rückständigste Land in Mitteleuropa“ (S. 170). Ergänzungen zu den hier gebotenen Informationen über das kirchliche Leben bieten die Beiträge „Anfänge von Innerer Mission und Diakonie“ von Hans-Joachim Ramm S. 291–367, „Die Erweckungsbewegung in Nord-schleswig“ von Günter Weitling S. 369–414 und „Die äußere Mission – Christian Jensen“ von Niels-Peter Moritzen S. 415–442. Die Erweckungsbewegung hat nur Teile Schleswig-Holsteins erfaßt und auch in diesen nicht die kirchlichen Strukturen geprägt; sie hat allerdings ihre Spuren im Leben der mancherlei Vereine und Einrichtungen in freier Trägerschaft hinterlassen, die Ramm ebenso umfassend wie detailliert beschreibt.

Für das 19. Jahrhundert treten die ereignisgeschichtlichen Aspekte hinter den strukturgegeschichtlichen und theologiegeschichtlichen zurück. Dem allgemeinen Befund entspricht auch die Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins. Das Material dazu wird in diesem Band reichhaltig ausgebreitet und systematisch erschlossen. Die verschiedenen Beiträge sind durchweg solide anhand der Quellen erarbeitet. Allerdings entsteht kaum ein Gesamtbild der Eigenart dieser Landeskirche. Das hängt mit der Aufteilung der Themen auf mehrere Bearbeiter zusammen. Außerdem fehlen sozial- und kulturgeschichtliche Ausführungen. Daß die „soziale Frage“ in der zweiten Jahrhunderthälfte ein zentrales Thema auch für die Kirche war, klingt nur relativ schwach an, wird aber nirgends – ebensowenig wie die Probleme der Industrialisierung und des Wachstums der wenigen Städte in dem agrarisch bestimmten Land – eigens behandelt. Die Relevanz christlicher Elemente außerhalb der Kirche z. B. im geistigen Leben, die gerade für das 19. Jahrhundert besonders wichtig ist, wird ebenfalls nicht thematisiert. Und schließlich bleibt undeutlich, was hier unter „Schleswig-Holstein“ verstanden wird. Im Grunde sind es – wie auch in Bd. 4 zu Orthodoxie und Pietismus – die beiden alten Herzogtümer, die ja eine beträchtliche Einheit bildeten; aber zum dänischen Staatsverband seit 1815 und zur preußischen Provinz seit 1866/67 gehörte auch das Herzogtum Lauenburg, welches hier nahezu völlig ausgeblendet wird und doch manch spezifisches Gepräge aufweist.

Münster

Wolf-Dieter Hauschild

Karl Müller: Josef Schmidlin (1876–1944) – Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft (SIM 47), Nettetal (Steyler) 1989, 441 S.

Man kann diese erste umfassende Monographie über Josef Schmidlin nicht würdigen, ohne zunächst auf eine merkwürdige Koinzidenz zu stoßen: Hat es fast ein halbes Jahrhundert gedauert, bis er die angemessene Darstellung seines Lebens und Werks fand, so sind bei seinem protestantischen Vorläufer und Vorbild Gustav Warneck (1834–1910) volle achtzig Jahre vergangen, bis man von ihm dasselbe sagen kann, da die erste große Warneck-Biographie erst 1990 erschienen ist. Beide, Warneck und Schmidlin, haben sich zwar persönlich nicht kennen gelernt; jedoch ist der jüngere nicht ohne den älteren zu denken. Ihre Lebenswege waren ähnlich und doch charakteristisch verschieden: bei Warneck über das Pfarramt und ausgedehnte literarische Tätigkeit relativ spät zur Professur in Halle und zu einem beschaulich-tätigen Lebensabend, bei Schmidlin schon zeitiger zur Professur in Münster, aber nach der Entlassung 1934 (wegen Verweigerung des Hitler-Grußes) durch Wirrungen und Zerwürfnisse, schließlich über Gefängnis und Irrenhaus bis ins KZ, wo er bestialisch umgebracht wurde – wahrlich ein Martyrium für die Mission, dessen auch der Protestantismus endlich eingedenk sein sollte, nachdem sogar einschlägige Enzyklopädien es bis heute ignoriert haben.

Aber nicht nur deshalb kommt Karl Müllers wohlabgewogene Gesamtdarstellung gerade recht. Sie ist die Arbeit eines Historikers über einen Historiker, der, wie wiederum der Biograph selbst es ist, mit allen Fasern seines Herzens ein Mann der Mission war. Schmidlin hatte sich gewünscht, daß diese Verbindung von Geschichtsschreibung und Missionswissenschaft auch in seiner Grabinschrift zum Ausdruck käme. Ein Grab sollte es für ihn nicht geben, darum auch nicht die entsprechende Inschrift. Indessen hat Müller kompetent, ja in vieler Hinsicht auch kongenial nachgeholt, was die Zeitgenossen und die Nachwelt dem Märtyrer schuldig geblieben sind. Der Untertitel des Werks ist also voll und ganz ernstzunehmen, und dem soll auch die Rezension gerade in dieser Zeitschrift Rechnung tragen.

Nicht im Bereich der Weltkirche als solcher, sondern an Geschichte und Kirchengeschichte seiner Heimat, des elsässischen Sundgaus, erprobte der Zwanzigjährige noch vor der Priesterweihe sein historiographisches Talent mit einem Sammelwerk von über 700 Seiten. Ein Menschenalter später kehrt der Missionswissenschaftler zur Thematik der Lehrjahre zurück. Eine 330seitige Monographie über die katholische Restauration im Elsaß am Vorabend des Dreißigjährigen Kriegs, ursprünglich als Habilitationsschrift geplant, und ein Abriss der Ortsgeschichte von Breisach gehören zur Produktion der letzten Lebensjahre. Kirchengeschichte im engeren Sinn beschäftigt den jungen Freiburger Dr. phil. und Dr. theol., seit ihn 1901 Ludwig Pastor zur Mitarbeit an der Papstgeschichte nach Rom holt, auch dies eine Tätigkeit, die erst in den letzten Jahren in Gestalt von Schmidlins eigener vierbändiger Papstgeschichte, in Fortführung des Riesenwerks von Pastor über 1800 hinaus, zur Vervollendung kommen sollte. Damit nicht genug: In die Jahre 1903–10 fallen mindestens sechs beachtliche kirchengeschichtliche Publikationen von insgesamt 3000 Seiten, darunter eine Geschichte der „Anima“ in Rom und eine Monographie über Otto von Freising. Die Habilitation für Kirchengeschichte in Straßburg und, im gleichen Jahr 1907, die durch widrige Umstände erzwungene Umhabilitation nach Münster fügten sich in das Bild des selbstbewußten jungen Gelehrten, den, wie man es später formuliert, „ungewöhnliche Historikerbegabung und -einsigkeit“ (S. 64) auszeichnen, und dem man mit Recht eine bedeutende Karriere im historischen Fach voraussagen konnte.

Hatte Schmidlin sich schon in dieser ersten Phase seines Wirkens bei Gelegenheit mit Sympathie über die Heidenmission der Kirche geäußert, so kann dies allein natürlich nicht den „Paradigmenwechsel“ erklären, den er ziemlich abrupt durch die Wendung von der Kirchengeschichte zur Missionswissenschaft vollzog, zumal es diese im katholischen Bereich eigentlich noch nicht gab. Sicher haben der Wunsch des Kultusministeriums und der Fakultät in Münster eine wichtige Rolle gespielt, wenngleich die bei beiden Instanzen mit dem Hinweis auf die deutschen Kolonien verbundene Begründung bei Schmidlin kaum ein Echo gefunden haben dürfte (S. 69). Von ihm selbst ist zu erfahren, daß er gern die Gelegenheit ergreife, sich „dieser neuen Sparte mit steigendem Nachdruck“ zu widmen und sie der ihm „von Haus aus . . . zugefallenen Kirchengeschichte“ voranzustellen (ebd.). Müller ist im übrigen recht zu geben, wenn er

als tieferen Grund den Vorsprung der protestantischen Missionswissenschaft hervorhebt, insbesondere auf Grund von Warnecks Beispiel, durch das diese von Schmidlin als „eine wahre terra incognita“ bezeichnete Disziplin doch in manchen protestantischen Fakultäten bereits Eingang gefunden hatte. Vermuten darf man aber auch, wiederum mit Müller, daß Schmidlin schon in der Geschichtstheologie des Otto von Freising die Motivation fand, um – modern gesprochen – Kirchengeschichte als Missionsgeschichte zu verstehen, wenn er sich wohl auch nicht gleich zu Warnecks berühmterbüchtem Axiom hätte bekennen wollen, daß „die Tatsachen der Geschichte“ nicht nur „auch eine Exegese der Bibel“ seien, sondern daß ihnen „das entscheidende Wort“ zukomme, wenn die Exegese strittig bleibe (Evang. Missionslehre III/1, Gotha 1902, S. 145). Die mannigfachen Berührungen mit Warneck, die Schmidlins gesamtes missionswissenschaftliches Werk durchziehen, erscheinen jedenfalls in seiner Katholischen Missionsgeschichte von 1925 besonders prägnant. Zeitgenössische protestantische Kritik, sensibilisiert gegen scheinbar ultramontane Tendenzen, neigte dazu, den Charakter des Werks als einer katholischen Missionsgeschichte einseitig einzuschätzen. Müller bemerkt zu Recht, daß man von Schmidlin in einem Werk mit dieser Zielsetzung billigerweise eine eingehende Berücksichtigung protestantischer Missionen nicht hätte erwarten sollen, daß andererseits die wenigen Hinweise auf die Protestanten nicht so betont unfreundlich hätten ausfallen müssen (S. 227). Auch in der protestantischen Missionswissenschaft hat man dann doch erkannt, daß hier ein Kompendium katholischer Missionsgeschichte an die Hand gegeben war, wie man es selbst nicht hätte schaffen können. Von der schier unübersehbaren Fülle der sonstigen missionswissenschaftlichen Publikationen, die von Müller vollständig und sorgfältig referiert werden, gilt mutatis mutandis dasselbe: Schmidlin war, wie Müller treffend sagt, „alles andere als ein Ökumeniker“; aber mit seinem gesamten literarischen Werk, nicht zuletzt auch den Zeitschriften, hat er auf seine Weise „die Ökumene gefördert“ (S. 338).

Müller tut ein übriges und erschließt mit seiner Analyse auch das, was heute weitgehend vergessen ist: Schmidlin gehörte zu den Gelehrten, die die Feder als Waffe einzusetzen wußten, wenn sie es für nötig hielten. Wie oft er damit nicht nur Verlegenheit geschaffen, sondern auch über Gebühr verletzt hat, verfolgt man heute mit unglaublichem Staunen. Auch den Kenner der Materie kann es noch überraschen, welches Geflecht von Ordensrivalitäten, nationalen Animositäten und kirchenpolitischen Interessenkonflikten die kundige Hand des Historikers dabei zutage zu fördern vermag. Um so mehr ehrt es den Biographen, daß er auch darüber nicht die tragischen Züge in Schmidlins Leben und Werk aus den Augen verliert. –

Nur zwei geringfügige Corrigenda sind dem Rezensenten aufgefallen: Der „missions-theologische Lehrstuhl“, der 1896 an der evangelisch-theologischen Fakultät in Halle eingerichtet wurde (S. 69), war, genau genommen, nur eine „Honorarprofessur für Missionswissenschaft“, die eigens für Gustav Warneck geschaffen wurde. – Eduard Kriele war 1918 noch nicht Direktor, sondern nur Inspektor in der Rheinischen Mission (S. 165).

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

August Brecher: Mündiges Christsein. Zwischen Gesetz und Freiheit. Pfarrer Dr. theol. h. c. Josef Thomé, Aachen (Einhard-Verlag) 1991, 184 S.

Brecher hat aus den Schriften, dem Nachlaß und der erhaltenen Korrespondenz Josef Thomés eine eindrucksvolle Biographie dieses außergewöhnlichen Priesters und Theologen erstellt. Der Bonner Fundamentaltheologe Arnold Rademacher hatte schon 1920 die Begabung Thomés erkannt und ihn zu einer Dissertation angeregt. Während Rademacher mit dem Ergebnis äußerst zufrieden war, die Arbeit („Das Vaihingersche Als-ob und die Methode der Formensprache in Religion und Theologie“) als eine kopernikanische Wende in der Theologie würdigte, kam der Dogmatiker Gerhard Esser als Korreferent zu dem Ergebnis: „Die Arbeit ist eine Erweichung der ganzen Dogmatik“. Die theologische Promotion in Bonn war damit gescheitert. Die Dissertation wurde 1922 unter einem Pseudonym veröffentlicht. Eine philosophische Promotion an der Kölner Universität über Vermittlung von Johannes Hessen wurde dem jungen Priester durch den Kölner Erzbischof Kardinal Schulte verwehrt.

Als Kaplan an der Bonner Münsterkirche, an St. Ursula in Köln, an St. Mariä Himmelfahrt in Mönchengladbach, schließlich über lange Jahrzehnte als Pfarrer an St. Balbina in Würselen-Morsbach entwickelte sich Thomé zum äußerst erfolgreichen und weit über seinen jeweiligen Wirkungsort ausstrahlenden Seelsorger. Daneben entfaltete er sich als gebildeter und fruchtbarer theologischer Schriftsteller, der eine Brücke suchte zwischen den theologischen Überlieferungen der Kirche und den Fragestellungen der gegenwärtigen Menschen. Die Themenbereiche der Arbeiten Thomés gingen noch auf Impulse seines Lehrers Rademacher in Bonn zurück: „Offenbarung durch Geschichte, Dogmenentwicklung nach Art einer Evolution, die Mündigkeit des Christen, die Forderung nach Weltaufgeschlossenheit und Weltbejahung, die Wiedervereinigung der getrennten Christen sowie kritische Worte über Hoffnungslosigkeit und Führungslosigkeit im Klerus. Vor allem leistete Thomé mit dem anthropologischen Ansatz seiner Theologie einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zu einer Lehre von der Realität christlichen Daseins“ (S. 118).

Seine Themenstellungen, aber noch mehr seine unbestechlich kritische Art der Argumentation machte jeden Antrag auf Erteilung der kirchlichen Druckerlaubnis zu einem neuen Konfliktfall mit kirchlichen Behörden. Dabei ging es seltener um dogmatische Positionen als um Reformanliegen in der kirchlichen Wirklichkeit, in denen Thomé seiner Zeit zunächst vorauseilte, um später durch das II. Vaticanum eingeholt bzw. bestätigt zu werden. Das eindrucksvollste Beispiel für diese schicksalhafte Lebenserfahrung Thomés wurde sein Werk „Der mündige Christ. Katholische Kirche auf dem Weg zur Reifung“, das 1949 erschien und 1955 indiziert wurde. 1968 konnte (nach langjährigen Verhandlungen über Abänderungen als Voraussetzung einer kirchlichen Druckerlaubnis) eine 2. Auflage des Buches erscheinen. Schon am 10. Februar 1967 hatte der damalige Professor Ratzinger der ursprünglichen Fassung des Buches bescheinigt, „daß es in dogmatischer Hinsicht völlig untadelig ist“ (S. 103).

Die außerordentlich gewissenhafte und ausgewogene Darstellung Brechers aus den Quellen verschweigt einerseits nicht den teils aus Unbeholfenheit, teils aus zeitbedingtem Selbstverständnis zu erklärenden (nicht zu entschuldigenden) Stil des Umgangs kirchlicher Stellen mit diesem tiefgläubigen, in seiner Treue zur Kirche unerschütterlichen Priester. Andererseits zeigt der Verfasser auf, wie Thomé mit den erlittenen Schlägen aus dem Fundament seiner Glaubenshaltung fertig wurde, ohne seine Überzeugung zu verraten. Wie Thomé seine Situation selbst gesehen hat, schrieb er in einem Brief 1951: „Ich bin in der Kirche ein mit Mißtrauen angesehener Mann. Man hält mich von allem Kirchlichen fern. Wenn ich Wirkmöglichkeiten habe, dann nur durch eigene Initiative, nicht durch kirchliches Vertrauen!“ (S. 84).

Neben seiner unermüdlichen Seelsorgstätigkeit als Pfarrer und seiner theologisch-schriftstellerischen Arbeit stand die Korrespondenz mit führenden Geistern seiner Zeit, vorwiegend mit ebenso kritischen Grenzgängern aus dem kirchlich-theologischen Bereich.

Bechers Arbeit gewährt an der Gestalt Josef Thomés einen facettenreichen Einblick in die kirchliche Geistes- und Pastoralgeschichte unseres Jahrhunderts. Winzige Ungenauigkeiten (Rudolf Graber war Bischof von Regensburg, nicht von Eichstätt; Otto Karrer war nie Professor) sowie einige Satzfehler der Druckerei mindern nicht den hohen Wert dieser Arbeit. Die allzu knapp gehaltenen, manchmal chiffenhaften Anmerkungen hätte man sich gelegentlich etwas ausführlicher gewünscht. Neben dem wissenschaftlichen Ertrag des Buches verdienen der sprachliche Stil und die didaktische Zubereitung (Gliederung und Hervorhebungen) anerkennende Erwähnung.

Köln

Norbert Trippen

Matthieu Arnold: La Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg de 1919 à 1945 (= Travaux de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg 2), Strasbourg (Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante) 1990, 321 S., brosch.

Es geschieht nicht gerade alle Tage, daß eine Dissertation im Geleit mit Empfehlungen von zwei angesehenen Gelehrten veröffentlicht wird. Hier ist das der Fall. Das Vorwort stammt von Marc Lienhard (3–10). Das nicht minder gewichtige Nachwort hat Oscar Cullmann verfaßt (283–290). Um es vorwegzunehmen: Der Gehalt dieser

Studie rechtfertigt voll und ganz die dort geäußerten Worte der Zustimmung und des Lobes.

In elf informativen Kapiteln zeichnet der Autor ein ebenso plastisches wie differenziertes Bild der angesehenen Evangelisch-Theologischen Fakultät in Straßburg in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen. In vier Kapiteln wird die „Innenseite“ der Fakultät dargestellt, weitere vier sind ihren Außenkontakten gewidmet. Das 2. Kapitel (41–48) bietet einen knappen Überblick über die institutionellen und organisatorischen Gegebenheiten der Fakultät, während die Kapitel 1 und 11, Eckpfeilern vergleichbar, die Anfangsjahre der französischen Universität sowie die Zeit ihres Exils in Clermont-Ferrand behandeln.

Erhebliche Probleme waren bereits im Zusammenhang mit der betontermaßen französischen Neugründung der Universität sowie der Evangelisch-Theologischen Fakultät im Januar 1919 gegeben. Die Zahl der Studierenden war und blieb relativ gering. Die französischen Politiker wiesen der Universität die Aufgabe zu – die Repräsentanten der Evangelisch-Theologischen Fakultät dann auch weithin positiv aufnehmen –, „der intellektuelle Leuchtturm Frankreichs zu sein [...] und schon am Horizont die Bewegungen der barbarischen Welt kritisch wahrzunehmen“ (22). Und die evangelischen Kirchen, die ohnehin mit großen personellen Schwierigkeiten aufgrund der erzwungenen Abwanderung deutscher Pfarrer zu ringen hatten, durften weder bei der Besetzung der Professorenstellen mitreden noch bei dem viel bedrängenderen Problem der Sprachenfrage – also insoweit die Kommunikation wenn schon nicht ausschließlich, so doch nach Möglichkeit allein auf das Französische zu begrenzen sei.

Von den Dozenten der Fakultät wird im 3. Kapitel ausführlich und aufschlußreich berichtet (49–101). Theologisch dominierte ein gemäßigter Liberalismus im Geiste Ritschls. Nicht wenige der Professoren waren von Haus aus von der deutschen Theologie geprägt – ein Einfluß, der nun völlig abriß. Das wiederum hatte zur Folge, daß Karl Barth und die frühe dialektische Theologie nicht in das Blickfeld der Straßburger traten. Der Unterricht der Fakultät wird dann geschildert und als guter, solider Durchschnitt charakterisiert (103–144). Beachtlich bleiben allerdings die Sprachprobleme. Über den Rang einer Fakultät entscheiden sodann die Veröffentlichungen ihrer Mitglieder. Hier schufen sich die Straßburger 1920 mit der Gründung der „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses“ (RHPR) ein gewichtiges Organ, mit einem breit gefächerten Spektrum von Beiträgen und Beiträgern aus dem In- und Ausland (145–158).

Über die Zahl und Herkunft der Studenten werden wir danach gründlich informiert, über ihr Leben im Stift sowie in den studentischen Verbindungen (159–176). Dabei ist die Feststellung interessant, daß die Mitglieder des Christlichen Studentenweltbundes, also der „Fédé“, nicht nur Studentinnen zuließen, sondern durchweg einem ebenso gutbürgerlichen wie frankophilen Milieu entstammten (172). Damit lagen sie voll und ganz auf der Linie der Straßburger Fakultät, die ebenso eindeutig wie nachdrücklich die französische Fraktion in Elsaß-Lothringen repräsentierte. Das ging so weit, daß man sich wie selbstverständlich in den Bahnen der französischen Außenpolitik bewegte: Werben um Studierende aus Osteuropa; dasselbe gilt im Blick auf Kontakte zu Theologischen Fakultäten in anderen Ländern (198–206) – also abgesehen von Montpellier und Paris. Doch es gab kaum Studenten aus Deutschland und keine offiziellen oder auch nur offiziöse Verbindungen zu den dortigen theologischen Fakultäten.

Gebündelt begegnen die angesprochenen Probleme in den beiden Kapiteln über das Verhältnis der Straßburger evangelischen Theologischen Fakultät zu den elsässischen Kirchen (207–241) sowie zur Gesellschaft dieser Region insgesamt (243–262). Die Beziehungen zu den Kirchen gestalteten sich von Anfang an, wie erwähnt, schwierig, vor allem gegenüber den orthodoxen Lutheranern. Man war empört, daß man bei der Besetzung der Professorenstellen übergangen worden war, erbittert über die theologisch liberale Ausrichtung der Fakultät, aufgebracht über ihre einseitige Parteinahme für die französische Sprache. Es waren letztlich dieselben Gründe, die die Fakultät gegenüber der Mehrheit der elsässischen Bevölkerung isolierten. Was man als deren „Unwohlsein“ zu bezeichnen pflegte (malaise alsacien), wurzelte in der Erfahrung der sprachlich-kulturellen, verwaltungsmäßigen und kirchenrechtlichen Majorisierung mitsamt den entsprechenden Einengungen der neuen Provinzen durch die französische Zen-

trale. Dabei war vieles diffiziler und vor allem differenzierter, als es auf den ersten Blick erschien. Auch das Drängen auf kulturelle Eigenständigkeit bis hin zur Entstehung einer Autonomiebewegung in der Mitte der zwanziger Jahre kann nicht als Votum gegen Frankreich – und noch weniger für Deutschland gedeutet werden. Sicherlich wurden diese Tendenzen hier von nationalistischen Gruppen und dann insbesondere von den Nationalsozialisten gefördert und für die eigenen Zielsetzungen benutzt. Doch auch die französischen Politiker reagierten alles andere als weise. Die Evangelisch-Theologische Fakultät ging bewußt scharf gegen entsprechende Tendenzen in der Studentenschaft vor. Die Erfahrung der nationalsozialistischen Herrschaft hat die meisten dieser Probleme dann endgültig geregelt. Doch wird man fragen dürfen, ob nicht manche dieser Lösungen eher am 19. als am 21. Jahrhundert orientiert sind. Wie anders soll man das Faktum beschreiben, daß bis auf den heutigen Tag auch an der Universität Straßburg akademische Qualifikationsschriften nur in französischer Sprache vorgelegt werden dürfen? Jede noch so provinzielle westdeutsche Universität ist da weiter!

Im letzten Kapitel wird knapp über die am 2. September 1939 erfolgte Evakuierung der Fakultät nach Clermont-Ferrand berichtet sowie über ihre dortige Tätigkeit in den Kriegsjahren (263–280). Von den Verfolgungen durch die deutsche Besatzungsmacht ist in eindrücklicher Weise die Rede. Doch hätte man gern mehr über die Aktivitäten der Betroffenen erfahren. Mindestens so reizvoll wäre es gewesen, über die 1944/45 in der Evangelisch-Theologischen Fakultät Straßburg erörterten Pläne informiert zu werden, ob und wie man – im Zusammenwirken mit Marcel Sturm – die deutschen Fakultäten umgestalten könnte. Aber vielleicht gehört dieses Thema eher in einen anderen Zusammenhang.

Es bleibt der Dank für ein reichhaltiges Buch, das nicht nur informiert, sondern in vielerlei Hinsichten zum Nachdenken anregt. Man möchte ihm viele Leser wünschen; und auch Forscher, die, hiervon ausgehend, im gleichen Geiste die angesprochenen Themen und Probleme im Sinne eines neuen europäischen Miteinanders weiter zu behandeln versuchen.

Gießen

Martin Greschat

Ludwig Hellriegel (Hrg.): Widerstehen und Verfolgung in den Pfarreien des Bistums Mainz 1933–1945. Dokumentation. Band I in 2 Teilen: Rheinhessen, Band II in 2 Teilen: Starkenburg, Band III: Oberhessen (= Aktuelle Information 54–58), Eltville (G. A. Walter's Druckerei) 1989. 454, 628 und 184 S.

In der kaum mehr übersehbaren Literatur zum Verhalten der Kirche unter dem Nationalsozialismus wie zur Erfahrung des nationalsozialistischen Alltags nehmen diese Bände einen besonderen Platz ein. Denn hier wird der Raum einer ganzen Diözese, der mit dem alten Großherzogtum bzw. Freistaat Hessen weitgehend identisch ist, behandelt, ohne daß die Untersuchungsebene der untersten kirchlichen Verwaltungsorganisation, der Pfarrei, verlassen würde. Was hier geboten wird, ist gleichsam eine Geschichte des Bistums Mainz in der nationalsozialistischen Zeit „von unten“. Der Bischof und die kirchliche Oberbehörde erscheinen lediglich am Rande, in dem Maße, in dem sie auf der Ebene der Pfarrei unmittelbar handelnd auftreten. Die Dokumentation umfaßt im wesentlichen drei Überlieferungsschichten: zeitgenössische Materialien aus kirchlichen und staatlichen Archiven (gelegentlich ergänzt um einige Stücke aus Privatbesitz), Berichte der Pfarrer aufgrund einer bald nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs von der bischöflichen Behörde veranstalteten Umfrage und schließlich Erinnerungen von Zeitzeugen, Geistlichen wie Laien. Die nach Landesteilen und Dekanaten gegliederten Zusammenstellungen solcher Quellen sind jeweils vom Herausgeber mit einer kurzen Einleitung versehen worden, aus der u. a. die konfessionelle Struktur des betr. Raumes, ggfs. seine bisherige Darstellung in der Literatur und die Quellenlage hervorgehen. Diese ist bei einer Reihe von Pfarreien unbefriedigend, doch für die übergroße Mehrzahl hat der Herausgeber hinreichendes Material aus den drei oben genannten Überlieferungsschichten zusammentragen können. Sie sind naturgemäß in ihrem historischen Wert nicht alle von gleichem Rang und bedürfen jeweils kritischer Reflexion. So war dem Pfarrer der Gemeinde Hesselbach in Starkenburg 1946 und 1947 bei seinen Berichten an das Mainzer Generalvikariat nicht bekannt, daß sein

Amtsvorgänger im Jahre 1938 seine Pfarrei auf Druck der Nationalsozialisten hatte verlassen müssen (Bd. II, 1 S. 207–216). Die Probleme, mit denen der Historiker bei der Befragung von Zeitzeugen zu kämpfen hat, begegnen also auch hier. Die einzelnen Bände sind mit einigen Bildern ausgestattet, die etwas vom Fluidum der Zeit wiedergeben. Ein Personen- und Ortsregister für alle Bände rundet das Unternehmen ab.

Liest man diese Dokumentation nicht aus lokal- und regionalgeschichtlichem Interesse, das je nach der wechselnden Quellenlage unterschiedlich befriedigt wird, sondern in der Suche nach der Realität und Banalität des nationalsozialistischen Alltags, wie er sich für die Kirche und ihre treuen Anhänger darstellte, erfährt man nicht nur die Spiegelung der zentral gesteuerten Maßnahmen auf der untersten Ebene der kirchlichen Organisation wie Auflösung der Verbände, Verdrängung der Geistlichen aus der Schule, Übertragung der kirchlichen Kindergärten an die NSV, Beschränkung von Gottesdiensten nach nächtlichem Fliegeralarm und an nichtdeutschen Zwangsarbeitern. Es zeigt sich daneben auch, daß antikirchliche Aktionen, die in den Akten der höheren Instanzen nur gelegentlich Erwähnung finden und darum leicht als einzelne Übergriffe verstanden werden könnten, mit großer Gleichmäßigkeit sich an vielen Stellen feststellen lassen: diffamierende Maueranschriften an Kirchen und Pfarrhäusern, Beleidigungen von Geistlichen und Laien auf offener Straße, Herabsetzungen kirchlicher Anschauungen im Schulunterricht. Bemerkenswert erscheint auch die beflissene Eilfertigkeit, mit der untere Organe der Polizei oder der Partei ihre Vorschriften extensiv auslegten, wobei es freilich auch nicht an gegenteiligen Zeugnissen dafür fehlt, daß altgediente Polizei- und Justizbeamte sich nur unwillig für Maßnahmen gegen die Kirche hergaben oder gar polizeiliche Maßnahmen konterkarierten wie jener Polizist, der eine Fahne dadurch vor der angeordneten Beschlagnahme schützte, daß er sie bei sich zu Hause versteckte (III S. 69). Für eine volle Auswertung der in diesen Bänden vermittelten Informationen sind freilich noch weitere Studien notwendig. So lassen sich möglicherweise Zusammenhänge zwischen der konfessionellen Struktur eines Ortes (und damit der katholischen Präsenz in dessen Öffentlichkeit) und dem Ausmaß nationalsozialistischer Bedrückung konstatieren. Vielleicht haben die Katholiken in eindeutiger Diasporasituation es etwas leichter gehabt. Erwünscht wären auch parallele Informationen über das Geschick der evangelischen Kirche. War es Zufall, Folge aus der Haltung des betreffenden evangelischen Pfarrers oder „normal“, daß in Dalsheim/Rheinhausen Kirche und kirchliche Gebäude „sehr oft mit Plakaten beschmiert“ wurden, „während das protestantische Pfarrhaus und Kirche nie belästigt wurden“? (I, 1 S. 168). Es bedarf noch vieler Bemühungen, bis wir auf die Frage nach der Alltagswirklichkeit des Nationalsozialismus für die Kirche und damit nach der Lebenswelt der Gläubigen in dieser Zeit genaue Antworten geben können. Darum ist diesem Unternehmen zu wünschen, daß es ähnliche Nachfolger finden möge.

Eichstätt

Heinz Hürten

Klemens-August Recker: „... meinem Volke und meinem Herrgott dienen ...“. Das Gymnasium Carolinum zwischen partieller Kontinuität und Resistenz in der NS-Zeit. Ein Beitrag zur Bildungsgeschichte der Stadt und des Bistums Osnabrück zwischen 1848 und 1945 (Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen), Osnabrück (Verein für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück) 1989, 344 S.

Gegenstand dieser Studie, die vom Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaft der Universität Osnabrück (Standort Vechta) als Dissertation angenommen wurde, ist das bis 1803 bischöfliche, seither staatliche Gymnasium Carolinum in Osnabrück. Als Staatsanstalt eng mit dem kirchlich-katholischen Leben verflochten, gilt das Carolinum als die „Schule der Katholiken Osnabrücks und des Osnabrücker Landes“ (11). Die Bindung an den Bischöflichen Stuhl in Osnabrück war seit jeher eng. Ausgehend von den Impulsen eines speziellen Leistungskurses im Jahr 1983 hat der Vf. den Versuch unternommen, den Weg des Carolinum als katholisches Gymnasium während der Jahre der NS-Herrschaft nachzuzeichnen.

Im Gegensatz zu Schul- bzw. Gymnasiumsgeschichten älteren Typs, die sich gemeinhin mit der Entfaltung der institutionsgeschichtlichen Empirie begnügen, hat der Vf.

sich von vornherein für einen Struktur-Zugriff auf das (reichhaltige) Material entschieden. Wie bereits der Untertitel ausweist, geht es um eine Analyse, welche die Geschichte des Carolinum von 1933–1945 in die Pole von partieller Kontinuität und Resistenz einspannt. Damit wird das lokal-regionale Thema auf die Ebene der durch M. Broszat und weiteren Forscher lancierten widerstands- bzw. resistenztheoretischen Diskurse gehoben. Daß der Resistenzbegriff im nichtdeutschen Sprachraum mißverständlich ist, wird vom Vf. nicht eigens thematisiert.

Ein weiterer Gewährsmann des Vf.'s ist Th. Nipperdey und dessen bekannter Aufsatz „1933 und Kontinuität der deutschen Geschichte“ (HZ Bd. 227, 1978, 86–111), ein Aufsatz, der als pointierte Zusammenfassung der mit der NS-Herrschaft aufgeworfenen Fragen nach weiterlaufenden Traditionslinien sowie Traditionsabbrüchen in der deutschen Geschichte seit der 1848er Revolution und der Gründung des Zweiten Deutschen Reiches betrachtet werden kann.

Unter „partieller Kontinuität“ mit Ideenwelt und Politikprogramm des Nationalsozialismus versteht der Vf. „Berührungspunkte der eigenen Traditionsgehalte mit nationalsozialistischem Gedankengut“ (7), also das, was man mit Nipperdey negative Kontinuitäten nennen könnte. Der Vf. verweist auf Wertvorstellungen, Bildungsgüter und allgemeine Dispositionen, welche die Bildungsgeschichte des Carolinum seit dem 19. Jahrhundert prägten. Teilidentitäten mit dem Nationalsozialismus gab es unter den Stichworten Antidemokratismus, –kommunismus, Nationalismus (in großdeutscher Akzentuierung). Auch organologische Gesellschaftsmodelle schlugen geistige Brücken. Damit unterstreicht der Vf. eine in der Zeitgeschichtsforschung geläufige Einsicht. Der Nationalsozialismus war kein der deutschen Gesellschaft von vornherein fremd übergestülptes System.

Nicht minder wichtig ist die Herausarbeitung jener Kontinuitäten – man mag sie, wiederum mit Nipperdey, die positiven nennen –, welche sich dem Nationalsozialismus nicht oder doch nur widerstrebend einfügten. Hier bauten sich Konfliktflächen auf, die auf den anderen Pol verweisen: auf Dissens und Resistenz. Als Katalysator wirkte dabei der sich zunehmend deutlich ausprägende Kampfkurs des Regimes gegen Christentum und Kirche. Die politisch-kulturelle Bereitschaft zum Konsens nahm im Carolinum (wie wohl im christlich-kirchlichen Milieu überhaupt) in dem Maße ab, in dem sich die kirchenfeindliche NS-Politik entfaltete. Daß Distanz zum Regime kein Abbrücken von jenen politischen und kulturellen Leitvorstellungen bedeuten mußte, die zunächst (Teil-)Identifikationen gestiftet hatten, wird vom Vf. klargestellt – womit eine andere communis opinio der Forschung am konkreten Einzelfall bestätigt wird.

Ihr Leben gewinnt die Studie im Durchgang durch verschiedene Ebenen. Behandelt werden u. a. das Carolinum „im Beziehungsgefüge von NSDAP, Bischof Berning und der Staatlichen Schulverwaltung“ (62 ff.), die Schulleitung, das Lehrerkollegium, die Schülerschaft (81 ff.) und die Auseinandersetzungen um die Aufhebung des stiftungsmäßig konfessionellen Charakters des Gymnasiums. Ein größeres, mit vielen beleuchtenden Details ausgestattetes Kapitel ist der Unterrichtstätigkeit gewidmet, und zwar „am Beispiel der Arbeitsgemeinschaften, der Lektüregegewohnheiten im Deutschunterricht, von Aufsatzthemen und Abituraufsätzen sowie der mündlichen Abiturprüfungen“ (162 ff.). Wer etwas über Anpassung, Dissens und Resistenz in der Gestaltung von Lehrinhalten – etwa im Blick auf die Schwerpunktsetzungen in Geschichte und Biologie – erfahren will, ist mit der Lektüre dieses Kapitels gut beraten.

Beachtenswert über die lokal-regionale Ebene hinaus sind die Urteile, die der Vf. über Bischof Berning, den für das Carolinum zuständigen Oberhirten formuliert. Als Verhandlungsführer des Episkopats bei der Reichsregierung sowie als Ansprechpartner und Berater Bischof von Galens erhält Berning deutlich bessere Zensuren als sie weithin in der Zeitgeschichtsschreibung üblich sind. Indem der Vf. auch den soziologischen Facetten seines Themas Beachtung schenkt (Beitrittsverhalten von Schülern zur HJ und SA, beamtenrechtliche Zwänge) und die administrativen Konflikte in der Staatlichen Schulverwaltung beim Oberpräsidium Hannover nicht zu kurz kommen läßt, ist es ihm gelungen, eine qualifizierte Arbeit vorzulegen. Sie verdient nicht allein das Interesse der Schulgeschichtsforscher.

Leipzig

Kurt Nowak

Robert Stupperich: Otto Dibelius. Ein evangelischer Brief im Umbruch der Zeiten, Göttingen (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht) 1989, 707 S., Ln.

Es ist kaum strittig, daß Otto Dibelius (1880–1967) zu den bedeutendsten Kirchenführern des evangelischen Deutschland im 20. Jahrhundert gehört. Der „unierte Lutheraner“ prägte als Generalsuperintendent der Kurmark und späterer Bischof von Berlin(-Brandenburg) Erscheinungsbild, Verfassung und Pfarrerschaft seines Sprengels, der altpreußischen Landeskirche und darüber hinaus der DEK bzw. der EKD weit stärker, als dies andere Zeitgenossen vermochten. Das werden auch seine innerkirchlichen Gegner nicht in Abrede stellen, die (kirchen-)politisch wie theologisch seinen Weg nicht mitgehen konnten und in den zentralen Entscheidungskonstellationen der neuesten Kirchengeschichte für andere Lösungen votierten als jene, die Dibelius im Verein mit seinen Anhängern in Synoden und in Kirchenleitungen häufig durchzusetzen mußte.

Die umfassende Biographie, die der emeritierte Münstersche Ordinarius für neuere Kirchengeschichte, Robert Stupperich, unter Mitarbeit seines Sohnes Martin nun vorlegt, beeindruckt aus einer Reihe von Gründen; zwei davon seien hier genannt: Das Lebenswerk von Dibelius umfaßt rund 50 Jahre kirchlicher Zeitgeschichte, an denen er aktiv gestaltend mitwirkte. Wer dieses Leben beschreiben will, muß ein halbes Jahrhundert Zeit-, Konfessions- und Kirchengeschichte, die vielfältigen Kontinuitäten und Brüche bedenken, um der Person seines Protagonisten gerecht zu werden. Wenn der Biograph darüber hinaus, wie Stupperich es tut, nicht allein die wichtigsten Ereignisse und Strukturen skizziert, sondern – soweit im Rahmen einer biographisch zentrierten wissenschaftlichen Monographie überhaupt möglich – eine erschöpfende Darstellung geben will, kommt es im Ergebnis notwendigerweise zu einem voluminösen Werk, das schon vom Umfang her eine außerordentliche Leistung darstellt (707 S.). Beide Momente: der biographische Aufriß auf dem Hintergrund einer kirchenpolitischen „Sattelzeit“, deren Folgen das Verhältnis von Protestantismus und Gesellschaft bis heute bestimmen, und der Versuch, Person und Zeitlage in größtmöglicher Vollständigkeit miteinander in Beziehung zu setzen, stellen hohe Erwartungen an ein solches Buch, an denen es sich im Urteil der Leser messen lassen muß.

Stupperich gliedert seine Darstellung analog zu den „klassischen“ Epochen deutscher (Kirchen-)Geschichte im 20. Jahrhundert in drei große Abschnitte: Ein erster Teil beschreibt Kindheit und Jugend von Dibelius mit den für ihn politisch-theologisch-kirchlich bestimmenden Eindrücken bis in Pfarramt, ein Weg, der ihn 1920 in das einflußreiche Amt des Geschäftsführers des Vertrauensrates der preußischen Landeskirche und dann nahezu zwangsläufig in das eines Generalsuperintendenten der brandenburgischen Provinzialkirche führte. Der NS-Machtergreifung ist das 2. Kapitel gewidmet. Sie bedeutete für den in der zweiten Lebenshälfte stehenden Kirchenführer auch persönlich einen harten Schnitt, weil er unter dem Staatskommissariat Jägers – zumindest formal – seinen Wirkungskreis verlor, damit aber für neue Aufgaben innerhalb der Bekenntnenden Kirche frei wurde, der er sich als einer der wenigen preußischen Kirchenführer seines Ranges bald anschloß. Der dritte und letzte Teil handelt vom Neubeginn nach 1945, der den nunmehrigen Bischof von Berlin von Anfang an in „vorderster Front“ sah und ihn nach Gründung der EKD – wiederum mit einer gewissen Folgerichtigkeit – zwei Legislaturperioden lang das Amt des Ratsvorsitzenden einbrachte. Seine hohe intellektuelle Flexibilität, seine Fähigkeit, trotz allen Beharrens auf einmal fixierten Positionen auf der kirchenpolitischen Bühne diplomatisch und auch ausgleichend zu agieren, und schließlich seine auf persönliche Integrität und Kompetenz sich gründende große Anhängerschaft in kirchlichen Gremien wie darüber hinaus in einer breiteren Öffentlichkeit hoben ihn seit Beginn seiner Laufbahn in den frühen 1920er Jahren über den Kreis vieler Kollegen (und Mitbewerber) hinaus.

Es ist nicht der Ort, auf das reiche Spektrum des Lebenswerkes von Otto Dibelius detailliert einzugehen. Jedoch fordert die von Stupperich vorgelegte *historiographische* Bewältigung dieser Vielfalt der Probleme, mit denen es Dibelius zu tun hatte, zu einigen grundsätzlichen Anfragen bzw. Überlegungen heraus:

1. Der Biograph weiß sich offensichtlich einig mit dem politischen und kirchlich-theologischen Willen seines „Helden“. Das wird ihm niemand vorwerfen; nur: Ist es

deshalb wissenschaftlich vertretbar, auf 600 S. Text (bis auf eine Ausnahme¹) die Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts beinahe eindimensional aus der Sicht des ‚handelnden Kirchenmannes‘ Otto Dibelius zu schildern, Widerstände zwar zu benennen, aber über die zeitgenössische Kritik wie die Forschungsergebnisse der kirchlichen Zeitgeschichte der letzten 15 Jahre in der Regel ohne viel Aufhebens hinwegzugehen? Die chronologisch an der erstaunlich breiten literarischen Produktion von Dibelius – das Schriftenverzeichnis zählt 386 Nummern – entlanggehende Entfaltung dieses Lebensbildes bleibt deshalb eher deskriptiv und trägt affirmative Züge, längere reflektierende Passagen fehlen nahezu ganz. Was der Berliner Pfarrer, Generalsuperintendent, Bischof und Ratsvorsitzende jeweils proklamierte, wofür er kämpfte und was er in die Tat umsetzte, erscheint so im Rückblick fast immer als ‚richtig‘ ohne realhistorisch bedeutsame Alternative. Diese Feststellung gilt beispielsweise für seine vielfach angegriffene, im *Jahrhundert der Kirche* (1926) entfaltete Ekklesiologie genauso wie für seine umstrittene Vision vom ‚Bischofsamt‘ in der evangelischen Kirche, die er erst 1945 in seiner nun eigenständigen Provinzialkirche für sich realisieren konnte.

2. Der folgende Einwand ist eng mit dem ersten verknüpft: Der Historiker kennt die besonderen Schwierigkeiten der Gattung ‚Biographie‘. Lange Jahre mochte sich im Zeichen einer ‚größeren‘ Struktur- und Sozialgeschichte kaum jemand in der Zunft an dieses Genre wagen. Indessen sind in neuerer Zeit eine Reihe von Biographien publiziert worden, die Aufsehen erregten, weil sie Ansätze und Fragestellungen der neueren Forschung mit der biographischen Perspektive verbanden. Daß heute etwa auch Fragen der sozialen Rekrutierung von (kirchlichen) Führungsschichten eine Rolle spielen sollten, liegt auf der Hand, fehlt aber in diesem Buch. Das ist im Hinblick auf Dibelius insofern ein Mangel, als sich bei ihm ein Vergleich mit anderen Gestalten der kirchlichen wie protestantisch geprägten gesellschaftlichen Eliten, was Herkunft und Karrieremuster betrifft, besonders angeboten hätte. Auch seine Generationszugehörigkeit wird nicht eigens thematisiert: Dibelius war jünger als die meisten hohen kirchlichen Funktionsträger der Weimarer Republik und deshalb vermutlich eher in der Lage, nach 1933 den für sein Amt wie seine Person radikalen Schritt in die BK hinein zu tun. Seine (alt-)konservative Gesinnung erschütterte kein Kriegs- und Schützengrabenerlebnis, weil Dibelius 1914 mit 34 Jahren aus nicht genannten Gründen weder Soldat noch Militärgestlicher wurde und damit keinen Umdenkungsprozeß mit dem Ergebnis einer neuen Qualität seiner konservativen Grundeinstellung durchmachte, der etwa bei Zeitgenossen wie Martin Niemöller und zahlreichen jüngeren Pfarrern zu beobachten ist.

3. Es liegt auf der skizzierten Linie, wenn die Tätigkeit des knapp 40jährigen Berliner Pfarrers im Vertrauensrat der APU rundum positiv gesehen wird: Erhalt der Rechts-Kontinuität der preußischen Landeskirche zur Abwehr des laizistisch bis religionsfeindlichen Attacken der anfangs sozialdemokratisch gelenkten Kultusbürokratie, – die Zielsetzung verstand Dibelius meisterhaft zu wahren. Durch ‚gefilterte‘ Beteiligung eines Gremiums von Laien und Geistlichen außerhalb der engeren konsistorialen Hierarchie des EOK an dem Bemühungen zur Erhaltung des Status quo, soweit dieser nach dem als schmerzlich empfundenen Verlust des Summepiskopats überhaupt noch so bezeichnet werden kann, und an den Vorbereitungen für die neue Kirchenverfassung sollte in der (kirchlichen) Öffentlichkeit der Eindruck breiter Partizipation erweckt werden. Daß dabei ‚basisdemokratische‘ Reformansätze (Volkskirchenbünde und -räte) auf der Strecke blieben, wird zwar erwähnt, aber nicht weiter reflektiert.

4. Forschungsergebnisse der kirchlichen Zeitgeschichte in den vergangenen Jahren konnten wiederholt herausarbeiten, daß die Tätigkeit des Vertrauensrates primär der Abwehr radikaler Neuansätze galt und sich die Mehrheit dieses Gremiums vor allem als Institution verstand, die zu retten suchte, was (von den alten Privilegien) noch zu retten war. Die Aversionen gegenüber dem republikanisch-demokratischen Neubeginn waren allerdings weniger der Trauer um das Ende des Staatskirchentums verhaftet, – im Gegenteil, Dibelius und seine Freunde sahen hier manche Chancen – als dem tiefen Mißtrauen im Hinblick auf eine sich nun umgebremst entfaltende ‚offene‘, pluralisti-

¹ Nur im Hinblick auf die umstrittene Schrift zur Frage der Obrigkeit nach Rö 13 übt der Verfasser vorsichtige Kritik.

sche Gesellschaft. Säkularismus und Pluralismus waren für Dibelius Zeit seines Lebens Synonyma, deshalb markierten die Jahre 1933 und 1945/49 hier auch keinen Einschnitt für ihn. Die *Ekklesia visibilis* schien ihm die einzige Instanz, die der fortschreitenden ‚Déchristianisation‘ Einhalt gebieten konnte, daher auch sein rastloser Einsatz für *die Kirche* als Garant einer auf Volk und Nation bezogenen ‚gesunden‘ Sittlichkeit, die allein imstande sei, den moralischen Verfall der Gesellschaft aufzuhalten. Bezogen auf den Staat als politischen Handlungsträger hieß das, nur eine intakte Volkskirche könne gegen eine tendenziell schrankenlose ‚Dämonie der Macht‘ des Politischen dessen Einsatz für das *Bonum commune* garantieren. Wenn Dibelius in diesem Kontext stets vom ‚religionslosen‘ Staat von Weimar spricht, ist das für ihn nicht ohne Konsequenz. Der Historiker sollte hier jedoch anmerken, daß sich diese Republik nach den ersten Stürmen der Revolution eben nicht zu einem *religionslosen*, sondern zu einem *religionsneutralen* Gemeinwesen entwickelte, das sich im paritätischen Umgang mit unterschiedlichen Weltanschauungsgemeinschaften an Traditionen anlehnte, deren Ursprünge bereits im Staat des aufgeklärten Absolutismus entstanden waren. Hierher gehört auch, daß Stupperich kein Wort über die grundsätzliche Stellung von Dibelius zur Weimarer Republik und ihrer Verfassung verliert. Ob er – seit 1918 Mitglied der DNVP – denn ‚Vernunftrepublikaner‘ war resp. wurde oder ob er dem antidemokratisch-monarchistischen Kurs der Mehrheitsfraktion seiner Partei folgte, wird nicht erörtert, auch nicht, warum er sich Ende der 20er Jahre nicht dem Christlich-sozialen Volksdienst seines Parteifreundes Reinhard Mumm anschloß.

5. Der Totalstaat des ‚Dritten Reiches‘ schien Dibelius in seiner tiefen Skepsis gegenüber einer seit 1918 vermeintlich ungebrochen antikirchlich bestimmten Gesellschaft und Obrigkeit zu bestätigen, die nun nicht mehr bloß *religionslos* war, sondern fraglos offene *Religionsfeindschaft* praktizierte. Daß der Generalsuperintendent nach 1933 große persönliche Opfer brachte und seiner bekenntniskirchlichen Glaubensüberzeugung gegenüber dem Regime mutig Ausdruck verlieh, gehört zu seinen unverlierbaren Leistungen. Ihn deshalb aber zur eigentlichen Leit- und Führungsfigur des Kirchenkampfes zu erheben, findet in der einschlägigen Forschung bis heute keine Bestätigung; die vom Verfasser dafür angeführten Belege gaben das m. E. auch nicht her.

6. Gegenüber den westlichen Demokratien hielt Dibelius nach 1945 an seiner Gleichsetzung von Säkularismus und Pluralismus als Bedingungsphänomenen allgemeiner Entsittlichung und moralischen Niedergangs fest. Sein ‚neuer-alter‘ Lösungsvorschlag: die Reichschristianisierung der Gesellschaft bis hin in die Spitzen des Staates hinein. Nur der christliche Politiker sei in der Lage, der auch in der Demokratie stets angelegten Omnipotenz des Staates zu wehren, eine These, für deren Erhärtung sich Dibelius gern auf historische Vorbilder wie Bismarck berief. Daß sich dieser aber unbeschadet aller persönlichen Glaubensbindungen gerade *nicht* als christlicher Staatsmann im Sinne Friedrich Julius Stahls verstand, sondern seine Politik *pragmatisch* an den Erfordernissen des vereinten Preußen-Deutschlands orientierte, wie er sie auffaßte, und die für ihn die *raison d'être* seiner Politik bedeuteten –, das hätte der Biograph anmerken müssen.

7. Die letzten 20 Jahre seines Wirkens standen für Otto Dibelius unter dem Signum der *Einheit*: die konfessionelle und territoriale Einheit der Kirchen als Voraussetzung eines starken, einflußreichen und unabhängigen Gegenübers zum totalitären Staat im Osten und der freien Demokratie im Westen der Nation. Dafür zählte für ihn anfangs auch der notwendige Erhalt der APU, als dessen – erster geistlicher! – Präsident Dibelius, inzwischen bereits Bischof von Berlin, interimistisch fungierte. Ob er, was vermutet werden darf, daran dachte, daraus mit den verbliebenen Provinzialkirchen in der SBZ und in den Westzonen ein umfassendes preußisches Gesamtbistum unter seiner Leitung zu formieren, läßt Stupperich offen. Die harsche Kritik von Dibelius an der Selbständigwerdung der rheinischen und westfälischen Landeskirche, eine Kritik, die ebenfalls nicht eigens kommentiert wird, könnte auf die Enttäuschung über die Zerschlagung dieser Pläne hindeuten. – Untrennbar mit der kirchlichen blieb für den Bischof die staatliche Einheit der Deutschen verbunden, für die er sich bis zu seinem Lebensende beim Ministerrat der DDR wie bei der Bundesregierung verwandte, ohne sich allerdings dem Kurs Heinemanns und seiner GVP anzunähern. Davon hielten ihn die eigene etatistische Gesinnung ebenso ab wie die Unbedingtheit des politischen Stils dieser ‚linksprotestantischen‘ Gruppierung, ihr – funktionalistisch gedachter – Neutra-

lismus mit den ihm innewohnenden pazifistischen Elementen und wohl auch die aus der Sicht von Dibelius wenig erfolgversprechende Minderheitsposition dieser Richtung in der deutschen Politik. – Daß die Ereignisse des Spätherbstes 1989 einen späten Erfolg dieser Wollens darstellen, wird man angesichts der völlig veränderten politischen – und übrigens auch kirchlichen – Lage verneinen müssen.

Das Resümee der Biographie eines so reichen und langen Lebens, dessen private Dimension bei Stupperich leider ausgesprochen unkonturiert bleibt, wird die Frage nach Erfolg oder Scheitern nicht ausklammern dürfen. Wennzwar eindeutige Antworten problematisch bleiben, es sei denn, sie würden von dezidiert richtungspolitisch geschlossenen Positionen her gegeben, hätte der Biograph dies anhand einiger generalisierender Überlegungen – vielleicht von Dibelius' Kirchenverständnis her – eigentlich versuchen sollen. Denn nicht nur den Nachgeborenen, auch vielen Zeitgenossen des Bischofs erschien und erscheint als Schlüssel zum Verständnis der theologischen und kirchenpolitischen Existenz dieses Mannes seine Auffassung von der (Volks-)Kirche. Ihre Wiedereinsetzung gerade nicht allein als *Ekklesia invisibilis*, sondern in machtvoller gesellschaftlicher Außenwirkung auch in ihrer sichtbaren Gestalt –, dies stets unterstrichene Kernanliegen von Dibelius hat sich gerade deshalb nicht realisieren lassen, weil er demokratisch-liberale Freiheiten auch in Weltanschauungsfragen nicht respektieren konnte und wollte. Aus der Perspektive des Zeithistorikers wurde diese Sicht des Konfessionellen jedoch den Gegebenheiten des neuzeitlichen, auf Offenheit und Vielfalt wie auf die Abwesenheit einer weltanschaulich gebundenen Staatsdoktrin bauenden Gesellschaftsbildes nicht gerecht. Insofern ist Dibelius in seinem Denken eher eine Gestalt des 19. Jahrhunderts geblieben, dessen Integrität, Glaubenszeugnis und Organisationsgeschichte der deutsche Protestantismus viel verdankt, dessen damit aufs engste verknüpfte gesellschaftspolitisches Denken aus der Sicht der 90er Jahre aber im fortschreitenden 20. Jahrhundert keine Zukunft mehr besaß.

Münster

Jochen-Christoph Kaiser

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Tilmann Schmidt, Historisches Seminar der Universität Tübingen,
Wilhelmstr. 36, 7400 Tübingen

Dozent Dr. Eberhard Röhm, Akazienweg 7, 725 Leonberg

Prof. Dr. Jörg Thierfelder, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Fachbereich IV,
Keplerstraße 87, 6900 Heidelberg 1

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Universität Tübingen, Kath.-Theol. Seminar,
Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen 1



Kirchen- geschichte ökumenisch betrachtet

**Herbert Gutschera/Joachim Maier/
Jörg Thierfelder**

Geschichte der Kirchen

Ein ökumenisches Sachbuch mit Bildern
In Gemeinschaft mit dem Quell Verlag,
Stuttgart

1992. Ca. 360 S. Geb. Ca. DM 56,—
(Vorzugspreis bis 31. 12. 1992)
ISBN 3-7867-1607-2

Kompaktes Wissen zu einem günstigen Preis bietet die neue Kirchengeschichte. Was das Werk besonders auszeichnet, ist der konsequent eingehaltene ökumenische Blickwinkel, der vieles zur Sprache bringt, was sonst in der jeweils anderen Konfession keine oder nur wenig Beachtung findet. Nicht nur die Glanzlichter werden ausführlich dargestellt – auch die schmerzlich-dunklen Seiten der Geschichte, wie etwa die Inquisition oder das Versagen der Kirchen während der nationalsozialistischen Herrschaft werden offen und ungeschönt behandelt.

Zudem werden bislang vernachlässigte Aspekte ins Blickfeld gerückt – so wird etwa die Geschichte der Missionierung gründlich aufgearbeitet. Umfangreiches Bild- und Quellenmaterial begleitet die 25 didaktisch aufbereiteten Kapitel, die so die jeweilige Zeit anschaulich vermitteln und lebendig werden lassen.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ

