N12<522673540 021
ubTÜBINGEN

Zeitschrift für Kirchengeschichte

104. Band 1993
Heft 1

Verlag W. Kohlhammer

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Joachim Mehlhausen, Erich Meuthen, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Georg Schwaiger, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.
Verantwortlich für den Rezensionsteil: Manfred Weitlauff.

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

Inhalt

104. Band (Vierte Folge) XLII Heft 1

Untersuchungen

Stefan Heid: Auf welcher Seite kämpft Gott? 1

Gunther Wolf: Die Heilige Lanze, Erzbischof Heribert von Köln und der „secundus in regno" Pfalzgraf Ezzo 23

Gunter Zimmermann: Gottesbund und Zwei-Reiche-Lehre bei Calvin und in den ‚Vindiciae contra tyrannos' 28

Alfred Burgsmüller: Der Ausschuß für praktische Arbeit auf der Bekenntnissynode in Barmen 1934 49

Literarische Berichte und Anzeigen *86*

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 142

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. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluß des laufenden Bandes möglich.
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. 1993. Printed in Germany.
Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Joachim Mehlhausen, Evangelisch-Theologisches Seminar der Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, D-7400 Tübingen.
Es wird gebeten, Manuskripte möglichst als Diskettenausdrucke einzureichen. Für die Diskettenbearbeitung kann beim Verlag ein Merkblatt angefordert werden.
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 in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.
Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 8000 München 2, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

theol

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

104. BAND 1993
VIERTE FOLGE XLII

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Joachim Mehlhausen, Erich Meuthen, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Georg Schwaiger, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.
Verantwortlich für den Rezensionsteil: Manfred Weitlauff.

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

Inhalt

Caroline Bammel: Die erste lateinische Rede gegen die Christen 295

Marie Luise Bulst-Thiele (†): Die Anfänge des Templerordens. Bernhard von Clairvaux. Cîteaux 312

Alfred Burgsmüller: Der Ausschuß für praktische Arbeit auf der Bekenntnissynode in Barmen 1934 49

Detlef Döring: Leibniz als Verfasser der „Epistola ad amicum super exercitationes posthumas Samuelis Puffendorfii de consensu et dissensu protestantium“ 176

Stefan Heid: Auf welcher Seite kämpft Gott? 1

Joachim Mehlhausen: Jochen Klepper. Eine Gedenkrede und Anmerkungen zum Forschungsstand 358

Karsten Ruppert: Der deutsche Katholizismus im Ringen um eine Standortbestimmung des Reiches nach dem Ersten Weltkrieg 198

Stefan Samerski: Prof. Richard Delbrueck und die Anfänge der Reichskonkordatsverhandlungen aus den Jahren 1920 bis 1923 328

Hans-Friedrich Traulsen: Eine gedruckte Synodalgeschäftsordnung von Schleiermacher 377

Karl-Heinz Uthemann: Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus 143

Gunther Wolf: Die Heilige Lanze, Erzbischof Heribert von Köln und der „secundus in regno“ Pfalzgraf Ezzo 23

Gunter Zimmermann: Gottesbund und Zwei-Reiche-Lehre bei Calvin und in den ‚Vindiciae contra tyrannos‘ 28

Gh 2554

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Ahme, Michael: Der Reformversuch der EKD 1970–1976 (Reinhard Slenczka). S. 431.

Aland, Kurt (Hrg.): Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs. Aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika. I–III.: 1740–1768 (Erich Beyreuther). S. 235.

Aland, Kurt: Supplementa zu den Neutestamentlichen und Kirchengeschichtlichen Entwürfen. Hrg. v. Beate Köster, Hans-Udo Rosenbaum, Michael Welte (Bernd Wildemann). S. 384.

Altermatt, Urs: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert (Hermann Kocher). S. 266.

Amos, Thomas L. – Green, Eugene A. – Kienzle, Beverley Mayne (Hrg.): De ore Domini: Preacher and World in the Middle Ages (Hieronymus Horn). S. 137.

Angerer, Joachim F. (Hrg.): Caeremoniae regularis observantiae sanctissimi patris nostri Benedicti ex ipsius Regula sumptae (Karl Josef Benz). S. 117.

Angerer, Joachim F. (Hrg.): Breviarium caeremoniarum monasterii Mellicensis (Karl Josef Benz). S. 117.

Aspegren, Kerstin: The Male Women. A Feminine Ideal in the Earley Church (Anne Jensen). S. 89.

Bauckham, R. – Drewery, B. (Hrg.): Scripture, Tradition and Reason (Ernst Bammel). S. 293.

Biersack, Manfred: Initia Bellarminiana (Erich Naab). S. 128.

Blanke, Horst Walter – Fleischer, Dirk (Hrg.): Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie I (Hartmut Lehmann). S. 258.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos (Christoph Strohm). S. 284.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analyse und Orientierungen (Christoph Strohm). S. 284.

Boer, E. A. de: Loflied en hekeldicht. De geschiedenis van Calvijns enige gedicht (Ulrich Hutter-Wolandt). S. 141.

Brown, Peter: Die Heiligenverehrung. Herausgegeben von Johannes Bernard (Rhaban Haacke). S. 87.

Brückmann, Hans: Bibelverbreitung im Rheinland. 175 Jahre Evangelisches Bibelwerk (Beate Köster). S. 269.

Büsser, Fritz: Das „Buch der Natur" – Große Theologen über Schöpfung und Natur (Hans-Joachim Kraus). S. 435.

Bussmann, Claus: Treu deutsch und evangelisch. Die Geschichte der Deutschen Evangelischen Gemeinde in Asunción/Paraguay von 1893–1963 (Hans-Jürgen Prien). S. 275.

Czermak, Gerhard: Christen gegen Juden. Geschichte einer Verfolgung (Paul Gerhard Aring). S. 426.

Diefenbacher, Michael: 650 Jahre Hospital zum Heiligen Geist in Nürnberg (Alfred Wendehorst). S. 138.

Dufourcq, Albert: Étude sur les Gesta Martyrum romains. Tome V (Roland Minnerath). S. 133.
Eder, Manfred: Die „Deggendorfer Gnad" (Joachim Seiler). S. 397.
Elze, Reinhard – Esch, Arnold: Das Deutsche Historische Institut in Rom 1888–1988 (Michael F. Feldkamp). S. 281.
Engels, Odilo: Stauferstudien (Ulrich Nonn). S. 102.
Engels, Odilo: Reconquista und Landesherrschaft (Antonio García y García). S. 136.
Esch, Arnold – Petersen, Jürgen: Geschichte und Geschichtswissenschaft in der Kultur Italiens und Deutschlands (Michael F. Feldkamp). S. 281.
Finck von Finckenstein, Albrecht Graf: Bischof und Reich (Harald Zimmermann). S. 100.
Fischer, Bonifatius: Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert. I.: Varianten zu Matthäus (Ernst Bammel). S. 135.
Freund, Gerhard: Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse (Eberhard Pältz). S. 256.
Garhammer, Erich: Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (Rudolf Zinnhobler). S. 264.
Gli inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia (Hans Peter Nieß). S. 111.
Goertz, Arnd: Dokumentenverzeichnis 1933–1945 (Kurt Nowak). S. 435.
Gröger, Johannes: Schlesische Priester auf deutschen Universitätslehrstühlen seit 1945 (Peter Hauptmann). S. 290.
Halleux, André de: Patrologie et Oecuménisme (Alois Grillmeier). S. 94.
Hermle, Siegfried: Evangelische Kirche und Judentum. Stationen nach 1945 (Paul Gerhard Aring). S. 426.
Hotz, Brigitte: Beginen und willige Arme im spätmittelalterlichen Hildesheim (Martina Wehrli-Johns). S. 138.
Hummel, Gert: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert (Beroald Thomassen). S. 277.
Jaeger, Bernd: Karl von Hase als Dogmatiker (Hans Christoph von Hase). S. 263.
Kaiser, Jochen-Christoph: Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945 (Michael Klöcker). S. 294.
Kasack, Wolfgang (Hrg.): Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche (Ernst Christoph Suttner). S. 392.
Kleineidam, Erich: Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. IV.: 1633–1816 (Adolar Zumkeller). S. 233.
Kleinwächter, Johannes: Frauen und Männer des christlichen Widerstandes (Paul Gerhard Aring). S. 426.
Koch, Gustave, Eckhart zum Drübel, témoin de la Réforme en Alsace (Thomas Kaufmann). S. 126.
Koester, Helmut – Bovon, François: Genèse de l'écriture chrétienne (Walter Schmithals). S. 86.
Kölzer, Theo: Studien zu den Urkundenfälschungen des Klosters St. Maximin vor Trier (Franz-Reiner Erkens). S. 104.
Kraus, Thomas R.: Jülich, Aachen und das Reich (Wolfgang Löhr). S. 136.

Kremer, Stephan: Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation (Hubert Wolf). S. 399.
Kuropka, Joachim – Eckermann, Willigis (Hrg.): Oldenburger Profile (Wolfgang Seegrün). S. 293.
La cristianizzazione della Lituania (Hans Peter Nieß). S. 111.
Leimgruber, Stephan – Schoch, Max (Hrg.): Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert (Jürgen Fangmeier). S. 267.
Lerner, Robert E.: The Powers of Prophecy (Heike Talkenberger). S. 109.
Lortz, Joseph: Erneuerung und Einheit. Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte. Herausgegeben von Peter Manns (Wolfgang A. Bienert). S. 132.
Maugenest, Denis – Merle, Werner (Hrg.): France-Allemagne. Églises et Société du Concile Vatican II à nos jours (Martin Greschat). S. 430.
Mayer, Gottfried: Österreich als „katholische Großmacht". Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära (Georg Schwaiger). S. 260.
Meduna, Brigitte: Studien zum Formular der päpstlichen Justizbriefe von Alexander III. bis Innocenz III. (Rudolf Weigand). S. 108.
Mehl, Andreas – Schneider, Wolfgang Christian (Hrg.): Reformatio et reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna (Olaf Mörke). S. 393.
Meier, Bertram: Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung (Karl Bosl). S. 406.
Montanari, Daniele: Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo (Remigius Bäumer). S. 142.
Müller, Max – Reinhardt, Rudolf – Schöntag, Wilfried (Hrg.): Marchtal (Manfred Heim). S. 421.
Murtorinne, Eino: Die finnisch-deutschen Kirchenbeziehungen 1940–44 (Armin Boyens). S. 288.
Österreich im Europa der Aufklärung. Kontinuität und Zäsur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II. Internationales Symposium in Wien 1980 (Ulrich Hutter-Wolandt). S. 259.
Proske, Wolfgang: Botswana und die Anfänge der Hermannsburger Mission (Hinrich Brandt). S. 272.
Raheb, Mitri: Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien (Hans Jürgen Krödel). S. 274.
Reil, Elisabeth: Aurelius Augustinus, De catechizandis rudibus (Wolfgang Nastainczyk). S. 88.
Ribbe, Wolfgang (Hrg.): Berlinische Lebensbilder. Band 5: Theologen. Hrg. v. Gerd Heinrich (Christoph Strohm). S. 395.
Ries, Markus: Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (Hans Wicki). S. 410.
Robbins, Keith (Hrg.): Protestant Evangelicalism. Essays in Honor of W. R. Ward (Martin Greschat). S. 401.
Rohkrämer, Thomas: Der Militarismus der „kleinen Leute". Die Kriegervereine im Deutschen Kaiserreich 1871–1914 (Volkmar Wittmütz). S. 422.

Rummel, Peter: Ulrich von Augsburg (Manfred Weitlauff). S. 433.
Rupp, Horst F.: Religion und ihre Didaktik bei Fr. A. W. Diesterweg (Klaus Goebel). S. 262.
Sack, Vera: „Glauben" im Zeitalter des Glaubenskampfes (Gustav A. Krieg). S. 140.
Schatz, Klaus: Vaticanum I (Manfred Weitlauff). S. 415.
Scheible, H. – Thüringer, W. (Hrg.): Melanchthons Briefwechsel V (Wilhelm H. Neuser). S. 139.
Schindling, Anton – Ziegler, Walter (Hrg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. 1. Der Südosten (Franz Xaver Bischof). S. 141.
Schlichting, Günter: Der Schatz im Acker der Zeit. Theologica et Ratisbonensia (Philipp Schäfer). S. 433.
Schmidt, Tilmann: Der Bonifaz-Prozeß (Thomas Vogtherr). S. 116.
Schwaiger, Georg (Hrg.): Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (Johannes Hofmann). S. 388.
Scott, Tom: Thomas Müntzer: theology and revolution in the German Reformation (Helmar Junghans). S. 123.
Seidemann, Johann Karl: Kleine Schriften zur Reformationsgeschichte. Herausgegeben von Ernst Koch (Helmar Junghans). S. 131.
Sieben, Hermann Josef: Die Partikularsynode (Johannes Helmrath). S. 390.
Sohn, Andreas: Der Abbatiat Ademars von Saint-Martial de Limoges (Harald Zimmermann). S. 135.
Sonntag, Regina: Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des früheren Mittelalters: Die decem libri historiarum Gregors von Tours und die Chronica Reginos von Prüm (Rhaban Haacke). S. 134.
Stegemann, Wolfgang (Hrg.): Kirche im Nationalsozialismus (Kurt Meier). S. 425.
Stolleis, Michael: Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. I.: 1600–1800 (Herbert Frost). S. 230.
Talkenberger, Heike: Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488–1528 (Silvia Serena Tschopp). S. 120.
Thompson, F. M. L. (Hrg.): The Cambridge Social History of Britain 1750–1950 (Martin Greschat). S. 403.
Turcotte, Paul-André: L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920–1970) (Manfred Heim). S. 434.
Uytfanghe, Marc van: Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (Arnold Angenendt). S. 99.
Weitlauff, Manfred (Hrg.): Joseph Bernhart. Erinnerungen (Peter C. Hartmann). S. 424.
Weitzmann, Kurt – Kessler, Herbert L.: The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art (Elisabeth Lucchesi-Palli). S. 91.
Wengert, Thimothy J.: Philip Melanchthon's Annotationes in Johannem in Relation to its Predecessors and Contemporaries (Robert Stupperich). S. 139.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

Angenendt, Arnold S. 99
Aring, Paul Gerhard S. 426

Bammel, Ernst S. 135, 293
Bäumer, Remigius S. 142
Benz, Karl Josef S. 117
Beyreuther, Erich S. 235
Bienert, Wolfgang A. S. 132
Bischof, Franz Xaver S. 141
Bosl, Karl S. 406
Boyens, Armin S. 288
Brandt, Hinrich S. 272

Erkens, Franz-Reiner S. 104

Fangmeier, Jürgen S. 267
Feldkamp, Michael F. S. 281
Frost, Herbert S. 230

García y García, Antonio S. 136
Goebel, Klaus S. 262
Greschat, Martin S. 401, 403, 430
Grillmeier, Alois S. 94

Haacke, Rhaban S. 87, 134
Hartmann, Peter C. S. 424
Hase, Hans Christoph von S. 263
Hauptmann, Peter S. 290
Heim, Manfred S. 421, 434
Helmrath, Johannes S. 390
Hofmann, Johannes S. 388
Horn, Hieronymus S. 137
Hutter-Wolandt, Ulrich S. 141, 259

Jensen, Anne S. 89
Junghans, Helmar S. 123, 131

Kaufmann, Thomas S. 126
Klöcker, Michael S. 294
Kocher, Hermann S. 266
Köster, Beate S. 269
Kraus, Hans-Joachim S. 435
Krieg, Gustav A. S. 140
Krödel, Hans Jürgen S. 274

Lehmann, Hartmut S. 258
Löhr, Wolfgang S. 136
Lucchesi-Palli, Elisabeth S. 91

Meier, Kurt S. 425
Minnerath, Roland S. 133
Mörke, Olaf S. 393

Naab, Erich S. 128
Nastainczyk, Wolfgang S. 88
Neuser, Wilhelm H. S. 139
Nieß, Hans Peter S. 111
Nonn, Ulrich S. 102
Nowak, Kurt S. 435

Pältz, Eberhard S. 256
Prien, Hans-Jürgen S. 275

Schäfer, Philipp S. 433
Schmithals, Walter S. 86.
Schwaiger, Georg S. 260
Seegrün, Wolfgang S. 293
Seiler, Joachim S. 397
Slenczka, Reinhard S. 431
Strohm, Christoph S. 284, 395
Stupperich, Robert S. 139
Suttner, Ernst Christoph S. 392

Talkenberger, Heike S. 109
Thomassen, Beroald S. 277
Tschopp, Silvia Serena S. 120

Vogtherr, Thomas S. 116

Wehrli-Johns, Martina S. 138
Weigand, Rudolf S. 108
Weitlauff, Manfred S. 415, 433
Wendehorst, Alfred S. 138
Wicki, Hans S. 410
Wildemann, Bernd S. 384
Wittmütz, Volkmar S. 422
Wolf, Hubert S. 399

Zimmermann, Harald S. 100, 135
Zinnhobler, Rudolf S. 264
Zumkeller, Adolar S. 233

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1994 kostet im Abonnement DM 244,– inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 85,– zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7 % MWSt. enthalten. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluß des laufenden Bandes möglich.

Verlag und Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH; Postanschrift: 70549 Stuttgart; Lieferanschrift: Heßbrühlstraße 69, 70565 Stuttgart; Telefon 0711/7863-0; Telefax 0711/7863-263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 0711/7863-0, Telefax 0711/7863-393.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Joachim Mehlhausen, Evangelisch-Theologisches Seminar der Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen.

Es wird gebeten, Manuskripte möglichst als Diskettenausdrucke einzureichen. Für die Diskettenbearbeitung kann beim Verlag ein Merkblatt angefordert werden.

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, 80539 München. – Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Die Zeitschrift und 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, 80336 München, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

UNTERSUCHUNGEN

Auf welcher Seite kämpft Gott?

Der Anspruch Jerusalems und Roms auf die Waffenhilfe Gottes in frühchristlicher Apologetik*

Von Stefan Heid

1. Fragestellung

Seit dem bahnbrechenden Geschichtswerk Herodots ist die These einer schicksalhaften Rivalität (διαφορή) zwischen Asien und Europa unauslöschlich ins Gedächtnis der Völker eingeschrieben.[1] Sie fand in der römischen Kaiserzeit mächtigen Aufschwung in manch dunklen Weissagungen über ein orientalisches Reich, das den Westen mit seinen Kriegern überfluten werde, Weissagungen, die auf das Denken der Völker eine gewaltige Wirkung ausübten. So wurde schon der antike Kampf zwischen Jerusalem und Rom, der mit der schicksalhaften Zerstörung der Heiligen Stadt iJ. 70 und der Zerstreuung der Juden iJ. 135 endete, als ein weltgeschichtliches Ringen zwischen Orient und Okzident verstanden. Die angesichts der jüdischen Kriege aufgeworfene Frage, ob der Gott Jerusalems oder der Gott Roms das Kriegsglück für sich entscheide, fand ihren wiederholten Niederschlag im Schrifttum der Christen. Inwieweit also bestimmen aus frühchristlicher Sicht kriegerische Elemente das Engagement Gottes je für seine Stadt im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Jerusalem und Rom, zwischen Ost und West?

2. Der messianische Kampf um Jerusalem

Die militärische Frage wird zunächst von jüdischer Seite an das christliche Gottesbild herangetragen. Die kriegerische Prägung des Gottesbegriffs ist dem jüdischen Glauben an den Herrn Sabaoth, den Herrn der Heerscharen, genuin zueigen, ist doch Jahwe der Gott des Überlebens seines Volkes Israel inmitten einer tosenden Völkerwelt. Kriege sind weitgehend nationale Phä-

---

* Erweiterte Fassung eines aus Anlaß der Promotionsfeier der Katholisch-theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn am 22. 6. 1991 gehaltenen Vortrags.

[1] Hist. prooem./1,1,1 (1 Van Groningen).

nomene. Der Gott einer auserwählten Nation wird sich also mit dieser auch militärisch identifizieren.[2]

Der Heilige Krieg, bei dem die Gottheit mitkämpft, ist ein allgemein altorientalisches Phänomen, das sich im Laufe der israelitischen Geschichte immer mehr an die Heilige Stadt Jerusalem bindet.[3] Seit der Makkabäerzeit ist der Heilige Krieg ein ungeheuer virulenter Aspekt jener zahlreichen Traditionen, die sich um Jerusalem ranken[4] und ihren Einfluß bis in neutestamentliche Zeit hinein ausüben, sieht man etwa auf den militanten „Eifer" der Zeloten.[5] Immer stärkeres Profil gewinnt dabei die Erwartung eines kriegerischen Messias.

Es mag auf den ersten Blick überraschen, wenn Otto Betz einen Aufsatz überschrieb mit dem Titel „Jesu Heiliger Krieg".[6] Hier hinein gehören all die Erwägungen über den Messiasanspruch Jesu und seine politischen Implikationen. Aber auch hier wie bei vielen anderen religionsgeschichtlichen Fragestellungen läßt sich die Person Jesu nicht leicht in Bekanntes einordnen. Jerusalem spielt in seinem Tun und Handeln zwar eine bedeutsame Rolle, doch nur vage im Zusammenhang eines Heiligen Krieges. Umgekehrt ragt das Kriegsmotiv in die Dimension des Gottesreichs hinein, die zwar durchaus von Jerusalem nicht zu lösen ist; jedoch können Jerusalem und Gottesreich nicht geradlinig miteinander identifiziert werden. So steht Jesus im Kontext einer bestimmten Vorstellungswelt, der Heilige Krieg um Jerusalem ist bei ihm indes nur im uneigentlichen Sinn auszumachen.

Und doch wirkt die von solchem Gedankengut inspirierte Messiasgestalt der frühjüdischen Zeit in der christlichen Literatur nach. Der Gnostiker Markion († um 160) berichtet, wie die Juden Jesus als Messias nicht anerkennen, weil er nicht der von ihnen erwartete kriegerische Messias sei, dessen

---

[2] Zum Jahwekrieg s. J. A. Soggin, Art. Krieg II. Altes Testament: TRE 20 (1990) 19/25; W. Speyer, Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht: E. Dassmann/K. S. Frank (Hrsg.), Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC.E 8 (Münster 1980) 55/77, hier 59 f.

[3] A. Noth, Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte der Kreuzzüge = Bonner hist. Forschungen 28 (Bonn 1966).

[4] M. Hengel, Messianische Hoffnung und politischer „Radikalismus" in der „jüdisch-hellenistischen Diaspora". Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115–117 n.Chr.: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the mediteranean world and the Near East. Proceedings of the international colloquium on apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979 (Tübingen 1983) 655/86.

[5] M. Hengel, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 1 (Leiden/Köln 1976) 277/96; O. Böcher, Die heilige Stadt im Völkerkrieg. Wandlungen eines apokalyptischen Schemas: O. Betz u.a. (Hrsg.), Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. FS O. Michel (Göttingen 1974) 55/76.

[6] O. Betz, Jesu Heiliger Krieg: ders., Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie (Tübingen 1987) 77/98; H. Hegermann, Art. Krieg III. Neues Testament: TRE 20 (1990) 25/8. Grundlegend H. Windisch, Der messianische Krieg und das Urchristentum (Tübingen 1909) 28/59.

Erscheinen noch ausstehe.[7] Tertullian († um 220) verwirft ausdrücklich dieses Bild eines *Christus bellator.*[8] Er läßt dabei nicht erkennen, ob sich der kriegerische Impetus nur auf Syrien und Samarien (nach Jes 8,4) beschränkt, oder ob, was wahrscheinlich ist, auch die Frage eines Heiligen Krieges um die Restitution Jerusalems eine Rolle spielt. Der Heide Kelsos weiß (um 177/80 in seiner „Wahren Lehre") von der jüdischen Erwartung eines großen und machtvollen Herrschers über alle Völker und Heere.[9] Hippolyt († um 235) berichtet, die Juden erwarteten vom davidischen Messias, daß er ein kriegerischer und mächtiger Mann sei, der ihnen nach Vereinigung des gesamten Judenvolks und der Bekriegung aller Völker Jerusalem als Königsstadt wiederaufrichten werde.[10] Origenes († 254) wird die Juden schildern, wie sie Jesus deshalb ablehnen, weil er nicht „die Stadt erbaute, die sie für die wahre Gottesstadt halten, und genausowenig ‚die Streitwagen aus Efraim ausrottete und die Rosse aus Jerusalem' (Sach 9,10)".[11] Nach Eusebius von Cäsarea († 339) erwarten die Juden einen Christus, der die Macht von Damaskus und die Beute Samariens (Jes 8,4) im wörtlichen Sinn nehmen werde. Bis heute erwarteten sie entsprechend die Erfüllung von Jes 8,4.[12] Damit bezeugt Eusebius dasselbe Bild eines kriegerischen Messias wie Tertullian bzw. Markion. In der Tat profilierte sich im Judentum ab der Mitte des 2. Jh. die Erwartung eines „Messias b. Josef" bzw. „Efraim" als reinem Kriegshelden.[13] Übereinstimmend weisen aber die Kirchenväter jeden Anspruch auf militärische Leistungen des Messias zurück, sieht man einmal ab vom Komplex der Eschatologie.

---

[7] Adv. Marc. 3,13 f. (CCL 1, 524,6/527,16) = adv. Iud. 9,1/20 (20,3/24,3 Tränkle); E. Noeldechen, Tertullians ‚Gegen die Juden' auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft = TU 12,2 (Leipzig 1894) 59/63. H. J. W. Drijvers, Christ as warrior and merchant. Aspects of Marcion's christology: StudPatr 21 (1989) 73/85. Kriegerischer Christus s. auch adv. Marc. 3,21,3 (CCL 1, 538,7); 4,20,4 (594,23/595,10). Vgl. Adamant. dial. 1,19 (GCS Adamant. 38,16/29). *Deus bellipotens* s. Tert. adv. Marc. 1,6,1 (CCL 1, 447,22 f.). Zur Erwartung eines militanten Messias im Qumran-Schrifttum s. R. H. Charles (Hrsg.), The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament in English 2 (Oxford 1977) 816, in den Targumen s. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2 (Leipzig 1907) 624; (H. L. Strack/)P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 4,2[3] (München 1961) 877 f.

[8] Adv. Marc. 3,13,1 (CCL 1, 524, 6/9) = adv. Iud. 9,4 (20,23/21,1 Tränkle); adv. Marc. 4,20,4 (CCL 1, 594,23/595,1); vgl. 5,18,5 (718,21).

[9] Orig. c. Cels. 2,29 (GCS Orig. 1, 157,9/11). Philo praem. 95 (357,15/7 Cohn 5): „‚Hervorgehen wird ein Mensch', wie es in dem Gottesspruch (Num 24,7) heißt, der als Heerführer (στραταρχῶν) im Krieg große und volkreiche Nationen unterwerfen wird". Vgl. Ioseph. bell. Iud. 6, 5,4(312) (54 Michel/Bauernfeind 2,2) bei Euseb. hist. eccl. 3,8,10 (GCS Euseb. 2,1, 220,5). Jesus als Feldherr bei Kelsos s. Orig. c. Cels. 2,12 (GCS Orig. 1, 140,17/23); s.u. Anm. 163.

[10] Ref. 9,30,5/7 (GCS Hippol. 3, 263,25/264,12).

[11] Princ. 4,2,1 (GCS Orig. 5, 306,5/7).

[12] Eclog. proph. 4,5 (PG 22, 1208B); demonstr. 7,1,123 (GCS Euseb. 6, 321,21/32).

[13] Hengel, Zeloten (Anm. 5) 304 f.

3. Die Uneinnehmbarkeit Jerusalems

Eng verbunden mit dem Jahrhunderte währenden Kampf um das von Fremdherrschaft bedrohte Jerusalem und der Erwartung einer kriegerischen Messiasgestalt ist die jüdische Vorstellung von der Uneinnehmbarkeit bzw. Unzerstörbarkeit der Stadt.[14] Dieser Glaube war bis hinein in die Zeit der jüdischen Kriege lebendig, wie Flavius Josephus bezeugt.[15] Während der Belagerung durch Titus desertierten einige römische Soldaten, da sie erwarteten, die Stadt sei unbesiegbar.[16]

In der lukanischen Voraussage Jesu über die Endgeschehnisse wird angesichts des Krieges um Jerusalem nicht zum Kampf um die Stadt aufgerufen, vielmehr angesichts der ihr bestimmten Niederlage zur Flucht gemahnt (Lk 21,21). Wenn es heißt, wer in der Stadt Jerusalem sei, fliehe hinaus, und wer auf dem Land sei, solle nicht in die Stadt gehen (Lk 21,21), dürfte dies eine Absage an die Hoffnung sein, daß Jerusalems Mauern noch am ehesten Schutz vor den Feinden böten. Eusebius spricht ausdrücklich über das Schicksal derer, „welche sich nach Jerusalem selbst geflüchtet hatten, weil sie die Hauptstadt für eine sehr feste Burg hielten".[17] Angesichts der Flucht der Jerusalemer Christengemeinde nach Pella scheinen die Anhänger Christi offensichtlich nicht auf die Unüberwindlichkeit der Gottesstadt vertraut zu haben.

Es gab eine religiös motivierte Hoffnung auf die Uneinnehmbarkeit der Heiligen Stadt. In solcher Erwartung sammelten sich die jüdischen Aufstandsgruppen in Jerusalem.[18] Grund zur Hoffnung mußte etwa Klgl 4,12 sein: „Es hätten nie geglaubt der Erde Könige und alle Weltbewohner, daß jemals Eingang fände ein Feind und Bedränger in den Toren von Jerusalem". Origenes begründet diesen Glauben der heidnischen Könige und Dämonen mit der sicheren Lage, der Stärke der Mauern und Einwohner Jerusalems, vor allem aber durch den die Stadt immerwährend schützenden Gott.[19]

---

[14] Vorisraelitisch ist die Tradition der Uneinnehmbarkeit Zions, wie sie in den Psalmen 46, 48 und 76 und bei Jesaja zum Ausdruck kommt (J. H. Hayes, The tradition of Zion's inviolability: Journal of biblical literature 82 (1963) 419/26. S. auch J. Chopineau, Jérusalem – ville forte ou symbole. Note sur la signification théologique de la destruction des murailles de Jérusalem: A. Abecassis u.a., Jérusalem dans les traditions juives et chrétiennes. Colloque des 11 et 12 novembre 1982, Bruxelles (Leuven 1987) 25/32).

[15] Bell. Iud. 7, 8,7(375 f.) (142 Michel/Bauernfeind 2,2): Jerusalem ausgezeichnet durch Mauern und Gottes Wohnsitz. Vgl. c. Ap. 1,197 (35,24/7 Niese 5).

[16] Cass. Dio hist. rom. 66,5,4 (139,3/7 Boissevain 3); vgl. auch Flav. Ioseph. bell. Iud. 5, 11,6(490) (186 Michel/Bauernfeind 2,1): H. Schwier, Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n.Chr.) = Novum Testamentum et orbis antiquus 11 (Fribourg/Göttingen 1989) 89.

[17] Hist. eccl. 3,5,4 (GCS Euseb. 2,1, 196,28 f.).

[18] Vgl. Schwier 146; Hengel, Zeloten (Anm. 5) 291.

[19] Frg. 107 in Lam. 4,12 (GCS Orig. 3, 273,14/29). Vgl. PsClem.rec. 1,42,2 (GCS PsClem. 2, 32,22/33,1). Hieron in Es. 3,7,1 f. (CCL 73, 96,34 f.): *Hierusalem cupiunt debellare, et non potuerunt, quia auxiliatus ei est Dominus.*

Dieses Vertrauen auf Gott schließt gewissermaßen realistische Gründe für die Unversehrbarkeit der Stadt nicht aus. So legt Eusebius Ps 125,2 „Berge rings um es (sc. Jerusalem)" jenen in den Mund, die nach langer Reise nach Jerusalem zurückkehren und ihr Vertrauen auf die Berge setzen. Mehr freilich als das Wohnen in Jerusalem zähle das Vertrauen auf Gott, der sowohl das Gottesvolk, solange es würdig sei, als auch den Ort Jerusalem beschütze.[20] Menschen errichteten zwar Jerusalem, aber Gott ist ihr Wächter (Ps 126,1).[21] Wie Eusebius schreibt, sah Jesus den der Stadt drohenden Hunger voraus und riet daher seinen Jüngern, „bei der Belagerung, die über die Juden kommen sollte, ihre Zuflucht nicht zur Stadt zu nehmen als zu einem festen und von Gott beschützten Orte, *was den meisten widerfahren ist*, sondern sich von dort wegzuwenden und auf die Berge zu fliehen, und diejenigen inmitten Judäas sollen zu den Völkern entweichen und diejenigen in seinen Land(gebieten) sollen nicht ihre Zuflucht nehmen zu ihm (zu Jerusalem) wie zu einem festen Ort".[22]

In seinem Jesajakommentar, der in vielem dem Gedankengut des Origenes verpflichtet ist, geht Eusebius in aller Deutlichkeit auf den Mythos der Unzerstörbarkeit Jerusalems ein, wenn er hinsichtlich der assyrischen Bedrohung der Stadt sagt: „Denn als größter Beweis dafür, daß Gott seine Stadt beschützt, wird ihnen (sc. den Juden) gelten, daß sie nicht das Schicksal der anderen Städte teilen werde".[23] Im weiteren Text übernimmt Eusebius der Sache nach die antizelotische Auffassung vor der römischen Zerstörung der Stadt: „Denn nicht durch die Schlachtordnung bewaffneter Männer, auch nicht durch den König und Führer des Volks, sondern durch Gott selbst wird dem Volk Rettung zuteil".[24] „Gott selbst" ist in der Tat der Schlachtruf aller apokalyptischen Antirevolutionäre.

Der Glaube an die Uneinnehmbarkeit Jerusalems stützt sich letztlich auf das Vertrauen auf den Kriegsgott Jahwe, wobei das kriegerische Element sowohl bei den Apokalyptikern als auch den Zeloten eine Rolle spielt. Flavius Josephus überliefert, wie unter den Belagerten des ersten jüdischen Krieges Johannes von Gischala auf Gott als Mitstreiter hoffte, weil Jerusalem die Stadt Gottes sei.[25] Der Tempel werde von dem gerettet werden, der in ihm wohne.[26] Bis zuletzt erwartete man aufgrund apokalyptischer Zeichen vom

---

[20] Comm. in Ps. 124,2 (PG 24, 16B/C).
[21] Comm. in Ps. 126,1 (PG 24,20B). Vgl. 47,9 (23, 425A).
[22] Theoph. syr. 4,20 (GCS Euseb. 3,2, 197*,26/32).
[23] Comm. 1,69 in Is. 14,30/2 (GCS Euseb. 9, 107,18/20).
[24] Comm. 1,69 in Is. 14,30/2 (GCS Euseb. 9, 107,21 f.). Vgl. 2,1 in Is. 31,4/6 (204,10/2); vit. Const. 4,19 (1,1, 127,6/12). An anderer Stelle deutet Eusebius den Schutz der Stadt auf den gottgefälligen Lebenswandel, der Sicherheit schenken wird. „‚Denn so sprach der Herr zu mir: Sicherheit wird in meiner Stadt sein.' Mein vorgenanntes Land ist die Stadt des Herrn. Daher wird Sicherheit in ihr sein, da ich sie schütze und sie an allen Seiten sichere"; comm. 1,73 in Is. 18,4 (9, 121,12/5).
[25] Bell. iud. 6, 2,1(98) (16 Michel/Bauernfeind 2,2).
[26] Bell. iud. 5, 11,2(459) (182 Michel/Bauernfeind 2,1).

Tempel her Rettung, so daß eine ungezählte Menschenmenge schließlich dort in den Flammen zu Tode kam.[27]

Wenn Jerusalem als Stadt Gottes bezeichnet wird, so ist damit schlechthin seine Beschützerfunktion inbegriffen.[28] So kann Eusebius umgekehrt sagen, die römischen Eroberer Jerusalems, die das Heiligtum anzündeten und all die anderen schlimmen Dinge verübten, hätten es keineswegs auf die Menschen abgesehen und waren nicht bloß darauf aus, einen Ort zu belagern. Vielmehr führten sie gegen Gott selbst Krieg.[29] Noch Isidor von Pelusium († um 435) meint, Jerusalem errichtete, da es durch die göttliche Kampfgemeinschaft (συμμαχία) befestigt war und aufrecht stand, mühelos und unblutig für sich Siegestrophäen. Als aber die Kampfgenossenschaft wegen des Frevels an Jesus aufgekündigt ward, legte das gegnerische Feuer es leicht nieder.[30]

4. Gott, Engel und die Apostel beschützen Jerusalem

Die Hoffnung der Juden auf letztendliche Rettung Jerusalems entspricht allgemeinantiker Vorstellung, wonach jeder Stadt ihre Schutzgottheit zukommt. Jeder Gott hat gerade auch im Kriegsfall für sein Gemeinwesen einzutreten und seine Stärke unter Beweis zu stellen. Dahinter steht die bereits antiker Staatslehre entstammende Theorie einer Zuteilung der verschiedenen Weltgebiete an göttliche Herrscher, die jeweils ihren Bereich zu beschützen haben.[31] Noch iJ. 384 verspricht sich der Stadtpräfekt Symmachus in seiner berühmten *Relatio* von der Wiederaufstellung des Viktoria-Standbildes in der Senatskurie den Schutz der Götter und Triumph über die Feinde.[32] „Verschiedenartige Kulte hat der göttliche Geist den Städten zu ihrem Schutz zugeteilt.[33] Wie jeder Mensch bei der Geburt eine Seele erhält, so erhalten die Völker Schutzgottheiten des Schicksals".[34]

---

[27] Bell. iud. 6, 5,1 f.(271/84) (46/8 Michel Bauernfeind 2,2).

[28] Vgl. Schwier (Anm. 16) 159.

[29] Comm. in Ps. 73,8 f. (PG 23, 857C). S. auch 82,6/9 (996A).

[30] Ep. 3,22 (PG 78, 745C/D).

[31] Orig. c. Cels. 5,28 (GCS Orig. 2, 29,17 f.).

[32] Rel. 3,3 (100,28 f. Klein).

[33] Schutzgottheiten Konstantinopels s. J. Vogt, Art. Constantinus der Große: RAC 3 (1957) 306/79, hier 352 f.

[34] Rel. 3,8 (104,59/61 Klein). Symmachus läßt Roma selbst auf den sichtbaren Beistand und Erfolg der göttlichen Kampfhelfer weisen, als etwa Hannibal von ihren Mauern und die Senonen vom Kapitol zurückgeschlagen wurden (Rel. 3,9 (104,67/72 Klein). Vgl. P. Courcelle, Anti-christian arguments and christian platonism. From Arnobius to St. Ambrose: A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and christianity in the fourth century (Oxford 1963) 151/92, hier 157 f.; Speyer (Anm. 2) 71 f.). Roma ist hier nicht die Stadtgöttin (U. Knoche, über die Dea Roma. Ein Sinnbild römischer Selbstauffassung: R. Klein (Hrsg.), Prinzipat und Freiheit = Wege der Forschung 135 (Darmstadt 1969) 488/516, hier 490), ähnlich wie Amm. Marc. hist. rom.

Ein bei den Vätern immer wieder begegnender Begriff ist jener der Episkope Gottes für Jerusalem, also seiner Fürsorge und Schutzpflicht über die Heilige Stadt. Die Juden meinten, den Vorzug der Aufsicht (ἐπισκοπή) durch Gott zu haben,[35], weil sie im Haus des Gebetes beteten und zugleich vollzogen, was zur gesetzmäßigen Verehrung gehört. Das endete freilich mit der Zerstörung des Tempels.[36] Nachdem die Bewohner Jerusalems solches gegen Jesus zu tun gewagt hatten, wurden sie ihrer Stadt verwiesen, der dortige Gottesdienst und die Königsherrschaft kamen an ihr Ende. All die ihr von Gott zuteil gewordenen Wohltaten, nämlich das Auftreten von Propheten, die Engelerscheinungen und die übrige Episkope, hörten auf.[37] Seit der Kreuzigung Christi sind die Juden jener Macht Gottes beraubt, die den Ort des Tempels von Anfang an umhegt und geschützt hatte.[38]

Dies fügt sich ein in die von Origenes verfochtene Lehre über die Völkerengel (Dtn 32,8 f.), die ihre Völker schützen sollen.[39] Darin bezieht er die „Juden und ihr Land" mit ein.[40] Deren Herrscher ist Gott selbst, nicht ein Engel. Seine die übrigen Herrscher überragende Größe erweist sich daran, daß er die Juden sowohl in die Hände anderer Herrscher gibt, etwa durch die assyrische und babylonische Gefangenschaft, aber auch immer wieder diesen Herrschern entreißt und in ihre Wohnsitze zurückführt. Das ganze steht unter dem Zeichen göttlicher Strafpädagogik, was auch die letzten Ereignisse nach dem Frevel an Jesus erklärt.

Dennoch begegnen öfters auch Engel Jerusalems, die die Stadt beschützen.[41] Der Antike geläufig war die Vorstellung, daß das Wohlergehen (προστασία / ἐπισκοπή) der Städte ihren Engeln obliege.[42] Flavius Josephus schreibt, daß bei der Zerstörung Jerusalems durch Titus aus dem Allerheiligsten Stimmen himmlischer Kräfte laut wurden, die sprachen: „Laßt uns wegziehen von diesem Ort!"[43] Dies zitiert und bekräftigt Hieronymus († 419/20): Seit „Jerusalem von einem feindlichen Heer eingeschlossen und durch

---

22,16,12 (292,17 f. Clark 1) sagt, die verehrungswürdige Roma erhebe sich mit dem Kapitol zur Ewigkeit.

[35] Vgl. Orig. com. 17,25 f. in Mt. 22,15/22 (GCS Orig. 10, 654,5 f.): ἐπεσκοπεῖτο ὁ λαὸς καὶ τὸν λεγόμενον κατὰ τοὺς προφήτας φραγμὸν περιτετείχιστο „ὁ ἀμπελὼν τοῦ κυρίου οἶκος Ἰσραήλ ...". Euseb. comm. in Ps. 58,6 (PG 23, 537C): Christus wird σωτήρ τε καὶ ἐπίσκοπος der Heidenvölker. Vgl. Orig. comm. 16,3 in Mt. 20,17/9 (GCS Orig. 10, 468,1/5); c. Cels. 2,8 (2, 134,16 f.).

[36] Comm. 16,20 in Mt. 21,12 f. (GCS Orig. 10, 545,5 f.). Vgl. c. Cels. 4,22 (1, 291,29/292,2).

[37] Euseb. comm. in Ps. 58,13 (PG 23, 548B/C). Vgl. comm. 1,90 in Is. 27,2 (GCS Euseb. 9, 174,37/9).

[38] Demonstr. 8,2,112 f. (GCS Euseb. 6, 388,10/4); 8,2,118 (389,11/5); hist. eccl. 3,7,9 (2,1, 214,17).

[39] In Num. hom. 11,4 (GCS Orig. 7, 83,22/7).

[40] C. Cels. 5,29 (GCS Orig. 2, 30,2 f.).

[41] Vgl. Jes. 62,6; (H. L. Strack/)P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 2³ (München 1961) 93; 4,2³ (München 1961) 921. 923.

[42] Clem. Alex. strom. 6,157,5 (GCS Clem. Alex. 2, 513,6 f.).

[43] Bell. Iud. 6, 5,3(299) (52 Michel/Bauernfeind 2,2).

das Blut des Herrn befleckt wurde, da sei von dieser Stadt auch der Schutz der Engel und das Wohlgefallen Christi gewichen".[44] Aus jüdischer Sicht war es schwer erdenklich, die Römer könnten Gott bezwungen haben. So kam die Meinung auf, daß Engel auf Geheiß Gottes die Mauern Jerusalems und den Tempel preisgaben, so daß die Feinde sich nicht rühmen konnten, das jüdische Volk überwunden und das Haus des Höchsten im Krieg verwüstet zu haben.[45]

Für Origenes sind die in zahlreiche Sünden verfallenen Bewohner von Jerusalem und von ganz Judäa deshalb ihren Feinden untertan geworden, da die Völker, welche das Gesetz preisgaben, von Gott und den sie beschützenden Engeln und den frommen Menschen, die sie hätten retten können, preisgegeben worden sind.[46] Die Jerusalem immerdar helfenden Engel sollen die Stadt verlassen haben mit den Worten: „Seine Verfehlungen sind übermächtig geworden. Jesus haben sie getötet, an Christus haben sie sich vergriffen. Solange seine Verfehlungen noch kleiner waren, konnten wir für sie angemessene Bitten vortragen, konnten wir Jerusalem noch Schonung gewähren. Wer aber wird jetzt noch Schonung gewähren"?[47] Sie machen kein betrübtes Gesicht bei der Zerstörung der Stadt. Dagegen sprechen die syrische Baruchapokalypse[48] und rabbinische Texte davon, daß die Friedensengel am Tag der Zerstörung des Tempels weinten[49] und sogar Gott selber seit der Zerstörung des zweiten Tempels kein Lachen mehr kenne.[50]

Auch die schützende Macht der Apostel, wie sie für die Apostelfürsten in Rom breit überliefert ist,[51] spielt für Jerusalem eine Rolle. Eusebius führt die

---

[44] Ep. 46,4,1 (CSEL 54, 333,14/21). Die auf dem Zionsberg, nämlich Christus, erbaute Kirche ist eine uneinnehmbare Stadt, die von den heiligen Engeln bewacht wird (Euseb. comm. in Ps. 47,13/5 (PG 23, 425D); vgl. comm. 2,6 in Is. 33,20 (GCS Euseb. 9, 218,28)). Sie behüten die einzelnen Häuser der Stadt, nämlich die über den Erdkreis verstreuten Kirchen (comm. in Ps. 47,13/5 (PG 23, 428C); 50,21 (441B)). 47,11 f. (425B); 59,11 (572B): Die Kirche ist eine befestigte Stadt, umgeben von einer gewaltigen Mauer. 90,10/2 (1161A): Engel als Bewacher des Zeltes.

[45] Apoc. Bar. syr. (um 100/30) 80,1/3. Vgl. Euseb. comm. 1,90 in Is. 27,3 (GCS Euseb. 9, 175,12/6). Ekha Rabbati erzählt, wie Vespasian nach der Einnahme Jerusalems seine vier Feldherren mit der Zerstörung der vier Türme Jerusalems beauftragt. Pangar bekommt das Westtor zugewiesen, kann dies aber wegen Gottes Nähe nicht zerstören. G. Stemberger, Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur: ANRW 2,19,2 (Berlin/New York 1979) 338/96, hier 350.

[46] Orat. 31,7 (GCS Orig. 2, 400,9/13); 31,6 (399,24): Episkope der Engel.

[47] Hom. 13,1 in Ier. 15,5/7 (GCS Orig. 3, 102,28/103,3). Vgl. sel. in Ier. 15,5 (PG 13, 556C).

[48] Apoc. Bar. syr. 67,2; H. Windisch, Der Untergang Jerusalems im Urteil der Christen und Juden: Theologisch Tijdschrift 40 (1914) 519/50, hier 538.

[49] Babylon. Talmud Chagiga 5b; vgl. Midrasch echa r. Petichta 24; C. Thoma, Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom (66–70/73 n.Chr.) auf das rabbinische Judentum: BiblZs 12 (1968) 30/54. 186/210, hier 186 f.; M. Ayali, Gottes und Israels Trauer über die Zerstörung des Tempels: Kairos 23 (1981) 215/31, hier 216.

[50] Babylon. Talmud Aboda Zara 3b.

[51] W. Kampf (Hrsg.), F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter vom V. bis zum XVI. Jahrhundert 1 (München 1988²) 70/3. 93/5; E. Lucius/G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (Tübingen 1904) 246/9.

Verzögerung der strafweisen Zerstörung Jerusalems erst 40 Jahre nach der frevelhaften Tötung Jesu auf die Anwesenheit der meisten Apostel und Jünger Jesu in Jerusalem zurück, „wo sie gewissermaßen die festeste Schutzwehr bildeten".[52] Dies konterkariert bewußt den Irrglauben jener, die im jüdischen Krieg nach Jerusalem flüchteten in der Hoffnung auf die Sicherheit seiner Mauern.[53]

5. Jerusalems Fall in heidnischer Polemik

Bezüglich des Falls Jerusalems kam es sehr bald zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen über die schützende Macht Jahwes. Die Zerstörung Jerusalems bereitete also keineswegs nur den Juden apologetische Sorgen. Auf dem Hintergrund heidnischer Polemik kam es schließlich zu einer gewissen Militarisierung des christlichen Gottesbildes. Dies gilt es nachzuzeichnen.

Mitten in die skizzierte Problematik hinein führt der Vorwurf, den wahrscheinlich Markion gegen Jerusalem aufbringt: Jerusalem könne nicht die „Stadt des großen Königs" sein (Mt 5,35), sonst wäre es nicht zerstört worden.[54] Dahinter verbirgt sich die Vorstellung von der unbezwingbaren Macht des wahren und höchsten Gottes, dem die offensichtliche Ohnmacht des „kleinen" Königs, nämlich des alttestamentlichen Gottes, gegenübersteht.

Tertullian, der spätere literarische Gegenspieler Markions, setzt sich der Frage nach der Stärke Gottes aus, wenn er in seinem „Apologetikum" zeigen will, daß die heidnischen Götter nicht die Herrschaft verleihen. Denn Judäa, das diese Gottheiten verachtet habe, habe dennoch lange geherrscht. Der sich aufdrängenden Gegenfrage[55] nach dem schließlichen Fall Jerusalems greift Tertullian vor, indem er den Frevel gegen Christus dafür verantwortlich macht.[56]

Deutlicher in seiner Polemik als Markion wird der etwas spätere Kelsos. Dieser Heide und Christengegner hat mit Markion, dessen Schriften er gründlich studiert hat, gemeinsam, die Christen mit den Juden in dieselbe

---

[52] Hist. Eccl. 3,7,8 (GCS Euseb. 2,1, 214,13/7). Oft spricht Eusebius davon, daß die Zerstörung Jerusalems (erst) erfolgte, als alle Apostel und Jünger Jesu die Stadt verlassen hatten: 3,5,3 (196,17/22); demonstr. 2,3,44/7 (6, 68,33/69,20); 6,18,14 (276,29/277,3); 7,1,85 (313,17/24).

[53] Vgl. hist. eccl. 3,5,4 (GCS Euseb. 2,1, 196,28 f.).

[54] Iren adv. haer. 4,4,1 (SC 100, 416,17/9); St. Heid, Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land = Hereditas 6 (Bonn 1991) (im Druck). Über die römische Eroberung Jerusalems s. auch K. Koschorke, Der gnostische Traktat „Testimonium Veritatis" aus dem Nag-Hammadi-Codex IX. Eine Übersetzung: ZNW 69 (1978) 91/117, hier 115.

[55] Gerade auch angesichts des auf den 1. jüd. Krieg anwendbaren apol. 25,14 f. (CCL 1, 137,68/75) (s.u. S. 17).

[56] Apol. 26,3 (CCL 1, 138,11/5). Vgl. 40,9 (154,35/7).

Ecke zu stellen. So überrascht es nicht, in seiner „Wahren Lehre" auch Ausführungen über Jerusalem den Christen vorgehalten zu sehen.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Herkunft der Christen aus Judäa[57] und ihre Verehrung des Gottes der Juden.[58] Kelsos tadelt die Prahlerei der Juden, die sich als besonders auserwähltes Volk ansehen, obwohl ihnen und ihrem sogenannten „Land der Seligen" das bekannte Schicksal zuteil wurde. In Wahrheit haben sie sich, indem sie der Zauberei des Mose verfielen, ein falsches Bild von dem „großen Gott" gemacht.[59] Das erinnert zunächst an die Kritik Markions über den „großen König",[60] zumal Origenes in seiner Antwort auf die Vortrefflichkeit des jüdischen Staatswesens eingeht, als die Stadt Gottes mit ihrem Tempel noch bestand.[61]

Origenes entgegnet: „Da sie (sc. die Juden) bei Gott in Ehren standen, solange sie von ihm nicht ganz verlassen wurden, so blieben sie, wenn auch gering an Zahl, doch beständig unter göttlichem Schutz".[62] Diese „Fürsorge und Gnade" ist von den Juden auf die Christen übergegangen. „Deshalb haben die Römer, obwohl sie viele Anstrengungen machten, um das Weiterbestehen der Christen zu hindern, doch ihr Ziel nicht erreichen können. Denn für diese kämpfte eine göttliche Hand".[63] Kelsos sieht die Juden dem baldigen Untergang geweiht, übersieht aber nach Origenes all die Fürsorge Gottes für die Juden und ihre alte, ehrwürdige Verfassung.[64]

Kelsos hält den Gott der Juden für einen Lügner, man könnte auch sagen: für ein Großmaul, das nicht hält, was es verspricht, und hat damit besonders die nationalen Verheißungen im Blick, etwa: „Du wirst über viele Völker herrschen, über dich aber werden sie nicht gebieten" (Dtn 15,6; 28,12).[65] „Du (sc. Christ) wirst doch nicht behaupten wollen, daß, wenn die Römer dir Glauben schenkten und ihre Götter wie Menschen gegenüber herkömmlichen Bräuche aufgäben und dann deinen ‚Höchsten', oder wen du auch willst, anriefen, daß er dann vom Himmel herabsteigen und für sie streiten würde, so daß sie keinen anderen Beistand mehr bräuchten. Denn ihr seht, wieviel derselbe Gott, der vorher, wie ihr sagt, seinen Anhängern diese und noch viel größere Versprechungen machte, jenen und euch genützt hat. Statt Herren der ganzen Erde zu sein, ist jenen nicht einmal eine Scholle Landes, nicht eine Feuerstätte übriggeblieben".[66] Kelsos weiß auch vom Glauben der Juden an die Fürsorge Gottes: Ihr Gott kümmere sich nur um einen Winkel

---

[57] Orig. c. Cels. 5,33 (GCS Orig. 2, 35,1 f.). Vgl. Tert. apol. 40,7 (CCL 1, 154,24 f.).
[58] C. Cels. 5,59 (GCS Orig. 2, 62,21 f.).
[59] C. Cels. 5,41 f. (GCS Orig. 2, 45,14/23).
[60] Vgl. c. Cels. 6,19 (GCS Orig. 2, 89,18/20). Das Zitat 6,52 (123,16/8): daß „der große Gott von dem Schöpfergott den Geist zurückfordere, den er ihm gegeben hatte", dürfte Markion zuzuweisen sein (vgl. 6,53 (123,26 f.)).
[61] C. Cels. 5,42 (GCS Orig. 2, 45,23/7).
[62] C. Cels. 5,50 (GCS Orig. 2, 54,17/20).
[63] C. Cels. 5,50 (GCS Orig. 2, 55,3).
[64] C. Cels. 6,80 (GCS Orig. 2, 152,3 f.).
[65] C. Cels. 7,19 (GCS Orig. 2, 171,5).
[66] C. Cels. 8,69 (GCS Orig. 2, 285,24/286,6).

der Welt.[67] Aber wenn der Gott der Juden und Christen nicht einmal in der Lage ist, sein Volk in diesem „Winkel Palästinas" vor seinen äußeren Feinden zu schützen, wie sollte er sich dann eignen als Schutzgott des Römerreichs?

Auch im rabbinischen Schrifttum fand der heidnische Standpunkt seinen Niederschlag. In Abot de Rabbi Natan lästert Titus im Tempel, Gott habe Sisera und Sanherib getötet. „Siehe, ich bin in seinem Haus und auf seinem Gebiet. Wenn er Kraft hat, soll er herauskommen und sich mir stellen".[68] Zugrunde liegt der Gedanke einer militärischen Herausforderung des „Herrn der Heerscharen" durch den römischen Feldherrn.

Der militärische Aspekt des Ringens der Götter beider Kriegsparteien miteinander im ersten jüdischen Krieg wird durch ein römisches *Prodigium*, in variierter Form überliefert bei Tacitus und Josephus, bedeutet, wonach bewaffnete und im Kampf liegende Schlachtreihen am Himmel erschienen. Ein Bezug auf den Jerusalemer Tempel liegt vor, aus dem die Götter unter gewaltigem Getöse fliehen. Unter Umständen handelt es sich hier um das Zeugnis einer *Evocatio*, wonach die römischen Priester, die das Heer begleiteten, die Schutzgottheiten einer belagerten Stadt aufforderten, die Stadt zu verlassen, so daß nun die Zerstörung des Heiligtums ohne Frevel möglich sei.[69] Tatsächlich ging nach rabbinischer Lehre Jahwe mit seinem Volk ins Exil, und eine solche Behauptung scheint auch in der heidnischen Polemik gegen die Juden eine Rolle gespielt zu haben.[70] In den Augen der Rabbinen sind die gegen Jerusalem anrückenden römischen Heere schwerlich Werkzeug Gottes zur Bestrafung Israels, vielmehr die „böse Macht".[71] Die Römer können erst in den Tempel eindringen, als er, der das Haus bewahrte, es verlassen hatte.[72] Das kommt freilich einer Niederlage gleich.

So waren es Heiden, die ihren Spott über jenen schwachen Gott ergossen, der Jerusalem nicht retten konnte, auf den aber die Christen ihre Hoffnung setzten.[73] Solche Polemik mußte eine Antwort seitens der Christen herausfordern. Origenes trägt einen ungebremsten Optimismus in sich, der in eine Richtung weist, für die es im Grunde genommen keine Alternative gibt. Die christliche Lehre gewinnt unaufhörlich mehr Seelen. Am Ende werden alle Menschen, die Barbaren und das ganze Römerreich, Christen sein.[74] „Würden aber alle Römer, der Voraussetzung des Kelsos entsprechend, den christ-

---

[67] C. Cels. 4,23 (GCS Orig. 1, 292,22/7); 4,28 (296,30/297,1). Vgl. comm. 3,8 in Rom. 3,25 f. (PG 14, 951B).

[68] Stemberger (Anm. 45) 352.

[69] Schwier (Anm. 16) 298/304.

[70] Oct. 33,5 (57 Beaujeu).

[71] Thoma (Anm. 49) 53.

[72] Apoc. Bar. syr. 8,1 f. Zur Baruchapokalypse s. E. Testa, Reazione delle correnti religiose giudaiche e cristiane sulla distruzione di Gerusalemme (I–II secolo d.C.): Rivista Biblica 21 (1973) 301/24, hier 307/9.

[73] Noch Euseb. comm. in Ps. 73,8 f. (PG 23, 857C) betont angesichts des Kampfes gegen Gott im jüd. Krieg die Größe und Macht Gottes.

[74] C. Cels. 8,68 (GCS Orig. 2, 285,20/2).

lichen Glauben annehmen, so würden sie durch ihr Gebet den Sieg über ihre Feinde gewinnen oder überhaupt keine Feinde zu bekämpfen haben, beschützt von der göttlichen Macht".[75] Der Fall Jerusalems veranlaßt Origenes in apologetischer Verteidigungshaltung, im Gott der Christen den Schutzgott des Römerreichs zu sehen. Wenn er auf Mose Sieg über die Ägypter weist, da der Herr für ihn in den Kampf eintrat (Ex 14,14), und prophezeit, das Kriegsglück des Mose werde einst übertroffen werden,[76] so ist jener Punkt erreicht, an den später Eusebius anknüpfen konnte mit seinem Lob auf den neuen Mose, Konstantin.

6. Jesu Kampf gegen Jerusalem

Mit Origenes ist bereits der Weg gewiesen, den die christliche Apologetik bei Eusebius beschreiten wird, man möchte fast sagen in der Absicht, die vermeintliche Kriegsschwäche Gottes wettzumachen. Wie bereits über den Nationalgott der Juden ausgeführt wurde, mußte analog ein christlicher Reichsgott auch militärisch für seine „Nation" in die Verantwortung treten. Zunächst galt es dabei christlicherseits, neu nachzudenken über den jüdischen Krieg.

Einen Anknüpfungspunkt bot Flavius Josephus, der in Rom verstorbene jüdische Historiker des ersten jüdischen Krieges.[77] In der vor Ausbruch der Kriegshandlungen gehaltenen Rede Herodes Agrippas II. verwirft der König den Heiligen Krieg, in dem man auf die Waffenhilfe Gottes (συμμαχία) vertraute,[78] mit zwei Gründen. Zum einen könne nur eine peinliche Erfüllung der Gebote Gott gnädig stimmen, was im Krieg aber nicht möglich sei. Zudem vertrauten auch die Römer auf den militärischen Beistand Gottes.[79]

Ferner propagiert Josephus seine Meinung in seiner eigenen ersten Rede, die er vor der Jerusalemer Mauer an die Belagerten richtet. Kerngedanke ist, daß Gott nicht nur seine Stadt nicht verteidigt, sondern sie auf der Seite der Römer aktiv bekriegt. Die ganze Welt werde von den Römern beherrscht, weshalb die Vorfahren mit Recht geschlossen hätten, Gott stehe auf Seiten der Römer.[80] Die Juden führten nicht nur gegen die Römer, sondern gegen Gott Krieg.[81] Die Belagerten könnten nicht mehr mit dem Beistand (συμμαχία) Gottes rechnen.[82] Denn er sei aus dem Heiligtum gewichen und

[75] C. Cels. 8,70 (GCS Orig. 2, 286,30/287,1).
[76] C. Cels. 8,69 (GCS Orig. 2, 286,18/23).
[77] Schwier (Anm. 16) 156/70; G. Stemberger, Die römische Herrschaft im Urteil der Juden = Erträge der Forschung 195 (Darmstadt 1983) 33/7.
[78] So manche jüd. Gruppen waren von solchem Vertrauen erfüllt; Flav. Ios. bell. Iud. 5, 10,2(459) (182 Michel/Bauernfeind 2,1); 6, 2,1(99 f.) (18 Michel/Bauernfeind 2,2).
[79] Bell. Iud. 2, 16,4(390 f.) (260 Michel/Bauernfeind 1); O. Michel, Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im ‚Bellum Iudaicum'. Analysen und Perspektiven: ANRW 2,21,2 (Berlin/New York 1984) 945/76, hier 954 f. 961; Schwier (Anm. 16) 118 f.
[80] Bell. Iud. 5, 9,3(366/8) (166 Michel/Bauernfeind 2,1).
[81] Bell. Iud. 5, 9,4(378) (168 Michel/Bauernfeind 2,1).

habe sich auf die Seite derer gestellt, mit denen die Juden Krieg führten.[83] Die Symmachie Gottes gilt nun den Römern.[84]

Die erste christliche Stimme, die den Christengott auf seiten der Römer gegen die Heilige Stadt der Juden kämpfen läßt, findet sich in einer um 175/212 wahrscheinlich in Rom gehaltenen Predigt, die unter dem Namen Kyprians überliefert ist. Sie zieht in aller Deutlichkeit aus dem jüdischen Krieg Konsequenzen für die kriegerische Bedeutung des christlichen Gottes. Denn mit dem Frevel der Juden gegen Jesus schickte Christus einen Tyrannen, der die Städte der Juden zerstören sollte. Der Herr nahm von Jerusalem alle Heermacht und allen Schutz hinweg (vgl. Jes 3,1/3). Die Bollwerke und Befestigungsanlagen Jerusalems gehen an die Heiden über.[85] Christus hat bei ihnen seine Standarte aufgepflanzt und sich auf Dauer, nicht nur für einen Feldzug, bei ihnen aufgehalten, sich ein Lager errichtet und ein starkes Heer aufgestellt.[86] „Das Reich ist nicht mehr in Jerusalem, sondern es ist bei uns (in Rom!): Hier ist das Lager, hier das Heer, hier der Führer, hier die Kraft, hier der Bräutigam, hier die Hochzeit, hier der König, hier der Christus ...“[87] Im Hintergrund steht das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1/10) mit seinem Hinweis auf die Zerstörung der Stadt. Die Eroberung des jüdischen Landes und die Einnahme Jerusalems gelingen nur, weil der Herr sein Reich unter den Heidenvölkern errichtet und so als Schutzherr auf ihrer Seite gegen Jerusalem kämpft.[88]

Diese Sicht eines militärischen Sieges Christi über Jerusalem möchte letztlich den römischen Machthabern den göttlichen Feldherrn als Protektor des Reichs nahebringen. Daran kann nun endlich Eusebius hundert Jahre später anknüpfen. Nicht nur entlud sich seiner Auffassung nach der Zorn Gottes in der Zerstörung der Stadt und des Tempels.[89] Der römische Krieg gegen die Juden geschah nicht ohne den Urteilsspruch Gottes, der selbst durch das feindliche Heer mit Geschossen, Schilden und Schwertern die Juden bekämpfte.[90] Eusebius kann sich hierbei ebenso wie der römische Predi-

---

[82] Bell. Iud. 5, 9,4(402) (172 Michel/Bauernfeind 2,1).

[83] Bell Iud. 5, 9,4(412) (172 Michel/Bauernfeind 2,1).

[84] Bell. Iud. 4, 6,2(366) (60 Michel/Bauernfeind 2,1); 6, 1,5(41) (8 Michel/Bauernfeind 2,2); 7, 8,5(319) (132 Michel/Bauernfeind 2,2).

[85] Adv. Iud. 6,10 f.(57 f.) (CCL 4, 273,29/36). Die Kriegsmaschinen u.ä. 6,10/7,1(57/9) (273,29/4(!)), die gar nicht in das Bild der königlichen Hochzeit und auch nicht der bösen Winzer (6,5 f.(52 f.) (272,11/273,17) und 7,1(59) (273,1/4)) passen, sind wohl auf dem Hintergrund der Belagerung Jerusalems durch Titus zu verstehen. S. Index „Kriegsmaschinen“ bei O. Michel/O. Bauernfeind (Hrsg.), Flavius Josephus, De bello judaico. Der jüdische Krieg 3. Ergänzungen und Register (Darmstadt 1969) 45 f., und E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1 (Leipzig 1901) 624/34.

[86] Adv. Iud. 6,11(58) (CCL 4, 273,33/6).

[87] Adv. Iud. 7,1(59) (CCL 4, 273,1/4). O. Perler, Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII) = Paradosis 15 (Fribourg 1960) 21 f.

[88] Adv. Iud. 7,7(65) (CCL 4, 275,25/7): *Auxilium enim et praesidium interemisti et lumen persecutus es et protectorem repulisti.*

[89] Comm. in Ps. 54,17/20 (PG 23, 485C); 68,22/5 (735B); 87,16/9 (1068B) u.ö.

[90] Comm. in Ps. 34,13 (PG 23, 304C).

ger auf die Parabel vom königlichen Hochzeitsmahl berufen, wo es heißt, der König sandte seine Heere aus und ließ die Stadt der Mörder (Jesu) verbrennen (Mt 22,7).[91] Die Zerstörung der Stadt und des Tempels durch die Römer ist also ein Werk Gottes.[92]

In einer sehr weitgehenden Auslegung von Sach 14,1/9 deutet Eusebius den Ölberg auf die Kirche,[93] auf der Christus sicheren Stand habe.[94] Er liege Jerusalem gegenüber,[95] weil er an die Stelle des alten und irdischen Jerusalem und seines Kults trete. Deshalb standen Christi Füße zurecht nicht in Jerusalem, vielmehr auf dem Berg gegenüber Jerusalem.[96] Noch heute kommen alle Christen aus allen Teilen der Erde zusammen, nicht wie vormals des Glanzes Jerusalems wegen, auch nicht um im ehemaligen Jerusalemer Heiligtum anzubeten, sondern um gewissermaßen die Geschichte seiner Einnahme und Zerstörung einzulösen, indem man auf dem Ölberg gegenüber Jerusalem anbetet, wo der Herr stand, als er die Stadt preisgab. Er kam den Völkern, die Jerusalem belagerten, zu Hilfe (συμμαχῶν) und reihte sich in ihre Schlachtordnung ein (παρετάξατο ἐν αὐτοῖς).[97] Wahrhaft hat der Gott des Alls durch die Schwertklinge der Römer, nämlich durch deren politische und militärische Macht, den Glanz und die Stärke der Juden vernichtet.[98] Hieronymus († 419/20) wird später prägnant formulieren: *Quibus* (sc. *Romanis) vincentibus, Dominus pugnasse monstratur.*[99]

Eusebius läßt Christus auf seiten der Völker gegen Jerusalem und seine Einwohner zu Felde ziehn. Wie ein Stratege (στρατηγός) und Kämpfer für ihre Sache (ὑπέρμαχος αὐτῶν) hilft der Herr selbst den Belagerten.[100] Die einst bis in die römische Zeit beachtliche militärische Macht der Bewohner Jerusalems ist dahin, bezwungen vom Erlöser mit göttlich-wunderbarer

---

[91] Iren. adv. haer. 4,36,6 (SC 100, 906,239/908,263) deutet Mt 22,7 übertragen auf apostolische Menschen; A. Orbe, Parábolas evangélicas en San Ireneo 2 = Biblioteca de autores christianos 332 (Madrid 1972) 298/302.

[92] Euseb. theoph. syr. 4,16 (GCS Euseb. 11,2, 189*,14 f.).

[93] Demonstr. 6,18,26 (GCS Euseb. 6, 279,5/8); P. W. L. Walker, Holy City – holy places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the fourth century (Oxford 1990) 222/7. Vgl. ähnlich demonstr. 7,1,85 f. (GCS Euseb. 6, 313,17/33) das ganze verwüstete Land der Juden und die Kirche als beackerter Berg, als Stadt auf dem Berg (Mt 5,14).

[94] Demonstr. 6,18,17 (GCS Euseb. 6, 277,14/8).

[95] So schon Iren. demonstr. 83 (Sc 62, 150).

[96] Demonstr. 6,18,20 f. (GCS Euseb. 6, 278,1/10). All diese Überlegungen fehlen bei den sonstigen Erwähnungen der Ölbergskirche vit. Const. 3,43,3 f. (1,1, 102,5/12); laud. Const. 9,17 (1, 221,20/5).

[97] Demonstr. 6,18,16 f. (GCS Euseb. 6, 277,7/13); 8,4,24 (399,1 f.). Hieron. in Sach. 3,14,3 f. (CCL 76A, 879,91/6) vergleicht Sach 14,3 f. mit dem Kampf Gottes gegen den Pharao am Roten Meer. Zu Sach 14,3 im rabbinischen Schrifttum s. K. Hruby, Anzeichen für das Kommen der messianischen Zeit: Judaica 20 (1964) 73/90, hier 80 f.

[98] Demonstr. 7,1,66 (GCS Euseb. 6, 309,34/310,3).

[99] In Es. 16,59,16/8 (CCL 73A, 687,33).

[100] Demonstr. 6,18,16 f. (GCS Euseb. 6, 277,7/18).

Kraft.[101] Und wer auf dem Ölberg da steht, wo Seine Füße standen, der steht in den Stapfen jenes Kriegsherrn, der das irdische Jerusalem zu Schutt werden ließ.[102] Vom Herrn selbst getrieben kommen die Fremden von außerhalb und lassen sich in den Gebieten der Juden nieder und machen sich jeden Ort und jede Stadt zu eigen.[103] Im Grunde genommen sieht Eusebius in Christus jenen kriegerischen Messias, den die Juden verzweifelt erwarten. Christus erfüllt diese Sehnsucht in grausamer Abwandlung, denn er selbst wendet das Schwert gegen die Schutzflehenden.

Wenn hier Jesus auf dem Ölberg kämpft, so findet eine solche Szene erstaunliche Parallelen bei Flavius Josephus. Der berichtet, und Eusebius zitiert ihn in seiner Kirchengeschichte,[104] im ersten jüdischen Krieg sei ein Ägypter auf den Ölberg gezogen und habe verheißen, von dort aus die Mauern der von den Römern besetzten Stadt Jerusalem einstürzen zu lassen (vgl. Apg 21,38).[105] Ferner habe Gott die Römer herangeführt,[106] die dann unter Titus auf dem Ölberg im Osten gegenüber der Stadt jenseits des Kidrontals ihr Lager aufschlugen[107] und sich erste Gefechte mit Jerusalemer Juden lieferten. Schließlich richtet Flavius mitten in der glühendsten Darstellung des Flammeninfernos des untergehenden Jerusalem den Blick auf die dem Tempelberg gegenüberliegende Landschaft, wo das zerstörerische Getöse widerhallt.[108]

---

[101] Demonstr. 9,17,9/11 (GCS Euseb. 6, 440,33/441,12). Vgl. laud. Const. 17,15 (1, 258,25).

[102] Demonstr. 6,18,16 f. (GCS Euseb. 6, 277,7/18). Die Ausführungen über die nicht nur östlich Jerusalems gelegene, sondern auch nach Osten zum Licht der aufgehenden Sonne der Gerechtigkeit (Mal 3,20) gewandte und diesem im Vergleich zu Jerusalem viel nähere heilige Kirche Christi, die anstelle des gefallenen und nicht wieder aufgestandenen Jerusalem auf dem Ölberg errichtet und der Füße Christi wert erachtet wurde (demonstr. 6,18,26 [GCS Euseb. 6, 279,3/13]), könnten geradezu ein theologisches Bauprogramm der späteren (entgegen der Grabeskirche) geosteten Ölbergskirche (vgl. A. Ovadiah, Corpus of the byzantine churches of the holy land = Theoph. 22 (Bonn 1970) 87/9) wiedergeben. PsHippol. frg. 48 in Ez. 11,1 (GCS Hippol. 1,2, 193,17/27): Der salomonische Tempel war nicht geostet, damit nicht die Sonne angebetet werde. Gerade bzgl. der Ölbergskirche fehlt Ps 132(131),7, das für Bethlehem beansprucht wird: Euseb. demonstr. 4,16,28 (GCS Euseb. 6, 189,8/11); 7,2,34 (334,13/6); 7,2,37 (335,1/5).

[103] Demonstr. 7,1,91 (GCS Euseb. 6, 315,5/7).

[104] Hist. eccl. 2,21,1 f. (GCS Euseb. 2,1, 160,11/21).

[105] Bell. Iud. 2, 13,5(261/3) (232 Michel/Bauernfeind 1); Betz, Heiliger Krieg 93; ders., Art. σικάριος: ThWNT 7 (1964) 277/81, hier 280; Schürer, Geschichte 1 (Anm. 85) 575 f.; A. D. Crown (Hrsg.), The Samaritans (Tübingen 1989) 339.

[106] Bell. Iud. 5, 1,6(39) (112 Michel/Bauernfeind 2,1).

[107] Bell. Iud. 5, 2,3(70) (116 Michel/Bauernfeind 2,1). 6, 1,5(39) (8 Michel/Bauernfeind 2,2): Nach Meinung des Titus kämpfen die Römer mit Gott.

[108] Bell. Iud. 6, 5,1(274) (48 Michel/Bauernfeind 2,2).

7. Die ewige Dauer Roms

Mit dem solchermaßen geschilderten Kampf Jesu auf römischer Seite wendet sich unser Blick von Jerusalem weg auf Rom. Ebenso wie die Heilige Stadt erhob es den Anspruch, kraft göttlicher Hilfe ewigen Bestandes sicher zu sein. So kann es nicht verwundern, wenn Eusebius in Jesus nicht nur den Zerstörer Jerusalems, sondern auch den neuen Beschützer Roms sieht. Doch zunächst soll dem Mythos der ewigen Stadt nachgegangen werden.

Der in Rom wirkende Minucius Felix weist in seinem apologetischen Dialog „Octavius" (2./3. Jh.) auf die Frömmigkeit der Römer: „Schaue nur auf die Tempel und Heiligtümer der Götter, welche die Stadt Rom schützen und schmücken"![109] Augustinus († 430) zieht darüber her, daß all die vielen Götter Rom vor den verschiedensten Unglücksfällen nicht zu schützen vermochten.[110]

Für Roms *salus* von besonderer Bedeutung war der Kult des kapitolinischen *Jupiter Optimus Maximus*, wie auch Minucius weiß.[111] Für die republikanische Zeit bezeugt Cicero († 43 vC.),[112] für die frühe Kaiserzeit bekunden Livius († 17 nC.) und Tacitus († nach 115) die Schutzbedeutung Jupiters für die ewige Stadt.[113] Zahlreiche weitere Belege ließen sich anführen, wie nach römischer Tradition Jupiter als Garant des ewigen Bestands Roms und seines Imperiums, und dies gerade auch im außenpolitisch-militärischen Sinn, hochgehalten wurde.[114] Tacitus bezeichnet den Brand des Jupitertempels im Dreikaiserjahr (69 nC.) als Zerstörung des *pignus imperii*, des Unterpfands der römischen Herrschaft.[115] Nach einem in seiner Authentizität umstrittenen Orakel der gallischen Druiden wurde bei diesem Ereignis Rom die Garantie seiner Unbesiegbarkeit entzogen: Sein Untergang stehe bevor.[116]

In diesem Zusammenhang ist eine bemerkenswerte Vermutung Helmut Schwiers aufzugreifen, die Jerusalem und Rom für die Frage des göttlichen Reichsschutzes miteinander in Verbindung bringt. Schwier weist auf den erwähnten Brand des römischen Kapitols unter den Flaviern im Jahr 69 nC. Es scheine angebracht, dies mit dem Brand des Jerusalemer Tempels ein halbes Jahr später unter Titus im jüdischen Krieg in Beziehung zu setzen. Der römische Schutzgott, durch den Brand seines Tempels kompromittiert,

---

[109] Oct. 7,5 (10 Beaujeu). Vgl. Porphyr. adv. Christ. frg. 80 (94 Harnack).

[110] Civ. Dei 3,12 f. (CSEL 40, 122,19/126,4).

[111] Oct. 6,2 (8 Beaujeu). Vgl. Tert. apol. 26,2 (CCL 1, 138,6/8).

[112] Catil. 3,19/22; Schwier (Anm. 16) 270 f.

[113] Liv. ab urbe cond. 28,28,11 (218 f. Weißenborn/Müller 6); Tac. hist. 4,58,6 (201,8/15 Koestermann).

[114] Schwier (Anm. 16) 218/31.

[115] Vgl. K. Groß, Die Unterpfänder der römischen Herrschaft = Neue Deutsche Forschungen, Abt. Alte Geschichte 1 (Berlin 1935) 122/4.

[116] Tac. hist. 4,54,2 (197,18/23 Koestermann); vgl. 3,72 (152,8/153,2); Schwier (Anm. 16) 279.

stand gewissermaßen in kriegerischer Auseinandersetzung mit einem östlichen Gott.

Das ganze erhält seine Dramatik auf dem Hintergrund uralter Prophetien, in denen sich ein Vormachtsanspruch Asiens gegenüber Rom anmeldete.[117] Gerade im jüdischen Krieg wurden diese Orakel neu in die Öffentlichkeit hineingetragen: Sollte etwa mit einem Sieg Judäas über die römische Heermacht dieser epochale Aufstieg des Orients eingeleitet werden? Mit dem jüdischen Krieg wurde – durchaus aus der Sicht römischer Propaganda – der globale Krieg des Ostens gegen den Westen und ihre Gottheiten entfesselt.[118] Dieser scharfe Gegensatz kann erklären, weshalb der jüdische Gott nicht versöhnlich ins Pantheon aufgenommen wurde.

Jupiter obsiegte schließlich über den Gott Jahwe, indem sein Feldherr die Unzerstörbarkeit Jerusalems und seines Tempels als Mythos entlarvte. Der Triumphzug iJ. 71, in dem Titus die erbeuteten heiligen Geräte des niedergebrannten Tempels mitführte, endete zu Füßen des Jupiterstandbilds auf dem Kapitol.[119] Man erinnert sich hier an das heftige Wort Tertullians: „Zerstörung von Stadtmauern und Tempeln ist nicht zu trennen ..., Raub von heiligen und profanen Schätzen geht Hand in Hand. Die Zahl der Sakrilegien der Römer ist also gerade so groß als die ihrer Trophäen, ihre Triumphe über Götter so zahlreich als ihre Triumphe über Völker; der Beutestücke sind so viele als Bilder der gefangen genommenen Götter".[120] Der künftig an den römischen Jupitertempel abzuführende *fiscus iudaicus* besiegelt dessen Oberhoheit und gibt den Flaviern das propagandistische Rüstzeug für ihre gottgarantierte, universale Macht.[121]

In der Tat ließ dann Kaiser Hadrian (117/38) an Stelle des zerstörten Jerusalemer Tempels ein Jupiterheiligtum errichten.[122] Das wird man nur recht verstehen können auf dem Hintergrund eben jener Mutmaßungen im Dunstkreis der Nerolegende, wonach der Orient erstarken und den Westen besiegen werde.[123] Den Jupitertempel gewissermaßen als Wall gegen den

---

[117] Schwier 231/50.

[118] Schwier 244 f. Immerhin wurden die Sibyllinischen Bücher, deren drittes einen König vom Osten her ankündigt (orac. Sibyll. 3,652/4 [GCS Orac. Sibyll. 82,652/4]), auf dem Kapitol aufbewahrt.

[119] Vgl. A. Hermann, Art. Capitolium: RAC 2 (1954) 847/61, hier 851. Vespasians wiederaufgebauter Jupitertempel mit den Statuen der Göttertrias s. E. Nash, Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom 1 (Tübingen 1961) 530 f. Das Kapitol in der Ikonographie der Adventus- und Triumphfeiern s. G. Koeppel, Profectio und Adventus: Bonner Jahrbücher 169 (1969) 130/94, hier 188 f. 194.

[120] Apol. 25,14 f. (CCL 1, 137,70/5). Nicht zufällig scheint PsCypr. adv. Iud. 7,6(64) (CCL 4, 274,20/275,24) das Relief der südlichen Innenseite des Titusbogens am Forum Romanum zu beschreiben. Der Sieg Roms über Jahwe bedurfte der Gegenpolemik, insofern eigentlich Christus Jerusalem eroberte.

[121] Schwier (Anm. 16) 315 f. 330/7.

[122] Schwier 342/51. Schon Caius Caligula funktionierte den Jerusalemer Tempel zum „Tempel des Caius, des neuen, sichtbaren Jupiter" um; Euseb. hist. eccl. 2,6,2 (GCS Euseb. 2,1, 120,8 f.).

[123] Heid, Chiliasmus (Anm. 54).

Osten angesichts seiner erneuten Auflehnung im zweiten jüdischen Krieg aufgerichtet zu haben, wird als Anliegen der Maßnahme Hadrians herausgestellt werden können.

Diese nur schwer zu rationalisierende Verdemütigung des Gottes Israels bildete eine über Jahrhunderte schwärende Wunde am Körper jüdischer Selbstbehauptung. Im 4. Jh. werden Stimmen laut über einen Rachefeldzug gegen Rom, wonach dereinst Gott ausziehen und mit Israel gegen Rom kämpfen und es erobern werde. Schließlich werde der Messias-König erscheinen und mit der Kriegsbeute aus Silber und Gold nach Jerusalem hinaufziehen.[124] Im Gegenzug bemüht noch Kaiser Julian (361/3) in Anlehnung an die Argumente des Kelsos den Fall Jerusalems als Beweis für die militärische Unterlegenheit des jüdisch-christlichen Gottes, um dagegen Zeus und die ewig von ihm beschützte Stadt Rom zu stellen.[125] Er empfiehlt den auf dem römischen Kapitol wohnenden Gott Helios-Zeus als Schutzgott (ἀρχηγός) Roms.[126] Der unbesiegte Gott[127] „sorgt für das Menschengeschlecht im allgemeinen, besonders aber für unsere Stadt ... Unserem Staate spende und erhalte er in seiner Gnade eine womöglich ewige Dauer".[128] Angesichts der vielen Volks- und Stadtgottheiten kümmere sich der Gott der Hebräer allein um Judäa,[129] so wie Zeus sich um Rom sorge[130] und die Stadt für immer schütze.[131] Schließlich haben die römischen Götter Rom die Herrschaft gegeben, den Juden aber Knechtschaft für ewige Zeiten[132] außerhalb ihrer Heiligen Stadt Jerusalem.[133] Sie garantieren den Sieg im Krieg.[134]

8. Konstantins Kriegsglück in Rom

Wenn also im Verlauf der beiden jüdischen Kriege auf römischer Seite programmatisch der jerusalemische Schutzgott durch den kapitolinischen ersetzt wurde, so konnte dies auf christlicher Seite nicht mehr akzeptabel sein, sobald das römische Reich christlich geworden war. Damit sind wir erneut bei Eusebius und der konstantinischen Ära angelangt.

---

[124] Billerbeck, Kommentar 2³ (Anm. 41) 298 f.

[125] Der Ewigkeitsanspruch Roms (H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt (Berlin 1964²) 36 Anm. 21; 87/90 Anm. 86) wird bei der Millenniumsfeier iJ. 248 neu begangen worden sein. Hieronymus erwähnt ihn bei der Auslegung von 2 Thess 2,6 f. (ep. 121,11,11 (CSEL 56, 54,6/13)).

[126] Or. 11(4),40 in Solem regem 153D (132 Lacombrade).

[127] Or. 11(4),42 in Solem regem 156C (136 Lacombrade).

[128] Or. 11(4),43 in Solem regem 157A/B (137 Lacombrade).

[129] C. Galil. 100A (176,10 f. Neumann). 115D (179,7/11). 141C (185,1/4). 176A/B (193,1).

[130] C. Galil. 193C (195,17/21 Neumann). 194B (196,3/6).

[131] C. Galil. 194C (196,8/10 Neumann).

[132] C. Galil. 209D (200,7/9 Neumann).

[133] C. Galil. 351C (233,5/7 Neumann).

[134] C. Galil. 218B (202,8 f. Neumann).

Angesichts der aufgewiesenen massiv militärischen Konnotationen im Gottesbild Eusebs wundert es nicht, bei ihm auch eine entsprechende militärische Verzweckung Gottes, wie sie Konstantin zu eigen ist, übernommen zu sehen. Konstantin, der an der militärischen Grundlage des Kaisertums festhielt,[135] sieht im christlichen Gott einen unüberwindlichen Kampfgenossen.[136] Gott streitet vor den Toren Roms auf wunderbare Weise mit ihm gegen seinen Rivalen Maxentius (θεοῦ συμμαχοῦντος αὐτῷ)[137] und läßt ihn über alle Feinde siegen.[138] Konstantin ruft im Gebet Christus als Kampfgenossen (σύμμαχος) zu Hilfe[139] und stützt sich im Kampf ganz auf den Beistand Gottes (θεοῦ συμμαχία).[140] Dieser selbst zieht den Tyrannen wie an Ketten aus der Stadt heraus.[141]

Eusebius vergleicht im Anschluß an Origenes den Kaiser mit Mose, der sein Volk aus dem Feindesland befreit und die gottlosen Tyrannen bestraft.[142] Gerade da, wo Konstantin den Tyrannen an der Tiberbrücke besiegt wie einst Mose den Pharao am Roten Meer, fällt der bedeutsame Satz: Gottes Macht kämpfte mit Konstantin, so daß neu das Lied erklingen möge: „Roß und Reiter warf der Herr ins Meer, Schirmer und Schützer ist er mir geworden zu meinem Heil" (Ex 15,1 f.).[143]

Gott ist Spender des Sieges, Retter, Schirmer und Helfer gegen die Kriegsfeinde.[144] So kann es nicht überraschen, bei Eusebius zu lesen, daß umgekehrt Licinius gegen Gott den Kampf aufnahm, als er Konstantin den Krieg erklärte,[145] bzw. daß Konstantin gegen die Götter seines Herausforderers, darunter Sol-Jupiter,[146] zu Felde zog.[147] Für Licinius war dies ein Ringen der Götter um ihre militärische Glaubwürdigkeit,[148] in dem dann der

---

[135] J. A. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike (Darmstadt 1964) 53.

[136] Or. ad sanctos 26 (GCS Euseb. 1, 192,30).

[137] Hist. eccl. 9,9,1 (GCS Euseb. 2,2, 826,24/828,1).

[138] Vit. Const. 1,5 f. (GCS Euseb. 1,1, 17,10/28). 8 (18,14/19,5).

[139] Hist. eccl. 9,9,2 (GCS Euseb. 2,2, 828,6).

[140] Vit. const. 1,37,2 (GCS Euseb. 1,1, 34,12).

[141] Vit. Const. 1,38,1 (GCS Euseb. 1,1, 34,17 f.); hist. eccl. 9,9,4 (2,2, 828,17 f.).

[142] Vit. Const. 1,12,1/3 (GCS Euseb. 1,1, 21,3/25).

[143] Vit. Const. 1,38,1 (GCS Euseb. 1,1, 35,3). 5 (35,17/9); hist. eccl. 9,9,5 (2,2, 830,3 f.). Vgl. vit. Const. 4,9 (1,1, 123,12). 2,15 (54,28): Gott streitet für Konstantin. Mosis militärische Siege und die Symmachie Gottes s. Philo vit. Moys. 1,39(216) (172,4/13 Cohn/Wendland 4); 1,47(260) (182,12/5). Der angebliche konstantinische Mosestab s. O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken (Darmstadt 1956²) 134.

[144] Vit. Const. 4,19 f. (GCS Euseb. 1,1, 127,11/9).

[145] Vit. Const. 1,50,2 (GCS Euseb. 1,1, 42,2); hist. eccl. 10,8,8 (2,2, 894,8 f.); 10,8,9 (894,17). Auch Diokletian kämpfte gegen Gott: Constant. or. ad sanctos 25 (1, 190,22 f.).

[146] J. Straub, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol: ders., Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik (Darmstadt 1972) 100/18, hier 118.

[147] Vit. const. 2,5,2 (GCS Euseb. 1,1, 50,9 f.).

[148] Vit. Const. 2,5,2/4 (GCS Euseb. 1,1, 50,4/22).

„fremde" Gott Konstantins siegte.[149] Konstantin und Krispus, Vater und Sohn, siegten im Kampf gegen Licinius, da ihnen Gott und sein Sohn Führer (ποδηγός) und Mitstreiter (σύμμαχος) waren.[150]

Bekanntermaßen verstand Konstantin vor allem die Kreuzstandarte als magischen Protektor in der militärischen Auseinandersetzung.[151] Dieser militärische Beistand galt nun gerade der „Hauptstadt der ganzen Welt", der „Herrscherin des römischen Reichs".[152] Den heldenmütigen Sieg über die Feinde dankt der Kaiser Gott, was gerade auch die „große Stadt" wisse.[153] Auch Laktanz sieht die Hand Gottes über der Schlacht walten, in der die Stadt befreit werden sollte.[154] Die iJ. 321 in Rom von Nazarius gehaltene Lobrede auf Konstantin hebt die militärischen Verdienste des Kaisers für die Hauptstadt hervor,[155] der durch die Befreiung der Stadt zum ewigen Bestand Roms beigetragen habe,[156] nicht ohne den Beistand göttlicher Himmelsheere.[157] Damit wird der Christengott dem Ewigkeitsmythos Roms dienstbar gemacht.

Wenn Konstantin den christlichen Gott solchermaßen als Protektor Roms ansah, war es nur folgerichtig, daß er nach seinem Sieg über Maxentius den Gang zum Kapitol vermied, denn ein solcher Gang nach siegreicher Schlacht galt traditionell gerade jenem Gott, der Rom das Kriegsglück sicherte.[158] Ein Verzicht auf das kapitolinische Opfer bedeutete „einen geradezu sensationellen Bruch mit der Tradition", vor allem auch angesichts des vorausgegangenen Bestrebens Diokletians, den Vorrang Jupiters als des obersten Reichsgottes zu stützen.[159] Noch Maximin hatte vor der Schlacht gegen Licinius Jupiter das Gelübde gemacht, wenn er siege, werde er die Christen ausrotten.[160]

Bewußt dagegen ließ Konstantin in Rom ein großes Standbild mit dem Kreuz als Schutzfigur des Reichs aufstellen, dem er die Inschrift gab:

---

[149] Vit. Const. 2,17 (GCS Euseb. 1,1, 55,15 f.).

[150] Hist. eccl. 10,9,4 (GCS Euseb. 2,2, 900,11/6).

[151] Vit. const. 1,31 (GCS Euseb. 1,1, 30,21/31,16), besonders 2,7/9 (51,11/52,14); laud. Const. 9,8 (1, 219,5/16); 9,12 (220,6/14). C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens = Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6 (Darmstadt 1935) 30/3; A. Demandt, Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt (München 1984) 64.

[152] Vit. Const. 1,26 (GCS Euseb. 1,1, 28,12 f.); St. Elbern, Das Verhältnis der spätantiken Kaiser zur Stadt Rom: RömQs 85 (1990) 19/49, hier 30.

[153] Or. ad sanctos 22 (GCS Euseb. 1, 188,1).

[154] Lact. mort. 44,9 (CSEL 27, 224,12); 44,11 (224,20). Die „Hand Gottes" im Kampf gegen die Barbaren s. Eunap. frg. 78 (FHG 4,49).

[155] Paneg. 4(10),3,3 (147,4/12 Mynors).

[156] Paneg. 4(10),6,4/6 (150,1/7 Mynors).

[157] Paneg. 4(10),19,2 f. (158,27/159,2 Mynors); 4(10),29,1 (165,9/11). Auch Euseb. laud. Const. 1,2 (GCS Euseb. 1, 196,23) spricht von στρατιαὶ οὐράνιοι, die Konstantin umgäben.

[158] Straub, Verzicht (Anm. 146).

[159] Straub, Herrscherideal (Anm. 135) 99.

[160] Lact. mort. 46,2 (CSEL 27, 226,9/11).

„Durch dieses heilbringende Zeichen, den Beweis der wahren Kraft, habe ich eure Stadt vom Joch des Tyrannen befreit ..."[161] In seiner Rede zur Kirchweihe in Tyrus i.J. 315 geht Eusebus auf dieses Standbild ein[162] und preist in Jesus, dem Oberfeldherrn Gottes (μέγας ἀρχιστράτηγος),[163] jenen, der die Gottlosen vernichtet und die Tyrannen tötet.[164] Wenn auch metaphorische Elemente die Sinndeutung beeinflussen, so ist doch der Bezug auf die militärische Befreiung Roms durch Konstantin intendiert. Die Statue erfüllt denselben Sinn wie später das Kreuz, das Konstantin im Kaiserpalast Konstantinopels als Reichsphylakterion anbringen läßt.[165] Das Kreuz inmitten der Hauptstadt wird zum *pignus imperii*, zum φυλακτήριον βασιλείας[166].

9. Roms Jupitertempel und Jerusalems Grabeskirche

Es muß erstaunen, daß Eusebius die Ablösung des Jupiterkults nicht ausdrücklich apologetisch verwertet, indem er etwa angesichts des ruchlosen Treibens des Maxentius in Rom Jupiter als machtlosen Götzen entlarvte. Aber das Faktum des unterlassenen Opfergangs spricht für sich. Mit dieser religionspolitisch gewichtigen Geste läßt sich ein erneuter Zusammenhang herstellen zwischen Rom und Jerusalem. Beide Städte stehen noch in konstantinischer Zeit im Kraftfeld jener Auseinandersetzung, bei der die Frage nach dem Garanten des Kriegsglücks geklärt werden mußte. Allerdings verblaßt das Schreckensbild der Ost-West-Konfrontation angesichts des vordringlichen Ringens zwischen Heidentum und Christentum. Wenn sich Konstantin auf die Seite des Christengottes stellte, so bedurfte es einer entschlossenen Option für Jerusalem, das gerade nicht ein Symbol der Niederlage bleiben durfte, war es doch nach Eusebius im jüdischen Krieg von Christus den Römern ausgeliefert worden.

Gerade Jerusalem also mußte zur Siegesstätte Christi werden. So entdeckt man aus der Vogelperspektive des Historikers ein sinnträchtiges Hin und Her der Geschichte: Auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels und die erneute Erhebung des stadtrömischen Jupiterkults durch Titus folgt zweieinhalb Jahrhunderte später unter Konstantin die bewußte Mißachtung des Kapitols mit der schließlichen Errichtung der Grabeskirche just über dem zerstörten Jerusalemer Kapitol. Titus vertraute auf den militärischen Schutz Jupiters gegen den in Jerusalem besiegten Jahwe, Konstantin setzt auf den

---

[161] Vit. Const. 1,40,2 (GCS Euseb. 1,1, 36,19/37,2); hist. eccl. 9,9,11 (2,2, 832,10/4).

[162] Hist. eccl. 10,4,16 (GCS Euseb. 2,2, 868,1/5); Straub, Verzicht (Anm. 146) 115 f.

[163] Hist. eccl. 10,4,15 (GCS Euseb. 2,2, 867,16). Vgl. Iust. dial. 34,2 (128 Goodspeed); 61,1 (166): Χριστὸς ἀρχιστράτηγος, und 36,4 (132) die messianische Deutung von Ps 24(23),8: κύριος κραταιὸς καὶ δυνατὸς ἐν πολέμῳ.

[164] Hist. eccl. 10,4,10 (GCS Euseb. 2,2, 866,2).

[165] Vit. Const. 3,49 (GCS Euseb. 1,1, 104,22/5).

[166] Vit. Const. 1,40,1 (GCS Euseb. 1,1, 36,11/5); laud. Const. 9,8 (1, 219,16). Vgl. Groß (Anm. 115) 20 f.; Treitinger (Anm. 143) 132 f.

Christengott und bringt dies durch den Bau einer Kirche in eben jener Stadt zum Ausdruck, wo nach Eusebius Christus gewissermaßen seinen ersten militärischen Sieg errang.

Tatsächlich scheint eine bewußte Ablösung des römischen Jupitertempels durch die Grabeskirche in Jerusalem vorzuliegen, dürfte eine ursprünglich antiheidnische, gegen Hadrians Jupitertempel gerichtete Zielrichtung dieses Kirchenbaus erst nachträglich durch die antijüdische Polemik überdeckt worden sein.[167] Denn nicht nur wählte man den Termin des Weihefests der Grabeskirche entsprechend dem stadtrömischen Fest der kapitolinischen Göttertrias. Auch findet die an die Grabeskirche gebundene Kreuzauffindungslegende ihre Entsprechung in der römischen Überlieferung einer angeblichen Auffindung des *caput* auf dem hernach Kapitol genannten Hügel in Rom.[168] So ersetzt die christliche Legende die heidnische, das auf der Schädelhöhe errichtete Kreuz den auf der Anhöhe des Kapitols gefundenen Menschenkopf.

10. Rückblick

Die gottgeschützte Stadt Jerusalem fiel im jüdischen Krieg, weil Christus auf seiten der Römer kämpfte. Und so wurde der einst demütig in Jerusalem auf einem Esel einziehende Jesus gewissermaßen doch noch zum kriegerischen Messias. Letztlich ging es dabei um die Ehre und das Ansehen Gottes, den die christlichen Apologeten nicht als schwächlichen Gott von den Heiden verhöhnt wissen wollten. Konstantin schließlich entdeckt die militärische Bedeutung des Christengottes, der Rom befreite. So trat er als Schutzgott des christlich gewordenen Reichs an die Stelle Jupiters, der doch in den Augen der Heiden einst den Jerusalemer Gott besiegt hatte. Im Bau der Grabeskirche wird der Triumph des Gottes der Schädelhöhe über den Gott des Kapitols zur unübersehbaren Zeitenwende.

Abschließend erhebt sich die Frage nach dem Fall Roms iJ. 410. Mußten nicht wieder die Heiden auf die militärische Schwäche des Christengottes weisen, der nicht nur Jerusalem, sondern nun auch Rom preisgab? Mußte nicht auf christlicher Seite der Ruf nach der Waffenhilfe Gottes erschallen? Und mußte nicht schließlich die Polemik der Christen gegen die Juden angesichts der Zerstörung Jerusalems auf sie selbst zurückfallen, als Barbarenstämme die christliche Stadt eroberten? Es wäre einer eigenen Untersuchung wert, wie das für die Geschichte der Kirche grundlegende Datum des Falls der jüdischen Metropole in der christlichen Apologetik späterer Epochen durch die Jahrhunderte hin weiterwirkte, als immer wieder die christliche Ökumene die äußerste Bedrohung ihrer urbanen Zentren etwa durch den Islam erleben und theologisch einordnen mußte.

---

[167] St. Heid, Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems: JbAC 32 (1989) 41/71, hier 66 f.

[168] Zum *caput* s. z.B. Iulian. imp. c. Galil. 194B (196,4 Neumann). Vgl. Lact. inst. 3,17,12 (CSEL 19, 230,10 f.).

Die Heilige Lanze, Erzbischof Heribert von Köln und der „secundus in regno" Pfalzgraf Ezzo

Von Gunther Wolf

Noch immer scheint nicht ganz klar, was nach dem Tod Kaiser Ottos III. am 23.(24.) Januar 1002 in Paterno mit der Hl. Lanze geschah.[1] Es erscheint sicher, daß sie, wie die anderen „imperialia insignia",[2] am Todestag Ottos III. in Paterno war.

Nach glaubhaften Quellen spielt sie nun bei der Königsinvestitur Heinrichs II. am 7. Juni 1002 in Mainz[3] eine wichtige Rolle, wahrscheinlich auch bei der sächsischen confirmatio in Merseburg am 25. Juli 1002.[4] Eine zeitgenössische und infolge seiner verwandtschaftlichen Beziehungen meist recht gut unterrichtete Quelle:[5] Thietmar von Merseburg, berichtet als einziger[6] etwas über den Verbleib der Hl. Lanze zwischen dem 23. Januar 1002 und dem 7. Juni 1002. Er schreibt:[6] „Exin cum ad Pollingun (Polling),[7] curtim Sigifridi presulis Augustane, venirent, ab Heinrico duce[8] suscepti lacrimis eiusdem vehementer commoti sunt. Quos singulatim, ut se in dominum sibi et regem eligere voluissent, multis promissionibus hortatur" (H II.);[9] „et corpus imperatoris *cum apparatu imperiali, lancea dumtaxat excepta" quam*

---

[1] Vgl. H. *Müller*, Heribert von Köln (in: Lex. d. MAs IV (1989) Sp. 2155/56); *ders.*, Heribert, Kanzler Ottos III. und Erzbischof von Köln /Veröff. d. Köln. Gesch. Vereins Bd. 33 (1977), bes. S. 152 ff., 154/55 Anm. 274–278.

[2] So Thietmar von Merseburg, Chron. IV, 50 (MGh SSrerGerm. ed. R. *Holtzmann*, 1935, S. 188 ff.); Lantberti Vita Heriberti c.7 (MGh SS IV,745: „Imperialia, quae penes se erant ...").

[3] RI 1483 yy; dazu H. *Müller*, l.c. S. 154/55 (mit Behandlung älterer Lit.)

[4] RI 1493 e; dazu H. *Müller*, l.c. ebda.

[5] She. Anm. 2.

[6] IV, 50; l.c. S. 188 ff.

[7] RI 1450/IV h; 1483 gg; vgl. F. W. *Oediger*, Regesten der Erzbischöfe von Köln I (313–1099) (1954/61) Nr. 594 (S. 177).

[8] Herzog Heinrich (IV.) von Bayern, Sohn des „Zänkers" und Enkel von Ottos d. Gr. jüngerem Bruder Heinrich; geb. 6. Mai 973 (am Tag vor Ottos d.Gr. Tod!) in Hildesheim (RI 1483 a), Herzog Sept./Okt. 995 (RI 1483 f.); vermählt 998/1000 mit Kunigunde von Luxemburg (RI 1483 1), 1002 als Heinrich II. König, 1014 Kaiser; gest. 13. Juli 1024 in Grone (RI 2063 a).

[9] Vgl. auch Lantberti Vita Heriberti c.7 (wie Anm. 2): „Inter optimates statim" (nach

Heribertus archipresul clam premittens suam sumpsit in potestatem. Archiepiscopus" (Heribert von Köln) „autem custodia parumper detentus (a Heinrico duce) relicto ibi pro vadimonio suimet fratre" (Bischof Heinrich von Würzburg), „cum licentia (Heinrici ducis) abiit ac *sacram mox lanceam remisit.*"

Herzog Heinrich von Bayern hat also, auf seine Verwandtschaft zum bislang regierenden Königshaus pochend, seine Königswahl schon in Polling betrieben und sich die insignia, ausgenommen die Hl. Lanze, ausfolgen lassen. Diese hatte nach dem eindeutigen Zeugnis Thietmars Erzbischof Heribert zwischen dem 23. Januar und Anfang März 1002 (Polling) heimlich (clam) vorausgeschickt (premittens). Wohin? An wen? Heribert Müller[10] stellt diese Frage 1977 und 1989, wie viele andere.[11] Dabei sprach sich ein Teil der Forscher für Pfalzgraf Ezzo[12] (Ehrenfried), den Schwager Ottos III., als Destinator aus.[13] Man glaubte dies aus einem angeblichen Lanzenpartikel in Brauweiler[14] oder aus Darstellungen in ottonischer Buchmalerei[15] schließen zu können. Doch läßt der Text bei Thietmar solche „Schlüsse" gar nicht zu. Denn da steht, kaum eineinhalb Jahrzehnte nach den Ereignissen[16] geschrieben, eindeutig: „... (lanceam) ... *suam* sumpsit in *potestatem*" d.h. Heribert brachte die Lanze in *seine* (suam) Gewalt. Auch ist Subjekt des nächsten Satzes zu „r e misit" Heribert und sonst niemand. Und weiter: „Archiepiscopus" (Heribert) „autem *custodia*" (Herzog Heinrichs) „parumper *detentus, relicto ibi pro vadimonio suimet fratre* ..."; Heinrich nimmt also Heribert in Haft und entläßt ihn nur, weil der Erzbischof seinen Bruder, Bischof Heinrich von Würzburg, als Bürgen (Geisel) stellt. Dies wäre aber sinnlos, wenn die Hl. Lanze in jemand anderes Gewalt gekommen oder gewesen wäre als in der Heriberts, der sie ja dann auch *zurück*schickt (*re*misit). Sie kann also zwischen 23. Januar und März 1002 keinen anderen Destinator gehabt haben als Heribert selbst, den Kanzler des Reichs, auch nicht Pfalzgraf Ezzo oder sonst jemanden.

Es ist allbekannt, daß Erzbischof Heribert von Köln Heinrich von Bayern nicht als König wollte.[17] Er stand auch mit dieser Meinung nicht allein. Die Mehrzahl der „Optimates" neigte Herzog Hermann II.[18] von

---

Ottos III. Tod) „de subrogando exoritur controversia; unde et Heinricum tunc Baiowariorum ducem eligunt et substituunt rate concordia. Heribertus huic aberat consilio ...".

[10] L.c. S. 154.

[11] Ebda. nm. 274 ff. (*Kimpen, Ludat, Giersberg, Schulze, Wentzel, M. Uhlirz* u.a.).

[12] Vgl. H. *Müller*, l.c. S. 152 ff.; M. *Parisse*, Ezzo (Lex. d. MAs IV (1989) Sp. 197/98); R. *Gerstner*, Die Gesch. d. rhein.-lothring. Pfalzgrafen ... (Rhein. Archiv 40 (1942) S. 14–24); R. *Usinger*, Pfalzgraf Ezzo (in: S. *Hirsch*, Jbb. Heinrichs II. Bd. I (1862 Ndr. 1975) S. 447–454); G. *Althoff*, Verwandte, Freunde und Getreue ... (1990) S. 52 f.

[13] Vgl. H. *Müller*, l.c. S. 154 u. 156 f.

[14] Vgl. H. *Müller*, l.c. S. 154 Anm. 277 (A. *Bühler, Schramm, Ludat* u.a.).

[15] Vgl. H. *Müller*, l.c. S. 156 f. u. Anm. 288.

[16] Thietmar von Merseburg, geb. 975, schrieb zwischen 1012 und 1018.

[17] Vgl. H. *Müller*, l.c. S. 142 ff.

[18] RI 1450/IV l; 1483 gg (5. April 1002 in Aachen) (Thietmar l.c. IV, 54).

Schwaben zu, einige wohl auch Ekkehard von Meißen[19] († 30. April 1002).[20] Es ist evident, daß für eine Kandidatur Verwandtschaft zum ottonischen Herrscherhaus Voraussetzung war.[21]

Pfalzgraf Ezzo, seit 991 mit der Schwester Ottos III., Mathilde, verlobt,[22] seit Febr. 993 verheiratet,[23] hat nie für den Thron kandidiert, er hat sich wohl auch keine Hoffnungen solcherart gemacht oder machen können; er hatte ja kein liudolfingisch-ottonisches und/oder karolingisches Blut in den Adern, im Gegensatz zu seinem Enkel, Herzog Konrad von Bayern († 15. 12. 1055), der 1053 von einer Fronde gegen Kaiser Heinrich III. als Thronanwärter ausersehen war.[24] Aber Konrad hatte, im Gegensatz zu Ezzo, durch seine Großmutter Mathilde, die Tochter Kaiser Ottos II. und Schwester Kaiser Ottos III., liudolfingisch-ottonisches Blut.

Hätte Pfalzgraf Ezzo 1002 kandidiert, so hätten sich auch wohl kaum die Schwestern seiner Gemahlin Mathilde, die Äbtissinnen Adelheid von Quedlinburg (seit 999)[25] und Sophia von Gandersheim (seit1002)[26] so eindeutig für Heinrich von Bayern Anfang April 1002 auf dem sächsischen Fürstentag zu Werla[27] ausgesprochen, wenn auch bei Sophia die ihr von Heinrich zugesagte Investitur als Äbtissin in Gandersheim eine Rolle gespielt haben mag. Welcher Einfluß den Schwestern Ottos III. zukam, erhellt aus der Rache gegen den Markgraf Ekkehard, der Adelheid und Sophia beleidigt hatte.[28] Der Tag von Werla mag auch gegen Herzog Hermann II. und für Heinrich von Bayern den Ausschlag gegeben haben,[29] wobei ja insbesondere Sophias Verbindung zu Erzbischof Willigis von Mainz zu beachten ist,[30] der sie am gleichen Tag (St. Laurentii = 10. August 1002) zur Äbtissin weihte, an dem er Königin Kunigunde, die Gemahlin Heinrichs II., zu Paderborn krönte.[31]

---

[19] RI 1483 tt/uu.

[20] RI 1483 xx.

[21] Vgl. E. *Hlawitschka*, Die Thronkandidaturen von 1002 und 1024 ... (in: Reich u. Kirche vor dem Investiturstreit hg. v. K. *Schmid*, 1985, S. 49–64; Ndr. in: Stirps regia, Festschr. f. E.H. z. 60. Gebtg. 1988, S. 495–510); *ders.* (in: Geschichtsschreibung u. geistiges Leben, Festschr. H. *Löwe*, hg. v. K. *Hauck* u. H. *Mordek*, 1978, S. 281–311); *ders.* (in: VuF Sonderbd. 35 (1987) S. 20 ff.).

[22] Vgl. M. *Uhlirz*, Jbb. Ottos III. (1954) S. 164 u. Anm. 13; Brunwil. monast. fund. actus c.6 (MGh SS XIV, 128).

[23] Ibidem c.9 (l.c. S. 130). RI 1081a/1082.

[24] Vgl. E. *Steindorff*, Jbb. Heinrichs III. (1881 Ndr. 1969) Bd. 2 S. 228 ff.; G. *Wolf*, Könige und Kaiser als leibliche Nachkommenschaft der Kaiserin Theophanu (in: Kaiserin Theophanu – Prinzessin aus der Fremde, des Westreichs große Kaiserin, Köln 1991, S. 190/91).

[25] Vgl. G. *Wolf* (in: Byz. Zs. 81 (1988) S. 281/82).

[26] Ebda. S. 282; *ders.*, Prinzessin Sophia (978–1039), Äbtissin von Gandersheim und Essen, Enkelin, Tochter u. Schwester von Kaisern (Niedersächs. Jb. f. Landesgesch. 61 (1989) S. 105–123).

[27] RI 1483 tt.

[28] RI 1483 tt/uu/vv.

[29] RI 1483 xx; (vgl. Vita Burchardi c.9 (MGh SS IV, 836)).

[30] Vgl. *Wolf* (wie Anm. 26) S. 108 ff., 116 ff.

[31] RI 1496 a; *Wolf* (wie Anm. 26) S. 116 f.

Bleibt nur noch zu klären, wieso dann die Fundatio Brunwilarensis[32] ausführt: „(Ezzo) ... qui iam praeter regium nomen *secundus in regno* erat ...", was manche zu dem Schluß verleitete, Ezzo habe 1002 auch das „regium nomen" erstrebt, oder aber daß manche die Stelle als überzogene Lobrederei abtun. So einfach scheint mir dies aber nicht zu sein. Zunächst einmal: praeter heißt „außerhalb", schließt also aus, d.h. das „regium nomen" scheidet also aus. Dieses „regium nomen" aber *ist* das Königtum. Und es heißt nicht etwa wie 751: „illum regem vocari, qui potestatem haberet ..."[33] oder 919: „... omne quod decus regium deposcit, preter fortunam atque mores ..."[34] Vom Königtum ist an dieser Stelle der Fundatio also nur insoweit die Rede, als die Formulierung dem „a rege" oder „post regem" früherer Zeit entspricht.

Weit gewichtiger ist gerade in diesem Zusammenhang jedoch, daß „außerhalb" (nach dem) des Königtums Ezzo als *„secundus in regno"* bezeichnet wird. Wir wissen nun nach den Forschungen Karl *Brunners*[35] und Gerd *Althoffs*[36], daß „secundus in regno" oder „secundus a rege" oder „secundus post regem" ein fester Begriff und eine relativ klare Position des Frühmittelalters ist.[37] Liudolf von Schwaben ist es von 946 bis 951,[38] Heinrich I. von Bayern, Ottos des Großen Bruder, ist es von 951 bis 955,[39] Erzbischof Brun von Köln, der jüngste Bruder Ottos des Großen, von 955 bis zu seinem Tod 965.[40] Wer diese Position innehat, steht zwar dem Thron am nächsten, bleibt aber stets, bei allem Einfluß, den er hat, eben der *„secundus* in regno" („secundus a rege", „secundus post regem"), d.h. der Zweite. Eine solche Position mag, vor allem durch seine Heirat mit der Kaisertochter Mathilde 992/993 unter den weltlichen Fürsten Ezzo beim Erbfall 1002 erlangt haben,[41] was ihm dann die Häme, die sich bei Thietmar (IV,60): „Et hoc multis displicuit" widerspiegelt, erklären mag. Aber mit einer Thronkandidatur hat

---

[32] C.10 (MGh XIV, 130); vgl. auch zu c.6 (l.c. S. 128: „Siquidem imperatrix in disponendis Galliae Germaniaeque negociis viri prudentissimi domini Ezzonis semper intenta consilio ...").

[33] Annales regni Francorum ad 751 (MGh SSrerGerm. recc. G. H. *Pertz* u. F. *Kurze*, 1895, S. 8).

[34] Widukindi monachi Corb. rer. gest. Saxon. I, 25 (MGh SSrerGerm. edd. H. E. *Lohmann* u. P. *Hirsch*, 1935, S. 38).

[35] Vgl. K. *Brunner*, Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich (1979) S. 27–35 („secundus a rege": vgl. Nithard I,4; MGh SSrerGerm. ed. E. *Müller* 1907, S. 6).

[36] Vgl. Gerd *Althoff*, Verwandte, Freunde u. Getreue (wie Anm. 12) S. 159 f. u. Anm. 50.

[37] Vgl. Nithardi hist. I,3,3 u. 4; I,46, Agobard von Lyon ep. 10; Wiponis gesta Chuonradi c.2 (MGh SSrerGerm. ed. H. *Bresslau*, 1915, S. 9).

[38] Vgl. G. *Wolf*, De pactis Ottonis I. (AfD 37 (1991) S. 40 ff.

[39] Vgl. Widukind (wie Anm. 34) II,36 (S. 95), III,10 (S. 110), III,16 (S. 112) III,32 (S. 195).

[40] Vgl. Bruns Bezeichnung als „archidux" (Ruotgeri Vita Brunonis c.36 (S. 37), 37 (S. 38 f.), 41 (S. 44) (MGh SSrerGerm. ed. I. *Ott*, 1951 Ndr. 1958).

[41] She. oben Anm. 32; vgl. auch *Usinger* (wie Anm. 12) Bd. 2,164 Anm. 1; 310/11; Bd. 3,162; 451 u. 454; vgl. auch G. *Wolf* (Anm. 24) S. 176 ff.

dies alles nichts zu tun. Auch nicht mit einer nie stattgehabten Übersendung der Hl. Lanze. Eher schon durch die fürstliche Mitgift Ottos III. an Mathilde (Thietmar IV,60) mit den Angriffen des neuen Königs Heinrich II. auf die Ezzonen-Familie nach 1002.[42]

[42] Vgl. Ann. reg. Colon. ad 1011 (Rec. Codd. B1 u. C2) (MGh SSrerGerm. ed. Gg. *Waitz*, 1880, S. 34); *Usinger*, l.c. S. 452 ff. (Wolfher, Vita Godehardi c. 29; Herim. Aug. ad 1036; Lantberti Ann. ad 1054; u.ö.).

Gottesbund und Zwei-Reiche-Lehre bei Calvin und in den ‚Vindiciae contra tyrannos'

Von Gunter Zimmermann

1.

Die beiden wichtigsten politischen Konzeptionen des Protestantismus, die reformierte Föderaltheologie, die nachdrücklich und einprägsam die Rolle des Foedus, des „covenant", des Bundes, in der Geschichte Gottes mit den Menschen betont,[1] und die auf den Wittenberger Reformator zurückgehende Lehre von den beiden Reichen Gottes, die prägnant und scharf die Differenzen und Unterschiede zwischen Gottes eigentlichem Reich und dem ihm korrespondierenden Reich der Welt hervorhebt, sind, soweit es uns bekannt ist, erstaunlicherweise noch niemals in einen inneren, systematischen, ideengeschichtlichen Zusammenhang gebracht worden. Im folgenden wollen wir deshalb versuchen, anhand zweier großer Werke der reformierten Theologie und des reformierten politischen Denkens die Verbindung der beiden Gedankenkreise, der Bundestheologie und der Zwei-Reiche-Lehre, aufzuzeigen. Dabei werden wir zunächst die Überlegungen zum heilsgeschichtlichen Pakt Gottes mit den Menschen analysieren, die Calvin in seiner monumentalen und grundlegenden „Institutio Christianae Religionis" entfaltet. Danach werden wir uns mit den Ausführungen des Genfer Reformators über die christliche Freiheit und über das Gesetz beschäftigen, um anschließend diese Reflexionen mit der Darstellung der beiden Regimente und der beiden Reiche in dem großen Lehrbuch der reformierten Theologie zu verknüpfen. Auf dieser Grundlage wird das Verhältnis der beiden Anschauungen, der Föderaltheologie und der Zwei-Reiche-Lehre, in der berühmtesten Streitschrift des politischen Calvinismus, der 1579 vermutlich in Basel veröffent-

[1] Die wichtigste Zusammenfassung bietet immer noch *Gottlob Schrenk*, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie, BFCTh.M 5, Gütersloh 1923; dazu kommen vor allem *Perry Miller*, The New England Mind, 2 Bde., New York 1939/Cambridge, Mass. 1953 und jetzt *Stephan Strehle*, Calvinism, Federalism, and Scholasticism. A Study of the Reformed Doctrine of Covenant, Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 58, Bern u.a. 1988.

lichten „Vindiciae contra tyrannos",[2] untersucht werden, wobei die Divergenzen und die Gemeinsamkeiten mit der Auffassung des Genfer Reformators herausgearbeitet werden sollen. Mit dieser Disposition hoffen wir plausibel zu machen, daß der Gottesbund und die beiden Reiche Gottes in ein und demselben Gedankengang und in ein und derselben Argumentation eingeschlossen und vereinigt sind.

2.

Der Pakt Gottes mit den von ihm erwählten und berufenen Menschen, der in der Theologie des Verfassers der ‚Institutio' durchaus konstitutive Bedeutung besitzt,[3] wird exegetisch abgeleitet aus der Verheißung des Protevangeliums Gen 3,15. In diesem tröstlichen Zuspruch des Allmächtigen wird nach Calvins Anschauung der Bund Gottes mit dem gefallenen und verlorenen Adam geschlossen, in dem den Gerechtfertigten und Geheiligten die himmlische Gnade zugesichert wird. Knapp zusammengefaßt, wird den Angehörigen der Gemeinschaft Jesu Christi, d.h. den Gläubigen, versprochen, daß sie vom Teufel, dem Widersacher des Herrn, weder besiegt noch unterdrückt werden sollen. In der Fülle seiner Kraft und Herrlichkeit deklariert der Schöpfer, daß die Anschläge des Satans in den Herzen der Christen niemals Gestalt und Realität annehmen werden, daß der Feind des Glaubens das Reich der Frommen niemals erobern und besetzen wird.[4]

Unter dieser Prämisse des Protevangeliums steht die Einheit des Gottesbundes, der das Alte und das Neue Testament umfaßt, für den Verfasser der ‚Institutio' ohne jeden Zweifel fest.[5] Die Inkarnation des Gottessohnes hindert den Genfer Reformator nicht daran zu betonen, daß der Bund mit den Israeliten – vor dem Kommen Jesu Christi – im Wesen und in der Sache nicht von dem Foedus verschieden ist, in dem die gegenwärtige christliche Kirche nach der Zeitenwende, nach der Ankunft des Erlösers, lebt. Unterschiedlich ist die Art und Weise der Administration, unterschiedlich sind die Mittel und Methoden, mit denen der Bundesstifter seine Gemeinschaft lenkt und leitet, doch im Prinzip, in der Struktur, sind die beiden Testamente di-

---

[2] Vgl. Beza, Brutus, Hotmann. Calvinistische Monarchomachen, übers. v. *Hans Klingelhöfer*, hg. und eingel. v. *Jürgen Dennert*, Klassiker der Politik 8, Köln/Opladen 1968, S. 349; außerdem etwa *Günter Stricker*, Das politische Denken der Monarchomachen. Ein Beitrag zur Beschichte der politischen Ideen im 16. Jahrhundert, Heidelberg 1967, S. 150–183.

[3] So *Joseph Bohatec*, Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus, Graz 1950, S. 246, dem sich *Gerhard Oestreich*, Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag, in: *Ders.*, Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, S. 164 anschließt; gegen *Stephan Strehle* (wie Anm. 1), S. 149.

[4] Vgl. Inst. I,14,18 (OS 3, S. 167,37–168,3).

[5] Vgl. *Hans Heinrich Wolf*, Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin, BGLRK 10, Neukirchen 1958, S. 19 u.ö.

vergente Zeugnisse des einen Bundes, den der Schöpfer nach dem Sündenfall mit den erlösten und geretteten Menschen eingegangen ist. In dem Bilde, in dem der Allmächtige jetzt den Gerechtfertigten und Geheiligten erscheint, hat er sich schon beim ursprünglichen Bundesschluß den Angehörigen der jüdischen Kirche zu erkennen gegeben.[6]

Nach Calvin sind drei Punkte wichtig, die den Gehalt des Paktes Gottes mit den Menschen ausschöpfen: der Mittler, die Form und das Ziel:[7]

a) Der *Mittler* ist das wesentliche Element des „covenant", weil Gehorsam, Leiden und Fürbitte des Heilands den Inhalt der Bundesverheißung darstellen. Aus diesem Grunde kann der Verfasser der ‚Institutio' konstatieren, daß die Gnade Gottes in Jesus Christus beschlossen ist. Da, wie schon erwähnt, der Gnadenbund nach Calvins Auffassung direkt nach dem Sündenfall geschlossen wurde, ist in der Vorstellung von der vermittelnden Tätigkeit Christi begreiflicherweise impliziert, daß der Erlöser bereits zu diesem Zeitpunkt die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen vollzogen hat. Der Vertrag Gottes mit den Gläubigen und Erwählten ist von Anfang an durch die Vermittlung des Herrn bestätigt und bekräftigt worden.[8]

Ausdrücklich und ohne Zögern hält der Genfer Reformator daran fest, daß ausschließlich Christus als Mittler – und Vermittler – den Menschen in den Bund aufnehmen kann, mit dem Gott die Erwählten in seiner Verheißung beschenkt hat. Ausschließlich Christus ist derjenige, der den Kopf der Schlange zertritt, ausschließlich Christus ist derjenige, der in seinem Wort den Angehörigen seiner Gemeinschaft dieselbe Macht, dieselbe Energie verleiht, die Nachstellungen des Satans zu besiegen und zu überwinden. Diese Kraft des Heilands hat sich den Gerechtfertigten und Geheiligten zu allen Zeiten mitgeteilt, wie der Erlöser selbst Joh 8,56 bezeugt.[9]

Die Juden besitzen nicht nur denselben Mittler wie die Christen, sie besitzen nicht nur denselben Bundesstifter, der mit ihnen ebenfalls den Bund des Evangeliums geschlossen hat, auch dieselben Bundeszeichen sind ihnen gegeben worden, d.h. dieselben Sakramente, die in geheimnisvoller Weise den eigentlichen Mittler repräsentieren.[10] Als exegetischen Beleg für die Behauptung, daß die Sakramente, die Jesus Christus darstellen, von den Juden ebenfalls empfangen worden sind, führt der Verfasser der ‚Institutio' I Kor 10,1–5 an. Nach dem Verständnis des Apostels Paulus sind die Juden durch die Taufe versiegelt worden, als sie durch das Meer zogen und durch die Wolke vor der Sonnenglut bewahrt wurden, nach der Auffassung des Botschafters Jesu Christi haben sie geistliche Speise gegessen und geistlichen Trank getrunken, als sie in der Wüste das Manna aßen und aus dem gespaltenen Felsen tranken, der niemand anders als Christus war. Im wesentlichen

---

[6] Vgl. Inst. II,10,1 und 2 (OS 3, S. 403,5–8 und 404,5-7).
[7] Vgl. a.a.O. II,10,2 (OS 3, S. 404,13–22).
[8] Vgl. a.a.O. II,10,4 (OS 3, S. 405,31–35).
[9] Vgl. a.a.O. II,10,4 (OS 3, S. 405,35–406,6).
[10] Zum Problem der Repräsentation des Mittlers bei Calvin vgl. *Stefan Scheld*, Media Salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin, VIEG 125, Stuttgart 1989.

besteht demnach in der Gestaltung und Konstitution der Sakramente kein Unterschied zwischen den Juden und den Christen.[11]

Der gemeinsame Anteil des alten und des neuen Gottesvolkes an Gnadenbund und Bundeszeichen findet nach Calvin seinen tiefsten Grund darin, daß den Juden dasselbe Wort Gottes zuteil wurde wie den Christen. Unter dem Wort Gottes versteht der Genfer Reformator keine logische Aussage, keine logische Proposition, sondern eine vitale Kraft, eine dynamische Potenz. Es ist in entscheidender Weise das bundesstiftende Element, der eigentliche Mittler, weil dem Wort Gottes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift eine solche Energie, eine solche Lebensmacht, innewohnt, daß es alle Gläubigen und Erwählten, alle, die Gott durch seinen Mittler in seinen Bund aufnimmt, innerlich lebendig macht und damit rechtfertigt und heiligt. Das Wort ist deshalb, wie der Verfasser der ‚Institutio' ausdrücklich betont, das Medium, in dem der Allmächtige sich den Berufenen und Erretteten mitteilt, d.h. das Wort ist nicht jene allgemeine Kommunikation, in der der Schöpfer alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden erfüllt und erhält, sondern jene besondere Kommunikation, in der der Vermittler die Frommen innerlich erleuchtet, zur Erkenntnis Gottes führt und zur Gemeinschaft mit ihm leitet. Dieses Wort, das sich in der Offenbarung des Gottessohnes und in den Sakramenten manifestiert, dieses Wort, das zwischen dem Allmächtigen und den Erlösten vermittelt, hat die Väter des Alten Testaments wie die Kinder des Neuen Testaments „elektrisiert", es hat bewirkt, daß beide in den Bund Gottes und in sein ewiges Reich aufgenommen wurden. Auch die jüdische Kirche hat also Jesus Christus als ihren Mittler erkannt und anerkannt, durch den sie mit dem Schöpfer in Gemeinschaft trat und seiner Verheißungen teilhaftig wurde.[12]

b) Die *Form* des Foedus, das zweite wesentliche Element des heilsgeschichtlichen Paktes Gottes mit den Menschen, gewinnt ihre Eigenart durch das Charakteristikum, daß der Vertrag, durch den Gott den Erretteten in seine Familie eingliedert, in keiner Weise auf den Verdiensten des Menschen beruht und in keiner Weise auf Gegenseitigkeit abzielt.[13] Dieser Bund ist einzig und allein begründet in dem freien und absoluten Erbarmen des Schöpfers, der sich aus reiner Gnade an die Gläubigen wendet und sie in sein Reich beruft. Den Schriftbeweis für diese fundamentale Aussage über die Form des „covenant", die verständlicherweise alle weiteren Überlegun-

---

[11] Vgl. a.a.O. II,10,5 (OS 3, S. 406,17–407,2).

[12] Vgl. a.a.O. II,10,7 (OS 3, S. 408,3–28).

[13] Nach *Kenneth Hagen*, From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century, The Sixteenth Century Journal 3, 1972, S. 1–24 beschreibt Calvin im folgenden keinen Vertrag oder Bund („covenant"), sondern ein Testament. Da die Begrifflichkeit in der reformatorischen Zeit jedoch nicht feststeht und die Reformatoren, wie auch *Hagen* einräumt, die Ausdrücke „foedus", „pactum" und „testamentum" unterschiedslos gebrauchen, halten wir es weiterhin für gerechtfertigt, für die Darstellung der Anschauungen Calvins das Wort „Bund" zu verwenden, zumal auch der Genfer Reformator an dieser Stelle den Begriff „foedus" wählt. Wichtiger als die anachronistische Festlegung von Definitionen, die den Beteiligten unbekannt waren, ist die Analyse der Begriffe selbst.

gen prägt, findet der Verfasser der ‚Institutio' in der ausschlaggebenden Formel Lev 26,12, in der der Allmächtige einseitig und exklusiv den von ihm Erwählten und Berufenen mitteilt und verkündigt: „Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein". Dieser Vertragsschluß, bei dem auf das menschliche Verhalten, auf die menschliche Reaktion, kein Wert gelegt wird, bei dem die göttliche Feststellung und nicht die menschliche Annahme entscheidet, wird durch das Zeugnis der Propheten bestätigt.[14]

In der biblischen Aussage, in der durch Gottes unilaterale Deklaration der Vertrag zwischen ihm und den Geretteten in Kraft tritt und Gültigkeit erhält, wird nach Calvin weiter festgelegt, daß der Allmächtige in seiner Gemeinschaft wohnen und bleiben will (Lev 26,12). Mit diesem Zusatz, der inhaltlich der Formel des Bundesschlusses nichts hinzufügt, wird angedeutet und veranschaulicht, daß derjenige, der durch den Glauben an der Gegenwart des Schöpfers partizipiert, in diesem Akt zugleich das (ewige) Leben geschenkt erhält, denn mit der Präsenz des Allmächtigen ist die Gabe des (ewigen) Lebens unweigerlich verbunden.[15]

Die Überlegungen Calvins zur Form des Foedus machen deutlich, daß seiner Auffassung nach die Bundesstiftung, bestätigt und bekräftigt durch den Mittler Jesus Christus, in der Tiefe von dem Geschehen der Rechtfertigung nicht zu unterscheiden und nicht zu differenzieren ist. Wie die Rechtfertigung, der Freispruch des Sünders vor dem göttlichen Gericht, ist die Proklamation des göttlichen „covenant" mit den Gerechtfertigten und Geheiligten ein Ereignis, in dem der Schöpfer frei und souverän ohne alle Bedingungen und Konditionen dem Menschen Heil und Seligkeit gewährt. In diesem Sinne sind für den Genfer Reformator die beiden Begriffe, Bundesstiftung und Rechtfertigung, formale Ausdrücke für das verbal nicht zu erfassende, umfassende und überschießende Heilshandeln Gottes. Wesentlich ist in beiden Konzeptionen, daß der Allmächtige aus reiner Gnade, ohne durch das Verhalten des Menschen in irgendeiner Weise bedingt und genötigt zu sein, den Erwählten und Gerechtfertigten in das richtige, gottgewollte Verhältnis zu sich selbst setzt. Damit ist beiden Termini die theozentrische Sichtweise eigen, nach der Gott den Menschen von der Macht der Sünde befreit, ohne daß der Mensch durch seine Wahl und durch seine Entscheidungen in diese Aktionen Gottes eingreifen und an seinen Taten mitwirken könnte. In dem Gedanken der Bundesstiftung räumt Calvin genausowenig wie in der Definition der Rechtfertigung dem Menschen eine ursprüngliche und ureigene Freiheit ein, aufgrund derer er aus eigenen Kräften dem göttlichen Vertrag zustimmen und in den göttlichen Bund eintreten könnte.

Der Verfasser der ‚Institutio' betont die von uns hervorgehobenen Parallelen zwischen Bundesschluß und gnädigem Freispruch Gottes, indem er

[14] Vgl. a.a.O. II,10,8 (OS 3, S. 408,29–409,4).
[15] Vgl. a.a.O. II,10,8 (OS 3, S. 409,19–22).
[16] Vgl. a.a.O. II,10,4 (OS 3, S. 405,32–35).

den Inhalt des Paktes zwischen dem Allmächtigen und den Gläubigen in der Aussage zusammenfaßt, daß der Sünder ohne alles eigene Verdienst ausschließlich durch die väterliche Freundschaft Gottes gerechtfertigt und in die Gemeinschaft des ewigen Reiches aufgenommen wird.[16]

Darüber hinaus macht Calvin durch den bereits geschilderten Hinweis auf das Wohnen und Bleiben Gottes in seinem Volk darauf aufmerksam, daß das Wort Gottes, das zwischen dem Schöpfer und seiner Familie vermittelt, in den Gerechtfertigten und Geheiligten wirkt und handelt. Deshalb ist der Bund, den Gott proklamiert hat, der Anbruch der neuen Schöpfung, in der der Mensch im Glauben gerecht und heilig gemacht worden ist. Weil der Allmächtige unter den Erwählten und Berufenen präsent und gegenwärtig ist, darum werden die Frommen, die in der Gegenwart Gottes leben, spontan und kreativ, ohne Zwang und Gewalt – sozusagen aus innerer Notwendigkeit – gute Werke hervorbringen, die in jeder Hinsicht den Forderungen des Gesetzes entsprechen, obwohl sie nicht als verdienstliche Leistungen angesehen werden müssen.

Im Einklang mit der beschriebenen Form des Foedus ist die weitere Geschichte Gottes mit seiner Gemeinschaft durch die Feststellung umschrieben, daß der Allmächtigen alle diejenigen, die er in seinen Pakt aufgenommen hat, in dem ewigen Leben bewahren wird, das er ihnen durch die Eröffnung seines Vertrages aufgrund der Vermittlung Jesu Christi geschenkt und verliehen hat. Mögen also Himmel und Erde vergehen – die Frommen werden in jedem Augenblick unter dem Schutz des Höchsten stehen, denn für alle Zeiten ist ihr Heil unaufhörlich mit Gottes Allgegenwart und Gottes Ewigkeit verbunden. Diese Behauptung ist nach Ansicht des Genfer Reformators kein frommer Wunsch, sondern eine lebendige Erfahrung, die jedem Christen zuteil wird, der im Heiligen Geist von Gott ergriffen, in das ewige Reich eingegliedert und in den Bund der Erwählten eingereiht wird.[17]

Das Erleben und Kennenlernen der neuen Schöpfung wird nach Auffassung Calvins nicht dadurch zunichte, daß der Schöpfer es oft genug zuläßt, daß die Angehörigen seiner Familie von bösen Mächten gequält, geplagt und ins Unglück gestürzt werden. Der Verfasser der ‚Institutio' weiß, daß Gott die Gläubigen in Kummer und Finsternis schmachten läßt, daß er sie keineswegs mit seiner Freundlichkeit und Güte so beglückt, daß sie unaufhörlich göttliche Freuden genössen. Vielmehr prüft er sie öfters mit Schicksalsschlägen und Lebenskrisen, selten oder niemals läßt er in dieser Welt in Erfüllung gehen, was er den Berufenen zugesagt hat. Aber dennoch hält Calvin daran fest, daß der Herr bei den Christen ist, daß er sie im Glauben in sein Heiligtum erhebt, in dem sie die göttliche Gegenwart spüren und schmecken, die unter dem Schatten des irdischen Daseins noch nicht ans Licht getreten ist. Deshalb sind sie in ihrer Frömmigkeit voll Zuversicht, weil sie wissen, daß der Tag kommen wird, an dem der Schöpfer seine Verheißungen wahr machen wird, weil sie wissen, daß der Tag kommen wird, an dem er durch die

[17] Vgl. a.a.O. II,10,15 (OS 3, S. 416,14–23).

Aufdeckung seines (noch verborgenen, aber bereits erfahrbaren) Reiches das Aussehen der Erde verändern wird.[18]

c) Das *Ziel* des Bundes ist in den beiden Modi der Administration, in demjenigen des alten Testaments, der auf den kommenden Christus verweist, und in demjenigen des Neuen Testaments, der an den gekommenen Christus erinnert, nicht materielles Wohlergehen und irdisches Glück, sondern das immaterielle und überirdische Leben, das der Mittler des Bundes den Angehörigen seiner Gemeinschaft versprochen hat. Durch den Bundesschluß wird die Hoffnung auf das ewige Heil, die jeden Menschen erfüllt, zur Gewißheit gemacht, weil Jesus Christus diesen Pakt Gottes mit den Menschen bestätigt und bekräftigt hat. Der Allmächtige, der den Frommen die Vollendung des irdischen Weges verheißt, wird diese Promissio am Ende aller Zeiten in die Realität umsetzen.[19]

Dieser grundlegende Zweck des Gottesbundes wird durch das Faktum illustriert, daß Gott den Vätern des alten Testaments verkündigt, er werde nicht nur ihr Gott sein, sondern es auch immer bleiben. Auf der Basis dieser Deklaration dürfen sich die Gläubigen in jedem Augenblick darauf verlassen, daß der Schöpfer sie niemals aufgeben wird. Auch nach dem Tode wird er ihnen die Wohltaten erweisen, die er ihnen in seiner Gnade zugesichert hat. Nicht einmal der Tod wird daher diejenigen töten, die der in seinen Schutz und in seine Obhut aufgenommen hat, der der Herr über Leben und Tod ist. Dieses hoffnungsvolle Bekenntnis der Christen unterstreicht noch einmal abschließend die These, daß die Unsterblichkeit das Ziel des „covenant" ist.[20]

3.

Nach der Darstellung der Struktur des Foedus in der ‚Institutio' ist, bevor der Übergang zur Zwei-Reiche-Lehre des Genfer Reformators gesucht wird, von der christlichen Freiheit zu sprechen, in die der Christ durch den Vertrag Gottes mit den erwählten und berufenen Menschen gesetzt wird. Die Vorstellung von christlicher Freiheit berührt begreiflicherweise fürs erste merkwürdig, weil nach der Auffassung Calvins beim Bundesschluß genauso wie bei der Rechtfertigung die menschliche Willensfreiheit radikal ausgeschlossen ist. Der Erlöste wird bei der Erlösung nicht in eine offene und freie Entscheidung gestellt, weil er gar nicht kompetent genug ist, um eine derartige Entscheidung zu vollziehen. Zu keinem Zeitpunkt wird daher der Erwählte gefragt, ob er in die Gemeinschaft Gottes eintreten will, in keinem Augenblick hat er eine Urteilsgewalt darüber, ob er sich der Vereinigung der Gerechtfertigten und Geheiligten anschließen will oder nicht.

---

[18] Vgl. a.a.O. II,10,16 und 17 (OS 3, S. 416,34–417,30).
[19] Vgl. a.a.O. II,10,2 (OS 3, S. 404,14–18).
[20] Vgl. a.a.O. II,10,9 (OS 3, S. 409,29–410,24).

Ohne alle Wahlmöglichkeiten folgt er dem Ruf des Schöpfers und akzeptiert seine Zusagen und Promissiones. Damit verhält er sich rein empfangend, rein passiv gegenüber der Gnade Gottes, die ihm ihren unauflöslichen Schutz gewährt und ihr ewiges Leben schenkt.

Dennoch erklärt Calvin, daß der Erwählte frei wird durch den einseitig von dem Schöpfer vorgeschlagenen Bund, den der Mittler Jesus Christus bestätigt und bekräftigt hat. Diese christliche Freiheit setzt sich nach dem Genfer Reformator aus drei Elementen zusammen, aus der Freiheit vom Gesetz, aus der Freiheit vom Zwang und aus der Freiheit von den Adiaphora:

a) *Frei vom Gesetz* sind die Christen, weil sie nicht mehr auf das Gesetz bzw. auf die Erfüllung des Gesetzes angewiesen sind, um der ewigen Gegenwart Gottes teilhaftig zu werden. Sie müssen nicht mehr die Werke des Gesetzes hervorbringen, durch die sie die Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen hoffen, weil der Höchste selbst ihnen diese Gerechtigkeit in seinem „covenant" geschenkt hat. Das bedeutet, daß das Gewissen, das sich sorgt, wie es einen gnädigen Gott bekommen könne, nicht mehr mit dem rechnen muß, was das Gesetz fordert, sondern daß es sich ausschließlich an den Vertrag Gottes mit den Gerechtfertigten und Geheiligten halten kann, in dem er ihnen durch die Vermittlung des Gottessohnes das ewige Heil und die ewige Seligkeit als unzerstörbare und unaufhebbare Ziele gesetzt hat.[21]

b) *Frei vom Zwang* sind die Erwählten, da sie aus freien Stücken im Geiste und in der Wahrheit des Herrn leben. Sie sind nicht mehr mit dem Gesetz als einer äußerlichen Forderung konfrontiert, der sie mit ihren schwachen Kräften nachzukommen suchen, sondern das Gesetz ist ihnen sozusagen ein innerlicher Motor, ein Motiv, ein Impuls, ein Antrieb, geworden, der sie subjektiv begeistert und inspiriert, so daß sie freiwillig, spontan und kreativ den göttlichen Willen erfüllen. Diese Verwandlung des Gesetzes aus einem externen Gebieter „extra nos" zu einer internen Quelle „in nobis" ist impliziert, wenn der Apostel Paulus Röm 6,14 erklärt, daß die Gläubigen nicht mehr unter dem Gesetz, also unter dem Zwang, sondern unter der Gnade, also unter der Freiheit, leben. Die Sünde herrscht nicht mehr über sie, obwohl die Christen, wenn sie psychologisch auf sich selbst schauen, empfinden, daß die Sünde noch nicht ausgelöscht ist und die Gerechtigkeit noch nicht in ihnen wohnt. Deswegen müssen sie jedoch nicht erschrecken und den Mut verlieren, weil, theologisch betrachtet, der Geist Gottes in sie eingezogen ist und sie mit dem Schöpfer vereinigt sind. Durch den „covenant", in dem ihnen der Allmächtige seinen Schutz versprochen und das ewige Leben geschenkt hat, sind sie gegen allen Augenschein in der Gewißheit gefestigt und gesichert, daß sie vom Zwang des Gesetzes erlöst sind und ihre Werke nicht mehr nach der unerbittlichen Richtschnur des Gesetzes geprüft werden.[22]

---

[21] Vgl. a.a.O. III,19,2 (OS 4, S. 283,4–33).
[22] Vgl. a.a.O. III,19,4 und 6 (OS 4, S. 284,28–30 und 286,11-24).

c) *Frei von den Adiaphora* sind die Gerechtfertigten und Geheiligten, weil sie diese für das ewige Heil und die ewige Seligkeit bedeutungslosen und irrelevanten Verhaltensweisen nach ihrem eigenen Gutdünken bejahen oder verneinen können. Calvin ist der Überzeugung, daß ohne das Bewußtsein, daß dieses dritte Element der Freiheit den Gläubigen ebenfalls durch den „covenant" geschenkt worden ist, der Aberglaube kein Ende finden wird. Sobald sich das Gewissen nämlich in den Fragen der Adiaphora verstrickt, sobald es in den einfachsten Dingen des alltäglichen Lebens, bei Nahrung und Kleidung, Skrupel empfindet, gelangt es in ein auswegloses Labyrinth der Gewissensbisse und Herzensnöte, aus dem es kein Entrinnen mehr gibt. Wer bei einigermaßen wohlschmeckendem Wein Bedenken trägt, wird am Ende nicht einmal mehr wagen, Wasser anzurühren. Deswegen ist es notwendig, um der vergeblichen Beschäftigung mit den nutzlosen und unfruchtbaren Problemen der Mitteldinge zu entrinnen, die christliche Freiheit herauszustellen, die über all diese Adiaphora verfügen kann, weil sie ihr unterworfen sind. Die christliche Gemeinschaft hat darauf zu achten, daß Christen alle Dinge ohne Schwierigkeiten und Belastungen gebrauchen können im sicheren Wissen, daß sie ihnen vom Schöpfer geschenkt sind. In dieser Zuversicht hat der Gläubige Frieden mit Gott, weil er in dieser Einstellung gegenüber den Adiaphora an der Güte des Schöpfers gegenüber seinen Geschöpfen teilnimmt.[23]

4.

Die Struktur des Foedus und die Theorie der christlichen Freiheit, die durch den Gnadenbund den Christen gewährt ist, bedingen zwangsläufig, wie leicht zu erkennen ist, daß an die Verheißung des immerwährenden Schutzes und des ewigen Lebens, durch die der Pakt Gottes mit den Erwählten konstituiert wird, keine Bedingungen geknüpft sind. Der Gehorsam des menschlichen Empfängers kann vom Allmächtigen nicht gefordert werden und wird vom Allmächtigen nicht gefordert, weil dieser Gehorsam die menschliche Willens- und Entscheidungsfreiheit voraussetzt, die in diesem Bundesschluß notwendigerweise fehlen muß. Der göttliche Vertrag verlangt nach Calvin konsequenterweise keine Leistungen, weil der Mensch diesen Verpflichtungen aus seinen eigenen Kräften heraus sowieso nicht nachkommen könnte. Nicht einmal der Glaube an die Gnade Gottes kann in diesem Kontext als eine Bedingung bzw. als ein vom Menschen vorzuweisendes Werk begriffen werden, insofern der Gläubige sich jederzeit bewußt ist, daß dieser Glaube nicht durch seine eigene Aktivität, durch sein eigenes Tun, sondern durch den Einzug Gottes in das menschliche Herz und durch die Eingießung des Heiligen Geistes geschaffen und hervorgerufen worden ist.[24]

---

[23] Vgl. a.a.O. III,19,7 und 8 (OS 4, S. 286,27-288,11).

[24] Vgl. *Jan Rohls*, Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen, UTB 1453, Göttingen 1987, S. 102 f.

Durch den „covenant" wird nach dem Genfer Reformator also nicht der erwählte Mensch, der Fromme, in Pflicht gestellt. Nach dem von Gott verkündeten Vertragsschluß ergibt sich nicht das Problem einer Bewährung der Berufung durch das Verhalten des Berufenen, weil im Gerechtfertigten und Geheiligten, theologisch gesehen, der Allmächtige durch seinen Geist im Glauben wirkt, weil der Heilige Geist den Erlösten zu allen guten Werken motiviert, inspiriert und begeistert. In dem reinen Gnadenangebot, in dem reinen Gnadenbund, kann verständlicherweise kein Gesetz sichtbar werden.

Die Tragweite dieser Konzeption des Paktes Gottes mit den Erwählten, die von dem Verfasser der ‚Institutio' mit der christlichen Freiheit eng verknüpft wird, ist zu beobachten an den Ausführungen des Genfer Reformators über die bürgerlichen Gesetze. Nach Calvin bildet das weltliche Recht zusammen mit Obrigkeit und Volk ein wesentliches Element der politischen Gemeinschaft, die um die Gerechtigkeit als Mittelpunkt und Zentrum angesiedelt ist. Dabei hängen in der Perspektive des Theologen die Gesetze und die Obrigkeit unauflöslich zusammen, insofern nach einem berühmten Ausspruch Ciceros das Gesetz eine stumme Obrigkeit, die Obrigkeit aber ein lebendiges Gesetz sei.[25]

Bezeichnenderweise beschränkt der Genfer Reformator seine Stellungnahme zu dem Recht der bürgerlichen Gesellschaft auf die Frage, ob eine politische Gemeinschaft, in der die allgemeinen Gesetze der Völker (leges gentium) gültig sind, ohne daß explizit das mosaische Gesetz berücksichtigt und verwendet wird, in der rechten Weise geordnet sei. Kann, mit anderen Worten, ein weltliches Regiment auf diese in der Heiligen Schrift niedergelegten Normen und Vorschriften verzichten? Ist das Regelwerk, das in der Bibel zu finden ist, für das Zusammenleben jeder Gruppe verbindlich, muß es als die bestimmende Forderung Gottes in jedem menschlichen Sozialverband beachtet und befolgt werden, oder müssen die überlieferten Gebote des Alten Testaments in einer anderen Weise ausgelegt und interpretiert werden?[26]

Im Einklang mit der exegetischen Tradition teilt der Theologe das göttliche Gesetz, das Mose verkündigt hat, in drei Bereiche, in die moralischen Weisungen, die Zeremonialordnungen und die zivilen Rechtssatzungen. Von diesen drei Bereichen ist nach der Überlieferung, der sich Calvin ohne Bedenken anschließt, nur der erste Teil noch weiterhin für die Christen verpflichtend. Um dieses Urteil übernehmen zu können, ist es nach dem Genfer Reformator notwendig, zwischen dem Inhalt und der Form des alttestamentlichen Gesetzes zu trennen. Den allein maßgeblichen und entscheidenden Inhalt der Zeremonialvorschriften und der bürgerlichen Rechtssatzungen bilden die Frömmigkeit und die Liebe, Verhaltensweisen, Einstellungen, die den Juden unter der Form dieser beiden Teile des mosaischen Gesetzes dargeboten wurden. Unter diesem Aspekt waren die Zeremonialgesetze, die

---

[25] Vgl. Inst. IV,20,14 (OS 5, S. 486,9–15).
[26] Vgl. a.a.O. IV,20,14 (OS 5, S. 486,22–26).

Formen der Frömmigkeit im Alten Testament, nichts anderes als ein katechetischer Unterricht der Juden; die bürgerlichen Rechtssatzungen, die Formen der Liebe im Alten Testament, stellten nichts anderes dar als die politische Ordnung, die politische Konstitution, in der die Juden miteinander verkehren sollten. Da Form und Inhalt nach Calvin strikt voneinander geschieden werden können, ist es seiner Auffassung nach möglich, die Zeremonialvorschriften abzuschaffen und zu beseitigen, ohne die Frömmigkeit anzutasten oder zu verkürzen, und die zivilen Rechtssatzungen aufzuheben, ohne die Liebe zu vernichten und auszulöschen.[27]

Wie bei einem strengen Systematiker nicht anders zu erwarten, hat der Genfer Reformator darüber hinaus mit den Begriffen „Frömmigkeit" und „Liebe" die bleibende Gültigkeit der moralischen Weisungen der Heiligen Schrift betont, denn die Sittlichkeit besteht in seinem theologischen Denken aus zwei Hauptstücken, aus dem Gebot, Gott in reinem Vertrauen und reinem Glauben zu verehren, und aus dem Gebot, den Menschen in aufrichtiger Sympathie und aufrichtiger Zuneigung beizustehen. Dieses moralische Verhalten, das die Formen der Zeremonialvorschriften und der bürgerlichen Rechtssatzungen übersteigt und das in dem Doppelgebot der Liebe verankert ist, bildet die wahre und ewige Richtschnur der Gerechtigkeit, die den Menschen aller Zeiten, aller Regionen und aller Völker vorgegeben und vorgezeichnet ist, wenn sie ihre politische Verfassung und ihr politisches Zusammenleben nach dem Willen des Allmächtigen gestalten wollen.[28]

Allerdings ist, um Mißverständnisse zu vermeiden, sogleich daran zu erinnern, daß diese moralische Weisung im Rahmen der Lehre vom Gottesbund – wie auch im Rahmen der Rechtfertigungslehre – nicht als eine Aufforderung an den einzelnen Menschen und die Gesellschaft insgesamt zu verstehen ist, in einem religiösen Leistungswahn die letzten Kräfte zu mobilisieren und diese beiden Gebote zu erfüllen zu suchen. Zur Realisierung und Verwirklichung der Frömmigkeit und der Liebe sind nämlich die Hilfe und der Beistand des Gesetzgebers notwendig, die allein den Gläubigen versprochen sind, den Angehörigen des Gottesbundes, des ewigen Reiches. Die praktische Umsetzung der sittlichen Forderungen des göttlichen Gesetzes wird erst dann erreicht, wenn der göttliche Geist unter den Menschen wohnt, der die Herzen der Erwählten zum – freiwilligen – Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot wendet. Eine andere Exekution des göttlichen Willens ist nicht denkbar, weil die Rechtschaffenheit und die Heiligkeit der Gläubigen allein auf der Gnade des Höchsten beruhen. Dies wird unter anderem durch das schöne Wort des Propheten Hesekiel Ez 11,19 f. bezeugt: Ich will ihnen ein neues Herz geben, damit sie in meinen Geboten wandeln.[29]

---

[27] Vgl. a.a.O. IV,20,14 und 15 (OS 5, S. 486,26–487,27).
[28] Vgl. a.a.O. IV,20,15 (OS 5, S. 487,3–8).
[29] Vgl. a.a.O. II,5,5 (OS 3, S. 302,28–34).

An dieser Stelle macht Calvin auf die seiner Meinung nach wichtigste Differenz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament aufmerksam. Im Anschluß an II Kor 3,6–11 nennt er das Gesetz eine Lehre des Buchstabens im Gegensatz zum Evangelium, das eine Lehre des Geistes repräsentiert. Die Divergenz ergibt sich daraus, daß das Gesetz auf steinerne Tafeln geschrieben ist, wohingegen das Evangelium nach der Auffassung des Apostels Paulus ins Herz eingegraben wurde. Das Gesetz, von dem der Christ befreit ist, verordnet zwar das Rechte und verbietet das Unrecht, es verheißt denen, die der Gerechtigkeit folgen, Lohn und droht den Übeltätern Strafe an, aber es besitzt den unüberwindlichen Nachteil, daß es trotz aller Vorhaltungen und Warnungen die innere Verkehrtheit des Menschen nicht besiegen und nicht beseitigen kann. Das Evangelium dagegen verändert und transformiert den Menschen, es wandelt ihn um, indem das moralische Prinzip des Gesetzes dem Menschen zum inneren Motor, zum Motiv, zum Antrieb und zum Impuls seiner Handlungen und Aktionen wird, indem Frömmigkeit und Liebe sozusagen zur „zweiten Natur" des Gläubigen werden. Die Sittlichkeit des göttlichen Willens wird für den Angehörigen des Gottesbundes zum Zentrum des Verhaltens und zum Mittelpunkt der Lebensführung. In Anbetracht der Differenzen zwischen Gesetz und Evangelium gilt das Gesetz zu Recht als Predigt des Todes, während das Evangelium eine Predigt des Lebens darstellt. Das Gesetz verkündigt die Verdammnis, das Evangelium die Gerechtigkeit. Das Gesetz hört auf, wohingegen das Evangelium in alle Ewigkeit bleibt als die Botschaft des göttlichen Geistes, mit dem der Erwählte im Glauben beschenkt wird.[30]

Wenn allein die moralische Weisung des mosaischen Gesetzes im Neuen Testament aufrechterhalten wird, weil die Zeremonialvorschriften und bürgerlichen Rechtssatzungen des Alten Testaments als zeitbedingte Gestaltungen und Ausformungen der sittlichen Forderungen der Frömmigkeit und der Liebe unweigerlich verschwinden müssen, dann besitzen stringenterweise nach dem Genfer Reformator die einzelnen politischen Gemeinschaften, die sich in der Geschichte der Menschheit konstituiert haben, die souveräne Freiheit, sich die Gesetze zu geben, von denen sie den größten Nutzen erwarten. Diese politische Gemeinschaften, die in ihrem Bereich unabhängig und autonom sind, verfügen über die Macht und das Recht, für ihr Zusammenleben die Ordnung zu finden, die Frieden und Sicherheit verbürgt und die die Beziehungen zwischen den Bürgern selbst sowie zwischen ihnen und ihrer weltlichen Herrschaft nach ihren Vorstellungen am besten organisiert. In diesem Rahmen, in dem jedes Gemeinwesen über sein positives Recht selbständig entscheiden und die notwendigen Institutionen zur Verwirklichung der Gerechtigkeit selbst entwickeln muß, kann als einzige Begrenzung der Gesetzgebung und Rechtsprechung die Regel gelten, daß die bürgerlichen Gesetze an dem Maßstab der Liebe orientiert sein müssen, der in den Gerechtfertigten und Geheiligten wohnt und der allen anderen Men-

[30] Vgl. a.a.O. II,11,7 (OS 3, S. 429,13–430,3).

schen als moralisches Prinzip objektiv vor Augen steht. Wenn die politische Gesetzgebung und Rechtsprechung dieses Kriterium beachten, wenn sie ihre Entscheidungen und Urteile an dem Geist der Liebe ausrichten, wird nach Calvin dafür gesorgt sein, daß die staatlichen Gesetze und Verordnungen zwar der Form nach von dem „Sachsenspiegel der Juden" verschieden sind, aber dem Inhalt nach den gleichen Sinn haben als Ausprägungen der göttlichen Liebe, die in dieser Rechtsordnung ebenfalls zum Ausdruck kommt.[31]

In einer etwas anderen Begrifflichkeit charakterisiert der Verfasser der ‚Institutio' die ihm am Herzen liegende Divergenz zwischen der Liebe, dem grundsätzlichen Inhalt des sittlichen Gebots, und den bürgerlichen Rechtssatzungen als Differenz zwischen der Billigkeit (aequitas) und der Verfassung (constitutio) des Rechts. Die Billigkeit, die in diesem Kontext mit der Liebe gleichgesetzt wird, ist nicht an bestimmte Zeiten, Regionen und Völker gebunden; sie steht über historischen und geographischen Unterschieden, weil sie natürlich ist und in allen Gegebenheiten und Situationen ein und dieselbe Norm repräsentiert. Für alle rechtlichen Aussagen bildet sie das gleiche Ziel, alle Gesetze ordnet sie demselben Zweck unter. Ihre Einheit resultiert daraus, daß sie als sittliche Forderung des Gewissens von Gott in das Herz eines jeden Menschen eingeschrieben worden ist. Aus diesem Grunde kann die Billigkeit, die jedem Menschen als moralische Weisung bekannt ist, nach dem Genfer Reformator für die bürgerlichen Rechtssatzungen aller Gemeinwesen Ziel, Regel und Schranke sein.[32]

Die Verfassungen (constitutiones) der Gesetze, die der Billigkeit ihre besondere, auf bestimmte Situationen zugeschnittene Gestalt geben, stehen dagegen unter dem Einfluß geschichtlicher Umstände, von denen sie zweifellos abhängig sind. Deshalb hindert auch nach Calvin nichts ihre Verschiedenartigkeit, schon gar nicht das mosaische Gesetz, dessen ziviles Recht nur eine spezielle Form der Liebe expliziert und entfaltet. Allerdings ist als Grundbedingung festzuhalten, daß jede Verfassung an dem für die gesamte Gesetzgebung und Rechtsprechung verbindlichen Maßstab der Billigkeit orientiert ist. Sofern jedoch diese Kondition erfüllt ist, sofern also die bürgerlichen Gesetze auf das Ziel der Liebe eingestellt, nach der Regel der Liebe geformt und von der Schranke der Liebe begrenzt sind, besteht kein Grund, weshalb die Gläubigen die Rechtssatzungen einer politischen Gemeinschaft nicht gutheißen sollen, so verschieden sie auch sowohl von dem „Sachsenspiegel der Juden" als auch untereinander sein können.[33]

Das Argument, die Christen verachteten mit derartigen Reflexionen das Gesetz Gottes, wie es Mose gegeben und angeordnet habe, weist Calvin entschieden zurück. Das mosaische Recht wird nicht abgeschafft, wie die orthodoxen Befürworter des alttestamentlichen Rechts behaupten, weil dieses Gesetz den Christen niemals gegeben wurde, weil dieses Gesetz für die

[31] Vgl. a.a.O. IV,20,15 (OS 5, S. 487,27–35).
[32] Vgl. a.a.O. IV,20,16 (OS 5, S. 487,36–488,8).
[33] Vgl. a.a.O. IV,20,16 (OS 5, S. 488,9–12).

Christen niemals gültig war. Der Genfer Reformator erklärt auf der Grundlage seiner Unterscheidungen zwischen moralischer Weisung und bürgerlicher Rechtssatzung, daß der Allmächtige das alttestamentliche Recht nicht durch die Hand des Mose habe überliefern lassen, damit es bei allen Völkern verkündet würde und überall in Geltung stünde. Gegen diese Annahme ist vielmehr zu konstatieren, daß diese Formen und Ordnungen für die besonderen Verhältnisse der jüdischen Kirche gedacht waren, die unter der besonderen Obhut Gottes lebte. Das mosaische Gesetz ist deswegen eine einmalige Rechtssammlung, die in anderen politischen Gemeinschaften nicht notwendigerweise nachgeahmt werden muß. Wenn in anderen Gemeinwesen andere Verfassungen, die in gleicher Weise an der sittlichen Forderung der Liebe und der Billigkeit ausgerichtet sind, Anerkennung finden, nicht aus einer willkürlichen Laune heraus, sondern unter sorgfältiger Berücksichtigung der historischen Umstände, die Zeit, Ort und Volk mit sich bringen, ist dieses Verfahren von den Gläubigen nicht abzulehnen, weil das besondere Recht des jüdischen Volkes damit nicht aufgehoben wird.[34]

5.

Die Konstruktion des göttlichen Vertrags mit den Heiligen, die Schilderung der christlichen Freiheit und die Überlegungen über die Stellung des bürgerlichen Rechts in der politischen Gemeinschaft berechtigen zu dem Schluß, daß die Zwei-Reiche-Lehre von Calvin ohne Schwierigkeiten in die Konzeption des Gottesbundes eingeordnet werden kann. An zwei Stellen in der ‚Institutio' erläutert der Genfer Reformator, wie die Lehre von den beiden Reichen des Allmächtigen der Föderaltheologie zugeordnet werden kann. Zunächst einmal stellt er in einer ersten, grundlegenden Reflexion fest, daß es innerhalb der Gesellschaft zwei Regimente gibt, ein geistliches und ein weltliches Regiment. Das geistliche Regiment ist zuständig für den ersten Teil der für alle Menschen gültigen Weisung des göttlichen Gesetzes, es unterrichtet das Gewissen zur Frömmigkeit und zur Verehrung Gottes; das weltliche Regiment konzentriert sich auf den zweiten Teil der sittlichen Forderung des göttlichen Gesetzes, es erzieht die Staatsbürger zur Liebe und zu den Pflichten der Menschlichkeit und des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die unter den Menschen zu wahren sind. Nach der eingängigen Terminologie Calvins lenkt das geistliche Regiment das Leben der Seele; das weltliche Regiment erstreckt sich zwar im Unterschied dazu auf das Leben des Leibes, aber es befaßt sich unter dieser Perspektive nicht allein mit Nahrung und Kleidung, sondern es stellt auch die Gesetze und Vorschriften des bürgerlichen Rechts auf, nach denen sich die Menschen in der gesellschaftlichen Kooperation verhalten sollen. Nach der Art der beiden Regimente können

[34] Vgl. a.a.O. IV,20,16 (OS 5, S. 489,4–14).

die jeweiligen Reiche im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre als „geistliches Reich" und „weltliches Reich" charakterisiert werden.[35]

In einem anderen Zusammenhang, in dem die entscheidenden Anliegen der Zwei-Reiche-Lehre aus einem anderen Blickwinkel betrachtet werden, führt Calvin aus, daß das geistliche Reich des Erlösers und die bürgerliche Ordnung der Gesellschaft zwei verschiedene Bereiche sind, die nicht miteinander vermischt werden dürfen. Christi geistliches Reich, das durch den Pakt Gottes mit den Gerechtfertigten und Geheiligten errichtet worden ist, kennt nämlich im Unterschied zu jeder politischen Gemeinschaft keinen König und keine Obrigkeit, es kennt keine Gesetze und kein Rechtswesen, in ihm herrscht die völlige Freiheit des Evangeliums, durch das Frömmigkeit und Liebe in das Herz des Gläubigen eingezogen sind.[36] In diesem Reich sind, um die Andeutungen des Genfer Reformators durch die bekannten Aussagen Luthers zu ergänzen, Streitigkeiten und Auseinandersetzungen, Rivalitäten und Meinungsverschiedenheiten unbekannt. Die Christen, die in den Gottesbund aufgenommen sind und die im geistlichen Reich leben, bedürfen daher keines weltlichen Rechts und keines weltlichen Schwerts, sie benötigen keine Herrschaft und keine Gewalt, die Gesetze gibt, Recht spricht und Urteile exekutiert, weil die Angehörigen des Gottesreiches den Heiligen Geist im Herzen haben, der sie belehrt, darüber hinaus aber auch antreibt und motiviert, daß sie jedermann lieben, niemand Unrecht tun und von allen gern und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod. Alle Christen sind, wie Luther betont, durch den Glauben und den Heiligen Geist in jeder Hinsicht so „genaturt", daß sie freiwillig mehr Gutes und Rechtes tun, als man durch alle Gesetze jemals erzwingen kann.[37]

Im Gegensatz zu diesem geistlichen Reich des Erlösers ist die bürgerliche Ordnung der Gesellschaft, die der Genfer Reformator im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre dem eigentlichen Reich Gottes gegenüberstellt, durch Könige und Obrigkeiten, Gesetze und Rechtswesen gekennzeichnet. Weil diese Institutionen per definitionem zu den Charakteristika einer politischen Gemeinschaft gehören, ist es nach Ansicht Calvins sinnlos, das durch den „covenant" aufgerichtete Reich Christi unter den Reichen dieser Welt zu suchen. Weil das Reich des Heilands, in dem alle Streitigkeiten und Auseinandersetzungen aufgehört haben und abgeschafft worden sind, ein geistliches Reich ist, macht es auch keine Schwierigkeiten, die christliche Freiheit, die Freiheit vom Gesetz, vom Zwang und von den Adiaphora, die im Reich Gottes realisiert ist, mit der bürgerlichen Unfreiheit zu verbinden, die für das Leben in einer bürgerlichen Gesellschaft unerläßlich ist. Der Unabhängigkeit vom Gesetz in der Gemeinschaft der Erwählten und Berufenen, die in den Bund Gottes aufgenommen sind, korrespondiert die Abhängigkeit vom Gesetz in der politischen Gemeinschaft. Unabhängigkeit und Abhän-

[35] Vgl. a.a.O. III,19,15 (OS 4, S. 294,4–21).
[36] Vgl. a.a.O. IV,20,1 (OS 5, S. 471,12–472,17).
[37] Vgl. WA 11, S. 249,36–250,20.

gigkeit beschreiben in diesem Zusammenhang wie Seele und Leib die Gesamtheit der menschlichen Existenz, die nicht auf einen einfachen Nenner zu bringen ist.[38]

Trotz der Trennung der weltlichen Herrschaft vom Reich Christi zweifelt der Verfasser der ‚Institutio' nicht daran, daß die bürgerliche Obrigkeit ebenfalls von Gott ausgewählt und eingesetzt wurde, allerdings nicht in dem Bundesschluß, in dem der Schöpfer die Christen erwählt, unter seinen Schutz gestellt und in sein ewiges Reich aufgenommen hat, sondern in einem besonderen, von Calvin nicht näher beschriebenen Akt, in dem er das politische Regiment gebilligt und bestätigt hat. Die berühmte Aussage des Apostels Paulus Röm 13,1, daß jede weltliche Gewalt Gottes Ordnung darstelle und daß es keine weltlichen Herrschaften gebe außer denen, die von Gott eingesetzt seien, schließt alle Bedenken hinsichtlich der Legitimation und Berechtigung existierender weltlicher Obrigkeit aus. Die grundlegende theologische Billigung der Gewaltausübung gibt jeder Form politischer Herrschaft den Glanz des göttlichen Wohlwollens. Auf jeden Fall ist das weltliche Regiment nicht nur das ehrenvollste Amt innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch ein Beruf, der vom Allmächtigen im höchsten Maße geweiht und ausgezeichnet worden ist.[39]

Der von Calvin ausführlich beschriebene „covenant" erstreckt sich demnach nicht direkt auf den politischen Bereich, auf die politische Obrigkeit, die vielmehr unabhängig von dem Pakt Gottes mit den Berufenen und Erwählten agiert. Im Einklang mit der Rechtfertigungslehre bedeutet der Bundesschluß nach dem Genfer Reformator nämlich, daß der Mittler Jesus Christus ohne jede menschliche Vorleistung und ohne alle aufweisbaren menschlichen Verdienste den Gläubigen das ewige Heil und das ewige Leben schenkt und sie unter seinen Schutz und seine Obhut stellt. In diesem Akt wird der gerechtfertigte und geheiligte Mensch von der Herrschaft des Gesetzes befreit. In dem Bund bzw. in dem Reich Gottes, in das der Christ aufgenommen wird, treten keine Konflikte und keine Auseinandersetzungen mehr auf, weil durch die Kraft und die Energie des Heiligen Geistes Frömmigkeit und Liebe in den Angehörigen des Gottesbundes spontan und kreativ wirken.

In der bürgerlichen Gesellschaft bleibt das Gesetz als historische Ausgestaltung der moralischen Weisung des göttlichen Willens weiterhin gültig. Daher ist von dem durch den Gnadenbund, durch den Vertrag Gottes mit den Erlösten, konstituierten Gottesreich nach den Grundgedanken der Zwei-Reiche-Lehre das Reich der Welt zu unterscheiden, in dem die weltliche Obrigkeit durch Gewalt und Zwang, durch Gesetze und Anordnungen den Frieden aufzuerhalten und die Sicherheit zu garantieren sucht. Die Verbindung zwischen den beiden Reichen ist gegeben durch das Gewissen, in das die sittliche Forderung des göttlichen Gesetzes eingeschrieben ist. Mit

---

[38] Vgl. Inst. IV,20,1 (OS 5, S. 472,17–472,34).
[39] Vgl. a.a.O. IV,20,4 (OS 5, S. 474,25–475,31).

den Kräften der Billigkeit und der Liebe, die die Mitglieder der Familie Gottes im Glauben durch den Heiligen Geist antreiben und motivieren, sind die Ungläubigen und Unchristen deswegen als Prinzipien des moralischen Handelns und des Rechtswesens in der politischen Ordnung konfrontiert.

Das Gebot der Liebe ist in jedem Gemeinwesen die Grundlage der politischen und rechtlichen Verfassung, genauso wie die Forderung der Frömmigkeit in jedem Gottesdienst das Fundament der Zeremonialvorschriften darstellt. Calvin ist jedoch explizit der Überzeugung, daß die bürgerlichen Rechtssatzungen nirgendwo, auch nicht im Alten Testament, eine endgültige und definitive Gestalt angenommen haben, die für alle Zeiten, für alle Regionen und für alle Völker verpflichtend und verbindlich ist. Statt dessen können die Ausgestaltungen und Ausformungen der moralischen Weisung Gottes in freier Entscheidung den Umständen entsprechend abgewandelt werden, solange nur der grundlegende Impuls der Billigkeit in Kraft bleibt. Die schwierige und anspruchsvolle Aufgabe der Anpassung des höchsten Gebots an die wechselnden Situationen und Gegebenheiten fällt in das Gebiet des politischen Regiments, das in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Exekutive die Liebe, die Basis des zivilen Rechts, zu realisieren sucht.

6.

Die „Politisierung" des französischen Protestantismus[40] hat dafür gesorgt, daß die in der reformierten Theologie angelegten politischen Ideen in der Folgezeit für die politische Theorie des modernen Konstitutionalismus enorme Bedeutung gewannen.[41] Bekanntlich spielte in der Vermittlung des theologischen und des politischen Denkens der Gedanke des Gottesbundes eine wichtige Rolle. Während jedoch in der von Theodor Beza, dem Nachfolger Calvins in Genf, 1574 herausgegebenen Schrift „De iure magistratuum in subditos" der Pakt Gottes mit den Menschen nicht erwähnt wird,[42] versucht Hubert Languet, der mutmaßliche Verfasser der berühmten Streitschrift „Vindiciae contra tyrannos",[43] wie Calvin die Vorstellungen des Gottesbundes und der beiden Reiche Gottes miteinander zu vereinigen.

Ausgangspunkt der Überlegungen des französischen Monarchomachen ist die Behauptung, daß bei der Inauguration der politischen Herrschaft ein doppelter Bund geschlossen werde, ein „äußerer" (Gesellschaftsvertrag) zwischen Gott, König und Volk, durch den das Volk zum Gottesvolk wird,

---

[40] Vgl. *Richard Nürnberger*, Die Politisierung des französischen Protestantismus. Calvin und die Anfänge des protestantischen Radikalismus, Tübingen 1948.

[41] Vgl. *Gunter Zimmermann*, Religionsgeschichtliche Grundlagen des modernen Kongregationalismus, Der Staat 30, 1991, S. 393–413.

[42] Gegen *Gerhard Oestreich* (wie Anm. 3), S. 167 f.

[43] Die Frage des Verfassers ist bis heute nicht geklärt. Zu Hubert Languet als Verfasser vgl. *Gunter Zimmermann*, Konziliaristische Ideen in einer Calvinistischen Streitschrift. Hubert Languets Vindiciae contra tyrannos, ZRG.K 74, 1988, S. 412, Anm. 2.

und ein „innerer" (Herrschaftsvertrag) zwischen König und Volk, in dem sich das Volk verpflichtet, der Obrigkeit loyal und treu zu gehorchen und zu folgen, die in Recht und Gerechtigkeit regiert. Das Modell des in seiner Argumentation grundlegenden „äußeren" Bundes zwischen Gott, König und Volk findet der Verfasser der ‚Vindiciae' in den beiden geschichtlichen Bundesschlüssen des Königreiches Juda, in dem Bund zwischen dem Priester Jojada (als dem Vertreter Gottes), dem König Joas und dem Volk, d.h.den Adligen als den Vertreter des Volkes Israel (II Reg 11,17 bzw. II Chr 23,16) einerseits[44] und in der Erneuerung dieses Foedus durch König Josia (II Reg 23,3 bzw. II Chr 34,31 f.) andererseits.[45] In beiden Fällen legt nach Auffassung des calvinistischen Publizisten der Hohepriester im Auftrag Gottes König und Volk die Verpflichtung auf, dafür zu sorgen, daß Gott im Königreich Juda rein und lauter nach dem göttlichen Gesetz geehrt werde.[46]

Die Divergenzen zwischen dem Bundesgedanken der ‚Institutio' und der Konzeption des französischen Monarchomachen sind auf den ersten Blick offenkundig. Während bei Calvin der Allmächtige einseitig seinen Bund verkündigt und den Angesprochenen seinen Schutz gewährt und ewiges Heil und ewige Seligkeit schenkt, gehen in den ‚Vindiciae' Gott, König und Volk einen gegenseitigen Vertrag ein, in dem beide Parteien sich Rechte einräumen und Pflichten übernehmen. In dem monumentalen Werk des Genfer Reformators sind an den Pakt des Allmächtigen mit den Erwählten keine Bedingungen geknüpft, sie können nicht geknüpft sein, sofern die Parallelität zwischen dem Akt des Bundesschlusses und dem Ereignis der Rechtfertigung eingehalten wird, wohingegen bei Languet Volk und König sich durch den „covenant" bereit erklären, dem Herrn zu gehorchen und alle seine Gebote und Anweisungen mit ganzem Willen und aller Kraft zu befolgen. Während der Verfasser der ‚Institutio' daher betont, daß unter Ausschluß der menschlichen Willens- und Entscheidungsfreiheit in den Gerechtfertigten und Geheiligten die Dynamik und die Energie des Heiligen Geistes wirken, legt der calvinistische Publizist großen Wert auf die Feststellung, daß König und Volk fähig sind, aus eigenem Vermögen und durch selbständige Leistungen die Konditionen des eingegangenen Vertrages zu erfüllen.

In gleicher Weise arbeitet Calvin die uneingeschränkte Einheit des Gnadenbundes heraus, der gleich nach dem Sündenfall von Gott den Menschen gewährt wurde, wohingegen der französische Monarchomach eher an geschichtliche Foedera denkt, deren Bestimmungen und deren Inhalte nach den historischen Gegebenheiten und Umständen variiert und verändert werden können. Während in der ‚Institutio' der Gedanke des Paktes Gottes mit

---

[44] Zu einer modernen Interpretation des biblischen Textes vgl. die Darstellung von *Ernst Würthwein*, Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25, übers. und erkl., ATD 11/2, Göttingen 1984, S. 344-352.

[45] Vgl. a.a.O., S. 452–464.

[46] Vgl. Stephanus Iunius Brutus, Vindiciae contra tyrannos sive de principis in populum populique in principem legitima potestate, Edinburg [Basel] 1579, Bl. B5r–6r (*Jürgen Dennert* (wie Anm. 2), S. 73 f.).

den Erwählten daher im tiefsten Grunde symbolisch zu verstehen ist, hat Languet im Gegensatz zu dieser Perspektive reale Verträge im Blick, die hinsichtlich ihrer Rechte und Pflichten faktische Verhaltensweisen und Handlungsmodi schaffen, die von jedermann kontrolliert und überprüft werden können. Zu diesen Differenzen kommt schließlich hinzu, daß in den Reflexionen Calvins über den Gnadenbund Gott als die überfließende und überströmende Liebe erscheint, die in absoluter und souveräner Güte und Barmherzigkeit den Menschen erlöst, errettet und mit sich selbst vereinigt, wohingegen in der monarchomachischen Streitschrift Gott sich als der strenge und unerbittliche Richter zeigt, der sorgfältig und aufmerksam über die Treue und den Gehorsam seiner menschlichen Vertragspartner wacht und sie im Falle der Vertragsverletzung zur Rechenschaft zieht.

Letzten Endes resultieren die gravierenden Divergenzen in den Bundeskonzeptionen der beiden Schriftsteller jedoch nicht aus unterschiedlichen theologischen Überzeugungen, sondern aus dem Faktum, daß Calvin den Gedanken des Foedus strikt auf das geistlich-religiöse Feld begrenzt, während Languet in Konvergenz mit der Politisierung des französischen Protestantismus die Idee des „äußeren" Bundes zwischen Gott, König und Volk in das weltlich-politische Gebiet hineinträgt.[47] Allein unter diesem Gesichtspunkt ist es zu verstehen, daß der Verfasser der ‚Vindiciae' jeden Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament leugnet, indem er deklariert, daß der (Gesellschafts-)Vertrag zwischen Gott, König und Volk durch die Inkarnation des Gottessohnes in keiner Weise abgewandelt wurde. Zwar ist das Evangelium an die Stelle des Gesetzes getreten(!), die christlichen Könige haben die Position der jüdischen Könige eingenommen, aber der Pakt ist im wesentlichen der gleiche geblieben, ebenso die Vertragsbedingungen, die Vertragsstrafen sowie der gesamte Rest der Abmachungen. Der göttliche Richter, der mit den jüdischen Königen und dem jüdischen Volk den Bund geschlossen hat, der den religiösen und den politischen Bereich umfaßt, sieht keinen Anlaß, auf politischem Gebiet den Vertrag mit den christlichen Königen und dem christlichen Volk zu ändern.[48]

Welche Bedeutung die erwähnte Politisierung besitzt, zeigt sich daran, daß nach dem französischen Monarchomachen der Gottesbund sogar über die Grenzen des alten und des neuen Gottesvolkes hinausgeht und im tiefsten Grunde jede politische Gemeinschaft erfaßt. Der Vertrag des Allmächtigen mit König und Volk, der nach den Reflexionen Calvins an der moralischen Weisung des göttlichen Gesetzes ausgerichtet ist, besitzt nach dem calvinistischen Publizisten für jedes Gemeinwesen Gültigkeit. Auch die Macht der heidnischen Könige beruht im Gedankengang der ‚Vindiciae' auf der vertraglichen Zusicherung des Höchsten, weshalb der Prophet Jesaja den

---

[47] Vgl. *Gunter Zimmermann*, Politische Theorie und Heilige Schrift in der „Vindiciae contra tyrannos", ZRG.K 76, 1990, S. 289–292.

[48] Vgl. Stephanus Iunius Brutus (wie Anm. 46), Bl. B8rv (*Jürgen Dennert* [wie Anm. 2], S. 77).

persischen König Kyrus den Gesalbten des Herrn nennt (Jes 45,1) und der Prophet Daniel die Gewalt des babylonischen Herrschers Nebukadnezar auf Gottes Willen zurückführt (Dan 4,22). Begreiflicherweise ist in diesem Kontext vor allem aber an die Aussage Röm 13,1 zu erinnern, daß jedes weltliche Regiment vom Herrn eingesetzt und im Auftrag Gottes begründet ist.[49]

Die Möglichkeit, die heidnischen Monarchen, denen der jüdisch-christliche Glaube per definitionem fremd und unbekannt ist, an den Willen des Schöpfers und an seine Gebote zu binden, bietet die Zwei-Reiche-Lehre, die den „äußeren" Bundesschluß, der nach Languet faktisch bei jeder politischen Gemeinschaft vorauszusetzen ist, mit dem „inneren" Bund, dem Herrschaftsvertrag zwischen König und Volk, verkettet. In dem Foedus, auf dem nach dem Verfasser der ‚Vindiciae' jedes Staatswesen aufgebaut ist, hat sich nämlich jeder Herrscher trotz seiner Unkenntnis des jüdisch-christlichen Glaubens auf zwei Verpflichtungen eingelassen: auf die Verpflichtung, dem Schöpfer nichts zu entziehen, was die Untertanen ihm, dem Allmächtigen, schulden, und auf die Verpflichtung, nicht selbst göttliche Ehren zu beanspruchen. Alle Obrigkeiten akzeptieren also, mit anderen Worten, aufgrund des Gottesbundes, den sie bei ihrem Amtsantritt abgeschlossen haben, einen Bereich der Grund- und Menschenrechte, in den sie nicht eingreifen dürfen. Sie erklären sich zum ersten bei der Inthronisation bereit, die Religions- und Gewissensfreiheit der Untertanen zu achten und die freie Ausübung des Glaubens und des Gottesdienstes nicht zu behindern, und sie versprechen zum zweiten, sich unter allen Umständen als säkulare, d.h. als zeitliche, als weltliche Gewalt zu betrachten, die keine geistlich-religiöse Überhöhung und Transzendierung beanspruchen kann und die in keinem Fall mit Gewalt und Zwang Glaubenslehren und Zeremonien errichten und etablieren darf, die das Gewissen und das Bekenntnis des einzelnen Untertanen angreifen und verletzen.[50]

Beide Forderungen, die ohne Schwierigkeiten als die Grundlage der modernen Grund- und Menschenrechte zu erkennen sind, implizieren, daß die weltlichen Herrscher ihr (weltliches) Reich von dem ewigen Reich Gottes absetzen und abgrenzen, wobei sie verständlicherweise aufgrund des vorausgesetzten Bundesschlusses, durch den ihre Herrschaft überhaupt erst legitimiert wird, auch in ihrem eigenen Reich keine endgültige Autonomie und Unabhängigkeit beanspruchen können. Um die Dichotomie zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Reich plausibel zu machen, verwendet Languet wie Calvin das Bild von Leib und Seele. Der Leib des Menschen, der sich wie beim Genfer Reformator nicht allein auf Nahrung und Kleidung erstreckt, sondern auch das äußere Zusammenleben in Frieden und Sicherheit umfaßt, gehört dem Monarchen wegen des großzügigen Vertragsangebots des Schöpfers, der legitimerweise auch die Herrschaft über den äußeren

[49] Vgl. a.a.O., Bl. C1r (*Jürgen Dennert* [wie Anm. 2], S. 77 f.).
[50] Vgl. a.a.O., Bl. C1rv (*Jürgen Dennert* [wie Anm. 2], S. 78).

Menschen ausüben könnte, das Regiment jedoch dem weltlichen Herrscher verliehen hat. Weil die Seele jedoch Gott, dem Regenten des geistlichen Reiches, gehört, ist es stringent, daß die Herrschaft über Hab und Gut der Untertanen der weltlichen Obrigkeit nur unter der Bedingung überlassen wurde, daß der weltliche Machthaber die Seelen der Untertanen nicht unterdrückt und vergewaltigt, d.h. konkret, daß er erstens nicht den Glauben und den Gottesdienst der Untertanen in irgendeiner Form mit Gewalt und Zwang, mit Gesetzgebung und Rechtsprechung beeinträchtigt und daß er zweitens nicht für sich selbst in irgendeiner Form eine Religion einrichtet und religiöse Verehrung, „Personenkult" oder ähnliches verlangt. Auf diesem Wege folgt die Zwei-Reiche-Lehre mit Gewissens- und Religionsfreiheit konsequent aus dem Gedanken des Gottesbundes, durch den die politische Gemeinschaft konstituiert wird.[51]

Unter der Voraussetzung der Herrschaftsübertragung und der damit verknüpften Zwei-Reiche-Lehre empfängt der König von den Untertanen die Tribute des Leibes, d.h. Steuern in Form von Naturalabgaben, Geldzahlungen und sonstigen Leistungen; Gott dagegen empfängt die Tribute der Seele, Gebete, Opfer, Predigten und alles, was mit dem Gottesdienst zusammenhängt. Wenn deswegen ein Herrscher in beiden Bereichen Tribut einziehen will,versucht er faktisch, gegen den Himmel anzugehen und ihn zu erstürmen. Damit macht er sich gewissermaßen des schwersten Majestätsverbrechens schuldig. Vorbildliche Fürsten, die nach der Konzeption der Zwei-Reiche-Lehre die Grenzen zwischen dem ewigen Reich Gottes und der bürgerlichen Ordnung der Gesellschaft beachtet haben, sind für Languet die römischen Kaiser Trajan, Hadrian, Antoninus Pius und ihnen ähnliche Herrscher. Wenn sie auch nicht dem christlichen Glauben anhingen, so gestatteten sie doch in Übereinstimmung mit dem fundamentalen „Gesellschaftsvertrag" den Christen, Gott auf ihre Weise zu verehren.[52]

Obgleich der Verfasser der ‚Vindiciae' den Gedanken des Paktes Gottes mit den Menschen, den Calvin in einem theologischen Gedankengang entwickelt, in einen anderen Sinnzusammenhang einsetzt als der Genfer Reformator, nämlich in den politisch-weltlichen, konvergieren die von ihm gezogenen Folgerungen daher letzten Endes mit den Anliegen des Theologen. Unter Berücksichtigung der Zwei-Reiche-Lehre sind die Forderungen nach Religions- und Gewissensfreiheit, die von Languet aus dem „äußeren" Bund zwischen Gott, König und Volk abgeleitet werden, auch für den Verfasser der ‚Institutio' zwingend.[53]

---

[51] Vgl. a.a.O., Bl. C1v (*Jürgen Dennert* [wie Anm. 2], S. 78).

[52] Vgl. a.a.O., Bl. C1v–3r (*Jürgen Dennert* [wie Anm. 2], S. 78–80).

[53] Vgl. *Gunter Zimmermann*, Die Zwei-Reiche-Lehre und die Konstitution der religiösen Freiheit in Virginia, Berliner Theologische Zeitschrift 8, 1991, S. 216–231.

Der Ausschuß für praktische Arbeit auf der Bekenntnissynode in Barmen 1934

Von Alfred Burgsmüller

Zur Vorbereitung der ersten Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen 1934 waren drei Ausschüsse eingesetzt worden, ein theologischer, ein juristischer und ein praktischer. Sie sollten Vorlagen für Verlautbarungen der Synode erarbeiten, mit denen diese den bedrängten Christen und Gemeinden Orientierung geben und sich zugleich in ihrem Anspruch legitimieren wollte, als „rechtmäßige Evangelische Kirche Deutschlands"[1] zu sprechen. Die gestellte Aufgabe lösten der theologische Ausschuß mit der „Theologischen Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche"[2] und der juristische mit der „Erklärung zur Rechtslage der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche",[3] die beide von der Synode einstimmig verabschiedet wurden. Eine andere Behandlung erfuhr die Vorlage des ‚Ausschusses für praktische Arbeit': Der für die Synode erarbeitete Entwurf wurde ihr nicht vorgelegt, die statt dessen ausgehändigte und im Plenum erörterte Vorlage wurde nachträglich zurückgezogen und anschließend eine „Erklärung" veröffentlicht, die erst nach der Synode abgefaßt worden war. Bisher gab es für diesen ungewöhnlichen Vorgang keine befriedigende Erklärung. Jetzt sind im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin einige Schriftstücke gefunden worden, die dazu geholfen haben, diesen merkwürdigen Ablauf der Ausschußarbeit zu erklären.

---

[1] So in der ‚Ulmer Erklärung'. Vgl. C. Nicolaisen, Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, 1985, S. 19 ff. – Die ‚Ulmer Erklärung' mit Unterzeichnern auch: Junge Kirche, 2. Jg. (1934), S. 371 f.

[2] Karl Immer (Hg.), Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche Barmen 1934. Vorträge und Entschließungen 1934, S. 8 ff.; C. Nicolaisen, Weg; Alfred Burgsmüller/Rudolf Weth (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, 1983 (4. A. 1984).

[3] K. Immer, Bekenntnissynode, S. 37 ff.; A. Burgsmüller/R. Weth, a.a.O. S. 64 f.

I.

Die Einrichtung eines Ausschusses, der zur Unterstützung der Arbeit in den Gemeinden beitragen sollte, reicht in die Konsolidierungsphase der Bekenntnisgemeinschaft zurück. Als der Kreis, der sich am 11. April 1934 in Nürnberg auf Einladung von Landesbischof D. Meiser versammelt hatte, einen „Aktionsausschuß zur Zusammenfassung aller um die Reinerhaltung der evangelischen Kirche kämpfenden Kräfte" bildete, berief er zwei weitere Ausschüsse: einen theologischen Ausschuß und einen, „der das nötige literarische Material für die Aufklärung der Gemeinde liefern" sollte. Dies teilte Landesbischof D. Meiser in einem Brief vom 12. April 1934 Landesbischof D. Wurm mit und nannte von den schon berufenen Mitgliedern die Namen von Pfarrer Paul Humburg (Barmen) und Oberkirchenrat Friedrich Loy (Ansbach).[4] Außerdem übermittelte er an Bischof Wurm die Bitte, aus seiner Landeskirche „für diesen Ausschuß einen sowohl theologisch gebildeten, als wirklich populär schreibenden Geistlichen zu bestimmen". Die Aufgabe des Ausschusses wurde bei Besprechungen am 22. April in Ulm dahin erläutert, daß er „vor allem auch Flugblatt- und Nachrichtenarbeit treiben" solle.[5] Über weitere Berufungen und erste Arbeitsvorhaben ist nichts bekannt.

Es gibt Gründe für die Annahme, daß dieser in Nürnberg installierte Ausschuß seine Funktion als ‚Ausschuß für praktische Arbeit der Bekenntnissynode' gefunden hat. Die aus Nürnberg und Ulm bekannt gewordene Aufgabenstellung ist unpräzise, auch ist ihre Wahrnehmung durch den Ausschuß in der erläuterten Weise nicht bekannt geworden. Die für ihn in der Literatur gewählten Benennungen „Ausschuß für Gemeindearbeit" (J. Schmidt[6]), „Ausschuß für die Aufklärung der Gemeinde" (Klaus Scholder[7]) rücken ihn sachlich in die Nähe des ‚Ausschusses für praktische Arbeit', wie dieser seine Aufgabe verstanden hat. Hinzu kommt, daß über die Berufung des Praktischen Ausschusses zur Vorbereitung der Synode bisher nichts bekannt geworden ist.[8] Es wird auch nicht von einer Kompetenzabgrenzung zwischen zwei praktischen Ausschüssen berichtet, wie sie im theologischen

---

[4] Kurt Dietrich Schmidt, Fragen zur Struktur der Bekennenden Kirche, in: ZevKR 9 (1962/63), S. 227 (auch: Ders., Gesammelte Aufsätze, 1967, S. 292 f.). Die Ortsangabe „Essen" bei Pfarrer Humburg muß korrigiert werden in „Barmen". – Vgl. C. Nicolaisen, Weg, S. 16 f.

[5] Aus einem Rundschreiben der schlesischen Pfarrerbruderschaft vom 26. April 1934. Vgl. C. Nicolaisen, Weg, S. 22.

[6] Jürgen Schmidt, Martin Niemöller im Kirchenkampf (Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte 8) 1971, S. 201.

[7] Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom, 1985., S. 113.

[8] Günther van Norden, Der Kirchenkampf im Rheinland 1933–1934, in: Ders. (Hg.), Kirchenkampf im Rheinland. Die Entstehung der Bekennenden Kirche und die Theologische Erklärung von Barmen 1934 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 76), 1984, S. 145 erwähnt die Beauftragung des ‚Ausschusses für praktische Arbeit' in Zusammenhang mit der Sitzung des Nürnberger Ausschusses am 7. Mai in Kassel. Die Protokollanten dieser Sitzung Fiedler und Lücking bestätigen eine solche

Bereich getroffen worden ist.[9] Humburg ist hier wie dort als Mitglied genannt, allerdings Loy nicht. Überhaupt ist weder die bayerische noch die württembergische Kirche in dem für Barmen tätigen Ausschuß vertreten, alle sechs Mitglieder kommen aus der Kirche der altpreußischen Union. Hat ein unterschiedliches Selbstverständnis der Bekennenden Kirche in den ‚zerstörten' und ‚intakten' Kirchen zu einem unterschiedlichen Interesse an dem Ausschuß und seiner Arbeit geführt, als diese für die Synode konkretisiert werden mußte?[10] Für die Annahme, es in Barmen mit dem in Nürnberg eingesetzten Gremium zu tun zu haben, spricht schließlich noch, daß die Pfarrer, deren Namen nach der Synode unter der „Erklärung zur praktischen Arbeit" stehen, durchweg den Anforderungen, wie sie im Brief von Bischof Meiser formuliert sind, entsprechen: Martin Heilmann (Gladbeck), D. Paul Humburg (Barmen-Gemarke), Karl Immer (Barmen-Gemarke), Georg Schulz (Barmen-Unterbarmen), Ludwig Steil (Wanne-Eickel-Holsterhausen), Dr. Eitel-Friedrich von Rabenau (Berlin-Schöneberg). Sie waren bekannte Prediger, einige auch volksmissionarisch und publizistisch tätig.[11]

Die ersten Erwähnungen des Praktischen Ausschusses der Synode lassen sich für die Sitzungen des Nürnberger Ausschusses (= Aktionsausschuß, Arbeitsausschuß, Präsidium der Synode) am 7. Mai in Kassel und am 22. Mai in Leipzig feststellen. Am 7. Mai vermerkt das Protokoll, daß in der nächsten Zusammenkunft Karl Immer zum Thema „Evangelisation" berichten wird.[12] Am 22. Mai hat dann Martin Niemöller das Referat Immers unter der Überschrift „Arbeit des praktischen Ausschusses" detailliert protokolliert.[13] Der Ausschuß hat in Leipzig seinen Text in Verbindung mit dem Nürnberger Ausschuß noch einmal überarbeitet und damit seine Aufgabe an dem Entschließungsentwurf für die Synode abgeschlossen. Dieses Papier übersandte Präses Karl Koch am 24. Mai den Mitgliedern des Arbeitsausschusses als ei-

---

Annahme nicht. Wohl erwähnt Fiedler als Referenten für die nächste Sitzung Immer mit dem Thema ‚Evangelisation'. Vgl. C. Nicolaisen, Weg, S. 65–71.

[9] Vgl. C. Nicolaisen, Weg, S. 24.

[10] Georg Schulz formuliert in seinem Vortrag in Barmen das Thema für den Auftrag an den Ausschuß: „Richtlinien zum Aufbau der kommenden Kirche auszuarbeiten." Gerhard Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. I. Geschichte, Kritik und Bedeutung der Synode und ihrer Theologischen Erklärung. II. Text – Dokumente – Berichte (AGK 5 und 6), 1959, hier: Barmen II, S. 160. – Das Verhältnis zwischen den ‚zerstörten' und den ‚intakten' Kirchen zum Zeitpunkt der Barmer Synode beleuchten die Thesen „Grundsätzliches zum Verhältnis der süddeutschen Landeskirchen zu den übrigen Teilen der Bekenntnisfront", die am 22. Mai wahrscheinlich in Leipzig von Mitgliedern des Rechtsausschusses beraten worden sind. Vgl. C. Nicolaisen, Weg, S. 39 Anm. 149. – Zur Aufgabe des praktischen Ausschusses s.u.

[11] M. Heilmann: Leiter des Volksmissionarischen Amtes in Westfalen; P. Humburg: Bundeswart des Westdeutschen Jungmännerbundes von 1921–1929; K. Immer: Publizist und Autor der Briefe des Coetus reformierter Prediger; G. Schulz: Gründer und Leiter der Sydower Bruderschaft; L. Steil: 1944 wegen volksmissionarischer Vorträge verhaftet und am 17. 1. 1945 im KZ Dachau gestorben; E.-F. von Rabenau: Publizistisch tätiges Mitglied der Sydower Bruderschaft.

[12] C. Nicolaisen, Weg, S. 68.

[13] Ebd. S. 91.

nen „der Anträge, über welchen der Arbeitsausschuß in Leipzig einig geworden ist".[14]

Auf der Synode kam der Ausschußentwurf jedoch nicht zur Sprache. Als Pfarrer Schulz das Arbeitsergebnis des Ausschusses vortrug, legte er seinen Ausführungen eine andere Ausarbeitung zugrunde. Sie war als Tischvorlage verteilt worden[15] und wurde in der Aussprache diskutiert.[16] Eine Begründung für das ungewöhnliche Vorgehen des Referenten wurde nicht gegeben und ist bisher nicht bekannt geworden. Wohl wird vermutet, daß Pfarrer Schulz – vielleicht unter Mitwirkung von Pfarrer Paul Dahlkötter (Lippstadt) – die Tischvorlage verfaßt hat.[17] Weder sie noch der Ausschußentwurf aus Leipzig sind veröffentlicht worden.[18].

Dennoch erscheint im Berichtsheft über die Bekenntnissynode in Barmen 1934, das Immer im Auftrage des Bruderrates herausgegeben hat, im Anschluß an das Referat von Schulz eine „Erklärung zur praktischen Arbeit der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche".[19] Sie wird deklariert als die Überarbeitung der Tischvorlage, die „nach Schluß der Synode gemäß ihrer Weisung" erfolgt ist.[20] Der Bearbeiter sagt, daß sie eng an die in Leipzig angenommene Erklärung anschließt.[21] Sicher ist, daß die im Berichtsheft veröffentlichte Erklärung in ihrem Wortlaut erst nach der Synode entstanden ist.[22]

Damit sind mehrere Fragen provoziert: Was oder wer veranlaßte den Referenten Schulz, eine Ausschußvorlage, die das Plazet des Präsidiums erhalten hatte, durch einen anderen Text zu ersetzen? Läßt sich für die bisher durch nichts belegte Vermutung, daß Schulz der Verfasser des neuen Textes ist, ein Anhaltspunkt gewinnen? Warum wurde auch diese Vorlage zurückgezogen? Welche Authentizität hat die veröffentlichte Erklärung? Wie verhält sie sich zu ihren Vorläufern?

---

[14] G. Niemöller, Barmen I, S. 65 f. – Archiviert: ZA/EKHN Darmstadt, 62/1024.

[15] Ders., Barmen I, S. 87; Barmen II, S. 158, 163.

[16] Ders., Barmen II, S. 172–186, (wörtlich S. 175).

[17] Ders., Barmen I, S. 66.

[18] Der Hinweis G. Niemöllers (Barmen I, S. 66 Anm. 10): „Vgl. Druckheft S. 68 f.", betrifft nur die letzten Sätze der Tischvorlage, die Schulz wörtlich zitiert und kommentiert.

[19] K. Immer, Bekenntnissynode, S. 70–72.

[20] Ders., S. 61 Anmerkung.

[21] G. Niemöller, Barmen I, S. 66.

[22] Insofern ist es unkorrekt, wenn wir in unserem Heft (A. Burgsmüller/R. Weth [Hg.], Die Barmer Theologische Erklärung) die Erklärung zur praktischen Arbeit unter „Weitere Beschlüsse der Bekenntnissynode" eingeordnet haben. Darauf hat mit Recht Joachim Mehlhausen in seinem Literaturbericht „Die Erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen 1934 und ihre Theologische Erklärung" (Verkündigung und Forschung, 34. Jg., H.2–89, S. 79 Anm. 1) hingewiesen. Zu korrigieren ist auch G. Niemöller, Barmen II, S. 206, der die Erklärung als Beschluß XI der Barmer Synode aufführt und nur im Inhaltsverzeichnis erkennen läßt, daß es sich um einen Anhang handelt. Ebenso Kurt Meier, Der evangelische Kirchenkampf, 1. Bd.: Der Kampf um die „Reichskirche", 1976, S. 189; Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche Deutschland 1933–1944, 60.-71. Jg., 1948 (2.A. 1976) S. 69 bzw. 73.

Zu ihrer Beantwortung ist die Kenntnis des vollständigen Wortlautes des Leipziger Entwurfes und der Tischvorlage wünschenswert. Beide sind in einigen kirchlichen Archiven vorhanden und werden hier im Anhang abgedruckt.[23]

II.

Der Vergleich der Texte bestätigt die enge Anlehnung der gedruckten Fassung an den Leipziger Entwurf, zu dem aber auch die Tischvorlage in erkennbarer Abhängigkeit steht.

Der Leipziger Entwurf besteht aus einem in drei Kapiteln gegliederten, knapp gehaltenen Katalog von Aufgaben (I. Dienst zur geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes, II. Aufbau der bekennenden Gemeinde, III. Sendung der bekennenden Gemeinde) und vier Beschlußanträgen A–D.

In der Tischvorlage tritt die katalogartige Aufreihung zugunsten einer breiteren Ausführung zurück. Vor allem erhalten die zwei (statt drei) Kapitel (I. Erneuerung des Pfarrerstandes, II. Gemeindebildung) längere Einleitungen. Die vier Beschlußanträge sind in leicht modifizierter Form übernommen worden.

Die Tischvorlage erweist sich als eine eigenständige Arbeit, die sich nach Anlage, Sprache und Stil von den beiden anderen so sehr unterscheidet, daß die Druckfassung kaum als eine Überarbeitung in der Kontinuität der Tischvorlage anzusehen ist,[24] trotz des Rückhaltes beider Texte an dem Leipziger Entwurf. Die Eigenständigkeit der Tischvorlage macht die Frage nach ihrem Verfasser und seinen Motiven um so dringlicher, als ihre ungleichmäßige Behandlung im Referat Schulz auffällt und nicht gerade für ihn als ihren Autor spricht.

Andererseits war Schulz Gründer und Leiter der Sydower Bruderschaft, die als eine Vereinigung von Pfarrern seit Anfang der zwanziger Jahre be-

---

[23] a) Die Tischvorlage als Vervielfältigung mit der Überschrift „Die praktischen Aufgaben": EZA Berlin, 50/384 und 619/2 H.7; LkA Bielefeld, 5,1 Nr. 708 Fasc. 1, auch Nr. 841 Fasc. 1; LkA Nürnberg, Best. Meiser Nr. 100 (mit handschriftlichem Vermerk „Referat Schultz Barmen, 31.V.34"). – In anderer Abschrift mit maschinenschriftlicher Angabe „von Schulz": LkA Stuttgart, D1, 120. – Als zweiseitiger Durchschlag: LkA Düsseldorf, Kirchenkampf–Sammlung, DEK, 1934.

b) Der Leipziger Entwurf fehlt als Anlage zum Brief Koch im ZA der EKHN Darmstadt, 62/1024. – Im LkA Bielefeld (5,1 Nr. 708 Fasc. 1) finden sich zwei einzeln archivierte Texte „Die prakt. Aufgaben der Bek. Syn. der DEK" und „Erklärung der Bekenntnissynode der D.E.K. – Entwurf des Ausschusses für die praktische Arbeit", die auf Grund der detaillierten Inhaltsangabe von Martin Niemöller im Sitzungsprotokoll des Nürnberger Ausschusses (C. Nicolaisen, Weg, S. 91) und der Beschreibung von Gerhard Niemöller (Barmen I, S. 65 f.) als die Texte zu identifizieren sind, die in Leipzig vorgetragen bzw. als endgültige Vorlage verabschiedet worden sind. Der zweite Text (Leipziger Entwurf) in gleicher Vervielfältigung auch: LkA Bielefeld, 5,1 Nr. 598 Fasc. 2 (Werner Friese); LkA Nürnberg, Best. Meiser Nr. 100.

[24] S.o. Anm. 20.

steht und „in Gemeinsamkeit nach neuer Gewißheit über Grund und Auftrag der Kirche und des Pfarramts" sucht.[25] Er hat eine rege Vortragstätigkeit entfaltet und in Rundbriefen und Berichten innerhalb der Bruderschaft gewirkt. Es liegt nahe, in diesem Umkreis und seinen literarischen Arbeiten nach Hinweisen auf den Verfasser einer Ausarbeitung zu suchen, deren Inhalt und Ziel so sehr den dort gehegten Bestrebungen entsprachen. Im Juni 1933 hielt Schulz in Berlin einen Vortrag zum Thema: „Die Erneuerung der Kirche", der in einer Nachschrift vorliegt und verständlicherweise Berührungspunkte zu seinem Vortrag auf der Bekenntnissynode hat. Für eine Abhängigkeit der Tischvorlage liefert deren Text jedoch kein Indiz.[26]

Aus dem Ausschuß gehörte auch Pfarrer von Rabenau zu den ‚Sydowern'. In seinem Nachlaß im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin fanden sich jetzt drei Briefe, die für die Beantwortung unserer Fragen entscheidende Hilfe geben.

Am 27. Mai 1934 schrieb von Rabenau aus Hoyerswerda an Schulz:

Lieber Bruder Schulz!

Ich schreibe Dir von einer kurzen Reise zu einer Trauung. Der Bruderrat unserer Berlin-Brandenburger Synode war mit der Erklärung, die der Ausschuß für die praktische Arbeit herausgebracht hat, nicht recht einverstanden, und ich muß auch meinerseits sagen, daß doch darin eigentlich das Grundsätzliche gar nicht deutlich ausgesprochen ist und daß er auch sonst in Bezug auf Gliederung und Stilisierung erhebliche Mängel hat. Ich wurde gebeten, noch einen Entwurf auszuarbeiten und schicke denselben nun gleichzeitig an Präses Koch, Bruder Immer und an Dich. Wenn Du damit einverstanden bist, dann sorge doch bitte dafür, daß der praktische Ausschuß sich noch verständigt.

Mit herzlichem Gruß Dein

Es ist ein Durchschlag, handschriftlich v.R. abgezeichnet. Ein zweiter Durchschlag, ebenfalls handschriftlich abgezeichnet, gehört zu einem Brief an Pfarrer Immer.[27] Er hat folgenden Wortlaut:

---

[25] So wird die Sydower Bruderschaft im ‚Adressenwerk der evangelischen Kirchen 1990' (S. 760) vorgestellt. – „Nach dem 2. Weltkrieg öffnete sie ihre Grenzen auch den Laien und in zunehmendem Maß auch den Frauen." (ebd.) – Siehe auch Georg Schulz, Der ernstgenommene Mensch, 1956, S. 5–8.

[26] EZA Berlin, Best. 43 (Sydower Bruderschaft – Berliner Ortsring) – Seelsorge an den Pfarrern, das Leitbild des priesterlichen Menschen, Schulung für die Gemeindearbeit gehören zur Erneuerung der Kirche nach den Vorstellungen in beiden Vorträgen. Für die Forderung der Nichtzugehörigkeit des Pfarrers in einer politischen Partei wird hier wie dort auf das Beispiel des Offiziers und auf den Altar antiker Götter als Zufluchtsstätte für alle Menschen verwiesen.

[27] Beide Briefe EZA Berlin, 664/5 – Ihre Auffindung verdanken wir Frau Elisabeth Stephani, Mitarbeiterin im EZA Berlin.

Berlin-Schöneberg, den 27. Mai 1934

Lieber Bruder Immer!

Auf Wunsch des Bruderrates der Berlin-Brandenburger Synode habe ich noch einen Entwurf für die praktische Arbeit aufgestellt, den ich Ihnen hiermit übersende. Ich hoffe, daß wir uns am Dienstag darüber besprechen können. Unser Bruderrat wünschte, daß der grundsätzlich neue Ansatz in der Erklärung der Synode deutlicher herausgearbeitet würde.

Mit brüderlichem Gruß Ihr

Für den Brief an Präses Koch sind weder in Berlin noch in Bielefeld Belege gefunden worden. Auch gibt es in diesen Archiven kein Exemplar des neuen Entwurfes, den von Rabenau in diesen Briefen anzeigt, oder Vorarbeiten dazu.

Zur Erledigung des Auftrages seines Bruderrates hat von Rabenau nicht viel Zeit gehabt, aber in der aufgegebenen Thematik war er seit langem zu Hause, wie Vorträge und Aufsätze beweisen. Hier sind in erster Linie die folgenden namentlich gekennzeichneten Arbeiten zu nennen:

- Zwölf Leitsätze für die Arbeit der evangelischen Kirche in der Gegenwart.[28] (Im folgenden: ‚Leitsätze')
- Nicht Reaktion, sondern Reformation![29] (JK 1933)
- Die geistliche Verantwortung in unseren Gemeinden.[30] (JK 1934)

Bei ihrer Durchsicht finden sich Gedankengänge, Wortverbindungen und ganze Sätze, die sich in dem der Synode vorgelegten und von Schulz erläuterten Entwurf wiederholen.

Schon der erste Satz der Tischvorlage mit dem hervorgehobenen Begriff ‚Gemeindebildung', der vor dem Kapitel über den Pfarrerstand isoliert wirkt, wird in seiner Funktion verständlicher durch die Ausführung über die Gemeinde in den ‚Leitsätzen' 4 mit dem abschließenden Satz: „Das Wesentliche, das allem kirchlichen Geschehen erst Sinn gibt, ist ‚Gemeindebildung'."

Die Einleitung zum Kapitel ‚Pfarrerstand' mit dem Ziel der ‚Pfarrerbruderschaft' und mit der Ausbalancierung des Dienstes für die Gemeinde und für das Volk nimmt Gedanken auf aus dem Aufsatz „Nicht Reaktion, sondern Reformation!" und aus den ‚Leitsätzen' 2 und 9.

---

[28] An mehreren Stellen veröffentlicht. Im EZA Berlin 664/45 mehrfach vorhanden: hektographiert – 4seitig gedruckt (Buchdruckerei der Schreiberhau-Diesdorfer Rettungsanstalten, Diesdorf b. Gräbersdorf, Kr. Striegau) – Barmer Sonntagsblatt vom 9. Oktober 1932, 75. Jg. Nr. 41 – Das Evangelische Deutschland, IX. Jg. Nr. 41 (9. 10. 32) – ‚Beth-El', Monatsblatt von Bethel, Januar 1933 – Dazu zweieinhalb Seiten maschinenschriftlicher Text: „Für die Aufstellung und Veröffentlichung folgender ‚Leitsätze ...' sind folgende Erwägungen maßgebend."

[29] Junge Kirche, Sonderheft 19a, 7. Dezember 1933, S. 365–368.

[30] Junge Kirche, 2. Jg., Heft 11, 2. Juni 1934, S. 457–461.

Der Vorspann bei Kapitel 2 mit dem Rückbezug auf das Wort Gottes als Wort der Rechtfertigung, der Versöhnung und der Erlösung erinnert stark an die Ausführungen in den ‚Leitsätzen' 4–8.

Der Abschnitt II,2 mit der Erörterung des Gemeindebegriffs komprimiert Gedanken aus dem Aufsatz „Die geistliche Verantwortung in unseren Gemeinden". (JK 1934)

Folgende Satzteile und Sätze (in der Reihenfolge der Tischvorlage) sind Beispiele für wörtliche Zitate:

„... in freier menschlicher und brüderlicher Begegnung, in gemeinschaftlicher Arbeit in Demut und fürbittender Bruderliebe ..." (‚Leitsätze' 9)

„In dieser Richtung muß die Vorbildung der Pfarrer, ihre Weiterbildung, ihre seelsorgerliche Betreuung, aber auch die Ausscheidung untauglicher Kräfte gesucht werden." (JK 1933, S. 368)

„Das Pfarramt muß deshalb frei von allen Bindungen sein, die außerhalb des Wesens der Kirche liegen." (‚Leitsätze' 2)

(Die ‚Gemeinde' als) „der immer in Erneuerung begriffene Bund der Wahrheit und Liebe von Gott her und zu Gott hin" (ist die notwendige und) „völlig einzigartige Frucht des Wortes Gottes." (‚Leitsätze' 4)

(Gemeinde ist) „etwas wesensmäßig anderes als" (die im Volkstum gegebene Gemeinschaft, wie auch als) „alle Interessengemeinschaft, (Weltanschauungsgemeinschaft) oder Kampfgenossenschaft." (‚Leitsätze' 4)

Zu diesen wörtlichen Zitaten und den begrifflichen und intentionalen Anleihen der Tischvorlage bei von Rabenau kommt der veränderte Aufbau der beiden Kapitel hinzu, deren Einleitungen den theologischen Ansatz für die anschließenden Forderungen darlegen. Es ist offensichtlich, daß die briefliche Intervention aus Berlin in Barmen nicht ohne Wirkung geblieben ist und daß die Tischvorlage unter starkem literarischem Einfluß durch von Rabenau steht. Da die Originalbriefe an Schulz und Immer mit ihren Anlagen bisher nicht gefunden worden sind, bleibt zunächst offen, wie groß sein Anteil an der Tischvorlage ist, wenngleich der Eindruck sehr stark ist, daß die Tischvorlage mit dem Entwurf von von Rabenau gleichzusetzen ist.

Diese Annahme verstärkt sich durch einen Brief von Immer, der auch im ‚Bestand von Rabenau' gefunden worden ist. Es ist ein eigenhändig unterschriebener Rundbrief vom 11. Juni 1934 an die Mitglieder des Ausschusses für praktische Arbeit, mit dem er sie zu einer Zusammenkunft einlädt, um für den Bruderrat konkrete Vorschläge für die Inangriffnahme praktischer Aufgaben zu machen. Dann fährt er fort:

„Die Erklärung des Ausschusses ist noch einmal auf meinen Wunsch hin von den Brüdern Steil und Heilmann gründlich durchgearbeitet worden. Sie sind dabei im wesentlichen zu dem Aufbau des ersten Entwurfes zurückgekehrt, selbstverständlich unter starker Berücksichtigung des Entwurfes von Bruder von Rabenau."[31]

[31] EZA Berlin, 664/5.

Die Mitteilung setzt voraus, daß die Ausschußmitglieder den Entwurf von von Rabenau kennen, und zwar im Zusammenhang mit dem auf der Synode verhandelten Text. Dabei erlaubt die sprachliche Logik den Schluß, daß der weiterhin zu berücksichtigende Text identisch ist mit dem, der jetzt zurücktreten muß. Dessen starke Abhängigkeit von den Gedanken und Formulierungen von Rabenaus und der sachliche Zusammenhang des Satzes verstärken die Annahme, daß Immer die Tischvorlage als „Entwurf von Bruder von Rabenau" bezeichnet und daß seine Wortwahl erkennen läßt, was nach dem Berliner Einspruch geschehen ist: Der erste Entwurf wurde gegen den von von Rabenau ausgetauscht.

Die Schlüssigkeit dieser theoretischen Überlegungen erhärtet die Untersuchung eines Textexemplars durch einen Sachverständigen für Urkunden und Maschinenschriften.

Es handelt sich um das Schriftstück, das im LkA Düsseldorf als Einzelstück archiviert ist.[32] Es sind zwei Durchschlagblätter mit einem anderen Schriftbild, als es die Vervielfältigungen auf drei Blättern zeigen. Der Text stimmt einschließlich der Überschrift und der Hervorhebung des Wortes ‚Gemeindebildung' im ersten Satz wörtlich mit den anderen vorliegenden Exemplaren überein. An den beiden Blättern sind noch Spuren einer Faltung auf Briefformat zu erkennen. Nach einem Vergleich mit weiteren Schriftstücken aus dem Nachlaß von Pfarrer von Rabenau kommt der Sachverständige zu dem Urteil, daß das Düsseldorfer Papier „mit Wahrscheinlichkeit" auf der von Rabenau zur Verfügung stehenden Maschine geschrieben worden ist. Dabei müsse es sich um einen zweiten oder dritten Durchschlag handeln.[33] Es ist anzunehmen, daß er aus einem der Briefe stammt, die von Rabenau am 27. Mai versandt hat. Auf welchem Wege er in das Düsseldorfer Archiv gelangt ist, ist nicht mehr festzustellen.

Nach diesem Gutachten und den Übereinstimmungen und Abhängigkeiten der Tischvorlage von den Arbeiten von Pfarrer von Rabenau ist dieser mit Sicherheit als der Verfasser der Tischvorlage anzusehen.

Damit ist die bisherige Vermutung, daß die Pfarrer Schulz und Dahlkötter den in Barmen neu vorgelegten Text verfaßt hätten, hinfällig.

Diese Annahme ist wahrscheinlich auf die Aussage von Pfarrer Dahlkötter über seine Mitarbeit im Praktischen Ausschuß zurückzuführen. Er stellte sich in der Plenardebatte vor „als ein Mitglied des Arbeitsausschusses, der diese Thesen aufgestellt hat".[34] Nun war Dahlkötter weder Mitglied der

---

[32] LKA Düsseldorf, Kirchenkampf-Sammlung, DEK, 1934.

[33] Michael Ziegler, Sachverständiger für Urkunden, Maschinenschriften und Druckerzeugnisse, Gutachten vom 26. und 30. 8. 1991 (im Besitz des Verf.).

[34] G. Niemöller, Barmen II, S. 184.

[35] Das Verzeichnis der Mitglieder der Synode (G. Niemöller, Barmen II, S. 11 ff.) führt ihn nicht auf. G. Niemöller (Barmen I, S. 65) zählt ihn nicht zu den Ausschußmitgliedern, nennt ihn aber Barmen I, S. 91 „Mitglied des Ausschusses für praktische Arbeit". Das geht wahrscheinlich auf die zitierte Aussage Dahlkötters (G. Niemöller, Barmen II, S. 184) zurück, ebenso die Vermutung, er habe zusammen mit Schulz die Tischvorlage verfaßt (Barmen I, S. 66).

Synode noch des Ausschusses für praktische Arbeit,[35] wohl war er als Mitglied des Westfälischen Bruderrates Gast auf der Synode.[36]

Daß Gäste in Barmen intensiv mitgearbeitet haben, geht aus der Mahnung des Präses bei der Abstimmung über die Theologische Erklärung hervor: „Nur Synodale sind stimmberechtigt."[37] Überhaupt ist die Barmer Synode nicht an dem streng festgelegten Ablauf nach erprobten Geschäftsordnungen zu messen. Das gilt von der Einladung bis zur Herausgabe des Druckberichtes und von den einzelnen Phasen der Vorbereitung von Beschlußentwürfen bis zu ihrer Behandlung im Plenum.[38]

So kann auch Pfarrer Dahlkötter an einer Besprechung des Ausschusses während der Synode teilgenommen haben. Da er in seinem Votum die Intention der Tischvorlage, mit der sie die Vorstellung der Berliner akzentuierte, nachdrücklich aufnahm, könnte das ein Hinweis darauf sein, daß die Besprechung, die von Rabenau in seinen Briefen angeregt hatte, in Barmen stattgefunden hat und in ihr die inhaltlichen, zeitlichen und personellen Möglichkeiten für eine Reaktion auf die Berliner Initiative erwogen worden sind.

Dabei mußte der Ausschuß stark unter Druck stehen. Die Einwände des Berlin-Brandenburger Bruderrates waren nicht von der Hand zu weisen und hätten in der Synode auch von anderer Seite vorgebracht werden können. Unter dem Zwang der bereits beginnenden Tagung legte es sich nahe, den Entwurf aus Berlin auf seine Verwendbarkeit zu prüfen, zumal der Nürnberger Ausschuß im Laufe des 29. Mai das Referat von Schulz auf den Vormittag des 30. Mai vorzog. Es sollte an die Stelle der Einbringung der Theologischen Erklärung durch Asmussen treten, da über deren Text noch kein Einverständnis bestand.[39] In dieser zeitlichen und sachlichen Bedrängnis kann der Ausschuß den Weg des geringsten Aufwandes gewählt und sich dafür ausgesprochen haben, die Arbeit von Rabenaus als Tischvorlage zu übernehmen.

Einzelheiten einer solchen Absprache und ihren Verlauf kennen wir nicht. Da Pfarrer Immer als Organisator der Synode, der zugleich Vorsitzender des Praktischen Ausschusses war, am letzten Verhandlungstag gegen Ende der Vormittagssitzung „die Thesen für den heutigen Nachmittag" verteilen ließ, „damit der einzelne sich darauf vorbereiten kann",[40] ist der Tausch jedenfalls nicht als Alleingang von Pfarrer Schulz anzusehen. Auffällig ist das Angebot, den ausgehändigten Text nachzubessern, das Schulz

---

[36] Nach telefonischer Auskunft seines Sohnes Christoph-Wilken Dahlkötter in Münster.

[37] G. Niemöller, Barmen II, S. 157.

[38] C. Nicolaisen (Weg, S. 36) macht das anschaulich für die Arbeit an der Theologischen Erklärung. Vgl. auch ebd. S. 47 ff.

[39] Diese vorsorgliche Regelung wurde am nächsten Vormittag rückgängig gemacht, an dem Asmussen sein Referat – wie ursprünglich vorgesehen – gehalten hat. Vgl. C. Nicolaisen, Weg, S. 47 ff. – Schulz hat seinen Vortrag erst am Nachmittag des letzten Tages gehalten.

[40] G. Niemöller, Barmen II, S. 158.

während seines Vortrages gemacht hat. Die Bemerkung ist im veröffentlichten Synodalprotokoll nicht belegt. Präses Koch bezog sich zustimmend zu Beginn der Aussprache darauf und entzog deshalb den Wortlaut der Vorlage – nicht den Inhalt – der Diskussion.[41] Normalerweise befindet das Entscheidungsgremium darüber, ob ein vorgelegter Text unverändert verabschiedet werden kann oder noch einmal überarbeitet werden soll. Warum unterlief Schulz mit seinem Angebot diesen üblichen Prozeß? Ist daraus zu schließen, daß der Ausschuß seine Zustimmung zur Übernahme des Entwurfes von von Rabenau mit dem Vorbehalt verbunden hat, daß dieser nachträglich überarbeitet würde?

In seinem Referat[42] behandelte Pfarrer Schulz die Tischvorlage uneingeschränkt als Ausschußarbeit, wohl läßt er eine gewisse Distanz zum Text erkennen, den er mit einem theologischen Überbau versah.

III.

Schulz beschreibt den Auftrag des Ausschusses mit dem Halbsatz, „Richtlinien zum Aufbau der kommenden Kirche auszuarbeiten" und stellt diese pragmatische Aufgabe unter zwei Voraussetzungen: „1. Der Aufbau der Kirche schließt die Erneuerung der Kirche in sich; denn der Aufbau kann nichts anderes sein, als die Auswirkung eben dieser Erneuerung. 2. Die Erneuerung kann von uns weder geplant noch herbeigeführt noch gestaltet werden; sie ist Tat und Gnade des lebendigen Gottes." Dadurch wird aber das Gesetz nicht aufgehoben, „das Martin Luther für das Leben des einzelnen Christen aufstellt", und das auch für die ganze Kirche gilt: „Recurrere ad initium, Zurücklaufen zum Anfang." Dieses Zitat macht Schulz zum Leitgedanken seines Vortrags.

Einleitend warnt er vor dem Mißverständnis des „heute" als einer besonderen historischen Stunde, die zu großer Verantwortung herausfordert. Die Kirche steht zu allen Zeiten unter dem göttlichen Anspruch, sich in Nöten und Bedrängnissen auf seine Gnade zu verlassen und ihm gehorsam zu sein. Dabei gehört es zur „Signatur dieser Stunde", daß die „Substanz, aus der die Kirche und aus der sehr stark die pastorale Amtstätigkeit gespeist" wurden, verloren geht: die christianisierte natürliche Anlage des deutschen Volkes, der Sinn für Familie, Hauszucht ... und anderes mehr (unter Berufung auf den ‚Lutheraner Vilmar' im Jahre 1851). In dieser Situation führt das Recurrere ad initium den Ausschuß bei seiner Suche nach Wegweisung für die

---

[41] Ders., Barmen I, S. 88. – Die Vorlage unterlag nicht der Beschlußfassung, wohl aber die Anträge („Beschlüsse"), von denen A und B einstimmig angenommen und C und D dem Bruderrat zur Auswertung überwiesen wurden (G. Niemöller, Barmen II, S. 172 und 186).

[42] Der Vortrag ist wiedergegeben bei K. Immer, Bekenntnissynode, S. 61–70 und G. Niemöller, Barmen II, S. 160–172.

praktische Arbeit vor das Wort, das gepredigt werden soll, und das Amt, das predigen soll.

Weil aber die Kirche des gepredigten Wortes ihrer eigentlichen Aufgabe oft fremde Aufgaben nebengeordnet hat, geht es bei der „Erneuerung des Pfarrerstandes" darum, den Prediger zur „Rückkehr zum Anbeginn" zu bewegen, „daß er sich wieder ganz und unmittelbar unter die Wirkung des heiligen Wortes stelle". „Allein von hier aus hat er zu reden, zu denken, zu handeln, zu leiden und zu lieben".

Der Umgang mit dem Wort schließt den Prediger auf für den Umgang mit allem Lebendigen und läßt ihn menschlich und priesterlich in einem werden. Das erweist sich in der „Vermittlung der Heilkraft Jesu Christi" und macht ihn – wie den Altar der Götter in der Antike – zum „Zufluchtsaltar" aller Menschen. Darum „sollte der Pfarrer keiner politischen Partei oder Bewegung aktiv angehören."

Erst zum Schluß seiner Ausführungen zum Pfarrerstand nimmt Schulz den Gedanken der Gemeinschaft auf, ein Hauptanliegen des ersten Kapitels der Tischvorlage. Unter dem Lebensgesetz recurrere ad initium wird sich der Pfarrerstand „auch zum wirklichen Dienst an den Brüdern rüsten".

Mit der Frage: Was wird aus dem verkündeten Wort? leitet Schulz zum Thema „Gemeindebildung" über. „Es ist eine unsagbare Gnade Gottes, daß sich jetzt Gemeinde bildet." Aber es ist „erschütternd zu sehen, wie wenig Gemeinde heute doch in Deutschland vorhanden ist, trotz der Bekenntniskirche." Das ist rückblickend der Beweis dafür, daß das Wort nicht recht gepredigt worden ist. „Wo das Wort verkündigt wird, da entsteht Gemeinde und da entsteht Welt." Welt im Sinne des Neuen Testaments gibt es, wo die Hörerschaft das fleischgewordene Wort ablehnt. ‚Da kommt der Teufel aus seinem Versteck' (Luther), weshalb die Gemeinde immer verfolgte Gemeinde ist.

Gemeinde entsteht mit dem einzelnen, den das Wort aus der Menge herausruft und beansprucht. Dadurch wird er den natürlichen Gemeinschaften entgegengestellt, weil Gott ihn zu ihrem Schicksal machen will, „indem er ein Geruch des Lebens zum Leben oder des Todes zum Tod werden soll." „Die Menschen, die so Schicksal werden müssen, die so um ihre Verantwortung wissen, die sprechen aus dem Echo des empfangenen Wortes und sind so die Bekenner der Schrift ... Sie sind aber zugleich auch die Schar derer, an denen man ablesen können sollte: Sehet nur, wie haben sie einander so lieb." „Bruderschaft der Christusbekenner, Bruderschaft der Christusverantwortlichen, Bruderschaft der Christusliebe, das ist die Gemeinde."

Die Abfolge des Lebens der Gemeinde ist: Bekenntnis – Verantwortlichkeit – Leiden. „In Zeiten wie den unsrigen wird es deutlicher und deutlicher offenbar, daß die Gemeinde dem Gesetz des Leidens untersteht und daß man das Kreuz nicht predigen kann, ohne es zu tragen ..."

Nach Ausführungen über das Kreuz und seine verhüllte Herrlichkeit stellt Schulz den wörtlichen Anschluß an die Tischvorlage her:[43] „Wo die

[43] K. Immer, a.a.O., S. 68 ff.; G. Niemöller, a.a.O., S. 169 ff.

Menschen sich um Gottes lebendiges Wort versammeln, da tut sich mit innerer Notwendigkeit der Anbeginn auf, aus dem wir leben: Gottesdienst, Mission, Erziehung des nachwachsenden Geschlechts und Bruderdienst." Es folgt die Verlesung der im zweiten Teil der Vorlage aufgestellten Forderungen für die Gemeindebildung und der Beschlußanträge mit einigen begleitenden Sätzen.

Pfarrer Schulz hat eine Reihe pastoraltheologischer und ekklesiologischer Themen angeschnitten, ohne sie konsequent auf die Intention der Vorlage hin zu reflektieren, geschweige denn deren Einzelvorschläge zu begründen. Auch hat er es durch Sprache und Stil des Vortrags seinen Zuhörern gewiß nicht leicht gemacht.

Leider waren auch die äußeren Bedingungen sehr ungünstig. Einmal war mit der solennen Zustimmung zur Theologischen Erklärung und dem ausgelösten Hochgefühl der Höhepunkt der Synode überschritten, so daß Martin Niemöller in einem Bericht schrieb: „Es war der eine große Höhepunkt der Barmer Tage und zugleich das eigentliche Ende der ersten Deutschen Bekenntnissynode".[44] Zum andern muß der Umzug des Plenums für den letzten Nachmittag aus der Gemarker Kirche in das Vereinshaus zur Ernüchterung der Atmosphäre beigetragen und die Aufnahmebereitschaft der Synodalen beeinträchtigt haben.[45]

Trotz dieser erschwerenden Bedingungen folgte dem Vortrag eine rege Aussprache, die nach 12 Redebeiträgen aus Zeitgründen abgebrochen werden mußte.[46] Die verhandelte Sache berührte das Leben der Gemeinden unmittelbar, weshalb auch Laien sich beteiligten. Doch als erster erhielt ein Ausschußmitglied das Wort.

Pfarrer Steil erklärte, daß der Ausschuß eigentlich noch einen Teil der Vorlage hätte hinzufügen müssen mit der Überschrift: „Die verschlossene Tür", weil „wir weiten Kreisen christlicher Gemeinden überhaupt nicht nahe kommen können." Er nannte die Jugend in den Arbeitslagern und in den braunen Bataillonen und die Kinder in der Landverschickung: „Aber weil das verschlossene Türen sind, haben wir das in die Sätze nicht aufgenommen. Wir haben hier keinen anderen Weg als den der Fürbitte."

---

[44] Die Bekenntnissynode in Wuppertal-Barmen. Ein zeitgenössischer Bericht von Martin Niemöller, in: G. Niemöller, Barmen II, S. 34 ff. (hier: S. 37).

[45] Ebd., S. 38. – K. Immer, Bekenntnissynode, S. 61: „... Darüber zu sprechen übernahm Pastor Georg Schulz aus Barmen am Nachmittag des Donnerstag, dieses mal leider nicht in der schon vertraut gewordenen und ohne weiteres die Gedanken unter heilsame Zucht nehmenden Kirche, sondern im evangelischen Vereinshause." – Susanne Pfannschmidt (später verh. Niesel), Bericht über die Barmer Synode Mai 1934, maschinenschriftlich vom 6. 6. 34: „... und ein letztes Zusammenkommen, diesmal im Vereinshaus, es war nicht mehr dasselbe, wie an den vorherigen Tagen. Vielleicht daß darum auch das Referat von P. Georg Schulz-Barmen über den praktischen Aufbau der Gemeinde, das in diesem nüchternen Saal reichlich pathetisch wirkte, auf mich keinen tiefen Eindruck mehr machen konnte. Auch mein Mitgeschriebenes ist kümmerlich. Man kann eben nur ein Bestimmtes von Erleben schaffen; bei mir hat es geschnappt, aber scheinbar auch bei allen anderen, die ich darnach gesprochen habe." (EZA Berlin, Bestand 619/2 Heft 7).

[46] G. Niemöller, Barmen II, S. 172–186.

In diesem Zusammenhang verwies von Thadden-Trieglaff auf die Erfahrung, daß Christen auch in der SA oder im Arbeitslager in der Kameradschaft Gelegenheit gefunden haben, das Wort zu verkündigen.

Die getrennte Behandlung von Pfarrerschaft und Gemeinde in der Vorlage wurde kritisiert und eine starke Verklammerung von Pfarrer und Gemeinde gefordert. „Wenn ich das Bild der neuen Kirche vor mir sehe, so kann es nicht anders aussehen, als daß die Theologen und die Laien miteinander eine Einheit bilden, die durch nichts mehr zu zerreißen ist" (Wilhelm Link).

Die Wahrnehmung der geistlichen Verantwortung durch Laien sollte gefördert werden. Dazu wurden „direkt greifbare und mit Namen benennbare Forderungen" für ihre geistliche Zurüstung in dem Beschluß der Synode gewünscht (von Thadden-Trieglaff).

Der letzte Absatz der Tischvorlage und der Antrag C, in dem von den freien Verbänden eine klare Entscheidung für oder gegen die Bekenntnissynode gefordert wurde, lösten eine längere Debatte aus, weil Vertreter der Inneren Mission darin die Absicht sahen, sie kirchlich einzugliedern. Schon im Ausschuß hat es unterschiedliche Formulierungen zu dem Sachverhalt gegeben, was auf das unentschlossene Verhalten der Verbände während des Kirchenkampfes zurückzuführen ist.[47] So wird in der Vorlage für Leipzig der betreffende Abschnitt zunächst neutral überschrieben: „Zuordnung der freien Arbeit (Verbände) zur bekennenden Gemeinde." Das wird in Leipzig verschärft in: „Einordnung ... in ...". Der Beschlußantrag heißt in der ursprünglichen Fassung: „Der Bruderrat der B.S. fordert alle Verbände der I. und Äußeren Mission usw. auf, sich für die Bekenntnissynode zu entscheiden. Er bestimmt einen Ausschuß von Fachleuten, der die Arbeit der auf dem Boden der Bek. Syn. sich sammelnden Verbände ordnet." Auch das mildert der Leipziger Entwurf ab: „... Verbände berät." Von Rabenau streicht den zweiten Satz, bestreitet aber in der Erklärung den Verbänden das Recht auf ein Leben als Sonderveranstaltung „von Spezialkräften und Vereinen" und versteht ihre Funktion als „Anliegen und Auswirkung der Gemeinde, die selbst ... Zeugin und Botin (des) Wortes ist."

Es gab in der Diskussion Stimmen, die sich energisch für die Entscheidungsfrage an die Verbände einsetzten, neben solchen, die den Antrag C abzusetzen wünschten und anderen, die den Bruderrat beauftragen wollten, in dieser heiklen Angelegenheit nach der Synode tätig zu werden.

Präses Koch beendete die Aussprache mit dem Vorschlag, A und B anzunehmen, C und D dem Bruderrat zur Auswertung zu überweisen. Als er die

---

[47] Vgl. Erich Beyreuther, Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit, 1962, S. 198: „Der Einbruch der Deutschen Christen in die Innere Mission konnte nicht verhindert werden. Die große ‚Gleichschaltung' setzte ein." – S. 220, Anm. 11: „Es hat ganze Personengruppen und Anstalten innerhalb der Inneren Mission gegeben, die dem Nationalsozialismus gegenüber blind blieben und sich erst spät und zögernd distanzierten. Es gab auch dort warnende Stimmen."

Synode fragte: „Sind Sie damit einverstanden?", verzeichnet das Protokoll: „Zustimmung."

Die Anträge A und B sind demnach in dem Wortlaut der Tischvorlage beschlossen worden und nicht in der nach der Synode veröffentlichten Fassung. Eine sachliche Differenz besteht nicht, nur eine formale, doch stellt sich erneut die Frage nach der Authentizität der gedruckten „Erklärung zur praktischen Arbeit".

IV.

Zu Beginn der Aussprache hatte sich Präses Koch auf die Ankündigung des Referenten bezogen, „daß an dieser oder jener Stelle noch ein anderer Ausdruck stehen könnte", und ihn dann beauftragt: „Bruder Schulz, Sie werden es sich überlegen, damit in dem zu studierenden endgültigen Wortlaut der richtige Ausdruck erscheint." So muß es überraschen, daß Immer die Pfarrer Heilmann und Steil mit der Überarbeitung der Vorlage beauftragte und weder Schulz noch von Rabenau beteiligte.

Darin könnte Kritik an der einseitigen Ausrichtung – sowohl der Vorlage wie des Vortrags – auf die Erneuerung des Pfarrerstandes zum Ausdruck kommen, wie sie die Laien empfunden und im Plenum geäußert haben. Aber Kritik an der Berliner Vorlage könnte es auch schon im Ausschuß am Vorabend der Synode gegeben haben; denn neben den Verbesserungen gegenüber dem Ausschußentwurf bot sie durchaus Anlaß dazu, vor allem durch die Reduktion von der Dreigliederung zur Zweigliederung. Die thematische Parallelisierung von Erneuerung des Pfarrerstandes und Gemeindebildung stellte Amt und Gemeinde hart nebeneinander und verwischte den Gedanken der Einheit. Einen Monat zuvor hatten die westfälischen und rheinischen Bekenntnischristen erst gemeinsam erklärt: „Amt und Gemeinde entstehen miteinander und können nicht voneinander getrennt werden."[48] Außerdem hatte der Ausschuß mit den beiden Kapiteln „Aufbau" und „Sendung" der Gemeinde diese einmal als Objekt und dann als Subjekt erneuerten kirchlichen Handelns vorgestellt und durch diese letzte Perspektive in ihrem Selbstverständnis sehr gestärkt und zu verantwortlicher Aktivität ermutigt. Diese konkrete Herausforderung tritt bei von Rabenau deutlich zurück, ohne daß er den Gedanken der geistlichen Verantwortung der Laien preisgibt. Schließlich könnte sich darin auch noch nachträglich Verwunderung bis Verärgerung über die durch die Situation aufgezwungene Austauschaktion auswirken. Als Pfarrer Heilmann den druckfertigen Text am 4. Juni 1934 an Präses Koch sandte, schrieb er dazu folgenden Brief:

---

[48] Beschlüsse der Westfälischen Bekenntnissynode und der Freien Evangelischen Synode im Rheinland auf der Tagung in Dortmund am 29. April 1934, in: Joachim Beckmann, Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf. Eine Dokumentation aus den Jahren 1933–1945, 1975, S. 138.

Sehr geehrter Herr Präses!

Anliegend überreiche ich Ihnen die druckfertige Erklärung zur praktischen Arbeit der Bekenntnissynode der D.E.K., die ich auf Bitten von Bruder Immer noch einmal überarbeitet habe. Sie schließt sich eng an die in Leipzig angenommene Erklärung an. Leider ist sie durch das plötzliche Auftauchen einer anderen Erklärung, über die Sie sich ja auch gewundert hatten, in Barmen nicht zur Geltung gekommen. Das Wesentliche ist ja freilich, daß die Beschlüsse A.–D. angenommen sind und daß nun die Arbeit getan wird. Bruder Immer hat ein Exemplar für die Drucklegung bekommen.

Mit ergebenem Gruß bin ich Ihr (Unterschrift:) Heilmann, Pfr.[49]

Da ist wohl noch Enttäuschung über die Nichtbeachtung der Ausschußvorarbeit spürbar. „Das plötzliche Auftauchen einer anderen Erklärung", über das sich auch der Präses gewundert haben soll, könnte unter den Verantwortlichen auf der Synode Unwillen ausgelöst haben. Vielleicht bedeutet die Auswahl der Personen bei der Beauftragung mit der Überarbeitung die Entscheidung für eine bestimmte inhaltliche Tendenz der Nacharbeit. Darüber ließe sich mehr sagen, wenn wir wüßten, wer die Hauptautoren des ersten Entwurfes waren.

Leider ist die Herkunft des in Bielefeld archivierten Exemplars, dessen Inhalt mit dem Vortrag Immers im Nürnberger Ausschuß nach dem Protokoll Martin Niemöllers weithin übereinstimmt,[50] bisher nicht geklärt.

Es sind drei Blätter Durchschlagpapier mit handschriftlichen Eintragungen verschiedener Personen. Das Exemplar macht in seiner unregelmäßigen Anlage und Schreibweise den Eindruck eines Textes im Entwurfs- und Arbeitsstadium. So finden sich auf Seite 3 „Beschlüsse der Synode", markiert durch die Buchstaben B, C und D in Maschinenschrift mit dem handschriftlichen Hinweis, daß A sich auf Seite 1 befindet. Dort ist – ebenfalls handschriftlich – ein A an den Rand geschrieben und kennzeichnet so einen Satz des Textes als Beschlußantrag, der mit den übrigen in diesen Text eingetragenen Korrekturen in den in Leipzig verabschiedeten Ausschußentwurf übernommen worden ist.

Der Brief Heilmanns an Koch vom 4. Juni ist im LkA Bielefeld ohne die Anlage archiviert. Wohl sind dort zwei maschinenschriftliche Dokumente vorhanden,[51] die dem im Berichtsheft abgedruckten Text sehr nahe kommen. Ein Exemplar trägt den nachträglichen, handschriftlichen Vermerk „endgültige Fassung", und hat das andere Exemplar offensichtlich zur Voraussetzung.

Dieser andere, vorauflaufende Text ist nach dem Typenvergleich der benutzten Schreibmaschinen „mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlich-

[49] LkA Bielefeld, Bestand 5.1 Nr. 708, Fasc. 1.
[50] Ebd., s. Anm. 23b.
[51] Bestand 5.1, Nr. 708, Fasc. 1.

keit" auf der Maschine geschrieben worden, auf der Heilmanns Brief an Koch geschrieben worden ist.[52] Außerdem führt dieses Papier im Gegensatz zum „endgültigen" alle vier „Beschlüsse" an. Dazu paßt, daß Heilmann in seinem Brief mit Befriedigung, aber irrtümlich, erwähnt, daß alle vier Anträge von der Synode beschlossen worden seien.

Wir können also davon ausgehen, daß wir in diesem Exemplar den Text vor uns haben, den Heilmann an Präses Koch geschickt hat.

Da wir eine gemeinsame Arbeit von Steil und Heilmann an diesem Text nach dem Wortlaut des Briefes von Heilmann ausschließen können, werden wir auf Grund der Angaben von Immer in Pfarrer Steil den Bearbeiter der korrigierten und „endgültigen" Fassung sehen dürfen. Der Nachweis dafür läßt sich über den Brief von Immer hinaus bis jetzt nicht erbringen, aber es gibt keinen Anhaltspunkt für eine andere Erklärung. Dann hat Immer, den Heilmann gleichfalls als Empfänger des druckfertigen Textes nannte, vermutlich diese Neubearbeitung vor dem Druck noch einmal an Steil zur Durchsicht geschickt. Deren Ergebnis könnte das vorliegende Schriftstück sein.

Wenn Immer von einer „starken Berücksichtigung des Entwurfes von Bruder von Rabenau" schrieb, so findet das in Heilmanns Überarbeitung keine umfassende Bestätigung, wohl bewahrheitet sich die enge Anlehnung an den Leipziger Entwurf. Die Tischvorlage läßt sich für die Anlage, aber nicht inhaltlich als Vorbild erkennen: das Ganze wie die Teile erhielten längere, theologisch begründende Einleitungen, wobei die Dreigliederung und deren thematische Bestimmung sowie die Aufreihung des Leipziger Entwurfes wieder übernommen wurden.

Ein ausführlicher Vorspann charakterisiert theologisch den Dienst der Bekennenden Kirche und umschreibt ihren institutionellen Anspruch. Mit der 6. These der Theologischen Erklärung erkennt die Kirche ihren Dienst und Auftrag darin, „an Christi Statt ... die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk". Solche dienende Arbeit wird durch Gottes Geschenk bekennender Gemeinden ermöglicht. Mit dem Anspruch auf „die Leitung der deutschen evangelischen Christenheit" verbindet sich die Verantwortung gegenüber den von Gott geweckten Gaben und Kräften. Zu ihrer Wahrnehmung werden in den nachfolgenden drei Kapiteln dringliche Empfehlungen ausgesprochen.

Das erste Kapitel „Der Dienst am Pfarrerstande" betont die Notwendigkeit einer ständigen „geistlichen Leitung" des Pfarrers. Die einzelnen Vorschläge entsprechen dem Leipziger Entwurf mit Umstellungen in der Reihenfolge. Der Schwerpunkt liegt bei dem geistlichen Dienst, den die Pfarrer einander in den Konventen erweisen, den sie auf Rüstzeiten, möglichst unter Teilnahme der Pfarrfrauen, erfahren und auch durch besonders Beauftragte, „die das Mahn- und Trostamt ausrichten". Theologische Fortbildung, gezielte praktisch-theologische Ausbildung und Betreuung des theologischen

[52] Michael Ziegler, s. Anm. 33, Gutachten vom 26. 8. und 27. 9. 1991 (im Besitz des Verf.).

Nachwuchses während des Studiums und in den späteren Ausbildungsstationen sind weitere Punkte in der pragmatischen Aufgabenstellung, die entschlossen bei der Bemühung um die rechte Verkündigung des Evangeliums ansetzt.

Die gegenwärtige Situation drängt die Pfarrer zu engerer Gemeinschaft. So ist es verständlich, daß Heilmann zusätzlich zu dem Leipziger Entwurf an die Stärkung und Ermahnung der Vereinsamten erinnert, eine besondere und vor Resignation und Depression bewahrende Bemühung um Pfarrfamilien, die durch Kollegen, Partei und Öffentlichkeit isoliert waren. Wenn erwartet wird, daß die Pfarrer „zu gegenseitigem Dienst untereinander, zur gemeinsamen Arbeit unter Gottes Wort und zum Gebet regelmäßig zusammenkommen", so äußert sich darin eine geistliche, theologische und menschliche Aufwertung der bisherigen dienstlichen Pfarrerkonferenzen.[53]

Die Einführung der „bekenntnismäßig gegliederten Konvente" in den Text von Leipzig weist auf die Praxis der Synode zurück.

Im zweiten Kapitel „Aufbau der bekennenden Gemeinde" wirkt die Plenardiskussion in der Feststellung nach, daß Pfarrer und Gemeinde „aufs engste zusammengehören". Sie will die Kritik der Laien auffangen, wozu auch der rechtfertigende Satz in Klammern dient: „... daß unter I der Pfarrerstand besonders herausgenommen wurde, hat nur äußere Bedeutung."

Der Hinweis auf den Beschluß der Preußensynode soll ausgleichen, daß über die Organisation in dieser Erklärung nichts gesagt wird. Die altpreußische Synode hatte den Aufbau der Bekennenden Kirche von der Gemeinde über den Kirchenkreis, die Kirchenprovinz bis zur Landeskirche beschrieben.[54]

Die Ausführungen über die „Bekennende Kirche als geistlicher Organismus" übernehmen den Text von Leipzig. Der Abschnitt „Der Dienst am Wort" sieht den sonntäglichen Gottesdienst als Mittelpunkt des Gemeindelebens, wünscht, daß die Bedeutung der Sakramente der Gemeinde neu erschlossen werde und stellt alle gemeindliche Arbeit in den Dienst der Verkündigung. Das Ziel soll sein, daß die Gemeindeglieder persönlich mit der Bibel vertraut werden und (so fügt Heilmann hinzu) eine selbständige christliche Urteilsfähigkeit erlangen. In besonderen Veranstaltungen soll die Gemeinde geschult werden. Bei der Aufzählung der Zielgruppen ergänzt Heilmann die im Leipziger Entwurf fehlenden Frauenhilfen.

Zwar ist der Absatz über die freien Verbände nach der ausführlichen Diskussion in der Synode neugefaßt worden, aber es ist das Verlangen nach kla-

---

[53] Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung von 1923 zum Beispiel bestimmte in Übereinstimmung mit der Verfassungsurkunde der APU von 1922, daß der Superintendent nur „mindestens einmal im Jahr" „die Gemeindepfarrer und Hilfsprediger zur Förderung der wissenschaftlichen Fortbildung sowie zur Aussprache über Erfahrungen und Bedürfnisse des Amtes zusammenzurufen" hatte (§ 51,9). – Während des Kirchenkampfes begannen die monatlichen Zusammenkünfte der Bekenntnispfarrer.

[54] W. Niesel (Hg.), Um Verkündigung und Ordnung der Kirche. Die Bekenntnissynoden der altpreußischen Union 1934–1943, 1949, S. 7 ff.

rer Entscheidung bestehen geblieben. Die Aussage über ihre Lebensfähigkeit deutet an, daß die freien Werke nur im Schutz der Bekennenden Kirche der Eingliederung in NS-Organisationen entgehen könnten.

Im dritten Kapitel „Sendung der bekennenden Gemeinde" wird unter Rückbezug auf die vorhergehenden Ausführungen der Sendedienst aller Gemeindemitglieder entfaltet, denn „das Zeichen einer lebendigen Gemeinde ist immer, daß sie sendet."

Die Gemeinde „als geistlicher Organismus" wird als „Leib Christi" definiert. Wo sie als solcher „wirklich lebt", wird sie sich mit ihrer Lebensführung und ihrer Lebensgemeinschaft in seinen Herrschaftsbereich einfügen lassen. Das macht sie geschickt zu dem aufgetragenen Dienst: die einen, die verkündigen, die anderen, die in der Fürbitte stehen.

Die Aufreihung der Adressaten stimmt mit dem Leipziger Entwurf überein und entfaltet in dürren Worten ein umfangreiches Arbeitsprogramm: Außerordentliche Aufgaben wie Evangelisation, Schriftdienst und Bibelwochen, Dienst an Entfremdeten, Einsatz in gefährdeten Gemeinden und Gebieten und auch Dienst an der Reichswehr und Versorgung der Arbeits- und Jugendlager.

Darüber hinaus fügt Heilmann die NS-Verbände „SA, SS, HJ" hinzu, die in den Ausschußunterlagen hier erstmals erscheinen. Im Protokoll Niemöllers über den Vortrag Immers in der Sitzung am 22. Mai in Leipzig ist die „S.A." neben der „Truppe" auch schon genannt.[55] Demnach ist sie im mündlichen Vortrag Immers vorgekommen, ohne in dem uns vorliegenden Exemplar des Vorentwurfs für Leipzig enthalten zu sein. Der verabschiedete Leipziger Entwurf führt neben der Reichswehr nur Arbeits- und Jugendlager an. Möglicherweise geht die Einfügung hier auf den Beitrag von Steil im Plenum zurück, der allerdings gerade beschrieb, warum der Ausschuß die NS-Organisationen nicht erwähnt hatte. Dennoch ist es denkbar, daß diese Rede, zusammen mit den Erfahrungen,die von Thadden-Trieglaff beisteuerte, Heilmann angeregt haben könnte, die NS-Verbände aufzuführen. Wenn Steil dem nicht widersprach und die NS-Organisationen im Text beließ, so erlagen beide Pfarrer sicher nicht einer Illusion.[56] Sie erinnerten an die Verantwortung der Kirche für die getaufte und zur Volkskirche gehörende Jugend. Der damit verbundene Anspruch ist, solange es möglich ist, auch vor „verschlossenen Türen" geltend zu machen, selbst wenn seine Verwirklichung nur schwer vorstellbar ist.[57]

---

[55] C. Nicolaisen, Weg, S. 91.

[56] K. D. Schmidt, s. Anm. 4, S. 209 bzw. S. 275: „... 2. war das, was er (der Praktische Ausschuß, d. Vf.) vorlegte, insofern völlig illusionistisch, als er die Zeichen der Zeit total verkannt hatte. Wenn er zum Beispiel eine weitreichende Betreuungsarbeit in der SA oder dem Arbeitsdienst ausgerechnet durch die BK noch als möglich ansah, dann war das Illusion."

[57] Frau Steil berichtet den folgenden Ausspruch ihres Mannes, als er zum ersten Mal von den Greueltaten in den Konzentrationslagern hörte: „Was für eine Aufgabe haben wir an den jungen SS-Männern, die dort Dienst tun müssen." (Gusti Steil, Ludwig Steil.

Den vier „Beschlüssen" läßt Heilmann einen ‚Epilog' folgen und schließt das Ganze mit den Namen der Ausschußmitglieder ab:

„Wir wissen, daß alle Anleitung zur praktischen Arbeit ohne den heiligen Geist einen gefährlichen Leerlauf ergibt. Wenn wir trotzdem diese Anweisungen der Bekenntnissynode vorlegen, tun wir es in der Verantwortung für den gemeinsamen Dienst."

Der Ausschuß für praktische Arbeit der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche.

Immer, Steil, D. Humburg, Heilmann, Schulz, von Rabenau

Der Wortlaut des Schlußwortes versetzt die Erklärung überraschend in eine Phase vor der Beratung durch die Synode, was nicht gehindert hat, auf die Theologische Erklärung, deren Beratung und Beschlußfassung in Barmen vorausgegangen waren, Bezug zu nehmen. Die Fassung macht insgesamt nicht den Eindruck einer abschließenden Synodalerklärung, eher den einer Vorlage, an der noch formale und stilistische Feinarbeit zu leisten ist. Wollte Heilmann erkennen lassen, daß die Synode diese überarbeitete Erklärung nicht mehr verabschiedet hat, und dadurch ihrem rechtlichen Status Genüge tun?

In diesen Text hat Steil (in der Annahme, daß wir es bei der „endgültigen Fassung" im Bielefelder Archiv mit seiner Überarbeitung zu tun haben) mit geringen Änderungen eingegriffen und ihm den Charakter der Vorläufigkeit genommen.

Abgesehen von einigen stilistischen Verbesserungen streicht Steil die Einschübe in den Klammern und die Ergänzung im Blick auf die Erlangung einer selbständigen „christlichen Urteilsfähigkeit". An zwei Stellen bringt er die Aussage zu größerer Klarheit: aus „Dienst am Pfarrerstand" wird „Dienst zur geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes" im Anschluß an den Leipziger Entwurf, und aus der erforderlichen „ständigen geistlichen Leitung" wird die „ständige Zucht und Leitung des Heiligen Geistes". Alle diese Änderungen übernimmt das Berichtsheft.

Interessant ist der unterschiedliche Tempus-Gebrauch der beiden Bearbeiter in folgendem Falle. Bei Heilmann heißt es von den Verbänden: „Nur soweit diese Entscheidung (für die Bekenntnissynode, d. Vf.) erfolgt ist, werden sie ihre Berechtigung im Aufbau der bekennenden Gemeinde behalten." Bei Steil steht: „Nur soweit diese Entscheidung erfolgt, werden sie ihre Berechtigung im Aufbau der Bekennenden Gemeinde erhalten." Hier wer-

---

Ein Leben in der Nachfolge Jesu, o.J., S. 54). Siehe auch 2. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union vom 4./5. März 1935, 6. Beschluß: „betreffend Aufruf zur Jugendarbeit der Kirche: ... 6. Die Kirche bejaht den Anspruch des Staates auf politische Erziehung und körperliche Ertüchtigung der Jugend. Sie hat ihrerseits den Anspruch auf Erziehung der Jugend in christlicher Lebensgemeinschaft ...". W. Niesel (Hg.), Um Verkündigung und Ordnung der Kirche, 1949, S. 16.

den kirchenpolitische Beurteilungen transparent, wie sie schon in der Plenardebatte eine Rolle spielten. Die Aufzählung der Verbände liefert die Anschauung dazu. Steil läßt das Gustav-Adolf-Werk und den Evangelischen Bund fort, obwohl sie schon seit dem ersten Entwurf für Leipzig in der Aufzählung enthalten sind. Die zeitweilige Sympathie mit dem nationalsozialistischen Staat in den Leitungen dieser Verbände wirkt bei Steil nach.[58] Der Druckbericht folgt in diesem Falle Heilmann und nicht Steil.

Nach der Erklärung (2 ½ Seiten) läßt Steil auf einer neuen Seite „Anträge" folgen, gibt nur A und B wieder und verzichtet außer auf C und D auch auf den ‚Epilog' und die Namensnennung der Ausschußmitglieder.

Im Berichtsheft sind alle vier „Anträge", unter Hervorhebung von A und B als Beschlüssen, abgedruckt und ist auch der ‚Epilog' übernommen, aber die Namensliste fortgelassen worden.[58a]

Es ist naheliegend, für die wenigen Korrekturen der Endredaktion des Druckberichts Immer als Herausgeber und Vorsitzenden des Praktischen Ausschusses in Anspruch zu nehmen. Doch stellt sich die Frage, ob er dabei Anstöße von anderer Seite erhalten hat.

Nach seinem Brief vom 11. Juni lag Immer die Überarbeitung Heilmann/Steil bereits vor. In der Besprechung am 13. 6., zu der er mit der Tagesordnung einlud, Vorschläge auf Grund von Punkt 1 der Erklärung und Beschluß A zu machen, hatte der Ausschuß demnach Gelegenheit, sich über die neue Fassung der Erklärung zu informieren und dazu Stellung zu nehmen und eventuelle Änderungen zu veranlassen. Es ist auch ein – nicht ausdrücklich beschlossenes – Einverständnis denkbar. Dasselbe gilt für die Sitzung des Bruderrates am folgenden Tag, dem 14. Juni, in Frankfurt. Ob es eine Reaktion auf die fertiggestellte Erklärung gegeben hat, ist für beide Gremien nicht bekannt.[59] Unwahrscheinlich dürfte es nach der Mitteilung in Immers Brief sein, daß der Praktische Ausschuß, sofern er am 13. 6. zusammengekommen ist, sich nicht für die umgearbeitete Erklärung interessiert haben sollte und auch, daß Immer den neuen Text den Sitzungsteilnehmern vorenthalten hat. Die Vorbereitung des Druckes hätte jedenfalls dafür keinen Grund geboten. Am 15. 6. hat es eine intensive Arbeitsbesprechung für

---

[58] Vgl. K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, 1. Bd., 1976, S. 80–83; Walter Fleischmann-Bisten/Heiner Grote, Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes (Bensheimer Hefte, H.65), 1986, S. 117–133; Klaus Scholder, Das Gustav-Adolf-Werk und die Kirche, 1983, S. 24; Robert Stupperich, Der Weg des Gustav-Adolf-Vereins in 150 Jahren; in: Hermann Riess (Hg.), In der Liebe lebt Hoffnung. 150 Jahre Gustav-Adolf-Werk 1832–1982, Kassel 1982, S. 35 f.

[58a] G. Niemöller hat in der Zusammenstellung ‚Beschlüsse der Synode' (Barmen II, S. 196–209) die beiden Beschlüsse im Zusammenhang mit der Erklärung zur praktischen Arbeit (A und B) gesondert abgedruckt (S. 204), die Anträge A bis D konsequenterweise fortgelassen und auch den ‚Epilog' (S. 209).

[59] Das Protokoll über die 1. Sitzung des Bruderrates der Bekenntnissynode der DEK am 14. Juni 1934 in Frankfurt verzeichnet unter „7. Druckschrift über die Barmer Bekenntnissynode" lediglich: „Meiser bittet um Sonderdruck des Florschen Referates." (LkA Bielefeld, Best. 5,1 Nr. 704, Fasc. 1).

den Umbruch und die 2. Korrektur gegeben, auf den 16. 6. datiert Immer das Vorwort und am 17. 6. abends oder am 18. 6. morgens ist die Eilsendung an die Druckerei gegangen.[60] Es hat sicher die Möglichkeit bestanden, Änderungswünsche vom 13. oder 14. 6. noch zu erfüllen.

Angesichts der nur geringen Veränderungen, die Steil an dem Text Heilmanns vorgenommen hat, und der wenigen Korrekturen im Berichtsheft ist Pfarrer Heilmann als Verfasser der nach der Synode veröffentlichten „Erklärung zur praktischen Arbeit der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche" anzusehen. Solange nicht bekannt ist, ob und wie der Praktische Ausschuß und der Bruderrat dazu Stellung genommen haben, müssen wir davon ausgehen, daß die Pfarrer Heilmann, Steil und Immer die Veröffentlichung verantwortet haben.

Damit steht fest, daß der veröffentlichte Text zwar in engem Zusammenhang mit der Synode entstanden ist, daß er aber nicht die Legitimation als „Erklärung der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche" hat.

V.

Die Erklärung zur praktischen Arbeit hat durch die Überarbeitung Heilmanns an theologischem Niveau gewonnen, wobei er nicht alle Gesichtspunkte der Vorarbeiten, vor allem der Berliner Vorlage, aufgenommen hat.

Ein verhältnismäßig umfangreicher Grundbestand der Erklärung hält sich von dem ersten Entwurf an bis zur Drucklegung durch. Ein Vergleich der Textfassungen läßt zwischen dem Vorentwurf für Leipzig und der dort verabschiedeten Synodalvorlage keinen inhaltlichen Fortschritt erkennen, wohl formale und stilistische Verbesserungen. Die für eine Erneuerung der Kirche jetzt anstehenden Aufgaben werden aufgezählt, über Gestalt und Wesen einer erneuerten Kirche wird nicht reflektiert. Es dominiert die pragmatische Aufgabenstellung, hinter der aber ein neues Denken spürbar wird, wie es in den Zwanziger Jahren Theologie und Kirche partiell und mit unterschiedlichen Tendenzen erfaßt hatte (Luther-Forschung, Dialektische Theologie, Bruderschaften) und nun angesichts der Bedrohung der Kirche von außen und innen Gemeinden und Leitungen zum Handeln trieb und über lokalen und regionalen Aktivitäten zu einer Neubesinnung auf den Ursprung der Kirche führte.[61] Das deutet sich hier in der Kennzeichnung der Bekennenden Gemeinde als „geistlicher Organismus" an. Das Attribut „geistlich" trägt den Ton und setzt die Gemeinde von „dieser alten bürgerli-

[60] Diese Daten ergeben sich aus einem Brief von Pfarrer Immer an Bischof D. Meiser vom 18. 6. 34, mit dem er Auskunft über den vermutlichen Auslieferungstermin des Berichtsheftes gibt. (LkA Nürnberg, Bestand Meiser Nr. 99).

[61] Vgl. Gerhard Ruhbach, Die Auseinandersetzung um das Kirchenverständnis zwischen 1918 und 1945 im Blick auf Barmen III, in: A. Burgsmüller (Hg.), Kirche als „Gemeinde von Brüdern" (Barmen III), Bd. I, 1980, S. 149–169.

chen Vereinsmeierei“[62] ab. Auch der Begriff „Organismus“ könnte mit Bedacht gewählt worden sein und würde dem Wortsinn nach die Eigenart und Selbständigkeit der Gemeinde hervorheben und gegen die diffusen Volkskirchenvorstellungen der Deutschen Christen abgrenzen.[63]

Von Rabenau setzt sich in seiner Vorlage für eine intensiver gelebte Pfarrerbruderschaft ein und entwickelt hohe Ansprüche an die Brüderlichkeit, die aus dem „Ringen um tiefstes Erfassen der Botschaft Gottes“ erwächst. Vielleicht wirkt sich hier das Mitleben mit der Sydower Bruderschaft aus. Den Begriff Organismus verwendet er ohne theologisches Attribut in seiner funktionalen Bedeutung für die Gemeinde als einem gegliederten Ganzen. Die Versammlung einzelner ist als Gemeinde zur Einheit bestimmt und ihre Glieder sind der Einheit zum Dienst verpflichtet.[64] Die vertiefte Gemeinschaft sieht er als die „völlig einzigartige Frucht des Wortes Gottes“, die als Bruderschaft etwas wesensmäßig anderes ist als jede andere menschliche Gemeinschaft. Die Gemeinde soll zu geistlicher Verantwortung geführt werden, die „im Gemeindeleben unerbittlich geltend zu machen“ ist. Von Rabenau argumentiert überwiegend in der Terminologie einer Wort-Gottes-Theologie.[65]

Sein Bild von der erneuerten Kirche profiliert er durch die Forderung nach der Loslösung von ihrer Vergangenheit. Sie muß herausfinden aus den „Hemmungen und Irrungen der hinter uns liegenden Periode des kirchlichen Lebens“. Er kritisiert den Intellektualismus und Individualismus des Pfarrerstandes, seine gruppenmäßige Abschließung sowie die „äußerliche Vereins- und Wohlfahrtsarbeit“ und einen „liberalistischen, verweltlichten Gemeindebegriff, der von der Summe oder gar der Majorität der augenblicklich lebenden Kirchensteuer-Zahler oder Wähler und ihren Ansichten und Wünschen ausgeht.“

Auch Immer hat bei seinem Vortrag vor dem Nürnberger Ausschuß den Zustand der Pfarrerschaft kritisch beleuchtet. Martin Niemöller protokol-

---

[62] Synodaler W. Link in der Plenar-Debatte, G. Niemöller, Barmen II, S. 178.

[63] Vgl. Otto Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche, 1926, S. 97: „Was ist eine Kirche? Sie ist ein Organismus, der als eine in sich selbständige Form religiösen Lebens eine Gesamtheit von Menschen umfassen will, ein Organismus, der sich auf ein Bekenntnis und einen Kultus gründet ...“ – Präses D. W. Wolff sieht 1930 die einzelnen Kirchen vor die Frage gestellt, „ob sie, aus der deutschen Reformation, von ihrem Ursprung her, und nicht nur unter dem peinlichen Zwang staatlicher Maßnahmen, die Kraft zu einer freien Kirchenbildung, zu einem Organismus eigenen Wesens und eigener Art und Aufgabe haben.“ (Walter Wolff, Recht und Kraft der deutschen Reformation zur Kirchenbildung, in: Verhandlungen des dritten Deutschen Evangelischen Kirchentages 1930, S. 233).

[64] „Der ekklesiologische Organismusgedanke findet sich zuerst bei Paulus. Er hat seine Wurzel in einem in hellenistischer Sozialethik geläufigen Bild: Die politische Gemeinde, der Staat, ist dem Leib des Menschen vergleichbar, in dem alle Glieder in ihrer je besonderen Funktion im Interesse des Ganzen zusammenzuwirken haben und nicht einer gegen den anderen sich erheben darf.“ Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer, 3. Teilband: Röm 12–16 (EKK VI/3) 1982, S. 12.

[65] Diese Beobachtung darf nicht im Blick auf andere Arbeiten von Rabenaus verallgemeinert werden.

lierte: „Charakterliche Brüchigkeit. Mehr Angst vor den Menschen als vor Gott."[66]

Der Ausschußentwurf (Leipzig) merkt lediglich an, daß Theologenausbildung planmäßiger auf den Dienst in der Gemeinde ausgerichtet werden soll, die „bisher mehr oder weniger dem Zufall überlassen war." Bei dieser Minimal-Kritik beläßt es auch Heilmann.

Einen unmittelbaren kirchenpolitischen Bezug hat nur von Rabenau, wenn er vor der „Nachahmung politischer Methoden" warnt, womit er auf das Verhalten der deutschen Christen und ihre Ordnungsvorstellungen (Führerprinzip) anspielt.[67]

Die Ausarbeitung von Heilmann hebt sich dadurch von den anderen Entwürfen ab, daß sie von einer Kirche in der Erneuerung ausgeht. Die Kirche im Aufbruch sucht die Formen und Wege, ihre Verantwortung vor Gott wahrzunehmen. „Gott hat uns bekennende Gemeinden geschenkt. Durch dieses Lebendigwerden vieler Gemeindemitglieder und Pastoren ist auch ein neuer geheiligter Wille zum Dienst erwacht." „Die Bekennende Gemeinde ist zum Dienst willig, muß aber noch dafür gerüstet werden." Die Bindung an die Theologische Erklärung führt zu einem christologisch begründeten Verständnis des Dienstauftrages. Dabei bedarf der Pfarrer der Zucht und Leitung des Heiligen Geistes und die Gemeinde der Bereitschaft, im Sinne des funktional gegliederten Organismus Bruderdienst an den Predigern zu üben.

Indem die Gemeinde zugleich als „Leib Christi" angeredet wird, ist sie in ‚paulinischer Perspektive' als der „gegenwärtige Herrschaftsbereich Christi" in Anspruch genommen, „in welchem er durch Wort, Sakrament und Sendung der Christen mit der Welt handelt und in ihr schon vor seiner Parusie Gehorsam erfährt".[68] Sowohl die Art des Auftrages wie der Charakter der Zuständigkeit der Gemeinde bei ihrer Sendung in das weite und reife Erntefeld sind damit beschrieben. Denn: „‚Der Leib wird nicht durch die Glieder, sondern durch Christus konstituiert' (Bultmann) ... Das impliziert, daß ‚Kirche' nicht dadurch ist, daß wir Programme oder gar ‚Modelle' entwerfen, oder Bekenntnisse formulieren, sondern weil Gott sie gestiftet hat und uns beauftragte, in ihr mit unserem noch so kleinen Quantum Charisma zu wirken, das Evangelium zu predigen und Gottes δόξα in Christus zu preisen."[69] Den Vorspann zum 3. Kapitel hat Heilmann konditional, streng und fordernd formuliert. Die Anrede der Gemeinde als „Leib Christi" kann diesen Eindruck mildern. Sie erinnert an seinen Herrschafts- und Schutzbereich

---

[66] C. Nicolaisen, Weg, S. 91.

[67] So jedenfalls in seinem Aufsatz „Nicht Reaktion, sondern Reformation!" (s. Anm. 29), S. 368.

[68] Ernst Käsemann, Paulinische Perspektiven, 1969, S. 204.

[69] Erich Dinkler, Die ekklesiologischen Aussagen des Paulus im kritischen Blick auf Barmen III, in: A. Burgsmüller (Hg.), Kirche als „Gemeinde von Brüdern" (Barmen III), Bd. I, S. 124 f.

und lädt ein zum Glauben an seine Kraft und Vertrauen auf seine Gegenwart.

Gelegentlich wird auf das Defizit der Erklärung des Praktischen Ausschusses aufmerksam gemacht, das darin besteht, nichts zur Organisation der Bekennenden Kirche zu sagen.[70] Daß eine solche Regelung als wichtig und vordringlich empfunden wurde, zeigen das 1. Rundschreiben der Freien Evangelischen Synode im Rheinland vom 15. Mai 1934[71] und der Beschluß der Preußensynode vom 29. Mai 1934.[72] In beiden Fällen wird die äußere Ordnung der Bekennenden Kirche für den jeweiligen Zuständigkeitsbereich festgelegt. Auch Pfarrer Heilmann muß diese Notwendigkeit bedacht haben; denn er verweist als Ausweg auf die Preußensynode, auf die auch Pfarrer Schulz schon in seinem Vortrag aufmerksam gemacht hatte.[73] Heilmann betont ausdrücklich, daß in dieser Erklärung „nicht eine Kirchenordnung der Bekennenden Gemeinde" gezeichnet werden, sondern nur „darauf hingewiesen werden (soll), was in der Gemeinde jetzt an Dienst zu tun ist".

Nun ist bei dem angezeigten Sachverhalt zu beachten: Erstens hat sich ein doppelter Sprachgebrauch von ‚Aufbau' herausgebildet; es kann die äußere Ordnung und die innere Zurüstung gemeint sein. Zweitens läßt die kirchenpolitische Situation auch unterschiedliche Erwartungen damit verbinden: in den ‚intakten' Kirchen wird man das Bedürfnis einer Neuregelung der bekennenden Gemeinden für beide Fälle weniger empfunden haben als in den ‚zerstörten' Kirchen.

Auch geben die wenigen Angaben, die mit der Arbeit des Praktischen Ausschusses in Verbindung gebracht werden können, keine klare Auskunft über die gestellte Aufgabe. Im Protokoll des Nürnberger Ausschusses vom 7. Mai 1934 wird der Arbeitsbericht des Praktischen Ausschusses von Pfarrer Immer für die nächste Sitzung unter dem Thema „Evangelisation" angekündigt.[74] An gleicher Stelle ist vermerkt: „Heilmann will Aufbauordnung (Finanzielle Regelung)". Welche Diskussion sich dahinter verbirgt, wird nicht unmittelbar deutlich, so wenig wie bei den Stichworten von Immer: „Marschordnung. Notdach und Überleitung ins Definitive muß vorgesehen sein". Es sind Bruchstücke aus „einer lebhaften, teilweise durchaus kontroversen Diskussion über Termin und Ziel der Bekenntnissynode, die damit zusammenhängenden Rechtsfragen und die Bedeutung eines gemeinsamen ‚theologischen Programms'" wie C. Nicolaisen die Sitzung schildert.[75] Am 18. Mai räumte der Rechtsausschuß bei der Vorüberlegung für die Tagesord-

---

[70] K. D. Schmidt (s. Anm. 4), S. 209 bzw. S. 275; Martin Onnasch, Zur Bedeutung der Bekenntnissynoden in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union im Jahre 1934, in: Wolf-Dieter Hauschild, Georg Kretschmar, Carsten Nicolaisen (Hg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, 1984, S. 45.

[71] J. Beckmann, Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf, 1975, S. 144 ff.

[72] S. Anm. 54.

[73] G. Niemöller, Barmen II, S. 171.

[74] C. Nicolaisen, Weg, S. 68.

[75] Ebd., S. 25.

nung dem Praktischen Ausschuß mehrere Referate auf der Synode ein, ohne eine mögliche Differenzierung des Themas „Praktische Aufgaben" anzudeuten; wahrscheinlich handelt es sich um eine bloße Vermutung aus Analogie zur eigenen Planung für die Synode.[76] Der im Vorentwurf für Leipzig am 22. Mai enthaltene organisatorische Vorschlag, der den Pfarrernotbund einbezog, wurde gestrichen.[77] Schulz beschrieb den Ausschuß-Auftrag so, daß er auch unter Ordnungsgesichtspunkten verstanden werden konnte: „Richtlinien zum Aufbau der kommenden Kirche auszuarbeiten", war dann allerdings mit der Festlegung von zwei Voraussetzungen für die Ausschußarbeit auf seine Weise bei dem Ansatz seines Sydower Mitbruders von Rabenau: „Die Erneuerung unserer Kirche kann und darf nur durch das Wort auf dem Wege der ‚Gemeindebildung' geschehen."

So kann sich der Eindruck aufdrängen, daß über die Aufgabe des Praktischen Ausschusses weder durchweg Klarheit noch immer Einigkeit im Ausschuß selbst und im Präsidium bestanden haben. Hingegen meint K. D. Schmidt 1962: „Der dritte Barmen vorbereitende Ausschuß hatte es direkt mit dem ‚Aufbau' der Kirche zu tun", hätte aber leider keine Vorlage fertig gehabt, die zum Beschluß erhoben werden konnte.[78] Im übrigen resumiert er, daß die Barmer Synode bewußt noch nichts für einen eigenständigen Aufbau der Bekennenden Kirche tun wollte.[79] Das trifft mit dem Urteil von Gerhard Niemöller von 1972 zusammen, daß „man sich innerhalb der Bekennenden Kirche noch im Juni oder Juli 1934 nicht darüber einig (war), wie man die bekennenden Gemeinden sammeln sollte."[80]

Das angemahnte Defizit geht also nicht zu Lasten des Praktischen Ausschusses, sondern ist Ausdruck der komplexen Situation der Bekennenden Kirche zum Zeitpunkt der Barmer Synode.

Nicht auf äußere Ordnung, sondern auf innere Zurüstung zielt die „Erklärung zur praktischen Arbeit". Deshalb wird sie zu Recht zu den Bemühungen um die Belebung der Gemeinde und die geistliche Erneuerung der Kirche gezählt, die seit den Zwanziger Jahren und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg in immer neuen Anläufen unter dem Stichwort ‚Gemeindeaufbau' einsetzten.[81] Die Bedeutung einer wegweisenden Programmschrift für den Gemeindeaufbau im Verständnis der Bekennenden Kirche hat sie jedoch nicht erlangt.[82]

---

[76] G. Niemöller, Barmen I, S. 63.

[77] Ebd., S. 65 f.

[78] S. Anm. 4, S. 209 bzw. S. 275.

[79] Ebd., S. 211 bzw. 277.

[80] G. Niemöller, Organisation und Aufbau der Bekennenden Kirche in ihren Anfängen, in: Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze II (AGK Bd. 26), 1971, S. 120.

[81] Christian Möller, Lehre vom Gemeindeaufbau. Band 1: Konzepte, Programme, Wege, 1987, speziell „Der Gemeindeaufbau der Bekennenden Kirche (1933–1945)", S. 195–218, hier S. 203 ff.

[82] Chr. Möller (a.a.O., S. 204 Anm. 23) ist zuzustimmen: „Diese praktische Erklärung enthält in nuce eine Konzeption von Gemeindeaufbau ...". Bei einem Vergleich mit dem

Sie ist eher ein Dokument des innerkirchlichen Wandels, der sich in den Bekennenden Gemeinden vollzog. Sie dokumentiert den Willen, aus den im Kirchenkampf gefestigten theologischen Einsichten praktische Folgerungen zu ziehen und liest sich fast wie eine Bestandsaufnahme der Ansätze zur Erneuerung in den Gemeinden. Manche der empfohlenen Maßnahmen hatte sich schon bewährt, andere sind nach Barmen in Angriff genommen worden. Ohne die lebendig gewordenen Gemeinden in Gottesdiensten und Bibelstunden, die engagierten Presbyterien und die motivierenden Pfarrkonvente wären die herausragenden Unternehmungen, auf die sich die Bruderräte vor allem in den ‚zerstörten' Kirchen eingelassen haben (Ausbildungs- und Prüfungsämter, Kirchliche Hochschulen, Predigerseminare, katechetische, liturgische und homiletische Hilfen für die Gemeindearbeit) nicht einzurichten und zu finanzieren gewesen.

Nun hat die „Erklärung zur praktischen Arbeit" weder in der Berichterstattung über die Synode noch in der literarischen Beschäftigung mit ‚Barmen' besondere Beachtung gefunden.[83] Die Gründe sind in dem Verlauf des Arbeitsprozesses dieses Ausschusses zu suchen, in der wenig glücklichen Präsentation auf der Synode und auch im kargen Inhalt der Vorlagen. Die verbesserte Druckfassung erschien erst nach der Synode und wurde überlagert durch die Theologische Erklärung,[84] die für die Praxis den Auftrag definiert und das Feld abgesteckt hatte.

Im Rückblick wird man in Anlehnung an einen Satz von Heilmann in seinem Brief an Präses Koch sagen dürfen: „Das Wesentliche war freilich, ... daß nun die Arbeit getan wurde!" In der Tat: Das, was die „Erklärung" gefordert hat und fördern wollte, hat die Bekennende Kirche in erstaunlicher Weise praktizieren können und hat bis weit in die Nachkriegszeit hinein in vielen Gemeinden die Arbeit geprägt.

Beschluß der altpreußischen Synode vom 29. 5. 1934 „Der Aufbau der ‚Bekennenden Kirche der altpreußischen Union'" ist jedoch weniger der Umfang als die Zielsetzung das Unterscheidungsmerkmal, von der es dort heißt: „Die bekennende Kirche sieht sich genötigt, sich zusammenzuschließen und sich eine eigene äußere Ordnung zu geben, weil sie sich dafür verantwortlich weiß, eine rechte kirchliche Versorgung ihrer Glieder mit Wort und Sakrament wieder herzustellen und zu sichern". (W. Niesel, Verkündigung und Ordnung, S. 7.)

[83] Nicht einmal nachfolgende Bekenntnissynoden, die sich mit der Sache ‚Gemeindeaufbau' befaßten und inhaltlich parallele Äußerungen zur ‚Erklärung' von 1934 haben, lassen einen Bezug zu ihr erkennen. Das zeigen die von Chr. Möller referierten Texte (a.a.O., S. 210–216).

[84] Wie man an den Ausführungen von Chr. Möller gut beobachten kann.

I.

Vorentwurf für Leipzig

Am 22. 5. 34 von Pfarrer Karl Immer inhaltlich vorgetragen.
Durchschlag mit handschriftlichen Ergänzungen und Änderungen.
Archiv: LkA Bielefeld, Bestand 5.1 Nr. 708 Fasc. 1

Die prakt. Aufgaben der Bek. Syn. der DEK.[1]

I. Dienst zur geistlichen Erneuerung des evangel. Pfarrerstandes in Deutschland.

Dieser Dienst ist die dringendste Aufgabe, die vor allen anderen in Angriff genommen werden muß. Es handelt sich dabei um eine Arbeit auf weite Sicht. Darum wird folgendes vorgeschlagen:

1. Der geistliche Dienst der Brüder aneinander.
   a) Wir brauchen in unserer Kirche Männer, die das Mahn- und Trostamt ausrichten, auch gelegentlich freigemacht werden, um zu zweien von Ort zu Ort die Brüder hin und her zu stärken und zu ermahnen.
   b) Besondere Rüstzeiten von mehrtägiger Dauer, abseits vom Gewühl großer Städte, unter Umständen auch mit den Pfarrfrauen zusammen.
   c) Eine in regelmäßigen Abständen erscheinende geistliche Handreichung.
2. Besonderes Augenmerk ist auch zu richten auf ernste theologische Schulung zur Erreichung einer weitgehenden Übereinstimmung in den Fragen der Lehre.
3. Ausbildung für den Dienst in der Gemeinde wurde bisher mehr oder weniger dem Zufall überlassen. Ernste Schulung für Predigt, Unterricht, Seelsorge tut not.
4. Betreuung des theologischen Nachwuchses.
   a) in geeigneten Vikariaten.
   b) in Predigerseminaren.
   c) in theol. Schulen.
   d) durch Rüstzeiten.
   e) durch Sammlung der Theologiestudenten auf den Universitäten.

Abschließend ist zu sagen, daß die Pfarrer in den einzelnen Synoden sich zu gegenseitigem Dienst aneinander zur gemeinsamen Arbeit unter Gottes Wort und zum Gebet zusammenschließen und regelmäßig zusammenkommen. Es müssen auch von Zeit zu Zeit Zusammenkünfte gemeinsam mit den Pfarrfrauen ermöglicht werden, (nicht zu geselligem Verkehr, sondern) ⌜Klammern hdschr.⌝ zu ernster Zurüstung für den gemeinsamen Dienst.

Der Pfarrernotbund geht in der bekennenden Kirche auf und ersteht in neuer Form und mit neuen Aufgaben als Pfarrbruderschaft der bekennenden Kirche. Der Bruderrat ⌜am Rd. hdschr. „der Bekenntnissynode“⌝ bestellt die Leitung. Die finanzielle Aufgabe des Pfarrernotbundes übernimmt die bekennende Kirche. Der Bruderrat der Kirche versieht die Gemeinden durch ein Amtsblatt mit geistlicher Haltung mit Berichten und läßt ihnen regelmäßige Mahnung und Tröstung zukommen.[2]

---

[1] Unter der Überschrift hat seitwärts versetzt eine handschriftliche Bemerkung gestanden, die entfernt worden ist und – soweit noch entzifferbar – gelautet haben könnte: „Erklärung zur prakt. Arbeit der Bek.Syn.“

[2] Neben dem letzten Satz steht am Rand hdschr. ein A. Darunter weist ein Pfeil auf hdschr. „pg 3“ hin.

II. Aufbau der bekennenden Gemeinde.

1. Die bekennende Gde. als geistl. Organismus.
   a) Der Dienst am Wort.
   Die Gden. haben wieder zu lernen, daß der sonntägl. Gottesdienst im Mittelpunkt des Gde.lebens ‚stehen soll' ⌜hdrsch. „besteht"⌝ . Die Heilighaltung des Sonntags ist den Gden. mit ‚gelegenen' ⌜hdschr. „ganzem"⌝ Ernst einzuschärfen. Zum Aufbau der Gemeinde gehört die Verwaltung der Sakramente, deren Bedeutung der Gemeinde neu zu erschließen ist. Unterricht, ⌜am Rd. hdschr. „Sammlung der konf. Jugend (Christenlehre)"⌝ , Bibelstunde u. Seelsorge dienen in Ergänzung u. Fortsetzung des Dienstes am Wort u. Sakrament der notwendigen persönlichen Vertrautheit mit der Bibel.
   b) Besondere Veranstaltungen zur Schulung der Gde.
   Männerdienst. Rüstzeiten für Älteste ⌜am Rd. hdschr. ergänzt „Presbyter"⌝ . Elternabende zur Förderung christlichen Familienlebens. (Brautunterricht.) ⌜Klammern hdschr.⌝
2. Zuordnung der freien Arbeiten (Verbände) zur bekennenden Gemeinde.
   a) Innere Mission, b) Äußere Mission, c) Verbände der Jugend, der Männer u. Frauen, d) Gemeinschaften u.ä., e) Gustav-Adolf-Verein, Ev. Bund u.ä. –

III. Sendung der bekennenden Gde.

1. Außerordentliche Aufgaben innerhalb der Einzelgemeinde.
   a) Evangelisation,
   b) Schriftendienst,
   c) Bibelwochen zur Vertiefung.
2. Dienst an Entfremdeten. (Freidenker, Deutsche Glaubensbewegung.)
3. Verantwortung für gefährdete Gemeinden u. Gebiete der Deutschen Evangelischen Kirche. (Aufstellung einer Liste bewährter Evangelisten. Schulung der Evangelisten zu besonderen Aufgaben. Ausarbeitung. ⌜hdschr. „von Plänen und Themen".⌝
4. Dienst an der Truppe, Reichswehr, Truppenübungsplätze, Arbeits- u. Jugendlager.

Beschlüsse der Synode ~~II III~~ ⌜hdschr. gestrichen⌝[3]

B. Der Bruderrat bestellt einen Ausschuß, der zu II 1 a Weisungen an die Gemeinden erarbeitet und zu II 1 b Richtlinien für den Männer ⌜hdschr. ergänzt „+ Frauen- Jugend-"⌝ dienst ‚u.' ⌜hdschr. „sowie"⌝ Elternschulung herausgibt und für die Durchführung der Arbeit Sorge trägt.

C II 2. Der Bruderrat der B.S. fordert alle Verbände der I. und Äußeren Mission u.s.w. auf, sich für die Bekenntnissynode zu entscheiden. Er bestimmt einen Ausschuß von Fachleuten, der die ‚Arbeit der' ⌜hdschr. gestrichen⌝ auf dem Boden der Bek. Syn. sich sammelnden Verbände ‚ordnet' ⌜hdschr. dafür „berät"⌝ .

D III. Der Bruderrat bestellt einen Ausschuß für die außerordentlichen Aufgaben in der Gemeinde und in den gefährdeten Gebieten.

---

[3] Neben der Überschrift am Rand hdschr. „A s. 1. Seite unten".
Die handschriftlichen Eintragungen sind verschiedenen Personen und unterschiedlichen Schreibgeräten zuzuordnen.

II.

Leipziger Entwurf

Am 24. 5. 34 von Präses D. Koch an die „Mitglieder des Arbeitsausschusses" versandt.
Vervielfältigung
Archiv: LkA Bielefeld, Bestand 5,1 Nr. 708 Fasc. 1 und Nr. 598 Fasc. 1 (Werner Friese); LkA Nürnberg, Bestand Meiser Nr. 100

Erklärung
der Bekenntnissynode der D.E.K.
Entwurf des Ausschusses für die praktische Arbeit

I. Dienst zur geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes

Dieser Dienst ist die dringendste Aufgabe, die vor allem andern in Angriff genommen werden muß. Es wird folgendes vorgeschlagen:

1. Der geistliche Dienst der Brüder untereinander. Wir brauchen in unserer Kirche
   a) Männer, die das Mahn- und Trostamt ausrichten, auch gelegentlich freigemacht werden, um von Ort zu Ort die Brüder hin und her zu stärken und zu ermahnen;
   b) besondere Rüstzeiten von mehrtägiger Dauer, abseits vom Getriebe der großen Städte, unter Umständen auch mit den Pfarrfrauen zusammen;
   c) eine in regelmäßigen Abständen erscheinende geistliche Handreichung.
2. Ernste theologische Schulung zur Erreichung einer weitgehenden Übereinstimmung in den Fragen der Lehre.
3. Planmäßige Ausbildung für den Dienst in der Gemeinde. Diese Ausbildung, bisher mehr oder weniger dem Zufall überlassen, fordert ernste Schulung für Predigt, Unterricht, Seelsorge.
4. Betreuung des theologischen Nachwuchses
   a) durch Sammlung auf den Universitäten,
   b) in geeigneten Vikariaten,
   c) in Predigerseminaren,
   d) in theologischen Schulen,
   e) durch Rüstzeiten.

Die Pfarrer müssen sich in den einzelnen Synoden zu gegenseitigem Dienst untereinander, zur gemeinsamen Arbeit unter Gottes Wort und zum Gebet zusammenschließen und regelmäßig zusammenkommen. Auch müssen von Zeit zu Zeit Zusammenkünfte gemeinsam mit den Pfarrfrauen ermöglicht werden zum Zweck ernster Zurüstung für den gemeinsamen Dienst.

II. Aufbau der bekennenden Gemeinde

1. Die bekennende Gemeinde als geistlicher Organismus.
   a) Der Dienst am Wort. Die Gemeinden haben wieder zu lernen, daß der sonntägliche Gottesdienst im Mittelpunkt des Gemeindelebens steht. Die Heilighaltung des Sonntags ist den Gemeinden mit ganzem Ernst einzuschärfen. Zum Aufbau der Gemeinde gehört die Verwaltung der Sakramente, deren Bedeutung der Gemeinde neu zu erschließen ist. Unterricht, Sammlung der konfirmierten Jugend (Christenlehre), Bibelstunde und Seelsorge dienen in Ergänzung und Fortsetzung des Dienstes am Wort und Sakrament dem notwendigen persönlichen Vertrautwerden mit der Bibel.

b) Besondere Veranstaltungen zur Schulung der Gemeinde. Männerdienst, Rüstzeiten für Älteste (Presbyter), Elternabende zur Förderung des christlichen Familienlebens.

2. Einordnung der freien Arbeiten (Verbände) in die bekennende Gemeinde: Innere Mission; Äußere Mission; Verbände der Jugend, der Männer und Frauen; Gemeinschaften u.Ä.; Gustav-Adolf-Verein; Evangelischer Bund u.Ä.

III. Sendung der bekennenden Gemeinde

1. Außerordentliche Aufgaben innerhalb der Einzelgemeinde (Evangelisation, Schriftendienst, Bibelwochen zur Vertiefung).
2. Dienst an den Entfremdeten (Freidenker, Deutsche Glaubensbewegung).
3. Verantwortung für gefährdete Gemeinden und Gebiete der D.E.K. (Aufstellung einer Liste bewährter Evangelisten, Schulung der Evangelisten zu besonderen Aufgaben, Ausarbeitung von Plänen und Themen).
4. Dienst an der Reichswehr (Truppenübungsplätze), Versorgung der Arbeits- und Jugendlager).

Beschlüsse

A. Der Bruderrat der Bekenntnissynode bestellt einen Ausschuß zum Dienst an der geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes. Der Bruderrat versieht die Gemeinden und die Pfarrer mit Berichten und läßt ihnen Mahnung und Tröstung zukommen.

B. Der Bruderrat bestellt einen Ausschuß, der die für den Aufbau der bekennenden Gemeinden notwendigen Weisungen erarbeitet und Richtlinien für den Männer-, Frauen- und Jugenddienst sowie für die Elternschulung herausgibt und der für die Durchführung der Arbeit Sorge trägt.

C. Der Bruderrat fordert die Verbände der Inneren und Äußeren Mission usw. auf, sich für die Bekenntnissynode zu entscheiden. Er bestimmt einen Ausschuß von Fachleuten, der die auf dem Boden der Bekenntnissynode sich sammelnden Verbände berät.

D. Der Bruderrat bestellt einen Ausschuß für die außerordentlichen Aufgaben in der Gemeinde und in den gefährdeten Gebieten.

III.

Tischvorlage

Am 31. 5. 34 den Synodalen ausgehändigt.

Verfasser: Pfarrer Dr. Eitel Friedrich von Rabenau (Berlin-Schöneberg)

Vervielfältigung

Archiv: EZA Berlin, Bestand 50/384 und 619/2 H. 7; LkA Bielefeld, Bestand 5.1 Nr. 841 Fasc. 1 (mit handschriftlichen Unterstreichungen und Mitschrift des Leitwortes aus dem Vortrag Schulz) und Nr. 708 Fasc. 1; LkA Nürnberg, Bestand Meiser Nr. 100 (mit handschriftlichem Vermerk „Referat Schultz Barmen, 31.V.34" und einer Textergänzung). – In einem von der Vervielfältigung abweichenden Schriftbild mit maschinenschriftlicher Angabe „von Schulz": LkA Stuttgart, Nachlaß Wurm D 1, 120. – Als zweiseitiger Durchschlag: LkA Düsseldorf, Kirchenkampf-Sammlung, DEK, 1934.

Die praktischen Aufgaben

Die Erneuerung unserer Kirche kann und darf nur durch das Wort auf dem Wege der Gemeindebildung geschehen. Durch die Nachahmung politischer Methoden kommt nicht eine Erneuerung, sondern eine Entstellung des Wesens der Kirche zustande.

I. Erneuerung des Pfarrerstandes.

Auf dem Pfarrerstand liegt in der gegenwärtigen Schicksalsstunde unserer Kirche und unseres Volkes eine unerhörte gemeinsame Verantwortung. Diese Verantwortung muß den Pfarrerstand aus den Hemmungen und Irrungen der hinter uns liegenden Periode des kirchlichen Lebens herausführen. Sie muß ihn von Intellektualismus und Individualismus, aus gruppenmäßiger Abschließung und Abstempelung befreien und in ein Ringen um tiefstes Erfassen der Botschaft Gottes in freier menschlicher und brüderlicher Begegnung, in gemeinschaftlicher Arbeit in Demut und fürbittender Bruderliebe hineinstellen.

In dieser Richtung muß die Vorbildung der Pfarrer, ihre Weiterbildung, ihre seelsorgerliche Betreuung, aber auch die Ausscheidung untauglicher Kräfte gesucht werden.

Der Dienst unserer evangelischen Kirche beansprucht den Pfarrerstand ganz. Das Pfarramt muß deshalb frei von allen Bindungen sein, die außerhalb des Wesens der Kirche liegen. Gerade der unbeirrbare Standort in Gottes Wort und die darauf beruhende Unabhängigkeit verleihen dem Pfarramt seinen Wert nicht nur für das Leben der Gemeinde, sondern auch für das des Volkes.

Im Blick auf die Erneuerung des Pfarrerstandes müssen folgende Wege eingeschlagen werden:

1. Die Pfarrer der bekennenden Kirche müssen in ihren Kirchenkreisen darum ringen, daß aus ihren Zusammenkünften Pfarrerbruderschaft erwächst. Der Dienst der Brüder untereinander geschieht in der Gemeinschaft des Wortes und des Gebetes und umfaßt theologische Schulung, Zurüstung zum Dienst an der Gemeinde, Seelsorge aneinander, persönliche Teilnahme und Hilfe.
   In die Gemeinschaft der Pfarrer sind ihre Familien einzuschließen.
2. In den einzelnen Landeskirchen, Kirchenprovinzen und Kirchenkreisen sind Pfarrer mit dem Mahn- und Trostamt an ihren Amtsbrüdern besonders zu beauftragen. Sie müssen zeitweise für diesen Dienst freigemacht werden.
3. Für die Pfarrer und ihre Frauen sind Rüstzeiten und Schulungskurse planmäßig einzurichten.
4. Die Bruderräte der einzelnen Synoden haben die Pflicht, für die Studenten und Kandidaten der Theologie zu sorgen, sie in ihrer Gewissensfreiheit zu schützen und ihnen zur Sammlung, Stärkung und Vorbereitung auf das Pfarramt behilflich zu sein. (Rüstzeiten, theol. Schule, Vikariate, Predigerseminare)
5. Der Bruderrat der Synode fördert diese Arbeit durch einen Ausschuß, der ein Mitteilungsblatt herausgibt.

II. Gemeindebildung.

Die bekennende Kirche beruht auf einer neuen Erfassung der durch das Wort Gottes entstehenden Gemeinschaft.

Das Wort der Rechtfertigung, der Versöhnung, der Erlösung schafft mit dem Zugang zu Gott zugleich den Zugang des Menschen zum Menschen. Mit der Kindschaft ist Bruderschaft gesetzt. Die „Gemeinde" als der immer in Erneuerung begriffene Bund der Wahrheit und Liebe von Gott her und zu Gott hin ist die notwendige und völlig einzigartige Frucht des Wortes Gottes. Gemeinde ist etwas wesensmäßig anderes als die im Volkstum gegebene Gemeinschaft, wie auch als alle Interessengemeinschaft, Weltanschauungsgemeinschaft oder Kampfgenossenschaft. Alle Zusammenschlüsse, die das Christentum bloß als Tradition, Weltanschauung oder Programm behandeln, genügen in der Kirche nicht. Vielmehr ist das Wesentliche in allem kirchlichen Geschehen die Sammlung der Menschen um Gottes lebendiges, wirkendes Wort. Dadurch bereitet sich Christus die Gemeinde, die ihm dient. Wo „Gemeindebildung" vor sich geht, da zeigen sich mit innerer Notwendigkeit vier Lebensäußerungen:

1. Gottesdienst
2. Mission

3. Erziehung des nachwachsenden Geschlechtes
4. Bruderdienst.

Für die Gegenwart ergeben sich aus diesem Ansatz folgende Forderungen:

1. Unter Zurückstellung aller äußerlichen Vereins- und Wohlfahrtsarbeit ist alle Kraft auf die zentrale Aufgabe der Verkündigung, der Sakramentsverwaltung, der Seelsorge, der biblischen Schulung zu richten mit dem Ziel, daß die Gemeindeglieder selbständig werden im Umgang mit dem Wort und dadurch fähig zum Dienst am Bruder. Die Heilighaltung des Sonntags ist den Gemeinden mit ganzem Ernst einzuschärfen.
2. Gegenüber einem liberalistischen, verweltlichten Gemeindebegriff, der von der Summe oder gar der Majorität der augenblicklich lebenden Kirchensteuer-Zahler oder Wähler und ihren Ansichten und Wünschen ausgeht, ist der Gemeindebegriff des Neuen Testaments und der Reformation den Gemeindegliedern zu erklären und einzuprägen. Es gibt nur die gemeinsame Verantwortung der Gemeinde vor ihrem Herrn. Diese geistliche Verantwortung ist von dem Amt der Verkündigung in Verbindung mit den Hörern des Wortes aufzustellen und im Gemeindeleben unerbittlich geltend zu machen. Auf diese geistliche Verantwortung ist das Ältestenamt zu gründen; ebenso ist alles kirchliche Wählen von hier aus zu bestimmen.
3. Die Gemeinde ist der Organismus, dessen Glieder einander in lebendiger Einheit dienen sollen. Die besondere Aufgabe der übergemeindlichen Organisationen ist die Schulung für die Arbeit in der Gemeinde. Die Gemeinden dienen einander durch ihre Zusammenfassung in Synoden.
4. Volksmission und äußere Mission ist nicht als eine besondere Veranstaltung von Spezialkräften und Vereinen anzusehen oder zu betreiben. Vielmehr ist beides Anliegen und Auswirkung der Gemeinde, die selbst, indem sie von dem Worte gebildet und angetrieben wird, Zeugin und Botin dieses Wortes ist. Den Synodalen liegt die Verantwortung dafür ob, daß die bekennende Gemeinde ihre Sendung am eigenen Volke und unter den Völkern erfüllt.

Beschlüsse

A. Der Bruderrat der Bekenntnissynode bestellt einen Ausschuß zum Dienst an der geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes.
B. Der Bruderrat der Synode bestellt einen Ausschuß, der die für diese Arbeit notwendigen Weisungen und Richtlinien herausgibt und für ihre Durchführung Sorge trägt. Ihm liegt in Sonderheit die Hilfe für kirchlich gefährdete Gebiete ob.
C. Der Bruderrat fordert die Verbände der Inneren und Äußeren Mission usw. auf, sich für die Bekenntnissynode zu entscheiden.
D. Der Bruderrat gibt ein Mitteilungsblatt der bekennenden Kirche heraus.

IV, V und VI

IV. Neufassung Heilmann

Am 4. 6. 34 von Pfarrer Martin Heilmann (Gladbeck) an Präses D. Koch (und an Pfarrer Immer) gesandt.
Durchschlag
Archiv: LkA Bielefeld, Bestand 5.1 Nr. 708 Fasc. 1

V. Bearbeitung Steil(?)

Trägt von Unbekannt den handschriftlichen Vermerk: „Endgültige Fassung"
Durchschlag
Archiv: LkA Bielefeld, Bestand 5.1 Nr. 708 Fasc. 1

VI. Veröffentlichte Fassung

Am 18. 6. 34 von Pfarrer Immer zum Druck gegeben.
„Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche. Barmen 1934." Vorträge und Entschließungen. Im Auftrage des Bruderrates der Bekenntnissynode herausgegeben von Karl Immer, Wuppertal-Barmen, (1934), S. 70–72

Die Texte V und VI folgen der Neufassung von Pfarrer Heilmann mit einigen – in der Regel übereinstimmenden – Abweichungen; an 4 Stellen übernimmt der Druckbericht die Änderung der Bearbeitung Steil nicht.

IV.

Erklärung zur praktischen Arbeit der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche

In dem gemeinsamen Zeugnis der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche heißt es in Punkt 6: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." (Matth. 28,20). „Gottes Wort ist nicht gebunden." (2.Tim. 2,9). „Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk."

Damit ist die bekennende[1] Kirche Deutschlands zur dienenden Arbeit aufgerufen. Gott hat uns bekennende Gemeinden geschenkt. Durch dieses Lebendigwerden vieler Gemeindeglieder und Pastoren ist auch ein neuer geheiligter Wille zum Dienst erwacht. Wenn die Bekenntnissynode der D.E.K.[2] die Leitung der deutschen evangelischen Christenheit übernimmt, so übernimmt sie damit eine ganz gewaltige[3] Verantwortung gegenüber den neuen Gaben und Kräften, die Gott der evangelischen Christenheit geschenkt hat. Es wird deshalb als erste /~hdschr. gestrichen, dafür „dringliche"7 Arbeit für die Bekenntnissynode der D.E.K. empfohlen:

I. Der Dienst am Pfarrerstande.[4]

Soll der Pfarrer die ihm von Gott gegebenen neuen Aufgaben am Aufbau der Gemeinde wirklich[5] im Geiste des Wortes Gottes ausführen, so bedarf er einer ständigen geistlichen Leitung.[6]

1. Der geistliche Dienst der Brüder untereinander.

Die Abweichungen der Texte V und VI

[1] Bekennende Kirche und Bekennende Gemeinde werden als feststehende Begriffe groß geschrieben.

[2] Als Abkürzung steht immer DEK.

[3] „Große" statt ‚ganz gewaltige'.

[4] Erweitert und damit Rückkehr zur früheren Fassung: „Der Dienst zur geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes."

[5] ‚Wirklich' gestrichen.

[6] „Der ständigen Zucht und Leitung des Heiligen Geistes" statt ‚einer ständigen geistlichen Leitung'.

a) Die Pfarrer müssen sich in den einzelnen Synoden zu gegenseitigem Dienst aneinander, zur gemeinsamen Arbeit unter Gottes Wort und zum Gebet zusammenschließen und regelmäßig zusammenkommen. An solchen Zusammenkünften müssen von Zeit zu Zeit auch die Pfarrfrauen teilnehmen.
b) Wir brauchen[7] in unserer Kirche Männer, die das Mahn- und Trostamt ausrichten, auch gelegentlich freigemacht werden, um von Ort zu Ort die Brüder zu stärken und zu ermahnen, besonders die Vereinsamten,
c) besondere Rüstzeiten von mehrtägiger Dauer, abseits vom Getriebe der großen Städte, möglichst auch für Pfarrfrauen,
d) eine in regelmäßigen Abständen erscheinende geistliche Handreichung.

2. Ernste theologische Schulung, um in bekenntnismäßig gegliederten Konventen eine weitgehende Übereinstimmung in den Fragen der Lehre zu erreichen.
3. Planmäßige Ausbildung für den Dienst in der Gemeinde. Diese Ausbildung, bisher mehr oder weniger dem Zufall überlassen, fordert ernste Schulung für Predigt, Unterricht und Seelsorge.
4. Betreuung des theologischen Nachwuchses
   a) durch Sammlung auf den Universitäten und in den Ferien,
   b) in geeigneten Vikariaten,
   c) in Predigerseminaren,
   d) in theologischen Schulen,
   e) durch Rüstzeiten.

II. Aufbau der bekennenden Gemeinde.

Pfarrer und Gemeinde gehören aufs engste zusammen, denn der Hirte steht in der Gemeinde, und die Gemeinde steht mit dem Hirten. (Daß unter I der Pfarrerstand besonders herausgenommen wurde, hat nur eine äußere Bedeutung)[8] Die bekennende Gemeinde ist zum Dienst willig, muß aber noch dafür gerüstet werden. Es soll hier nicht eine Kirchenordnung der bekennenden Gemeinde bezeichnet werden. Es wird verwiesen auf den Beschluß der Preußischen Bekenntnissynode,[9] der Aufbau der bekennenden Kirche der Altpreußischen Union. (Grundsätze der Bekenntnissynode.)[10] Hier soll nur im Anschluß an das Zeugnis der Bekenntnissynode darauf hingewiesen werden, was in der Gemeinde jetzt an Dienst zu tun ist.

1. Die bekennende Gemeinde als geistlicher Organismus.
   a) Der Dienst am Wort. Die Gemeinden haben wieder zu lernen, daß der sonntägliche Gottesdienst im Mittelpunkt des Gemeindelebens steht. Die Heilighaltung des Sonntags ist den Gemeinden mit ganzem Ernst einzuschärfen. Zum Aufbau der Gemeinde gehört die Verwaltung der Sakramente, deren Bedeutung der Gemeinde neu zu erschließen ist. Unterricht, Sammlung der konfirmierten Jugend (Christenlehre), Bibelstunde und Seelsorge dienen darüber hinaus dem notwendigen[11] persönlichen Vertrautwerden mit der Bibel und dem Erlangen einer selbständigen christlichen Urteilsfähigkeit.[12]
   b) Besondere Veranstaltungen zur Schulung der Gemeinde. Männerdienst, Rüstzeiten für Älteste (Presbyter), Elternabende zur Förderung des christlichen Familienlebens, Frauenhilfen.

---

[7] Text V fügt „auch" ein.
[8] Klammern und Inhalt sind gestrichen.
[9] Interpunktion und Schreibweise geändert: „... Bekenntnissynode: „Der Aufbau der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union"."
[10] Wie 8.
[11] Text V ändert in „notwendigsten".
[12] Gestrichen: ‚und dem Erlangen einer selbständigen christlichen Urteilsfähigkeit.'

2. Weil die freien Verbände nur lebensfähig sind auf dem Boden der bekennenden Gemeinde (Innere Mission, Äußere Mission, Verbände der Jugend, der Männer und Frauen, Gemeinschaften u.Ä., Gustav-Adolf-Verein, Evangelischer Bund u.Ä.),[13] ist von ihnen und ihren Leitungen eine klare Entscheidung für die Bekenntnissynode der D.E.K. zu fordern. Nur soweit diese Entscheidung erfolgt ist,[14] werden sie ihre Berechtigung im Aufbau der bekennenden Gemeinde behalten.[14]

III. Sendung der bekennenden Gemeinde.
Nur da wo mit ganzem Ernst der Bruderdienst an den Hirten der Gemeinde getan wird und wirklich die Gemeinde als geistlicher Organismus, d.h.[15] als Leib Christi lebt, da[16] ist sie zu dem Dienst, den sie durch Predigt und Sakrament an allem Volk auszurichten hat, nämlich zu dem Dienst der Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christo Jesu, geschickt. Der Auftrag ist ungeheuer[17] groß, das Erntefeld weit und reif zur Ernte. Alle lebendigen Glieder der Gemeinde sind eingeschlossen in diesen Sendedienst, entweder als solche, die verkündigen oder als solche, die in der Fürbitte stehen. Das Zeichen einer lebendigen Gemeinde ist immer, daß sie sendet.
1. Außerordentliche Aufgaben innerhalb der Einzelgemeinde (Evangelisation, Schriftendienst, Bibelwochen zur Vertiefung).
2. Dienst an den Entfremdeten (Freidenker, Deutsche Glaubensbewegung).
3. Verantwortung für gefährdete Gemeinden und Gebiete der D.E.K. (Aufstellung einer Liste bewährter Evangelisten, Schulung der Evangelisten zu besonderen Aufgaben, Ausarbeitung von Plänen und Themen).
4. Dienst an der Reichswehr (Truppenübungsplätze), S.A., S.S., H.J.[18] Versorgung der Arbeits- und Jugendlager.[19]

Beschlüsse[20]

A. Der Bruderrat der Bekenntnissynode bestellt einen Ausschuß zum Dienst an der geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes.
B. Der Bruderrat der Bekenntnissynode bestellt einen Ausschuß, der für die unter II[21] angegebene Arbeit die notwendigen Weisungen und Richtlinien herausgibt und für die Durchführung Sorge trägt. Ihm liegt insonderheit die Hilfe für kirchlich gefährdete Gebiete ob.[22]
C. Der Bruderrat fordert die Verbände für Innere und Äußere Mission usw. auf, sich für die Bekenntnissynode zu entscheiden.
D. Der Bruderrat gibt ein Mitteilungsblatt der bekennenden Kirche heraus.

---

[13] Text V streicht: ‚Gustav-Adolf-Verein, Evangelischer Bund u.Ä.'
[14] Text V ändert: „Nur soweit diese Entscheidung erfolgt, werden sie ihre Berechtigung im Aufbau der Bekennenden Gemeinde erhalten."
[15] Ist ausgeschrieben: „... das heißt".
[16] ‚Da' gestrichen.
[17] ‚Ungeheuer' gestrichen.
[18] Schreibweise: „SA., SS., HJ.".
[19] Korrekt „Arbeitsdienst- und Jugendlager".
[20] „Anträge" statt ‚Beschlüsse'.
[21] Ergänzung: „und III.".
[22] Text V endet mit Antrag B.

Wir wissen, daß alle Anleitungen zur praktischen Arbeit ohne den Heiligen Geist einen gefährlichen Leerlauf ergibt. Wenn wir trotzdem diese Anweisungen der Bekenntnissynode vorlegen, tun wir es in der Verantwortung für den gemeinsamen Dienst.

Der Ausschuß für praktische Arbeit der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche.
Immer, Steil, D. Humburg, Heilmann, Schulz, von Rabenau.[23]

[23] Text VI hat die Anträge A und B in Fettdruck, C und D in Normaldruck. Er übernimmt auch den Epilog, nennt aber nicht den Ausschuß und die Namen seiner Mitglieder.

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Helmut Koester – François Bovon: Genèse de l'écriture chrétienne (= Mémoires Premières, ed. Jean-Claude Picard), Turnhout (Brepols) 1991, 139 S.

Die mit dem vorliegenden Bändchen neu eröffnete Sammlung *Mémoires Premières* will in allgemeinverständlicher Weise auf neue Probleme und Problemstellungen zu antiken und frühchristlichen Vorgängen hinweisen. Ihr Herausgeber führt in die beiden Aufsätze von Helmut Köster und in den Beitrag von Francois Bovon ein, die, zuvor bereits in Englisch bzw. Deutsch veröffentlicht, nun auch in französischer Fassung zugänglich sind. Picard weist auf die Mündlichkeit der frühchristlichen Überlieferung hin, die einerseits die auf die Augenzeugen zurückgehenden Berichte von Leben, Lehre und Taten Jesu enthalten, sich andererseits auf die Botschaft von Kreuz und Auferstehung konzentriert habe. Diese Überlieferung verhielt sich seiner Meinung nach teils konservativ bewahrend, teils bis hin zum gnostischen Extrem pneumatisch-progressiv; hier erweiterte sie sich durch extensiven und usurpierenden Rückgriff auf das Alte Testament, dort stößt sie die jüdischen Traditionen radikal ab. Daß Paulus die Jesusüberlieferung nicht berücksichtigt, meint Picard mit der dafür angeblich ungeeigneten Gattung des apostolischen Briefes erklären zu können; sie sei aber auch in den paulinischen Gemeinden präsent gewesen, und sie könne allgemein nicht auf das beschränkt werden, was die schriftlichen Evangelien überliefern.

Damit hat der Herausgeber die Brücke zu den drei von ihm präsentierten Aufsätzen geschlagen. Bei dem ersten dieser Aufsätze handelt es sich um Kösters Promotionsvorlesung von 1954 (aus ZNW 48, 1957), in der vorliegenden Fassung nur wenig verändert: ‚Une production de la communauté chrétienne: les paroles de Seigneur'. An einigen Beispielen versucht Köster nachzuweisen, daß man die außerkanonische Überlieferung in prinzipiell der gleichen Weise wie die kanonische zu beurteilen habe und daß wir hier wie dort zwar nicht unbedingt die Stimme des irdischen Jesus, wohl aber die der frühen Christenheit hören.

Dem gleichen Zweck dient der 1980 bereits in HThR erschienene Aufsatz ‚Évangiles apocryphes et évangiles canoniques'. Köster stellt zunächst das Vorkommen evangelischer Überlieferung im Schrifttum der beiden christlichen Jahrhunderte statistisch zusammen, um zu zeigen, daß ursprünglich kein Unterschied zwischen apokrypher und kanonischer Überlieferung bestand, und wendet sich dann dem Thomasevangelium zu, das Köster für unabhängig von Mt und Lk bzw. von der synoptischen Spruchquelle hält. Ebenso urteilt Köster über die Fragmente des ‚Unbekannten Evangeliums' aus dem Papyrus Egerton 2, den Köster bereits um 120 datiert, ohne freilich darauf hinzuweisen, daß ein inzwischen veröffentlichtes neues Fragment desselben Papyrus dessen Datierung erst um oder nach 200 nahelegt. Sein Verständnis des ‚Unbekannten Evangeliums' führt ihn ebenso wie einige Stellen aus dem Schrifttum von Nag Hammadi (Dialog des Erlösers; Apokryphon Jacobi) zu der Auffassung, Bultmanns allgemein bestrittene These von einer gnostischen Redenquelle des Johannesevangeliums ließe sich in modifizierter Weise halten; denn in den genannten Schriften stoße man unabhängig vom Johannesevangelium auf jenen Traditionsbereich, dem auch der 4. Evangelist den Grundstock seines Redenmaterials entnommen habe. Das Petrusevangelium schließlich dient Köster als Beleg für eine von den kanonischen Evangelien unabhängige Passionsüberlieferung. Bei alledem geht es Köster weiterhin nicht darum, ‚authentische' Überlieferung zu gewinnen, die ja auch in den kanonischen Schriften nur begrenzt begegne, sondern um die grundsätzliche Gleichbehandlung kanonischer und außerkanonischer Traditionen.

In der Tat wird man Köster darin zustimmen müssen, daß die apokryphe Evangelienüberlieferung *methodisch* nicht anders beurteilt werden darf als die kanonische. In-

dessen findet die Auffassung mit Recht nur relativ wenig Zustimmung, daß das Thomasevangelium, das ‚Unbekannte Evangelium' und die anderen genannten Schriften aus dem Fund von Nag Hammadi von der kanonischen Überlieferung unabhängig seien. Diese Schriften bereichern in Wahrheit nur unsere Kenntnis von der frühen Geschichte, nicht indessen von den Ursprüngen und Anfängen der christlichen Gemeinde. Köster beachtet nicht, daß sich in den genannten Schriften durchweg *redaktionelle* Gesichtspunkte aus den kanonischen Vorlagen finden, wie er denn auch die redaktionellen Interessen der apokryphen Schriften selbst nicht hinreichend beachtet. Auch bedenkt er zu wenig, daß die Kanonisierung nicht nur das kanonische Schrifttum aufbewahrt, sondern zugleich die übrige Überlieferung wie die Spruchquelle und die Vorlagen des Markus- und des Johannesevangeliums preisgegeben hat, so daß das späte apokryphe Schrifttum sich auch insoweit kaum auf vorkanonische Überlieferung stützen konnte. Darum erscheint es mir als zweifelhaft, daß es Köster gelungen ist, die von vielen Seiten angefochtenen Ansichten seines Lehrers Bultmann hinsichtlich der Formgeschichte der synoptischen Tradition und einer Redenquelle des Johannesevangeliums überzeugend zu stützen.

Nicht von ungefähr verhält sich Bovon gegenüber der von Köster behaupteten Selbständigkeit der außerkanonischen Überlieferung recht zurückhaltend, wenn er unter dem zunächst eigenartig wirkenden Titel ‚Évangiles synoptiques et Actes apocryphes des Apôtres' – dieser Beitrag war bereits 1988 in HThR erschienen – die spätere Überlieferungsgeschichte apokrypher Apostelakten untersucht, um daraus analoge Erkenntnisse für die frühere Überlieferung der kanonischen Evangelien zu gewinnen. Er kommt unter anderem zu dem Schluß, daß Titel und Verfasserangaben der kanonischen Evangelien erst spät sein dürften, daß keineswegs immer der kürzere Text der ursprüngliche sei, sondern die Überlieferung von Exzerpten durchaus üblich war, und daß Matthäus und Lukas sehr wohl unterschiedliche Versionen des Markusevangeliums benutzt haben könnten. Das sind erwägenswerte, wenn auch im einzelnen nicht geradezu beweiskräftige Rückschlüsse, die zu beachten jedem Ausleger der Evangelien anzuraten ist.

Berlin *Walter Schmithals*

Peter Brown: Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit. Übersetzt, bearbeitet und herausgegeben von Johannes Bernard, Leipzig (St. Benno-Verlag) 1991, 158 S., kt.

Verfasser Peter R. L. Brown, Oxford, gewann für seine umfangreiche Augustinusbiographie, London 1967, bald den verdienten großen Leserkreis. 1972 übertrug sie der Erfurter Historiker Johannes Bernard ins Deutsche, konnte sie in Leipzig und Frankfurt/Main (Societätsverlag) und 1975 als Taschenbuch bei Wilh. Heynen, München, veröffentlichen und 1982 eine 3. Auflage in Leipzig folgen lassen. Brown veröffentlichte 1978 „The Making of Late Antiquity" in Cambridge, dem 1981 die Niederschrift einer Vortragsreihe mit dem Titel The Cult of the Saints in Chicago folgte, letzteres ist jetzt wie oben angegeben übersetzt worden. Das mag verspätet erscheinen, aber das Werk gehört gewiß zu den den nicht allzu vielen Geschichtswerken, die ihren Wert behalten, wie ja auch sein Augustinuswerk. Es frappiert den Leser geradezu durch eine Unmenge von Aspekten, Entdeckungen, deren Konsequenzen man sich nicht entziehen kann. Jeder, der sich die Spätantike vornimmt, wird sich ungemein bereichert vorkommen.

In 6 Kapiteln wird uns die Heiligenverehrung und die der Märtyrergräber anschaulich vorgeführt. 1. Das Heilige und die Grabstätte. Der Heiligenkult designierte verstorbene Menschen als Empfänger reiner Verehrung – ein Umsturz der sozialen Strukturen parallel dem Umsturz der Spätantike, wo in Westeuropa ein Imperium stürzte (S. 31). 2. „Eine feine private Stätte". Der Aufwand an Reichtum und Riten an den Gräbern der Heiligen verrät keineswegs einen liebenswerten Rückfall in die heidnische Vergangenheit, sondern ist durch ein Gespür für die dringende Notwendigkeit ausgezeichnet (S. 54). 3. „Der unsichtbare Begleiter" war den Spätrömern ebenso nahe wie ein Schutzengel einst, doch weist die Beziehung jetzt eine Spur von Wagnis auf, wie auch die Wärme spätrömischer Freundschafts- und Patronatsbeziehungen (S. 67). 4.

„Der ganz besondere Tote". Die frühe Kirche neigte dazu, das Grab zu „überspringen", die langen Prozesse des Trauerns ... wurden durch einen ungestümen Glauben an das Leben nach dem Tode eher unterdrückt. Wunder und Heilungen wendeten das größte Übel des physischen Todes, dem das Martyrium vorausging, in das um, was zu dieser Zeit besonders schön und kultiviert war, siehe die schönen Gesichter der Heiligen im Paradies zu Ravenna (S. 86). 5. Praesentia. Die Kultstätte, das Heiligtum, wurde zu einem Festpunkt, an dem das feierliche notwendige Spiel der „reinen Macht" der potentia, die so, wie es sein sollte, ausgeübt wird, in Akten der Heilung, des Exorzismus und rauher Gerechtigkeit aufgeführt wurde (S. 103). 6. Potentia. Hier greift der Verfasser zu einem Zitat eines Kollegen: „Die Stätte, d. h. die christliche Pilgerstätte, ist im Vollsinn kosmische Wirklichkeit, welches physische Ereignis sie auch im Einzelfall heiligt. Und die ganze Geschichte der christlichen Wallfahrt zielt darauf, das Heidnische zu taufen, d. h. das Kosmische zu vermenschlichen (S. 120).

Leider sind die Anmerkungen nicht als Fußnoten auf jeweiliger Seite angebracht, sondern am Schluß des Buches im Kleindruck zusammengefaßt. Gleicher Mißstand wurde schon beim Augustinus-Buch bedauert (Rez. von H. J. Vogt in Tübinger theol. Quartalschrift 1974 S. 188). Gewiß ist dadurch der Preis niedrig gehalten und schon von Studenten erschwingbar, aber ein genaues wissenschaftliches Studium wird sehr erschwert, zumal die Anmerkungen sich nicht auf Zahlen beschränken, sondern oft wichtige Ergänzugen anfügen. Der Umschlag trägt auf der Vorderseite ein altchristliches Märtyrerbild, anscheinend Katakombenmalerei, leider im Innern nicht erklärt, auf der Rückseite einige Sätze aus dem Vorwort von Koseph M. Kitagawa, dem Vorsitzenden des Committee on haskell Lectures von Chicago, über die Ablehnung des „Zwei-Schichten-Modells", das sich bis in unsere Zeit erhalten habe. Danach hätten viele Historiker scharf unterschieden zwischen den religiösen Erfahrungen einer Elite und denen des einfachen Volkes, was ermöglichte, vieles von der alltäglichen religiösen Aktivität des Volkes in den Bereich eines volkstümlichen Aberglaubens zu verweisen. So geschickt diese Ablehnung auch dargestellt wird, etwa ab S. 27, so überholt und deshalb unwichtig erscheint es dem Rezensenten, sich damit noch zu beschäftigen. Geschichtliche Wahrheit bleibt das Forschungsobjekt, auch wenn noch so viele Änderungen und Bewegungen festzustellen sind, die nur zu gern den Forscher aus dem Konzept bringen. Vor lauter Bäumen wird er den Wald nicht mehr sehen, wenn er z. B. beim buchstäblichen Sinn der hl. Schrift stehen bleibt und nicht einen geistigen anerkennen kann; gleiches gilt für die Heiligenverehrung in der Spätantike, in deren Geistigkeit der Verfasser tief eingedrungen ist und die darzustellen ihm meisterlich gelungen ist.

Siegburg *Rhaban Haacke*

Elisabeth Reil: Aurelius Augustinus, De catechizandis rudibus. Ein religionsdidaktisches Konzept (= Studien zur Praktischen Theologie), 33 St. Ottilien (EOS-Verlag) 1989, 361 S., kt.

Diese religionspädagogische Dissertation, von Fritz Weidmann in Augsburg angeregt und betreut, orientiert sich nach Zielsetzung, Durchführung und Ertrag an klassischen wissenschaftlichen Erstlingswerken. Im Vergleich zu heute vielfach ausufernden Doktorarbeiten stellt E. Reils Untersuchung eine erfreuliche Ausnahmeerscheinung dar.

In der Einleitung ihrer Arbeit (1–4) legt die Autorin deren Ziele und Aufbau knapp und argumentativ dar.

Das erste Kapitel der Studie (5–56) bietet sodann eine „kommentierte Inhaltsübersicht" über Augustins katechetische Grundschrift. Ihrem gewählten Haupt-Formalobjekt gemäß, „narratio" als deren „Angelpunkt" kenntlich (3) und für gegenwärtige glaubensdidaktische Maßnahmen fruchtbar zu machen, hebt Reil bereits in diesem Rahmen auf Strukturmerkmale dieser katechetischen Methode und ihre biographischen wie soziokulturellen Zusammenhänge ab.

Das zweite Kapitel der Studie (57–100) macht „wirkungsgeschichtliche Schwerpunkte" von de cat. rud. kenntlich, so weit diese Rezeptionen und Transformationen den Religionsunterricht in Deutschland beeinflußt haben. Die Verfasserin beginnt die-

sen Überblick mit dem 1535 erschienenen „Catechismus Ecclesiae" von Georg Witzel (1501–1573) und verfolgt Spurenelemente der Nachwirkung glaubensdidaktischer Positionen Augustins bis in praktisch-theologische Veröffentlichungen der Gegenwart. Dabei zeigt sich Reil konsequent darum bemüht, die Auswahl der herangezogenen Autoren und Werke sachlogisch zu begründen und kritisch zu prüfen, wie weit diese ihrem Anspruch auf Nähe zu de cat. rud. gerecht werden (vgl. z.B. 86–92 zu F. X. Eggersdorfer [1879–1957]). Ihr kursorischer Durchgang läßt die Verfasserin abschließend drei Rezeptionstypen der augustinischen Programmschrift erkennen:

(1) „Die eine Gruppe hat die Schrift rein inhaltlich als Glaubenslehre aufzufassen versucht.
(2) Die andere Gruppe hat sie als methodische Anweisung verstanden.
(3) Dazwischen gibt es aber auch einige Rezipienten, die die Vermittlungskategorien als konstitutiv für den Inhalt betrachtet haben" (98).

Im dritten Kapitel (101–148) ihrer Studie arbeitet Reil „narratio" als den „zentralen Begriff" von de cat. rud. heraus. Dabei führt sie analytisch und kontextuell fort, was sie im ersten Kapitel grundgelegt hatte. Auf diese Weise treten die in der antiken Rhetorik begründeten Optionen des Bischofs von Hippo für die Gestaltung katechetischer Erzählungen ebenso zutage wie deren Entsprechungen und Unterschiede zu Konzepten und Entwürfen heutiger narrativer Theologie. Mit Recht hebt Reil die erstaunlich aktuelle kommunikative Orientierung der evangelisatorischen Didaktik Augustinus hervor (vgl. bes. 131–134; 145 f.). Mit an Augustinus geschärftem Blick erkennt sie dabei Grenzen überhöhter religionspädagogischer, text- und geschichtswissenschaftlicher Erwartungen an narrative Vermittlungsformen (vgl. bes. 142–146).

Das vierte und umfangreichste Kapitel der Studie Reils (149–231) bietet mehr, als seine engführende Überschrift vermuten läßt. Reil zeichnet darin zunächst „Grundzüge der bildungstheoretischen Didaktik" nach (149–167). Dabei geht sie allerdings nicht auf deren Weiterentwicklung zu einer kritisch-konstruktiven Didaktik durch ihren Exponenten W. Klafki ein, deren kontextuelle Akzentuierung ihr reizvolle weitere Perspektiven erschlossen hätte. Mit deren Hilfe hätten sich wiederum beachtliche sozialethisch-politische Implikationen von de cat. rud. deutlicher erhellen lassen (vgl. bes. 220–226). Individualanthropologische und -ethische, bibelhermeneutische und symboldidaktische Ähnlichkeiten augustinischer und bildungsdidaktischer Paradigmen und Kategorien setzt Reil aber voll ins Licht.

Im folgenden fünften Kapitel (232–293) untersucht Reil „religionsdidaktische Bedingungen und Entscheidungen" Augustins im Rückgriff auf Konzept und Kategorien der „lerntheoretischen Schule". Dabei gelingt es ihr abermals, elementare Systemverwandtschaften und herausfordernde didaktische Optionen Augustins offenzulegen (vgl. bes. 250–253).

Ein „Rückblick und Ausblick" (294–299) faßt Ergebnisse der Untersuchung prägnant zusammen. Die gattungsüblichen Verzeichnisse schließen es ab (300–361).

Reils Werk stellt also eine solide mehrdimensionale relecture des frühesten glaubensdidaktischen Entwurfs der Christenheit dar. Die Autorin rekonstruiert darin sowohl Struktur wie aktuelle praxistheoretische Impulse dieser Grundschrift. Ihre Studie, notabene gut lesbar und nahezu fehlerfrei, erweist Elisabeth Reil als Nachwuchskraft von beachtlicher historischer, hermeneutischer und religionspädagogischer Kompetenz.

Regensburg *Wolfgang Nastainczyk*

Kerstin Aspegren: The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church (edited by René Kieffer) (= Acta Universitatis Uppsalensis. Uppsala Women's Studies, A.: Women in Religion 4), Uppsala 1990, 189 S.

An dieser Studie ist manches ungewöhnlich. Zunächst: Es handelt sich um die posthume Veröffentlichung eines Werkes, das die 1987 tragisch verstorbene Verfasserin selbst nicht zu Ende führen konnte. Die Arbeit war Teil eines Forschungsprojektes von *Ragnar Holte*: „The concepts of female, male, human in the original environment and early history of Christianity". Von elf geplanten Kapiteln hatte *Kerstin Aspegren* selbst sieben vollständig abschließen können; die vorliegenden Materialien bzw. Resul-

tate der Forschungsarbeit zum Schlußteil wurden von *Ragnar Holte* als Appendix vorgelegt. Die Fußnoten vervollständigte *Birger Bjerre*, der auch die Übersetzung besorgte; diese wurde noch einmal von *Patricia Wetterberg* durchgesehen. Die Gesamtverantwortung für die posthume Herausgabe liegt bei *René Kieffer*, der auch die erste Anregung für die vorliegende Arbeit gab.

Ausgangs- wie Zielpunkt von Aspegrens Studie ist das „Symposion" des *Methodios von Olymp*, genauer: „its very eclectic treatment of woman's nature and role" (Vorwort von *Kieffer*). Doch die Verfasserin setzt nicht mit der Analyse des genannten Werkes ein, sondern untersucht zunächst die diesbezüglichen Konzepte bei *Plato, Aristoteles* und in der *Stoa* (II–IV). Es folgt ein kurzes Kapitel über die *faktische Stellung der Frau* in der klassischen und hellenistischen Zeit (V). Danach wird *Philo von Alexandrien* untersucht (VI). Mit der Analyse der *Theklagestalt* in den Paulusakten (VII) erfolgt die indirekte Annäherung an Methodios, denn dieser läßt Thekla bei seinem „Gastmahl" die wichtigste Rede über die Jungfräulichkeit halten. Doch vorher untersucht Aspegren noch das Motiv der Wandlung der Frau zum Mann in der enkratitischen Literatur (VIII). Im Appendix wird dann in der Zusammenfassung von Ragnar Holte noch einmal der Idealtyp der „männlichen Frau" bei Klemens und Methodios herausgearbeitet, den die Jungfrau Thekla verkörpert.

Die gesamte Untersuchung ist klar aufgebaut und gut zu lesen; am Ende jedes Kapitels werden die Ergebnisse in einem *summary* präzise zusammengefaßt. Die Bibliographie dagegen ist kurz und ergänzungsbedürftig; so stützt sich die Verf. beispielsweise in der Analyse der Theklaakten fast ausschließlich auf die Studie von *Rosa Söder* (1932); weder die neuere Diskussion um die apokryphen Apostelgeschichten (vgl. etwa: Les actes apocryphes des apôtres, Genf 1981; The Apocryphal Acts of the Apostles, Semeia 38, 1986) noch die umfassende Studie von *Ruth Albrecht* (Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen, 1986) sind erfaßt.

Diese Lücken erklären sich zweifellos durch den abgebrochenen Charakter der Arbeit, wie im übrigen auch ein Mißverhältnis im untersuchten Quellenmaterial: Da die theoretischen Diskurse von Klemens und Methodios nur kurz zusammengefaßt erscheinen und ein geplantes Kapitel über Gregor von Nyssa ganz weggefallen ist, kommen für die vorchristliche Phase die umfassenden Werke der griechischen Philosophen sowie Philos zur Darstellung, für die christliche Phase wird dagegen fast ausschließlich die apokryphe Romanliteratur analysiert – kurze Texte also eines völlig anders gearteten literarischen Genus. Doch das mindert nicht die grundsätzliche Qualität der Untersuchung.

Die Verf. hat von Anfang an darauf hingewiesen, daß das Ideal der „männlichen Frau" nicht unbedingt Ausdruck weiblichen Selbstverständnisses ist, sondern das Produkt des „androzentrischen Charakters der klassischen Gesellschaft" (11). In der vorchristlichen Phase verbinden sich zwei verschiedene Perspektiven. Einmal werden die Begriffe „männlich" und „weiblich" im übertragenen Sinn verwendet, wobei ersterer als synonym für „gut" und „vollkommen" angesehen wird, der zweite dagegen als gleichbedeutend mit „unvollkommen" und „böse". Die allgemeine Abwendung von Sexualität und Fortpflanzung führt zudem zu einer Gleichsetzung von „männlich" und „jungfräulich" – eine hellenistische Sichtweise, die über Philo auch Eingang in die jüdische Bibelexegese findet. In der griechischen Philosophie nimmt die Bewertung des Weiblichen bzw. der Frau noch unterschiedliche Formen an: *Plato* geht zwar von grundsätzlicher geistiger Unterlegenheit aus, kann aber im Idealfall auch Ebenbürtigkeit und dann sogar Gleichberechtigung denken; für *Aristoteles* dagegen ist Ebenbürtigkeit absolut ausgeschlossen, denn das normale Ziel des Zeugungsaktes ist der Mann. Die *Stoa* wiederum nimmt moralische Gleichwertigkeit der Geschlechter an; *Antipater* und *Musonius Rufus* leiten daraus ausdrücklich Gleichberechtigung in der Ehe ab. *Philo* jedoch ordnet dem Mann den Intellekt (*nous*) zu und der Frau das Gefühl (*aisthêsis*), wobei er diese Kategorien nicht als Ergänzungen, sondern als Gegensätze versteht; die Vorstellung von einer Ebenbürtigkeit und Gleichberechtigung der Geschlechter lehnt der jüdische Theologe folglich ab.

In der christlichen Enthaltsamkeitspredigt und -praxis werden nun auch Frauen aufgerufen, „Männlichkeit" – d. h. Geistigkeit und Jungfräulichkeit – als weibliches Ideal zu verwirklichen. Bis hin in ihre äußere Erscheinung in Haartracht und Kleidung werden sie den Männern gleich. Doch wie gingen nun die Christinnen mit diesen Vorstel-

lungen männlicher Denker um? Es war nicht Kerstin Aspegrens Absicht, diese Frage zu beantworten (vgl. dazu meine eigene Untersuchung: Frauenemanzipation im frühen Christentum?, die im Frühjahr 1992 erscheinen soll). Der konkreten weiblichen Lebensrealität in klassischer und spätantiker Zeit hat die Verf. nur wenige Seiten gewidmet und kommt zu dem Schluß: Die Stellung der Frauen hat sich zwar verbessert, aber von politischer Macht blieben sie ausgeschlossen. Für die christliche Epoche konfrontiert sie die stillende Mutter Perpetua, die dennoch im Martyrium wie ein männlicher Athlet kämpft und kämpfen will, mit den fiktiven Frauengestalten der asketischen Tradition und sieht in dieser ungewöhnlichen Persönlichkeit eine Versöhnung des Männlichen und Weiblichen angedeutet. Doch dies alles bleibt skizzenhaft und vorläufig. Was Kerstin Aspegren darstellen wollte, war die geistesgeschichtliche Entwicklung eines Konzeptes von „männlicher" Weiblichkeit, die echter Autonomie von Frauen kaum förderlich sein konnte – und dies ist ihr gelungen. *Ragnar Holte* und *René Kieffer* ist für die Mühe um die posthume Veröffentlichung dieser Arbeit herzlicher Dank zu sagen.

Tübingen *Anne Jensen*

Kurt Weitzmann – Herbert L. Kessler: The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art (= Dumbarton Oaks Studies 28), Washington (D. C. Dumbarton Oaks Research Library and Collection) 1990, 202 S.

Im Jahr 1932 brachten die von der Yale University geleiteten Ausgrabungen die mit einem Bilderzyklus aus dem Alten Testament ausgemalte Synagoge von Dura Europos am Euphrat ans Tageslicht, eine Auffindung, die die vorhergehenden Kenntnisse über die frühe jüdische Kunst um vieles erweitert und verändert hat. – Da Dura im Jahr 256 n. C. von den Persern zerstört wurde, ist für die Datierung ein klarer terminus ante quem gegeben, hinzu kommt eine von der Decke der Synagoge stammende Inschrift aus den Jahren 244/45. – Nach einem vorläufigen Bericht (1936) gab C. H. Kraeling eine umfassende Publikation heraus (The Synagogue – The Excavations at Dura Europos, Final Report vol. 8, part 1, New Haven 1956). Auch andere Gelehrte befaßten sich mit dem Thema (s. Bibliographie bei Weitzmann und Kessler S. 185–90). – Die abgenommenen Wandmalereien sind heute im Nationalmuseum von Damaskus zu sehen.

Für K. Weitzmann, der sich nach dem mit A. Goldschmidt publizierten Werk über die byzantinischen Elfenbeinskulpturen (1930, 1934) sehr bald dem Studium der mittelalterlichen Buchmalerei zuwandte, war die Auffindung des alttestamentlichen Bilderzyklus von Dura von besonderer Bedeutung. Schon früh vertrat er die Meinung, daß diesen Malereien eine – nunmehr verlorene – Bibelillustration vorangegangen sein müsse; (Die Illustration der Septuaginta, in: Münch. Jahrb. der Bild. Kunst 3/4, 1952–53, 96–120; The Place of Book Illumination, Past, Present and Future, Princeton 1975, 50–60). Dieses Thema ist Hauptgegenstand des vorliegenden Werkes. – Der von H. L. Kessler stammende kürzere Teil des Buches befaßt sich besonders mit den mehrmals veränderten Malereien über der Thoranische, mit dem Bildprogramm im ganzen und den möglichen Beziehungen zur frühchristlichen Kunst.

Der Zyklus ist teilweise zerstört, am besten erhalten sind die Malereien neben und über der Thoranische, ein Teil der Malereien der Nord- und Südwand ist erhalten, die stärksten Zerstörungen erlitt die Ostwand (Eingangsseite). Die Interpretation einer Anzahl von Bildern war schwierig und umstritten, einerseits, weil die Szenen dem Bibeltext nicht immer genau entsprechen, andererseits weil der Erhaltungszustand für eine sichere Deutung oft nicht ausreicht.

K. Weitzmann beginnt die Untersuchungen mit den Bildern aus dem Pentateuch. (Wir gehen im Folgenden vor allem auf die Szenen ein, in denen die Abkürzungen einer ausführlicheren Illustration besonders deutlich sind. Die Interpretation des Verf. ist an erster Stelle angegeben.) Drei Szenen sind dem Leben Jakobs entnommen. Verf. zeigt frühchristliche und mittelalterliche Parallelen, Jakobs Traum wird in den Malereien der Katakombe der Via Latina in Rom, 4. Jh. sehr ähnlich dargestellt. Zu Jakobs Segen (zwei Szenen zu Gen 48 und 49) bieten Oktateuche des 11. Jh. der Bibl. Vaticana, Cod. gr. 746 und 747 Bilder, deren Komposition den Malereien der Synagoge weitgehend entspricht. Verf. nimmt daher einen gemeinsamen Archetypus an. Die beiden

Oktateuche zeigen auch für weitere Szenen deutliche Vergleichsmöglichkeiten. – Das Thema der Kindheit Moses' ist in Dura ziemlich breit geschildert, doch sind die Szenen nicht getrennt, sondern gehen ineinander über. Verf. nimmt an, daß das Vorbild vier Szenen brachte, die aus Platzmangel verkürzt wurden. Die Bilder des Auszugs aus Ägypten beginnen mit der Wiedergabe eines Gebäudes mit offenem Tor; es wird von Kraeling und Weitzmann als Palast Pharaos gedeutet. Über dem Tor sind – nur mehr schlecht erhalten – Fliegen oder andere Tierchen zu sehen (die Sieben Plagen, Ex 8,16–20), ein stark umstrittenes Bild, zu dessen Interpretation die Miniatur des Cod. Vat. gr. 746 fol. 174r beiträgt. Die ausziehenden Israeliten – in drei Reihen übereinander – sind von der überragenden Gestalt Moses' angeführt. Der Maler scheint sich mit den Vorbildern nicht zurechtgefunden zu haben, da die Reihenfolge des Geschehens nicht eingehalten ist, man sieht als nächste Szene die ertrinkenden Ägypter und zuletzt den das Wasser teilenden Moses und den Durchmarsch der Israeliten. Als Zutat aus Num 10,14 sind über ihnen die zwölf Stämme in je einer Figur wiedergegeben, ein ähnliches Bild zeigt die Bibel Cod. Vat. Reg. gr. 1 aus dem 10. Jh. – Eines der wichtigsten Bilder, dem zum Teil das Buch Num 7–8 mit den Kultvorschriften zugrundeliegt, zeigt Aaron als Hauptfigur, neben ihm steht unter dem Giebel eines römischen Tempels die Bundeslade (Ex 26,33), den Mittelpunkt bildet der siebenarmige Leuchter, am Rand werden Opfertiere herangeführt. Die Wiedergabe des heiligen Zeltes als Tempel sieht Verf. als eine Erfindung des Malers von Dura an. – Das Bild der Quelle von Be'er beruht auf Num 21,16–17 und auf jüdischen Legenden, Moses steht neben einem Brunnen, von dem Wasserströme in Richtung auf zwölf Zelte ausgehen, vor diesen steht je ein Mann. In den erhaltenen Oktateuchen fehlt diese Szene. Die Deutung des Bildes unterlag Kontroversen (vgl. J. Gutmann, Early Synagogue and Jewish Catacomb Art ... in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II Bd. 21,2 Religion, Berlin 1984, 1317).

Nach dem Pentateuch geht der Zyklus auf das Buch der Könige über, aus I Sam 4,1–2 ist die Schlacht bei Eben Haëser wiedergegeben, Hauptfiguren sind zwei sich bekämpfende Reiter. Die Bibel erwähnt keine berittenen Krieger, vielleicht entsprach es einer ikonographischen Tradition hier Reiter darzustellen, solche sind z. B. im Buch der Könige Cod. Vat. gr. 333 zu sehen (11.–12. Jh.). – Zwei Szenen sind dem Verlust der Bundeslade und den Ereignissen im Dagontempel gewidmet (I Sam 5,1–5). Hier weist Verf. wieder auf eine Zusammenziehung mehrerer Szenen aus einem ausführlicheren Vorbild hin. – Zu dem Bild der Salbung Davids (I Sam 16,1–13) bemerkt Verf., daß die narrativen Elemente einer feierlich hieratischen Darstellung gewichen sind, die Hauptfigur, der in Purpur gekleidete David, ist als Erwachsener wiedergegeben. Die Buchmalerei bietet ein ähnliches Bild in dem Psalter Cod. Vat. gr. 1927 (12. Jh.). – Das Bild des thronenden David über der Thoranische ist schlecht erhalten, zudem sind hier mehrere Malschichten vorhanden (Abb. 128–129. Das anfängliche Stadium – nur drei Figuren – ist bei Kraeling l.c., Taf. XXXIII abgebildet). David ist erhöht und größer wiedergegeben als die anderen Figuren, die Bedeutung des Bildes wird auch durch den Platz über der Nische betont. Ähnliches ist in der christlichen Bibelillustration nicht nachzuweisen und auch nicht zu erwarten; die Bilder der Schilderhebung Davids in byzantinischen Codices bieten entfernte Parallelen. – Für die Darstellung des Tempels und der Mauern von Jerusalem sind II Sam 5,9 und III Kön 6 als Quellen anzusehen. Narrative Elemente fehlen und somit Parallelen aus der Bibelillustration. Der Tempel gleicht – größer ausgeführt – demjenigen, der zu Ex 26,15 neben Aaron wiedergegeben ist. Die III Kön 6,23 genannten Cherubim fehlen. Am Dachrand schweben drei kleine Nikefiguren mit Kränzen. Der Maler hat sich sichtlich nach einem klassischen Vorbild gerichtet; Einflüsse klassischer Ikonographie stellt Verf. mehrmals fest, vgl. S. 108 f. – Eine Szene (mit umstrittener Deutung) zeigt Salomons Thron, vor ihm sind zwei Frauenfiguren in kostbaren Gewändern teilweise sichtbar. Die vorgeschlagene Deutung: der Besuch der Königin von Saba, ist wohl nicht anzuzweifeln. – Von den Eliasszenen ist die Auferweckung des Sohnes der Witwe von Sarephta einwandfrei zu deuten, angesichts der kurz gefaßten Darstellung nimmt Verf. als Vorbild eine ausführlichere Schilderung an, die vom Maler vereinfacht wurde. – Zum Thema Elias und die Baalspriester ist in der ersten Szene der Einfluß jüdischer Legenden sichtbar (Midrasch Rabbah und Yalkut Schimeoni); Hiel, der das Holz auf dem Altar anzünden wollte, da das Feuer von oben ausblieb, wird von einer großen Schlange angegriffen. Verf. er-

wähnt keine andere Darstellung dieser Episode. – Da die Sacra Parallela, Cod. gr. 329 der Bibl. Nationale, Paris, 9. Jh. und wahrscheinlich palästinensisch, fünf Randminiaturen zum Thema Elias bringen, nimmt Verf. eine ursprüngliche Existenz ausführlicher Bildfolgen an. – Das Buch Esther ist durch zwei Bilder vertreten. Man sieht Assuerus auf einem Thron, ähnlich demjenigen Salomons, womit – wie Kraeling nachwies – wieder Einflüsse einer Legende vorliegen: nach Targum Schemi besaß Assuerus den Thron Salomons. – Eine umstrittene Szene konnte durch H. Stern und K. Weitzmann als Illustration zu I Makk 2,15–25 – Totschlag eines Juden durch Mattathias – gedeutet werden (Abb. 166; vgl. Gutmann, 1.c., 1318). – Durch große Proportionen hervorgehoben sind die beiden Propheten nahe der Thoranische, die lang umstrittene linke Figur, über der Sonne, Mond und sieben Sterne zu sehen sind, ist mit Hinweis auf Is 60,20 als Isaias gedeutet worden (Vgl. H. L. Kessler, Prophetic Portraits in the Dura Synagogue, in: JbAC 30, 1987, 149–155. Die gleiche Deutung hatte schon E. Dinkler vorgeschlagen: Lit.bericht zur Christl. Archäologie, in: ThRundsch N.F. 21, 1953, 328). Die rechte Figur wurde aufgrund von II Makk 2,2–4 als Jeremias mit der Bundeslade gedeutet. Kessler vergleicht die Prophetenbilder mit denen der Mosaiken von S. Vitale in Ravenna (Weihedatum: 547). – Bei der Darstellung Ezechiels im Tal der Totengebeine wird wieder besonders deutlich, daß der Maler eine ausführliche Illustration von wahrscheinlich sechs Szenen in eine kurz gefaßte umwandeln mußte, er verzichtet nicht auf die Hauptfigur, die sechsmal dargestellt ist, läßt aber die Gebeine aus und zeigt die sich wiederbelebenden Körper.

Zum Abschluß geht Verf. (S. 143–150) auf die Hauptpunkte seiner Ausführungen ein: der Zyklus mit den verkürzten Szenen stellt kein ex novo geschaffenes Werk dar, er lehnt sich an eine voll entwickelte Illustration biblischer Bücher an. Daß hiermit eine Fortführung der antiken Tradition von illustrierten Rollen oder Codices narrativen Inhalts vorliegt, kann – wie Verf. ausführt – als sicher angenommen werden (S. 144 ff., 150). Nur die Frage, wann mit der Illustration der biblischen Bücher begonnen wurde, läßt sich nicht beantworten. – Ein Teil der erwähnten Ergebnisse war schon in kürzeren Arbeiten des Verf. veröffentlicht worden und ist von der Gelehrtenwelt teils mit Zustimmung, teils mit Ablehnung aufgenommen worden. Eine Stellungnahme zu letzterer findet sich u. a. auf S. 149. – Der narrative Charakter der Bilder und die Wahrscheinlichkeit, daß illustrierte biblische Bücher dem Zyklus zugrundelagen, waren bereits von Kraeling (1.c., 389–395) betont worden. Anderer Auffassung war E. R. Goodenough (Jewish Symbols in the Greco-Roman Periods, Princeton 1953–1968); ein Teil seiner Ausführungen sind vom Verf. angezweifelt bzw. widerlegt worden. Die Annahme einer ehemals vorhandenen, aber verlorenen Bibelillustration ist von J. Gutmann in einigen Schriften in Frage gezogen worden (vgl. J. Gutmann/Ed./No Graven Images, New York 1971, 232 ff.). Seiner Meinung nach liegt in Dura die Ausführung eines theologischen Programmes vor; er weist ferner darauf hin, daß die Bilder in ihrer Reihenfolge nicht mit der der biblischen Bücher übereinstimmen. Ob hiermit ein stichhaltiger Grund vorliegt, um Einflüsse einer Bibelillustration abzulehnen, ist wohl in Frage zu stellen; die Verteilung eines Zyklus auf vier Wände mit mehreren Bildzonen, unterbrochen von einem Hauptbildfeld, schafft Probleme. Zudem ist als sicher anzunehmen, daß den Malern noch keine Gesamtillustration der Bibel zur Verfügung stand, sondern voneinander getrennte Teil-Illustrationen (vgl. Weitzmann S. 143).

Es ist tragisch, daß keine illustrierte Bibel, die zeitlich in der Nähe der Malereien von Dura stünde, erhalten blieb. Angesichts der Kriege und der schweren Zerstörungen im vorderen Orient und nicht zuletzt auch angesichts der Bilderfeindlichkeit unter der Herrschaft des Islam wäre es ein seltener Glücksfall gewesen, wenn illustrierte Texte gerettet worden wären. Ihr Fehlen mag für einen Teil der Forscher vielleicht weiter ein Argument bleiben, um Weitzmanns Ergebnisse in Frage zu stellen. Aber die von ihm für eine Reihe von Szenen erbrachten Hinweise auf die Kürzung oder Zusammenziehung ausführlicherer Illustrationen dürften kaum Zweifel an der Richtigkeit der Beweisführung lassen. – Hervorzuheben sind auch die einleuchtenden Deutungen umstrittener Szenen, die der Verf. besonders durch seine überragende Kenntnis der Buchmalerei bringen konnte.

Im Abschnitt „Program and Structure" untersucht H. L. Kessler die Malereien über der Thoranische. Gut erhalten sind diejenigen direkt über der Nische, sie zeigen einen Tempel, Menorah, Lulav und Ethrog sowie das Opfer Abrahams, dieses als Hinweis

auf die Verheißung nach Gen 22,18. Solche Bilder symbolischen Charakters wiederholen sich auch in späteren Synagogen, Verf. nimmt an, daß für Dura schon ein ausgeprägtes Bildprogramm vorlag – eine Übereinstimmung mit Weitzmanns Ergebnissen. Die Bildfläche über der aedicula weist mehrere Malschichten auf, die eine Reihe von Problemen ergeben, sie werden vom Verf. weitgehend geklärt. Hauptbild der ersten Malerei ist ein Weinstock ohne Trauben, unter ihm stehen ein leerer Thron und Tisch, beides Motive, die in der Antike sowie im frühen Christentum vorkommen. In Dura sind sie, wie Verf. ausführt, als die Hoffnung auf das Kommen des Messias zu verstehen, der Thron ist für ihn bereit; bei seinem Kommen wird der Wein Frucht tragen. Die Verwandtschaft mit christlichen Gedankengängen und Bildprogrammen, die auf Christi Wiederkunft hinweisen, wird hervorgehoben. Verf. vergleicht das Bild des Weinstocks mit dem Mosaik der Juliergruft unter St. Peter (etwa Mitte 3. Jh.), das Christus Sol zwischen Weinranken ohne Trauben wiedergibt. – Die zweite Malerei entstand wenige Jahre nach der ersten, ohne diese zu zerstören, sie zeigt einen Löwen vor den Zweigen des Weinstocks, darüber den thronenden David, wahrscheinlich von Nathan und Samuel begleitet. (Für diese Bilder sind Kraelings Tafeln XXXIII und XXXIV zu empfehlen.) Die Figur des Löwen beruht wohl auf Gen 49,9–16 „ein Jungleu ist Juda". Als dritte Hinzufügung entstanden die Figuren des Lyraspielers und eines Adlers sowie zwei Szenen von Jakobs Segen an dem Platz von Thron und Tisch der ersten Schicht. Der Lyraspieler, dem antiken Orpheusbild nachgeahmt, ist wohl die umstrittenste Figur der Malereien; stellt sie den Messias dar? Verf. läßt die Möglichkeit offen, sein Vorschlag ist, in der Figur entweder den biblischen David oder den messianischen „David redivivus" zu sehen. Da David, König über Israel, in der Zone darüber wiedergegeben ist, dürfte die letztere Annahme wahrscheinlicher sein. – Eine Seltenheit war das Bild des musizierenden David nicht, wir verweisen auf das Mosaik der Synagoge von Gaza (um 508/09, mit Beischrift David), es weicht in Einzelheiten etwas von Dura ab, statt der phrygischen Mütze trägt der König hier ein Diadem. Leider handelt es sich um ein Fragment, so daß die Bildzusammenhänge nicht festzustellen sind (vgl. R. and A. Ovadiah, Mosaic Pavements in Israel, Rom 1987, Taf. 58–59). – Die zwei Szenen von Jakobs Segen (Gen 48 und 49) sind, wie Verf. ausführt, wegen der messianischen Vorhersagen über der Thoranische angebracht worden. – Der Frage nachgehend, welche Gründe die Änderung des Bildprogramms hervorriefen, äußert Verf. die Vermutung, daß man mit dem Hinweis auf den zu erwartenden Messias der christlichen Lehre entgegentreten wollte. – Verf. geht auch auf Streitgespräche bzw. -schriften zwischen Juden und Christen gegen Ende des 2. und im 3. Jh. ein; er – und vor ihm M. Simon (Verus Israel, Paris 1948) – nehmen an, daß der Bildzyklus ein Mittel sein sollte, die jüdische Lehre besser zu vergegenwärtigen, um ein Gegengewicht zu dem wachsenden Christentum zu schaffen.

Verf. schließt nicht aus, daß jüdische Bildzyklen eine Anregung für den Bildschmuck christlicher Kirchen boten und nennt hier vor allem S. Maria Maggiore und S. Paolo fuori le mura zu Rom mit dem stark narrativen Charakter ihrer Bilder. Seine Darlegungen sind ein Anlaß zu weiteren Forschungen.

Nicht einbezogen in das vorliegende Buch ist das Thema Bilder und Einhaltung des Zweiten Gebotes (vgl. hierzu J. Gutmann, Early Synagogue ... in: ANRW, l.c. 1328 ff.).

Dem Verlag ist für den klaren und angenehmen Druck zu danken. Die Anzahl von Abbildungen ermöglicht dem Leser fast das ganze Vergleichsmaterial ohne Aufsuchen anderer Publikationen zu finden. Nicht ganz zufriedenstellend sind einige Abbildungen aus der Synagoge (z. B. Abb. 48–49, Durchzug durch das Rote Meer), hier empfiehlt es sich, die Tafeln aus Kraelings Buch heranzuziehen.

Weitzmanns und Kesslers Werk wird künftig unentbehrlich für alle sein, die sich mit Dura Europos, mit der Illustration des Alten Testaments und jüdischer Legenden sowie mit den Ursprüngen christlicher Bibelillustration befassen.

Salzburg *Elisabeth Lucchesi-Palli*

André de Halleux: Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'Études (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XCIII), Leuven (University Press, Uitgeverij Peeters) 1990, 16, 887 S.

Der bekannte Orientalist André de Halleux, Professor an der Universität von Louvain-la-Neuve und derzeitiger Herausgeber des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), engagierter Teilnehmer an offiziellen Gesprächen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche und den Altorientalischen Orthodoxen Kirchen, legt hier einen umfangreichen Sammelband von Aufsätzen vor, die sowohl Patrologie wie Ökumenismus betreffen. Sie sind unter diesem Gesichtspunkt ausgewählt aus den Jahrgängen 1973–1990 der drei Zeitschriften Ephemerides Theologicae Lovanienses, Revue d'histoire ecclésiastique und der Revue théologique de Louvain, ferner dem Irénikon und einigen Festschriften. Der Titel hält, was er verspricht: Das Buch bietet in den Abschnitten I–VI gründliche Studien zur östlichen Patrologie und bedeutsame, informative und weiterführende Ausführungen zum ökumenischen Dialog, vor allem mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche. Die erste Gruppe bietet 4 Studien über das Nicaenum (325) und das Nicaeno-Constantinopolitanum (381), die durch die 1600-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel (381) und das Programm der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung" („Vers l'expression commune de la foi apostolique aujourd'hui") veranlaßt waren (3–109). Die zweite Gruppe mit drei Studien, wiederum ausgehend vom Konzil von 381, ist dem trinitarischen Dogma gewidmet. Das ökumenische Interesse daran ist besonders seit 1961 erwacht (113–299). Verf. sucht hier die angebliche Unvereinbarkeit der sog. „essentialistischen" westlichen und der „personalistischen" östlichen Sicht desselben Mysteriums zu übersteigen, das Einheit und Dreiheit ohne Vermischung und Trennung in sich enthält. Dann folgen in der dritten Gruppe drei Studien zur Pneumatologie, die besonders dem Hervorgang des Hl. Geistes und dem „Filioque" gewidmet sind (303–442). Der tausendjährige Streit ist noch nicht zu Ende und wirkt sich für die Ekklesiologie in Ost und West aus. – Vier Studien sind im IV. Abschnitt dem Konzil von Chalcedon (451) gewidmet (445–555). Die beiden ersten haben zum Gegenstand die christologische Zwei-Naturen-Lehre des Konzils und seine sog. neuchalcedonische Interpretation, der die Liebe des Ostens gelte. Dann spielt immer noch der sog. Kanon 28 von Chalcedon eine Rolle, dem Verf. eine „relecture catholique pacifiée" widmet, die das Verhältnis von Alt-Rom und Neu-Rom in seiner kirchlichen Bedeutung einer Klärung näher bringen will. – Der Anteil, den die Sakramententheologie im ökumenischen Gespräch hatte, ist im V. Abschnitt mit sieben Studien vertreten (559–765). Vier Artikel gelten „dem Sakrament der (christlichen) Initiation", wozu unerwartet aufgetretene Schwierigkeiten Anlaß gegeben hatten. Verf. führt das Mißverständnis darauf zurück, daß die katholische Kirche einmal den „im Grunde nicht-augustinischen Charakter der orthodoxen Ekklesiologie" unterschätzt, und auch die Rolle verkennt, die das kanonische Prinzip der „Oikonomia" bei der Anerkennung der Kirchlichkeit anderer Christen spielt. Weniger Schwierigkeiten stellten sich bezüglich des Weihesakramentes ein, das unter dem Gesichtspunkt „Amt" und „Priestertum" zur Debatte stand. Das eigentlich „heiße Eisen" ist mit dem VI. Abschnitt mit vier Studien zur „Mystischen Theologie der Kirche des Orients" gegeben. „Hesychasmus" und „Palamismus" sind die bekannten Stichworte, welche mit den katholischen Dogmen von der „Gnade" und der „Gottesschau" konfrontiert sind (769–856). Hierin ist wohl der aktuellste Beitrag des Autors zum heutigen ökumenischen Gespräch enthalten. Ein ausführliches Register erschließt das Werk in hervorragender Weise.

Die erste Untersuchung diskutiert die Nützlichkeit oder Notwendigkeit einer gemeinsamen Glaubensformel, wofür die alten Glaubenssymbole von Nicaea (325) und Konstantinopel (381) für die einen sich empfehlen, von anderen aber abgelehnt würden. Das bedeute auch entweder Ablehnung oder Anerkennung des Patristikers für den ökumenischen Dialog. Darf man aus der Geschichte der alten Konzile schließen, daß die Kirchen definitiv an ein Klischee eines Formulars in seiner Buchstäblichkeit gebunden sind, oder erlaubt bzw. empfiehlt der Verlauf der Geschichte nicht selbst ein Aggiornamento der alten Bekenntnisse an die neuen Nöte der Kirche? Diese Schlüsselfrage bewegt den Verf. im ganzen Werk. Er sucht sie beispielhaft durch einen raschen Gang durch die Geschichte der Jahre 325–451 zu lösen (3–24 bzw. 25–67). Er weist hier bes. auf das Jahr 362 und den sog. Tomus ad Antiochenos hin (38–39), wo Athanasius die Rezeption des Nicaenums von 325 und die „suffisance de la foi de Nicée comme condition de l'alliance anti-arienne" zum Prinzip erhoben habe. Freilich ist die ökumenische Bedeutung dieses Tomus an die Antiochener in der Forschung sowohl

unter- als auch überschätzt worden, worüber der vom Autor öfter angeführte M. Tetz am kompetentesten urteilen kann. Vgl. dazu dessen Studien zum Tomus in ZNW 66 (1975) 194–222. Näheres in A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I ([3]1990) 473, Anm. 37. Von besonderer ökumenischer Bedeutung dürfte der 2. Artikel „‚L'Église catholique' dans la lettre ignacienne aux Smyrniotes" (90–109) sein. Das Ergebnis: Die erste Bezeugung des Ausdrucks „die katholische Kirche" habe noch nichts zu tun mit der Katholizität. Um die Zeit des hl. Ignatius habe „katholisch" noch nicht die Würde eines Kirchenattributs, weder im Sinne der Universalität noch der Orthodoxie, was gewiß von ökumenischer Bedeutung ist. Der in diesem Zusammenhang angeführte Autor heißt übrigens W. Beinert (p. 94. 99) (kath.), und nicht W. Bienert (ebenfalls existent, aber prot., richtig p. 577 und 661). Die Vertauschung war wohl nicht als ökumenische Geste gemeint. Wir müssen die meisterhaften Ausführungen zur Entwicklung der Begriffe „Hypostase" und „Personne" um die Jahre 375–381 (113–214), die einen Faszikel in Herders Handbuch der Dogmengeschichte bilden könnten, übergehen, weisen auch nur hin auf die klärenden Ausführungen zum „Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens?" (Art. 6, p. 215–268). Beide Artikel zusammem umspannen in gleicher Weise bedeutsame Themen für die altkirchliche und die aktuelle Problematik. Die orthodoxen Theologen sehen gerne die Schwäche lateinischer Trinitätstheologie in ihrem Mangel an „Personalismus" zugunsten eines „Essentialismus". In der augustinischen und thomistischen Fassung von (trinitarischer) Person als Relation und zwar als relatio (esse) subsistens ist aber die Möglichkeit gegeben, die trinitarischen Personen in einer „réciprocité interpersonelle" zu sehen, die für die Einheit der Trinität ebenso entscheidend ist, wie die unitas essentiae (279). Viele werden dankbar sein für die gründliche Diskussion dieses Gegensatzpaares in diesem Art. 6 (vgl. auch noch p. 400–402; 417–419). Im „Gegensatz" sieht Verf. „une mauvaise controverse" und plädiert für die Anerkennung einer grundsätzlichen Komplementarität beider Auffassungen der Trinitätstheologie (265). Siehe dazu die ganzen, reich informierenden Ausführungen zu „Du personnalisme en pneumatologie" (397–423).

Es ist selbstverständlich, daß Verf. auch in der leidigen Filioque-Frage zu einem „accord oecuménique" führen möchte (Art. 17, p. 424–442). – Unter dem Gesichtspunkt ökumenischer Versöhnung können freilich nicht alle Fragen der patristischen Pneumatologie erfaßt werden. Beim Studium der pneumatischen Christologie bei den Griechen zwischen 325 und 451 wird offenbar, wie sehr eine Furcht, dem Arianismus Zugeständnisse zu machen, es verhinderte, der Menschheit Christi eine spezielle Geistbegnadigung zuzugestehen, da Christus als „Logos" ja schon alle habe (so besonders Cyrill von Alexandrien). Wenn Christus bei der Taufe das Pneuma erhält, dann nur für uns! Erst Dionys Pseud-Areopagita vermag da geschaffene und ungeschaffene Ordnung zu unterscheiden. Unter diesem Gesichtspunkt muß die patristische Pneumatologie noch mehr erforscht werden. Doch haben diese mehr christologischen Probleme nicht ökumenisch trennend gewirkt, wie die „trinitarische Pneumatologie", so daß sie nicht zum Thema des Verf. gehören. In Art. 13 (445–480) und 14 (481–503) geht es um die Interpretation des Konzils von Chalcedon. Die Analyse des Textes der Definition des Konzils und hier besonders der Bedeutung und der Stellung der chalcedonischen Formel von der „einen Hypostase" ist schon verarbeitet in A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band I (p. 755–759). Sein erstes als Hypothese vorgestelltes Ergebnis ist: das Wort „Hypostase" hat zu Chalcedon einen ebenso sekundären Platz wie in der christologischen, nach-ephesinischen Diskussion. „L'addition des mots ‚et une hypostase' n'intervient, au v. 21 de la définition [siehe die Definition in Stichen, p. 451], que comme une surcharge à la formule christologique centrale des v. 16–22 [ibid.], qui ne comportait originellement aucun terme ‚technique' positif pour désigner l'unité du Christ ... la lettre des v. 19–21 ne dit pas explicitement que le Christ est une hypostase, ni que cette hypostase doive être conçue comme une personne, au sens philosophique moderne, ni que cette personne est Dieu le Verbe. Tout ce qui est affirmé, c'est que l'une hypostase se trouve au terme de la ‚concurrence' de la spécifité de chaque nature" (477). Es mußte noch lange gearbeitet werden, um dem Wort der „einen Hypostase in zwei Naturen" jene Signifikanz für die Christologie von Chalcedon zu geben, wie sie sie schließlich bekam (480: Schlußabschnitt dieses Artikels). Daß Verf. in seiner Analyse der Definition den textlichen Anteil Papst Leos I. daran min-

dern will, hat den Protest von J. Galot gefunden: „Une seule personne, une seule hypostase", Greg 70 (1989) 251–276.

In die neueste chalcedonische Diskussion führt Art. 14 „Actualité du néochalcédonisme. A propos d'un accord récent" (481–503) ein. Man beobachtet in neuerer Zeit die Neigung, Chalcedon als „antiochenisch" abzuwerten und den ökumenischen Kontakt mit der Altorientalischen Orthodoxen Christologie (Alexandrien) durch eine „neuchalcedonische" Interpretation von Konstantinopel II herzustellen. Um hier keine Gleichgewichtsverschiebungen zu veranlassen, vor denen auch Verf. (500 f.) warnt, sei verwiesen auf den Versuch zu einer genauen Analyse des Konzilstextes und seines historischen Kontextes in A. Grillmeier, Jesus der Christus II/2 (1989) 464–484, vgl. 450–459, wovon de Halleux schon Kenntnis genommen hat (499 f., Anm. 95).

Eine offizielle Gemeinsame Kommission der Koptisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche glaubte bei einer Versammlung in Wien vom 26.–29. 8. 1976 zu einem wichtigen Ergebnis gekommen zu sein: Trotz der Verschiedenheit der Formel von der „einen Natur des fleischgewordenen Wortes", welche die Koptische Kirche bekennt, und der Formel von dem „Einen in zwei Naturen", zu der sich die Katholiken bekennen, seien beide Kirchen eins im rechten Glauben an das Geheimnis der Menschwerdung. Siehe die Angaben in A. Grillmeier, Jesus d. Chr. II/1, p. 378. Damit war anerkannt, daß beide Kirchen ihre Hauptformeln der Inkarnationslehre recht verstanden. Das konnte als wichtiges Ergebnis langer Verhandlungen betrachtet werden. Pope Shenouda berief aber aus eigener Initiative am 12. 2. 1988 eine Versammlung von Vertretern beider Kirchen ins Kloster Saint Bishoi ein und erklärte, daß diese vereinbarte Formel zu lang sei und für das Volk zu schwierig sei. An deren Stelle legte er als zentrale ökumenische Formel für beide Kirchen eine Fassung vor, welche von „Eine Natur" – „Zwei Naturen" absah und einen vorchalcedonisch-cyrillischen Tenor hatte: „We believe that our Lord, God and Saviour Jesus Christ, the Incarnate-Logos is perfect in His Divinity and perfect in His Humanity. He made His Humanity One with His Divinity without Mixture, nor Mingling, nor Confusion. His Divinity was not separated from His Humanity even for a moment or twinkling of an eye. At the same time, we anathematize the doctrines of both Nestorius and Eutyches." (Siehe Text und Unterschriften in: Wort und Wahrheit, Suppl. Iss. Nr. 5 [1989] 168–170. Die Unterschrift der katholischen Teilnehmer wurde legitimiert durch ein Schreiben Papst Johannes' Paul II. v. 30. 5. 1988.) Auffällig ist, daß die von Pope Shenouda als zu schwierig zurückgewiesene Erklärung über das rechtgläubige Verständnis der koptisch-orthodoxen und römisch-katholischen Hauptformeln von 1976 (Wien) in noch größerer Ausführlichkeit zu Korinth, 23.–26. 9. 1987, von einer Kommission der Orthodoxen Kirche und der Orientalisch-Orthodoxen Nichtchalcedonischen Kirchen neu abgefaßt und auf der Hauptkommission derselben Kirchen in einer Versammlung v. 20.–24. 6. 1989 in Anba Bishoi Monastery in Ägypten neu behandelt und unterschrieben werden konnte. Den Schlußsatz hätte auch die Koptisch-Orthodoxe und Römisch-Katholische Gemeinsame Kommission in Wien approbiert: „Those among us who speak of two natures in Christ, do not thereby deny their inseparable, indivisible union; those among us who speak of one united divine-human nature in Christ do not thereby deny the continuing dynamic presence in Christ of the divine and the human, without change, without confusion" (Text in: Wort und Wahrheit, Suppl. Iss. Nr. 5, 1989, p. 175). Auf seiner Deutschlandreise 1990 verkündete Pope Shenouda in Bonn die Formel vom 12. 2. 1988 als seinen Beitrag zur ökumenischen Frage. Vgl. zu der darin zum Ausdruck kommenden ökumenischen Lage: A. de Halleux, p. 500–503. Damit scheinen zwei Methoden des ökumenischen Dialogs angewandt zu werden: Verzicht auf die Diskussion der umstrittenen Formeln (die dennoch weiter gebraucht werden), oder Versuch, das Verständnis von Begriffen und Formeln zu klären und auf das Gemeinsame im Verständnis hinzuarbeiten (vgl. das Vorgehen zu Korinth 1987: Wort und Wahrheit Suppl. Issue nr. 5 [1989] 172–173). Hier ist die Patristik weiterhin gefordert.

Wir übergehen die Ausführungen der Art. 15 und 16 zum Kanon 28 von Chalcedon (504–519. 520–555). Abschnitt V behandelt (559–765) Fragen der Sakramententheologie. Verf. stellt fest, daß die orthodoxen Handbücher es selten fertig bringen, die Kategorien der westlichen Modelle zu übersteigen (559). Hauptprobleme des Verhaltens der Kirchen sind die Wiedertaufe und deren Begründung durch die Orthodoxie (Tauf-

ritus, Ekklesiologie). Es ergibt sich, daß ein tiefgehender Unterschied zwischen Orient und Okzident in Bezug auf die Tauftheologie besteht (592). Verf. stellt p. 632 fest: „Pour le dire plus crûment, la partie orthodoxe n'a pas encore pu reconnaître unanimement la validité du baptême catholique." Er betont aber auch (648), daß erst im Vaticanum II die Katholische Kirche die ekklesiologische Zuordnung des Taufsakramentes voll wiedererkannt hat. Die Frage der „Gültigkeit" wird nicht mehr isoliert betrachtet (649). Das betrifft auch die Firmung (601. 617). Es setzt eine umfassende Belesenheit in der ökumenischen Literatur voraus, um die „méandres" der Entwicklung in der Genauigkeit wie de H. bieten zu können. Dabei verteilt er die positiven und negativen Akzente in der Bewertung in gleicher Weise auf beide Kirchen. Wie recht hat Verf., wenn er sagt: „Seule la pleine élucidation des traditions respectives dans leur authentique diversité rendra possible une rencontre au niveau de leur vérité profonde." (620). Dabei stellt Verf. (655) eine nicht geringe Verschiedenheit innerhalb der östlichen und westlichen Sakramententheologie fest: seit Augustinus hat die lateinische Kirche die Unwiederholbarkeit der Taufe und der Weihe angenommen, auch wenn von Schismatikern oder gewissen Häretikern gespendet; sie nimmt also eine „validité foncière" an, die auf die Lehre vom Character indelebilis gegründet wird. Die Ostkirche blieb dagegen streng bei dem Prinzip „Außerhalb der Kirche kein Heil", da der Hl. Geist nur innerhalb der hl. Kirche seine Wirkungen spendet (siehe aber auch Art. 22: Grégoire de Nazianze, témoin du „caractère sacerdotal"?, p. 693–709). Die moderne Problematik von „Amt und Priestertum" wird dann ausführlich in Art. 23 (710–765) entwickelt. Viele bekannte Namen tauchen auf.

Einige Überraschungen bietet schließlich der Abschnitt VII mit den Art. 24–27, über „Syméon le Nouveau Théologien", „Palamisme et Scolastique", „Palamisme et Tradition", „Bessarion et la palamisme au concile de Florence". Im Mittelpunkt der Diskussion steht der 3. Faszikel der *Istina* 1974, p. 257–349, der weniger den Dialog mit der Orthodoxie voranbringen, als vielmehr mit gewisser Strenge warnen möchte „contre l'engouement pour ce qu'elle considère comme une mode, dont le succès ne se mesurerait qu'à l'ignorance." (816). Die Artikel der Istina werfen diesen Antrieben einer Renaissance des Palamismus schwere Dinge vor: 1. einen falschen Begriff der Transzendenz und der Apophase; 2. neuplatonisches Verständnis der Partizipation; 3. einen latenten Monenergetismus. Dem wird dann eine Gnadentheologie (gratia creata) entgegengehalten, die noch aus der wahren Tradition der ungeteilten Kirche stamme. Die Diskussion um den Palamismus seit M. Jugie (1932) (mit E. von Ivánka und H.-G. Beck) einerseits und Vl. Lossky und J. Meyendorff andererseits wird aufgerollt. Verf. ist der Meinung, daß die Darstellung der Fakten durch den besagten Istina-Artikel nicht einer genauen historischen Prüfung standhalte. Er nimmt die wider Willen von Jugie an angeregte Renaissance des Palamismus ernst und versucht nun seinerseits, die Entwicklung neu zu deuten. Angesichts der bedeutenden Autoren, die auf beiden Seiten stehen, findet es Verf. angebracht, nun eine genaue Prüfung von Pro und Contra vorzunehmen. Er ist sich nicht sicher, daß die scholastische Christologie für die Theologie von der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ein besseres Fundament bieten kann als der (recht verstandene) Palamismus (826). Die westliche Lehre von der geschaffenen Gnade in Christus als der gratia capitis: Leistet sie soviel zur Erklärung der Koinonia zwischen Gott und Mensch wie die östliche Lehre von der Menschheit Christi als dem Organ der Vergöttlichung in der unvermischten Perichorese mit der Gottheit, da auch unerschaffene Energien diese Menschheit verklären? Hier sind nun freilich Probleme berührt, die noch längst nicht aufgearbeitet sind. Die Geschichte des Antiarianismus der Väter hat hier gewisse Lücken in der Christologie ergeben, die für die vom Verf. angedeutete Lösung nicht ohne Bedeutung sind. So wird noch viel Arbeit auf die Pneumatologie der Väter zu verwenden sein, um hier für die Rolle von gratia increata und creata bzg. der Menschheit Christi zur Klarheit zu kommen. Wir können leider die neue Lage der Diskussion nur andeuten.

A. de Halleux verfügt über eine so erstaunliche Kenntnis der Quellen und Literatur, daß er den ökumenischen Dialog zwischen Ost und West durch seine Forschungen auf eine neue Stufe gehoben hat. Wer zu derartigen Gremien und Kolloquien gehört, wird gut daran tun, in Zukunft dieses Buch in seinem Koffer oder besser im Kopf zu haben.

Frankfurt a. M. *Alois Grillmeier*

Mittelalter

Marc Van Uytfanghe: Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600–750) (= Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België 49 Nr. 120), Turnhout (Brepols) 1987, 286 S., kt.

Schon vor zwanzig Jahren wurde bei dem Thema „Bibel und Hagiographie" der Name Marc Van Uytfanghe genannt, und 1979 hat derselbe in der Universität Gent eine entsprechende thèse de doctorat vorgelegt, von der hier der erste Teil anzuzeigen ist. Behandelt wird die Zeit von 600 bis 750, die „merowingische Hagiographie". Den Kernbestand bilden 19 Vite[n] als „corpus primaire", dazu noch ebenso viele als „corpus secondaire"; obendrein wird die voraufgehende Literatur aus der Zeit vor 600 herangezogen, eigentlich die ganze Vitenüberlieferung von Cyprian von Karthago über Sulpicius Severus bis zu Gregor von Tours. Von den ursprünglich fast 1000 Seiten hat die Belgische Akademie der Wissenschaften aus finanziellen Gründen nur den ersten Teil publiziert – bedauerlicherweise, wie sogleich zu beklagen ist.

Die vorliegende Publikation enthält drei Kapitel: der ausdrückliche Bezug auf die Bibel, die Archetypen biblischer Stilisierung und zuletzt die biblische Ausgangsbasis sowie die späteren Abwandlungen. Themen des ersten Kapitels sind die biblischen Vorbildgestalten, zum Beispiel Elias oder auch die Stilisierung als ‚alter Christus', ferner biblische Heils- und Wundertaten, sofern sie sich im Leben der Heiligen wiederholen, endlich die Erfüllung des biblisch Angekündigten im jeweiligen Heiligen. Es folgen dann die für das Heiligenbild konstitutiven Bibelworte: die wie bei den Aposteln verlaufene Berufung, das Verlassen von Heimat, Eltern und Besitz, dabei auch das Exemplum Abrahae, ferner das unablässige Beten und Wachen sowie die Abtötung, dazu auch die biblischen Tugenden, vor allem die Demut. Zusammengestellt sind sodann solche Bibelworte, die bestimmte Aktionen der Heiligen rechtfertigen, zum Beispiel ihre politische Karriere. In der Anwendung der Bibelworte stellt der Verfasser insgesamt eine „ascétisation" (Seite 49) fest, ferner auch eine „Rückübersetzung" von einer ursprünglich spirituellen oder metaphorischen Bedeutung zu einem ‚sensus realis', wenn zum Beispiel die heilige Rusticula beim Kirchbau selber Hand mitanlegt und dabei das Wort 1 Kor 3,10 zitiert wird, in dem Paulus sich im Blick auf sein missionarisches Wirken als Baumeister bezeichnet.

Das zweite Kapitel behandelt die Bibelworte, welche die Initiative Gottes und das daraufhin erfolgende Wirken des Heiligen beschreiben. Zuletzt folgt der Widerstand Satans. Im einzelnen sind es die Berufung vom Mutterschoß an, das schon von Kindsbeinen an heilige Verhalten, überhaupt Gottes Allmacht im Leben des Heiligen mitsamt den Wundern. Der Heilige selbst ist dabei ganz Diener, eben ‚servus' oder ‚ancilla Dei', im Verhalten möglichst gleich dem Sohne Gottes bis hin zur Lebenshingabe, entweder im blutigen oder asketischen Martyrium. Neben dieser „dimension verticale" übt der Heilige nicht minder die „dimension horizontale" (S. 100 u.ö.), den Dienst an den Armen. Entgegen steht der Satan, so stark sogar, daß der Verfasser von einer „diabolisation" (S. 108) spricht und das dahinterstehende Weltbild als „semi-dualiste" (S. 111) bezeichnet. Am Ende siegt die Gnade, aber dieser Sieg wird zugleich auch im „alttestamentlichen Sinne" als Verdienst des Heiligen verstanden. Im dritten Kapitel geht der Verfasser solchen Einwirkungen nach, welche die Bibelworte im nachhinein verändert haben. Ist es ursprünglich ein „ethischer und eschatologischer Dualismus" (S. 119), so später ein „kosmischer und anthropologischer Pessimismus" (S. 121). Zumal die paulinischen und johanneischen Antithesen von Welt und Himmel, Fleisch und Geist, Dunkel und Licht, werden in diesem Sinne umgedeutet. Die Askese wird dadurch welt- und leibverachtend, propagiert entsprechend rigoristische Praktiken, zumal in der Sexualität. In anderen Punkten aber werden asketische Forderungen nur teilweise befolgt oder schlagen irgendwie auch um: Des Besitzes soll man sich entledigen, und doch ist nie soviel Kirchen- und Klostergut zusammengekommen wie damals. Der Stand des Adels widerspricht der christlichen Gleichheitsforderung und doch wird jetzt Adeligkeit als eine bedeutsame Voraussetzung für Heiligkeit angesehen; ähnliche Sprünge sind auch in der Haltung zu Staat und König festzustellen. Der

letzte Abschnitt ist dem Sterben und dem Jenseits gewidmet, wobei ein „dualisme platonicien" hervortritt: Die Seele wird aus dem Leibgefängnis befreit und von Engeln oder Dämonen umkämpft. Die Seele eines wirklich Heiligen aber gelangt sofort in den Himmel. Gegenüber der älteren Eschatologie, die einen Wartezustand aller Nichtmärtyrer bis zur Auferstehung kannte, ist dies eine nicht unerhebliche Veränderung.

Die vorliegende Untersuchung ist ein für die merowingische Hagiographie fundamentales Werk. Der Autor vollzieht in aller Gründlichkeit jene ersten Schritte, die nötig sind, um mittelalterliche Hagiographie zu verstehen: Auflistung und Kontext der leitenden Bibelstellen sowie deren Interpretation. Zusätzlich werden die religiösen Vorstellungen untersucht, einmal in der Gesamtmentalität und dann im Heiligenbild. Dankbar sei hervorgehoben, daß sich der Verfasser umsichtig und umfänglich in die Exegese und Theologiegeschichte eingearbeitet hat. Der Rezensent möchte sich wünschen, daß diese Untersuchung möglichst vor oder zumindest neben dem bislang als Standardwerk geltenden Buch von F. Gaus ›Volk, Herrscher und Heiliger‹ gelesen wird.

Nicht eingeleuchtet hat dem Rezensenten die Aufteilung in ein primäres und sekundäres Quellenkorpus. Wenn man mit W. Berschin davon ausgeht, daß in der merowingischen Biographie „ein erhebliches irisches Element" steckt und Jonas von Bobbio „der gewichtigste Biograph der Epoche" ist (Biographie und Epochenstil II S. 111), dann bleibt die Zuweisung der Columban-Vita in das sekundäre Korpus unverständlich. Ferner erscheint der Umgang mit der reichlichst beigezogenen Literatur zuweilen wie zufällig; daß etwa Adalbert de Vogüé mit seinen zahlreichen Analysen kaum zu Wort kommt, ist eine Lücke, wie überhaupt auch der monastische Hintergrund der Hagiographie kaum ausgeleuchtet wird.

Am Ende aber ist mit Jaques Fontaine die außerordentliche Reichhaltigkeit und Neuartigkeit der Ergebnisse zu loben, obendrein auch der Respekt des Verfassers und seine Sympathie gegenüber einer Quellengattung, die noch bis vor kurzem allzu leicht verdächtigt wurde (Analecta Bollandiana 97, 1979, S. 387–396). In dieser Hinsicht ist dem wahrhaft grundlegenden Buch der verdiente Erfolg zu wünschen.

Münster *Arnold Angenendt*

Albrecht Graf Finck von Finckenstein: Bischof und Reich. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des ottonisch-frühsalischen Reiches (919–1056) (= Studien zur Mediävistik 1). Sigmaringen (Thorbecke) 1989. 292 S., geb.

Mit der Publikation dieser 1981 in Düsseldorf akzeptierten Habilitationsschrift stellt sich eine neue mediävistische Buchreihe vor. Ob außer dem Autor, dem Verlag und den beiden Herausgebern (Immo Eberl und Wolfgang Hartung) noch andere diese Ergänzung der zahlreich vorhandenen Druckmöglichkeiten auf dem Gebiete der deutschen Mittelalterforschung als dringendes Anliegen empfinden, mag dahingestellt bleiben. Mit „interdisziplinären wie innerdisziplinären" Studien soll – offenbar ganz breit – das Wissen vom Mittelalter vermehrt werden, was allerdings auch anderswo längst im Gange ist. Man darf also Besonderes erwarten und möchte hoffen, daß niemals die bequeme Ausrede bemüht werden muß: In magnis et voluisse sat est.

Das zu besprechende Buch fußt auf einer rund hundertjährigen Forschungstradition und versucht, verschiedene Ansätze und Ergebnisse den eigenen Überlegungen zu integrieren. Das Thema des Funktionierens des sogenannten „ottonisch-salischen Reichskirchensystems" ist ja nicht neu und auch nicht das Bemühen um ein Erfassen der politischen Rolle des deutschen Episkopates in jener Frühzeit des Deutschen Reiches. Zu erinnern wäre an Leo Santifallers grundlegendes Werk (1953), an Josef Flekkensteins Forschungen zur deutschen Hofkapelle (1966), schon vorher an die aus der Schule von Aloys Schulte und Albert Brackmann hervorgegangenen Arbeiten zur Geschichte der deutschen Domkapitel und der Beziehungen von Adel und Kirche im Mittelalter seit 1898 bzw. 1910, an die von Paul Kehr 1908 initiierte „Germania sacra" und an die schon in Albert Hauck's seit 1887 erscheinender „Kirchengeschichte" auffindbaren Bischofslisten, von spezielleren, vielleicht manchmal zu voreiligen Publikationen ganz abgesehen.

So bilden denn im 1. Teil des Buches nach den notwendigen allgemeinen Darlegungen über die zeitliche und räumliche Abgrenzung des Forschungsvorhabens und nach einer begrifflichen Klärung der Reichskirche als ihres Objektes prosopographische Untersuchungen über Abstammung und Ausbildung der deutschen Bischöfe und Erzbischöfe im 10. und beginnenden 11. Jahrhundert den Schwerpunkt der Abhandlung, ohne daß es hier überall zur Entdeckung von Neuigkeiten käme. Weiterführend und fruchtbar erwies sich vor allem die Berücksichtigung der stammesmäßigen Herkunft des hohen Klerus und die Beantwortung der Frage, ob bei Bestellung zu bischöflichen Würden das Indigenatsprinzip beachtet oder im Gegenteil durch dessen bewußte Nichtbeachtung der Integrationsprozeß des Reiches gefördert wurde. Dabei bleibt freilich die Abgrenzung von Stammesgebieten problematisch, übrigens ähnlich wie in dem ebenfalls der Integrationsfrage gewidmeten Buch von Eckhard Müller-Mertens aus dem Jahre 1980 über die „Reichsstruktur" zur Zeit Ottos des Großen. Daß das Ergebnis eher negativ ausfällt, und ein personeller Austausch am ehesten in der fränkischen Mitte des Reiches und in königsnahen Gebieten stattfand, weniger von Nord nach Süd und umgekehrt, braucht nicht zu erstaunen. Die königliche Politik hätte sich überall gegen die nur allzu natürlichen Tendenzen der Wählerschaft durchsetzen müssen, zum Vorteil der Diözesen Kandidaten aus dem vermögenden Adel der Region den Vorzug vor Fremden zu geben, wie schon Paul Schmid (1926) und Heinrich Fichtenau (1984) festgestellt haben. Die Untersuchung der genealogischen Beziehungen inner- und außerhalb des Episkopates konnte das regionale Interessengeflecht nur bestätigen.

In einem 2. Teil des Buches wird der für die Reichseinheit relevanten Tätigkeit des Reichsepiskopates nachgegangen, freilich nur für sieben Diözesen (Trier, Merseburg, Oldenburg, Chur, Brixen, Würzburg und Bamberg), deren Auswahl trotz Begründung eher zufällig erscheint. Allgemein gültige Feststellungen werden sich auf dieser Basis schwerlich ableiten lassen. Außerdem gewinnen die Darlegungen oft den Charakter einer auf den „Reichsdienst" der Bischöfe eingeschränkten Bistumsgeschichte, deren Aussagekraft natürlich von der Quellenlage abhängig ist. Wo einerseits das universale, andererseits das lokale Geschehen ins Auge gefaßt wird, kann es nicht ausbleiben, daß Forschungsergebnisse und die darüber handelnde Spezialliteratur übersehen oder zu leicht beiseite geschoben werden.

Dem Autor kam es vor allem auch auf statistische Feststellungen an. Nur einiges sei davon genannt, so: daß nur 36 % der Inhaber von deutschen Bistümern nichtindigener Herkunft waren, daß man Fremden in den alten Erzbistümern Köln, Mainz und Trier häufiger begegnet als in Bistümern, daß es zwischen Erziehung in der königlichen Hofkapelle und Nichtbeachtung des Indigenatsprinzips bei der Besetzung von Bistümern keinen Zusammenhang zu geben scheint, daß die Berücksichtigung von Verwandten des Königs bei Bischofsernennungen zur Zeit Kaiser Konrads II. am höchsten war.

In einem 3. Teil des Buches findet man für sämtliche deutschen Erzbistümer und Bistümer Bischofslisten mit der Beantwortung der den Autor beschäftigenden Fragen in Tabellenform, also nach der regionalen und sozialen Herkunft des betreffenden Episkopen, nach dessen familiären Beziehungen zum Bistum aufgrund von hier begüterter Verwandtschaft, nach Erklärungsmöglichkeiten für den Aufstieg aufgrund von Verwandtschaft mit dem Vorgänger, mit einflußreichen Angehörigen des Reichsepiskopates oder gar mit der königlichen Familie, nach der Ausbildung im Domstift, in einem Kloster oder in der Hofkapelle, nach der vorherigen Amtsstellung und endlich nach Protégé und Investitur. Man hat also ein sehr nützliches Hilfsmittel, um die Überlegungen des Autors nicht nur zu kontrollieren, sondern in einem größeren Bereich fortzusetzen. Vielleicht sollte man dem Autor für die mühevolle Ausarbeitung dieser Tabellen für nicht weniger als 39 Erzbistümer und Bistümer mit mehr als 300 Episkopen am meisten dankbar sein. Auf 17 genealogischen Tafeln finden sich die verwandtschaftlichen Beziehungen auch graphisch deutlich gemacht, man behält allerdings seine Zweifel, ob das Bewußtsein familiärer Zusammengehörigkeit immer groß genug war, um ausschlaggebend zu werden. Natürlich hat man dem Autor auch für eine in vieler Hinsicht anregende Lektüre zu danken.

Tübingen *Harald Zimmermann*

Odilo Engels: Stauferstudien – Beiträge zur Geschichte der Staufer im 12. Jahrhundert. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag, Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1988, 14, 255 S.

Nicht erst seit seiner Gesamtdarstellung „Die Staufer" (1972; 4. Aufl. 1989) gehört die Stauferzeit zu den Forschungsschwerpunkten des Jubilars. Seine Bemühungen um ein neues Stauferbild haben in zahlreichen Spezialarbeiten ihren Niederschlag gefunden. Acht davon, die eigentlichen „Schlüsselstudien", haben die Herausgeber, sein Kölner Kollege Erich Meuthen und sein Schüler Stefan Weinfurter (Mainz), ausgewählt und in anastatischen Nachdrucken zu einer Geburtstagsgabe zusammengefaßt. Der letzte Beitrag, ein italienischer Aufsatz über „Friedrich Barbarossa im Urteil seiner Zeitgenossen", wird hier erstmals in deutscher Fassung veröffentlicht.

Die Studien verteilen sich auf drei thematische Schwerpunkte. Der erste Block „Staufer und Welfen und ihr Jahrhundert" wird eröffnet mit einem Beitrag zur Hildegard von Bingen-Festschrift von 1979 „Die Zeit der hl. Hildegard" (S. 3–31). E. entwirft hier ein weitgespanntes Panorama des XII. Jahrhunderts und fragt unter verschiedenen Gesichtspunkten nach Kennzeichen des Wandels und Neuentwicklungen oder auch Konstanten in dieser Epoche. Im Verhältnis von Imperium und Sacerdotium bildete das Wormser Konkordat von 1122 keine so tiefe Zäsur, wie das oft behauptet wurde. „Ob sie es wollte oder nicht, setzte die Reichskirche auf diesem Umweg [gemeint: die lehnsrechtliche Bindung des kirchlichen Besitzes an den König] ihre alte Funktion als Stütze des Königtums gegen die Konkurrenz der Fürstengewalten fort" (S. 6). Der stetige Ausbau des Kirchenrechts, die Stagnation des traditionellen Mönchtums und der verstärkte Zug zur *vita apostolica* (spontan entstehende Eremitengemeinschaften und der „kometenhafte Aufstieg der Zisterzienser aus einem bis 1115 noch wenig bedeutenden Klosterverband zu einem neuen Mönchsorden" [S. 12] sowie die oft unterschätzte Rolle des regulierten Chorherrenwesens), schließlich die Kreuzzugsbewegung und die Entstehung der Ritterorden werden als Charakteristika des Jahrhunderts herausgestellt. Hinzukommt ein „Umbruch im Erkenntnis- und Wissensgefüge" (S. 18) (der sog. Geschichtssymbolismus zwischen Patristik und Scholastik und die epochale Begegnung des Abendlandes mit den Schriften Aristoteles' und Avicennas). Zum Abschluß skizziert E. einige Veränderungen in der politisch-verfassungsmäßigen Ordnung (besonders der Verlust des Amtscharakters der Grafschaften und der Übergang von der Gottesfriedens- zur Landfriedensbewegung).

Die „Beiträge zur Geschichte der Staufer im 12. Jahrhundert (I)" von 1971 (S. 32–115) gehen aus von den jüngeren Bemühungen, Konrad III. im allgemeinen Geschichtsbild aufzuwerten, dessen Herrschaft „weniger Intervall als Brücke von salischer zu staufischer Herrschaft" war (S. 33). In drei ausführlich behandelten Problemkreisen versucht E. zu einer Neubewertung der frühen Stauferzeit beizutragen. Im ersten Abschnitt „Die Ordnungszahl Konrads III." zeigt er anhand einer minutiösen Untersuchung der Titulaturen in den Diplomen, wie Konrad, der sich von den ersten Urkunden an der II. seines Namens nannte (in der Siegelumschrift *Cunradus Dei gratia Romanorum rex ID*, noch 1138 den Begriff *imperium* aufnahm, womit „die Reihe der vorsichtig tastenden Versuche begann, über den Bereich der Ordnungszahl hinaus dem Königtum Konrads kaiserliche Epitheta zuzusprechen, die Wibald schließlich in eine endgültige Form brachte" (S. 54); den Höhepunkt bildete seit 1147 der Titel *Romanorum rex et semper augustus*. Hier scheint schon die Idee vom gottunmittelbaren Kaisertum durch, wie sie dann unter Friedrich I. offen propagiert wurde.

Im zweiten Beitrag „Die Königswahl Friedrichs I." untersucht E. zunächst kritisch die Schilderung Ottos von Freising in seinem Gesta Friderici (im Vergleich auch zu seiner Chronik), an der sich die meisten modernen Darstellungen orientieren. Demnach hätten die wählenden Fürsten allenfalls eine Alternative zwischen dem damals noch unmündigen Königssohn Heinrich und dessen Vetter,dem Schwabenherzog Friedrich, gehabt. Der ganz gegensätzlichen Aussage einer späteren Quelle, der Ende des XII. Jahrhunderts entstandenen Chronik der Hennegaugrafen des Gislebert von Mons, hat man meist die Glaubwürdigkeit abgesprochen. E. vermag durch eine sehr sorgfältige Analyse m.E. überzeugend die Glaubwürdigkeit bis zu einem gewissen Grade abzustützen und die auf die Krone hoffenden *principes potentes* mit Friedrich Barbarossa (den Gislebert als einzigen namentlich nennt), Heinrich dem Löwen, Welf VI. und Berthold von Zähringen zu identifizieren. Als Ergebnis ergibt sich – wie

so oft bei widerstreitenden Quellenstellen –, daß beide Autoren nicht uneingeschränkt glaubwürdig sind, sondern aus unterschiedlichen Einstellungen und Sichtweisen jeweils andere Schwerpunkte setzen.

Der dritte Beitrag schließlich zeichnet „Entwicklungsstufen des staufischen Selbstverständnisses im 12. Jahrhundert" nach. Das Selbstverständnis im Sinn eines Adelshauses (zunächst „von Staufen", seit der Mitte des XIII. Jahrhunderts dann auch in der Pluralform „Staufer") „hat durch den sukzessiven Herrschaftsaufstieg seiner Träger eine mehrmalige Überhöhung erfahren" (S. 115): seit dem Königtum Konrads III. betonte man die Nachkommenschaft des Königsgeschlechts der Salier, die allerdings – nach dem Hausgut – Waiblinger genannt wurden. In den achtziger Jahren des XII. Jahrhunderts bezeichnete dann Gottfried von Viterbo die Staufer als letztes Glied einer *a tempore diluvii* bestehenden *imperialis prosapia*, die damit „als schlechthin kaiserliches Geschlecht prinzipiell von anderen Adelsfamilien abgehoben waren" (S. 113).

„Zur Entmachtung Heinrichs des Löwen" (S. 116-130) von 1982 diskutiert E. noch einmal die widersprüchlichen Quellenaussagen über den Erfurter Reichstag 1181. Neben der gängigen Version – auf drei Jahre befristete Verbannung und Beschränkung auf den Besitz der Allodialgüter – findet sich mehrfach die Aussage, der Löwe sei auf unbefristete Zeit verbannt worden und auf einen Gnadenakt des Kaisers angewiesen gewesen. Die Tatsache, daß der Verbannte sein angeblich dreijähriges Exil um ein Vierteljahr verlängerte (Rückkehr erst Ende Oktober 1185), und seine unerlaubte Anwesenheit auf dem Mainzer Hoffest Pfingsten 1184 (wo er wohl ein Bündnisangebot des englischen Königs überbrachte) stützen E.s Zweifel an der ersten Version. Aber auch er vermag nicht,alle Widersprüche aufzulösen: alles „deutet auf eine Unklarheit in der Erfurter Urteilsfindung und womöglich auch in der Urteilsverkündung hin. Worin sie besteht, läßt sich nur ungefähr und auch das nur mit großem Vorbehalt sagen" (S. 128).

Der zweite Block „Rheinische Geschichte in der Stauferzeit" beginnt mit einem 1975 erschienenen Aufsatz „Grundlinien der rheinischen Verfassungsgeschichte im 12. Jahrhundert" (S. 133–159). E. untersucht zum einen prosopographisch die Beziehungen des rheinischen Adels zu den Bischofskirchen, zum anderen das Verhältnis von Lehnrecht und Landrecht. Im Ergebnis sieht er eine Grenzlinie Hunsrück und Lahn, die das Rheinland in zwei Zonen von unterschiedlicher verfassungsrechtlicher Struktur teilt. So war die südliche Hälfte dem Norden in der Patrimonialisierung der Grafenrechte um etwa ein halbes Jahrhundert voraus. Eine gegenläufige Bewegung der Königsgewalt – wieder stärkerer Einsatz des Lehnrechtes als herrschaftspolitisches Instrument – kam nur in der südlichen Zone zum Zuge. „Das dem Landrecht sich öffnende, auf Herrschaft nach eigenem Recht sich zubewegende Verfassungsdenken im Norden mündete in einen Widerspruch zum staufischen Reichsideal" (S. 159).

Im folgenden Aufsatz von 1978 „Der Erzbischof von Trier, der rheinische Pfalzgraf und die gescheiterte Verbandsbildung von Springiersbach im 12. Jahrhundert" (S. 160–176) versucht E., die gescheiterten Bemühungen des Chorherrenstifts um Bildung eines Ordensverbandes und Einrichtung eines von ihm geführten Generalkapitels zu erklären. Anders als F. Pauly,der rein innerkirchliche Streitigkeiten als dafür ausschlaggebend ansah, stellt E. die Vorgänge in einen viel weiteren Rahmen und vermag überzeugend die territorialpolitischen Auseinandersetzungen zwischen den Erzbischöfen von Trier und den rheinischen Pfalzgrafen dafür verantwortlich zu machen.

In „Der Niederrhein und das Reich im 12. Jahrhundert" (S. 177–199) von 1983 führt E. seine Überlegungen zur rheinischen Verfassungsgeschichte von 1975 (s.o.) weiter, hier mit dem Schwerpunkt der Entwicklung des Kölner Dukats im Verhältnis zum Königtum und zu den anderen territorialen Machthabern. Ein von Barbarossa begünstigter Plan einer Machtballung im Westen (Hennegau, Namur, Luxemburg) wurde für das Kölner Herzogtum gefährlich; Philipp von Heinsberg ging schließlich zur Opposition gegen den Kaiser über. Heinrich VI.stieß dann aber die Konzeption seines Vaters um; „der Plan eines um Aachen aufgebauten, gegen die kölnische Herzogsmacht gerichteten Territorialblocks war endgültig aufgegeben" (S. 199).

Zwei Beiträge gelten schließlich dem dritten Thema des Bandes „Staufer in der Geschichtsschreibung". Mit „Kardinal Boso als Geschichtsschreiber" (S. 203–224) von 1975 wird ein einzelner Autor aus dem zweiten Drittel des XII. Jahrhunderts vorgestellt, der mit seinen *Gesta pontificum romanorum* – einem Teil des Liber Pontificalis – eine der wichtigsten Quellen für die Papstgeschichte dieser Zeit bietet. E. untersucht

genau die Arbeitsweise Bosos, der zuweilen historische Begebenheiten bewußt entstellte, um seine historiographischen Intentionen zu verstärken, die ihn als einen Vertreter der kompromißlosen Minderheit im Kardinalskolleg erfüllten. So erscheint sein Werk „wenigstens bis zum Jahre 1165 als eine Art Papstspiegel mit dem Ziel, (...) die Bedenken seiner Mitkardinäle [in Bezug auf eine Rückkehr Alexanders III. nach Rom] zu zerstreuen" (S. 223).

Der Überblick „Friedrich Barbarossa im Urteil seiner Zeitgenossen" von 1982 (S. 226–245) versucht, aus der Fülle der Zeugnisse markante Beispiele auszuwählen und „unter Berücksichtigung der historiographischen und dichterischen Besonderheiten einen groben Überblick über das Meinungsbild zu gewinnen, Gruppierungen vorzunehmen und eine mögliche Entwicklungslinie herauszuarbeiten" (S. 225). Einer Gruppe von prostaufischen Stimmen mit Verherrlichung Friedrichs als Wiederhersteller der alten Größe des Romanum Imperium (z.T. verbunden mit der heilsgeschichtlichen Funktion), deren Höhepunkt in den Jahren 1157–1162 lag, trat seit 1159/60 im westlichen Europa eine zweite Gruppe gegenüber,die – im Zusammenhang mit dem päpstlichen Schisma – Friedrich als Träger von Weltherrschaftsplänen verdammte (z.B. der berühmte Ausruf Johannes' von Salisbury „Wer hat denn die Deutschen zu Richtern über die Nationen gemacht?"). Eine dritte, allerdings weniger geschlossene Gruppe macht E.seit 1165 vorwiegend im norddeutschen Raum aus, die zumindest ein distanziertes Verhältnis zum Kaiser hatte. Interessant ist E.s durchaus vorsichtig geäußerte Vermutung, hier eine Entwicklung zu sehen, die mit dem Einfluß der Frühscholastik und deren andersartiger Auffassung von Rolle und Wert der Historie zusammenhängt; „damit verflüchtigte sich auch der heilsgeschichtliche Charakter des Reiches hin zu einem unverbindlichen Ehrenvorrang" (S. 243).

Ein Personen- und Ortsregister erschließt diese für jede nähere Beschäftigung mit der Stauferzeit wichtigen und nun bequem greifbaren Beiträge. (NB. Eine störende Kleinigkeit ist E.s grundsätzlicher Gebrauch von „Gesta" als Singular, was wir doch unseren Studenten so mühsam abzugewöhnen bemüht sind!).

Bonn *Ulrich Nonn*

Theo Kölzer: Studien zu den Urkundenfälschungen des Klosters St. Maximin vor Trier (10.–12. Jahrhundert) (= Vorträge und Forschungen. Herausgegeben vom Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Sonderband 36), Sigmaringen (Jan Thorbecke) 1989, 351 S., 50 Abb., kt.

Das im Mittelalter vor den Toren von Trier gelegene Kloster St. Maximin und die dort angefertigten Urkundenfälschungen haben die Aufmerksamkeit der Forschung immer wieder auf sich gezogen. Die grundlegende Arbeit der Echtheitskritik hat dabei 1886 Harry Bresslau (in: Westdt. Zs. 5, S. 20–65) geleistet, dessen Ergebnisse – obwohl von Alfons Dopsch (in: MIÖG 17, 1896, S. 1–34, und in: NA 25, 1990, S. 317–344), Otto Oppermann (Rheinische Urkundenstudien II, 1951) und jüngst von Hans Constantin Faußner (in: Festschrift N. Grass, 1986, S. 177–211) angefochten – 1970 von Erich Wisplinghoff (Untersuchungen zur frühen Geschichte der Arbeit S. Maximin bei Trier) im großen und ganzen bestätigt worden sind. Als weitgehend akzeptiert galt seither die Lehre, daß die St. Maximiner Machwerke in zwei Etappen, in der Mitte des 10. Jahrhunderts (953/63 nach Bresslau, 949/50 nach Wisplingshoff) und um 1116, entstanden sind und vor allem der Sicherung der ‚Reichsfreiheit', des Status als Königskloster dienten. Angesichts dieser Tatsache überrascht eine erneute Auseinandersetzung mit dem Fälschungscorpus, die ihren Niederschlag zudem in einer umfangreichen Publikation findet, und es stellt sich die Frage, ob die wiederholte Beschäftigung mit der vielbehandelten Problematik wirklich geboten und notwendig war. Daß sie es war kann jedoch unumwunden zugegeben werden, selbst wenn man nicht allen Ausführungen bedenkenlos beipflichten wollte. Sie ist es vor allem auch deshalb, weil sie sich nicht nur das Ziel gesteckt hat, die Fälschungsfrage erneut zu erörtern, sondern weil sie darüber hinaus Grundsätzliches anstrebt: sich nämlich „der Fundamente zu vergewissern" (17) und zu prüfen, ob und inwieweit die diplomatische Methode überhaupt geeignet ist, einen Fälschungskomplex von der St. Maximiner Art mit eigenen Mitteln, gleichsam aus sich selbst heraus, zu bewältigen.

Ansatzpunkt der erneuten Untersuchung bilden die Dorsualnotizen, die sich auf

den St. Maximiner Urkunden finden und nach Einschätzung des Verf. drei verschiedene Indorsat-Gruppen erkennen lassen: Sie seien jeweils von einer Hand mit derselben Tinte geschrieben worden, und zwar um 940/50, nicht lange nach dem Oktober 1084 und kurz nach 1125. Zur ersten Gruppe gehören nur unzweifelhaft echte Diplome aus dem Zeitraum bis 940, zur zweiten zählen die sog. „Karolingerfälschungen", die daher zwischen 950 und etwa 1084 entstanden sein müssen, und zur dritten die von Benzo fabrizierten Falsifikate, die sich von den übrigen Spuria eindeutig abheben und sicherlich schon etliche Jahre vor dem Verlust der Reichsunmittelbarkeit (1139) vorlagen. Alle Versuche, die Entstehung einzelner dieser Machwerke in Zusammenhang mit diesem drohenden Verlust des Status als Königskloster zu bringen (vorgenommen von Dopsch, Oppermann und Th. Mayer), sind daher als gescheitert zu betrachten.

Widerspricht das Resultat der Indorsatuntersuchung zunächst auch keinesfalls den Ergebnissen von Bresslau und Wisplinghoff, die die erste Fälschungsaktion ja in die Mitte des 10. Jahrhunderts setzen, so läßt der paläographische Befund an einer solch frühen Datierung aber schließlich doch Zweifel aufkommen. Unter Einbeziehung einzelner Beobachtungen von Dopsch und Oppermann und unter stärkerer Berücksichtigung von Schrifteigentümlichkeiten, die ins 11. Jahrhundert weisen, werden die „Karolingerfälschungen" nunmehr in das dritte Viertel dieses Säkulums, näherhin in die Jahre zwischen 1056/65 und 1075/80 datiert. Das ist ein Zeitansatz, der auch durch inhaltliche Momente gestützt wird. So bliebe es, wenn man an einer Entstehung der Spuria um 950 festhielte, unverständlich, warum die echten Privilegien von 963 einen Rechtsstand verbriefen, der hinter dem der Fälschungen zurücksteht; und die in der gefälschten Dagobert-Urkunde (die, da sie mit einer anderen Tinte geschrieben worden ist, wohl nicht im gleichen Zuge mit den „Karolingerurkunden" entstand) greifbar werdende Klostertradition von der Beteiligung Konstantin des Großen an der Gründung entstand als Reaktion auf die seit dem ausgehenden 10. Jahrhundert Gestalt annehmende trierische Helena-Tradition offenbar erst während des 11. Jahrhunderts und fand am Ende schließlich Einlaß in das Fälschungswerk als Mittel der Gegenwehr gegen den von Erzbischof Eberhard (1047–1066) aus kirchenpolitischen Gründen geförderten Helena-Kult.

Ein solcher Zusammenhang legt gleichzeitig die Vermutung nahe, das Gesamtcorpus der St. Maximiner „Karolingerfälschungen" sei als Reaktion auf Ambitionen dieses Erzbischofs, die die Unabhängigkeit des Klosters gefährdeten, entstanden und gehöre damit in seinen Pontifikat oder in die Jahre unmittelbar nach seinem Ableben. In der Tat gibt es Indizien, die Absichten Eberhards hinsichtlich des Königsklosters erkennen lassen, heißt es doch in einer Fassung, der Gesta Treverorum (Rez. B), der Erzbischof habe von Heinrich III. die Abteien St. Servatius/Maastricht und St. Maximin erhalten. Diese Nachricht trifft zwar nicht zu, läßt sich aber immerhin so verstehen, daß es Versuche in dieser Richtung gegeben haben könnte. Abt des Trierer Klosters war zu jener Zeit Theoderich, der zugleich auch dem Doppelkloster Stablo-Malmedy vorstand und 1065 den Verlust Malmedys hinnehmen mußte, als Erzbischof Anno von Köln seinen Einfluß am königlichen Hofe nutzte, den Besitz seines Erzstiftes zu mehren. Um eine ähnliche Entwicklung in St. Maximin zu verhindern, dürften hier spätestens nach Theoderichs Erfahrungen mit Anno die den Rechtsstatus als Königskloster sichernden Diplome gefälscht worden sein. Da Abt Theoderich 1080 gestorben, aber schon 1075 aus St. Maximin vertrieben worden ist, andererseits der Fall Malmedy aber erst den Anstoß für die Fälschungsaktion gegeben haben könnte, entstanden die „Karolingerfälschungen" vielleicht in dem Jahrzehnt zwischen 1065 und 1075.

Aufgrund dieser Überlegungen ist die zeitliche Einreihung dieser Spuria in die Mitte des 10. Jahrhunderts aufzugeben. Die Nachricht des Continuator Regionis zu 950, der Trierer Erzbischof Ruotbert habe sich in diesem Jahr erfolglos um den Erwerb der *abbatia sancti Maximini* bemüht, kann dabei nicht wie bisher als Stütze für eine Frühdatierung dienen, da *abbatia* hier kaum das Kloster, sondern eher den Klosterbesitz, die Pertinenz der Abteil (vgl. D O I 122) meint.

Allerdings ist in St. Maximin nicht erst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts gefälscht worden. Vielmehr sieht der Verf. schon um das Jahr 1000 einen Fälscher am Werk, der Urkunden Arnulfs von Kärnten, Zwentibolds und Karls des Einfältigen (DD Arn. 114, Z 14, KdE 69) verunechtete und auf der Grundlage von echten Diplomen zwei Präzepte Ottos des Großen (DD O I 169, 179) und ohne Vorlage ein Privi-

leg Agapets II. (JL 3649) anfertigte. Es ging damals vor allem um Besitzrechte und weniger um den Rechtsstatus des Klosters, obwohl dieser (prophylaktisch) auch angesprochen worden ist. Die Beweisführung gegen die Otto-Diplome läuft ebenso wie die hinsichtlich der „Karolingerfälschungen" wesentlich über den Schriftbefund: Die Hand, die das D O I 169 schreib, sah schon Oppermann als identisch mit der Hand an, die die (echte) Urkunde des Luxemburger Grafen Siegfried von 993 ausfertigte.

Im Rahmen einer Besprechung können nicht alle Ergebnisse der vorgetragenen Urkundenkritik ausführlich vorgestellt werden. Erwähnt sei aber noch, daß nach Ansicht des Verf. in den zeitlichen Zusammenhang der „Karolingerfälschungen" auch noch drei Spuria zu stellen sind (DD O I 391, O II 57, Arn. +179),die vor allem der Sicherung gefährdeten Fernbesitzes dienten. Auch die ausführlichen Erörterungen über die Fälschungsaktion von etwa 1116 brauchen hier nicht eingehender vorgestellt werden, da sie im großen und ganzen die bisherigen Forschungen bestätigen und darüber hinaus lediglich zahlreiche Einzelbeobachtungen und Überlegungen vor allem auch zu Abhängigkeitsverhältnissen und ähnlichen Problemen bringen. Es gibt kaum einen Zweifel daran, daß Benzo (der Abt Berengoz von St. Maximin) höchst persönlich, nachdem zu Beginn des 12. Jahrhunderts eine kleinere Fälschungsaktion (DD O II +8, H III +372Ab[A1]) stattgefunden hatte, in den Jahren vor 1116 das größte zusammenhängende Fälschungsœuvre in seinem Kloster geschaffen hat: „Er begann ... mit jenen Urkunden,die auf Besitzsicherung im großen Stil zielen (DDH.III. +500, +502, Ko.II.+48), fälschte sodann zwei miteinander verschränkte Urkunden Leos IX. und Heinrichs III. (JL+4251, DH.III.+262), ..., konstruierte sodann in drei Urkunden jene besondere Rechtsstellung des Abts und ‚Erzkaplans' am Hof der Kaiserin und Königin, die nicht nur den Status als Königskloster untermauert, sondern zugleich auch protokollarische Prestigefragen in dem Sinne regelt, daß der Abt dem Coronator der deutschen Könige gleichgestellt wird und somit den Trierer Metropoliten weit hinter sich läßt (DDO.I.+442, H.III.+391, H.IV.+181)" (308 f.). Als letztes fertigte der Abt dann die Urkunden an, die das Vogteiproblem regeln. Schließlich fand er auch noch Zeit, seine Fähigkeiten als Fälscher für die Klöster St. Arnulf in Metz und Fulda einzusetzen.

Besonders hervorgehoben werden muß aber noch ein Fälschungsnachweis, den der Verf. vornimmt: die Verwerfung des bislang als unverdächtig geltenden D O III 368 (Bestätigung des Besitzes von Oeren zugunsten des Trierer Erzbischofs) vom 30. Mai 1000 als Fälschung von etwa 1065. Auch in diesem Beweisgang spielt der paläographische Befund eine wesentliche Rolle: Die Schrift des D O III 368 wird zwar nicht als zwingend identisch, aber doch mit Sicherheit als zeitgleich mit der Schrift des echten D H IV 158 (1065) für St. Maximin eingeschätzt, das Otto-Diplom muß daher „in der überlieferten Form schon aus paläographischen Gründen eine Fälschung" (119), allerdings aufgrund einer echten Vorlage, sein. Dieses Ergebnis führt zusammen mit dem Umstand, daß das von den Nonnen von Oeren veranlaßte D O II 55 keine Rechtskraft erlangte und das angebliche Deperditum Böhmer-Uhlirz 1087/I offenbar nie existiert hat, zu der Feststellung, daß die Geschichte des Trierer Klosters neu geschrieben werden müsse: „Im Jahre 966 durch den Erzbischof gegen St. Servatius in Maastricht vom König eingetauscht (DO.I.322), blieb Oeren bis 993 bischöfliches Kloster. Als Erzbischof Egbert, die Minderjährigkeit Ottos III. in Überschätzung seiner Stellung ausnutzend, offenbar auch St. Servatius für sich einforderte, wurde der Tausch von 966 gegen seine Erwartung vollständig revidiert: Oeren gelangte wieder in königliche Hand und wurde 997 als Königskloster bestätigt. Erst Heinrich III. scheint dieses Tauschgeschäft revidiert zu haben, doch suchte Erzbischof Eberhard während der Minderjährigkeit Heinrichs IV. erneut, beide kaiserlichen Institute in seine Hand zu bekommen. Diesem Zweck diente das spurium DO.III.368, das zeigen sollte, daß der Tausch Heinrichs III. widerrechtlich war, weil schon Otto III. Oeren dem Erzbischof unterstellt habe" (310).

Wie sind nun diese neuen Ergebnisse zu beurteilen? Ohne Zweifel ist die diplomatische Methode gekonnt angewandt worden und besitzen die Ausführungen eine innere Konsequenz und Schlüssigkeit; sie überzeugen, sobald man ihren Ausgangspunkt akzeptiert: die ziemlich genaue Datierung aufgrund des Schriftbefundes. Aber genau hier liegt die eigentliche Crux! Die in Ablichtung beigefügten, zumeist verkleinerten Schriftproben und Urkunden ermöglichen dem Leser letztlich doch kein sicheres Ur-

teil hinsichtlich der Darlegungen über die Schrifteigentümlichkeiten oder Farben der Tinten. Er muß entweder den Beschreibungen vertrauen oder zu ihrer Überprüfung eine Autopsie der Originale vornehmen, was in der Regel kaum möglich sein dürfte. Daher bleibt, auch wenn man den Ausführungen des Verf. im Grunde gerne folgt und seine Lösungen als gelungen akzeptiert, eine gewisse Unsicherheit, eine Ratlosigkeit, die es erforderlich macht, die Axiome der hier angewandten Methode näher zu betrachten. Dies wird dadurch erleichtert, daß sich die vorgelegten Studien ja auch als grundsätzlicher Beitrag zu „diplomatische(n) Methodenfragen" (vgl. 247–251) verstehen.

Der Verf. räumt den Schriftvergleich und damit verbunden der Datierung eines Schriftstückes auf paläographischer Grundlage eine große, letztlich sogar die entscheidende Bedeutung ein: „Im Falle einer kanzleifremden Ausfertigung präjudiziert das paläographische Urteil das weitere methodische Procedere ..." (249). „Sind Diplomatik und Paläographie nicht in der Lage, mit der eigenen Methodik größere Klarheit zu schaffen, ist der Spekulation Tür und Tor geöffnet, denn es liegt auf der Hand, daß alle anderen Interpretationen von ihrem Befund abhängen, daß sie auch den historischen Zusammenhang präjudizieren ..." (30). Die Schriftbestimmung aber ist nicht ohne Tücken, räumt doch der Verf. selbst ein: „Schreiben ist ein höchst individueller Vorgang, und deshalb besteht das grundsätzliche Problem der paläographischen Vergleichsmethode wohl in der Bestimmung des Toleranzrahmens, den man ein und derselben Hand zubilligen kann. In nachweisbaren Fällen erstaunt immer wieder die Weite dieses Rahmens ..." (31 f.). Auch bei „der Beurteilung des Gesamteindrucks" wird man „weiterhin mit dem Vorbehalt leben müssen, daß die paläographische Bestimmung und Wertung ab einem bestimmten Punkt subjektiven Eindrücken unterliegt, vor allem dann, wenn kein lückenloses Vergleichsmaterial zur Verfügung steht, was ja eher die Regel ist" (32).

Gerade der letzte Hinweis muß unbedingt hervorgehoben werden, wenn man die Tragfähigkeit dieser Methode grundsätzlich erörtern will. Aus der eigenen Beschäftigung mit den Passauer Bischofsurkunden des 12. und frühen 13. Jahrhunderts weiß der Rez., wie schwierig es ist, gesicherte paläographische Anhaltspunkte zu finden. Auf der Ebene der sog. Privaturkunden ist das Vergleichsmaterial in der Regel oft nur spärlich. Daher ist es nicht immer möglich, die Urkundenkritik ausschließlich oder vorwiegend auf rein diplomatisch-paläographischer Basis zu führen, andere, bei den Erörterungen über die Echtheit eines Schriftstückes ja ohnehin auch immer zu berücksichtigende Beobachtungen treten dann zwangsläufig stärker in den Vordergrund. Mit derselben Konsequenz wie in der vorliegenden Studie kann die diplomatisch-paläographische Methode daher nur in vergleichbar gut dokumentierten Fällen ebenso ‚autark' angewendet werden.

Zu denken gibt es auch, wenn ausgewiesene Diplomatiker einunddieselbe Hand verschiedenen Zeiten zuweisen. Eindrucksvoll sind die Beispiele, die der Verf. selbst anführt (vgl. etwa 14 f., 34 Anm. 27, 45 f. mit Anm. 86). Hervorgehoben werden soll nur die Datierung der Dorsualvermerke, die der Verf. drei verschiedenen Zeitstufen zuweist (Mitte des 10., letztes Viertel des 11. und erstes Drittel des 12. Jahrhunderts), während Dopsch (MIÖG 17, S. 7), an dessen paläographisches Urteil der Verf. ansonsten wiederholt anknüpft, (vgl. 34 ff.), die Ansicht vertritt, alle Indorsate seien „von derselben Hand mit der gleichen Tinte geschrieben" worden und gehörten keinesfalls zwingend ins 11. Jahrhundert, sondern könnten auch im frühen 12. Jahrhundert entstanden sein. Kann man angesichts solcher Abweichungen bei der zeitlichen Zuordnung wirklich eine zuverlässige Chronologie allein oder vorwiegend aufgrund des paläographischen Befundes garantieren?

Diese Bedenken sollen das Verdienst der Studien keinesfalls schmälern oder ihre Ergebnisse sogar grundsätzlich in Frage stellen. Diese erscheinen vielmehr durchweg akzeptabel und sind zudem in der Regel nachvollziehbar ausgebreitet worden, obwohl die Lektüre diplomatischer Untersuchungen naturgemäß nicht zu den einfachen Leseaufgaben zählt. Trotz der gemachten Einschränkungen bilden die Studien über die St. Maximiner Urkunden daher einen überzeugenden Beweis für die prinzipielle (nicht für die generelle!) Tragfähigkeit der diplomatischen Methode; sie zeigen, daß „den traditionellen ‚Hilfs'-Wissenschaften, so auch der Diplomatik, der Atem" (312) keineswegs ausgegangen ist, wie ein Diktum Jacques LeGoffs 1964 suggerieren konnte.

In einem eigenen Teil mit dem Titel „Konsequenzen" hat der Verf. aus den Ergebnissen seiner diplomatischen Untersuchungen noch einige Folgerungen über allgemeine Probleme der Geschichtswissenschaft gezogen; von ihnen seien zum Abschluß noch zwei angeführt: 1. Da der ‚Libellus de rebus Treverensibus', eine „mehr schlecht als recht geratene Stoffsammlung für die Interessen des Trierer Erzbischofs" (260), das als gefälscht erkannte D O III 368 in sein Material einbezieht, kann er frühestens im letzten Drittel des 11. Jahrhunderts entstanden sein. 2. St. Maximin fiel in der lothringischen Vogteientwicklung offenbar keine Vorreiterrolle zu, die in Benzos gefälschten Diplomen festgelegten Vogteiregelungen gehen nämlich wahrscheinlich nicht auf ein echtes Vogteiweistum Heinrichs III. von 1056 zurück.

Passau *Franz-Reiner Erkens*

Brigitte Meduna: Studien zum Formular der päpstlichen Justizbriefe von Alexander III. bis Innocenz III. (1159–1216): die non obstantibus-Formel. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 536), Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1989, 187 S., kt.

Nach einer knappen Einleitung skizziert die Verfasserin im ersten Teil (9–62) die Grundlagen der päpstlichen Gerichtsbarkeit im 12. Jahrhundert, um auf diese Weise den Sitz im Leben für die Entstehung der non-obstantibus-Formel zu erhellen. Neben der Rezeption des römischen Rechts, der Entstehung der Kanonistik und der Entwicklung des römisch-kanonischen Prozeßrechts ist besonders die gestärkte Stellung des Papsttums und eine in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts wachsende Flut von Prozessen auch an der päpstlichen Kurie zu nennen. Außer den Antworten auf konkrete Anfragen in ihren Dekretalen zu rechtlichen Problemen konnten die Päpste nur durch die Delegierung vieler Prozesse an rechtskundige Bischöfe, Äbte oder andere Autoritätspersonen zu einer befriedigenden Regelung kommen. Darin lagen aber auch Schwächen des Systems: Zur Überzahl dieser Prozesse trug ein Mißbrauch der Appellation nach Rom bei, der nur sehr dürftig durch die Klausel „Appellatione remota" in manchen päpstlichen Mandaten eingeschränkt werden konnte. Weil die Parteien auch durch unlautere Mittel manchmal sich widersprechende Aufträge an verschiedene Personen erbaten oder gar durch Fälschungen päpstlicher Briefe zu ihrem Ziel zu kommen suchten, mußte neben strafrechtlichen Mitteln der Bekämpfung von Fälschungen auch systemimmanent durch entsprechende Klauseln Vorsorge getroffen werden.

Auf diesem Hintergrund wird im zweiten Teil (63–91) die Entstehung, Funktion und Wirksamkeit der non-obstantibus-Formel als Rechtsmittel untersucht. Unter Alexander III. bildeten sich entsprechend den verschiedenen Rechtsfällen mehrere Formtypen heraus, durch die eine definitive (Neu)Entscheidung eines Streitfalles ermöglicht werden sollte: auch evtl. anders lautende frühere päpstliche Briefe, die aufgrund eines anders dargestellten Sachverhalts ergangen waren, sollten die nun anstehende Gerichtsentscheidung nicht hindern („non praeiudicantibus"). Besonders unter Innozenz III. erging eine Unmasse von Briefen mit der „non-obstantibus-Formel". 547 solcher Prozeßfälle werden auch mit Hilfe von EDV nach Formtypen, Prozeßgegenstand und Gruppen von Impetrenten (Bittsteller) ausgewertet.

Der dritte Teil (93–144) prüft das vermutete Verhältnis dieser Formtypen zu den Bittstellern aus den einzelnen Ländern. Neben den an verschiedensten Stellen gedruckten Quellen kann Meduna für Spanien auch bisher noch nicht gedruckte päpstliche Schreiben einbeziehen, die Prof. Odilo Engels (Köln) gesammelt und deren Auswertung ermöglicht hat. Weil sich Parteien und die kuriale Behörde über die (allerdings nur relative) Wirksamkeit solcher Formeln im klaren waren, suchten die Petenten auch durch eine Klausel zu garantieren, daß in Zukunft (während eines Verfahrens) neue päpstliche Weisungen nur auf Bitten beider Prozeßparteien ergehen durften. Diese Einflußnahme der Parteien über päpstliche Beamte und Kardinäle war nicht immer frei von zwielichtigen Mitteln bis hin zur Bestechung. Manche dieser Untersuchungen sind jetzt nur möglich, weil nicht nur neues Material in reichem Maße zur Auswertung zur Verfügung steht, sondern auch z.B. durch die große Untersuchung Prof. Herdes die Audientia litterarum contradictarum in ihrer Entstehung und Arbeitsweise seit Innozenz III. gründlich erforscht ist.

Im vierten und letzten Teil (145–169) beleuchtet die Verfasserin einen Ausgangspunkt für die untersuchte Formel im römischen Recht, speziell in Cod. 7.58.1 und prüft ihr Vorkommen bei den Dekretisten. Weder in Werken der anglonormannischen Schule noch in der Schule von Bologna kann sie direkte Vorlagen für die Entstehung dieser Formel finden, sondern nur Beispiele für deren Rezeption. Dabei sind zwei deutlich verschiedene Bereiche auseinanderzuhalten, was Meduna bei der Auswertung (171 und 160) nur knapp anmerkt: nämlich die Verleihung eines päpstlichen Privilegs, durch das für diesen Fall das allgemeine Recht geändert wird, was nur aufgrund der päpstlichen plenitudo potestatis möglich war, sowie die Aufhebung früherer oder anders lautender päpstlicher Schreiben zur Regelung eines bestimmten Rechtsfalles.

Die Verfasserin hat mit ihrer Arbeit trotz der scheinbar engen Zielsetzung einen wichtigen Beitrag für das bessere Verständnis der päpstlichen Dekretalen und der Arbeit der päpstlichen Kanzlei geleistet. Das umfangreiche Literaturverzeichnis (173–187) läßt die Weite der benützten Quellen und Literatur erkennen, obwohl sie darin die bei Prof. Engels eingesehenen Xerokopien von Papstbriefen und einige spanische Veröffentlichungen nicht erwähnt, die sie auf S. 97 f. benützt. Einige Angaben erscheinen jedoch überflüssig, so wenn sie bei Artikeln aus dem Archiv für katholisches Kirchenrecht neben der Band- und Jahreszahl auch noch die jeweilige Neue Folge angibt, was nur irritieren kann (z.B. S. 179, wo sie aber für Gillmann neunmal Friedrich statt Franz als Vornamen angibt). Wenn sie bei Zitaten aus dem Dekret Gratians oder dem Liber Extra je auch die Spaltenzahl nach Friedberg angibt, so mag das für manche Benutzer eine Hilfe sein, auch wenn es für die Kanonistik nicht üblich ist. S. 58 ist anscheinend nach der 7. Zeile etwas ausgefallen, weil der Satz nicht stimmt. Die Summe Rufins ist nach Gourons Forschungen jetzt auf 1164 zu datieren statt 1157–59 (S. 30 Anm. 103). Bei den „Schwächen des Systems" hätte S. 28 und 31 für die Gratiantexte auch auf die Herkunft von Pseudo-Isidor verwiesen werden sollen. S. 94 Anm. 3 ist der Hinweis am Schluß unverständlich. Anscheinend sind die folgenden Seiten gemeint. S. 100 müßte in der Mitte der Seite bei dem zitierten Text statt nobis vermutlich „vobis" gelesen werden. Wie die „nobilis mulier Beatrix ... ohne Erlaubnis des Abtes Messen zelebriert" haben kann (108), ist für mich nicht vorstellbar. S. 135 bringt Meduna noch oder wieder den Verfasser von Dekretglossen Cardinalis mit dem Kardinal Gratian in Beziehung, obwohl sie dabei auch meinen ersten diesbezüglichen Aufsatz erwähnt (Anm. 175). S. 157 ff. wäre wohl die Beachtung der historischen Reihenfolge der Autoren sinnvoll gewesen. S. 163 Z. 10 dürfte sie nicht „Eine", sondern sollte „Diese Konstitution" übersetzen (haec!). S. 167 Anm. 106 wird von keinem der zitierten Autoren die Abfassungszeit der Glossen des Laurentius Hispanus zur Complatio I „zwischen 1194 und 1197" angesetzt, was sicher zu früh ist.

Trotz dieser kleinen Versehen im kanonistischen Bereich ist diese Dissertation für den eigentlich untersuchten Gegenstand eine wertvolle Forschungsleistung.

Würzburg *Rudolf Weigand*

Robert E. Lerner: The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment. Berkeley – Los Angeles – London (University of California Press) 1983, 249 S., geb.

Mittelalterliche Prophetien und eschatologische Erwartungen nimmt Robert E. Lerner in seiner präzisen und eindringlichen Studie zum Ansatzpunkt der Erforschung vergangener Mentalitäten. Dabei ist der Buchtitel „The Powers of Prophecy" programmatisch zu verstehen, gelingt es Lerner doch, plausibel zu machen, wie stark politisch-religiöse Prophetien den von einem nahen Weltende ausgehenden mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Menschen beeinflußt haben.

Statt die spektakulären Prophetien, wie etwa die Joachim von Fiores, aufzugreifen oder sich auf die Suche nach „frührevolutionären" gesellschaftspolitischen Vorstellungen in mittelalterlichen Zukunftsvisionen zu begeben, wählt Lerner bewußt eine populäre, anonym herausgegebene Vorhersage zum Gegenstand seiner Untersuchung, „the commonplace prophetic ideas as expressions of collective and recurring concerns" (S. 2). Nicht nur den Text selbst, sondern seine Verbreitungsarten, seine Rezeption und seine Aussagekraft für kollektive Mentalitäten will Lerner untersuchen, wobei er auch nicht publizierte Versionen berücksichtigt.

Als Beispiel greift er die Vision von der „Zeder des Libanon" heraus, die vom 13.–17. Jahrhundert in vielen Ländern kursierte und in dieser Zeit signifikante Änderungen erfuhr; Änderungen, die ihrerseits Aufschluß geben über die Verwendung der Prophetie im Kontext je aktueller Krisenerfahrungen. Insbesondere die Bedrohung durch die Mongolen und später auch die Türken, der Verlust der christlichen Herrschaftsbereiche im Heiligen Land, das traumatische Erleben der Pest sowie die Erschütterung der Glaubensgewißheit durch die Reformation gaben Anlaß zur Uminterpretation und Umformung der Aussagen auf der Suche nach neuer Orientierung mit Hilfe einer alten Prophetie, die von zeitlich begrenzten Wirren, aber auch endzeitlicher Erlösung kündete.

Die erste Version der Prophetie muß nach Lerner zwischen 1238 und 1240 wahrscheinlich in Ungarn entstanden sein, zu einem Zeitpunkt, als die Mongolen unter Batu Khan gerade Ungarn bedrohten. Krieg und Verderben, verknüpft mit dem Auftauchen der Mongolen (ein wanderndes „Volk ohne Haupt"), Fall der Hochmütigen (die „Zeder des Libanon"), Verfolgung des Klerus, aber auch Untergang des Islam sowie eine neue Einheit unter „einem Gott und einer Monarchie" (S. 16) werden in der Prophetie angesprochen, die mit biblischen und astrologischen Vorhersagepartikeln arbeitet, ein Verfahren, das dem Prophetienkompilator nicht zum Problem wurde, da die Astrologie nicht als mit dem Christentum konkurrierendes Sinnsystem, sondern als wissenschaftliche Argumentation aufgefaßt wurde.

Die anfängliche Popularität der sich schnell über Europa verbreitenden Prophetie ist nach Lerner auf die Einleitung des Textes zurückzuführen, die das „Wunder" einer sich selbsttätig bewegenden Hand für die Entstehung der Prophetie verantwortlich macht.

Dem jeweiligen Schreiber quasi über die Schulter blickend, verfolgt Lerner die Herstellung weiterer Versionen der Vorhersage, die unter Beibehaltung des Kernbestands in Einzelheiten bis zur völligen Unverständlichkeit abgeändert wurde. Die „Dunkelheit" mancher Textaussagen machte jedoch den Text nur um so attraktiver, erwartete man doch von einem direkt von Gott stammenden Text keine völlige Verständlichkeit.

In einer einflußreichen Neubearbeitung wird die Prophetie durch einen wohl deutschen Schreiber vor dem Hintergrund des Verlustes von Tripoli 1287 um wesentliche Elemente erweitert: „Offenbart" wird der Sieg des „Schiffleins Petri" nach allen Anfeindungen, die Errichtung eines Friedensreiches durch einen Kaiser Friedrich, die verhängnisvolle Rolle eines neuen Mönchsordens sowie die Ankunft des Antichristen nach einem „Goldenen Zeitalter".

Dieser Grundbestand der Textaussage wirkte weiter bis in die publizistischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit, wobei entweder der Sieg der katholischen Kirche als antilutherischer Akzent betont (Speyerer Prophetie 1527) oder antiklerikale Tendenzen des Textes von den Lutheranern aufgegriffen wurden (Johannes Carion, Chronica 1532).

Lerner übersieht hier – trotz seiner Nennung dieses Hauptwerks spätmittelalterlicher Prophetienliteratur – daß Johannes Lichtenberger in seiner „Pronosticatio" von 1488 die „Zeder des Libanon – Prophetie" verarbeitet hat, daß also schon durch dieses gedruckte Werk und nicht erst durch Carions Chronica die Vision popularisiert wurde. Auch die von Lerner angeführte anonyme Prophetie, die angeblich der Astronom Jakob Pflaum verfaßt haben sollte, geht letztlich auf Lichtenberger zurück. Versatzstücke der „Libanon-Vision" tauchen außerdem in einigen Flugschriften zum Sintflutstreit 1521–1524 auf, so daß sich hier ein breiterer Bestand an gedruckten Texten auffinden läßt, der einen ungleich größeren Rezipientenkreis erreichte. Lerner betont hier zu Recht eine Mentalitätskontinuität bis ins 18. Jahrhundert hinein, versprach sich der Leser doch noch immer Hilfestellung für die Gegenwart aus der prophetischen Kraft des Textes. Erst die Textkritik der Aufklärung bewirkte einen Einstellungswandel. Dennoch bleibt festzuhalten, daß durch Lerners Untersuchungen lediglich die Textlektüre und -produktion eines kleinen Kreises von gebildeten Klerikern und später Laien erfaßt wird; das Problem der Rekonstruktion der tatsächlichen Textaneignung durch große Bevölkerungsgruppen bleibt methodisch unreflektiert.

Durch die Betonung der Kontinuität „kollektiver" Mentalität im Umgang mit Prophetien bis zur Aufklärung wird Lerner zudem der Blick verstellt für die einschneidenden Veränderungen, wie sie die Drucktechnik und die Entstehung der „reformato-

rischen Öffentlichkeit" für die Textproduktion allgemein brachten. Schon jetzt, nicht erst in unseren Tagen, wie Lerner annimmt, setzt ein marktorientiertes, finanzielle Motive verfolgendes Schreiben von Texten ein, wird im konfessionellen Schlagabtausch die Prophetie in Flugschriften verbreitet und instrumentalisiert mit dem Ziel, breite Bevölkerungskreise politisch-religiös zu beeinflussen. Bereits hier treten Autoren auf, die sich nicht mehr hinter Anonymität oder göttlicher Inspiration verbergen. Lerners Bild vom durchgängig gleichen Umgang mit Prophetien bis ins 18. Jahrhundert erweist sich als allein am mittelalterlichen Produzenten und Rezipienten orientiert.

Dennoch ist Lerners sich durch akribische Textarbeit auszeichnendes Buch ein wichtiger Forschungsbeitrag, gelingt es ihm doch zu zeigen, wie wichtig es ist, die Produkte menschlicher Phantasie als Quellen zur Rekonstruktion von Mentalitäten ernstzunehmen.

Stade *Heike Talkenberger*

Gli inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia. Atti del Colloquio Internazionale di storia ecclesiastica in occasione dell' VIII centenario della chiesa in Livonia (1186–1986), Roma, 24–25 Giugno 1986 (= Die Anfänge des Christentums in Livland-Lettland. Vorträge des internationalen kirchengeschichtlichen Kolloquiums anläßlich der 800-Jahr-Feier der Kirche in Livland-Lettland (1186–1986), Rom, 24.–25. Juni 1986), herausgegeben vom Pontificio Comitato di Scienze Storiche (= Atti e Documenti 1), Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1989, 291 S., kt.

La cristianizzazione della Lituania. Atti del Colloquio Internazionale di storia ecclesiastica in occasione del VI centenario della Lituania cristiana (1387–1987), Roma, 24–26 Giugno 1987 (= Die Christianisierung Litauens. Vorträge des internationalen kirchengeschichtlichen Kolloquiums anläßlich der 600-Jahr-Feier des christlichen Litauens (1387–1987), Rom, 24.–26. Juni 1987), herausgegeben vom Pontificio Comitato di Scienze Storiche (= Atti e Documenti 2), Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1989, 309 S., kt.

Die beiden vom 1954 durch Pius XII. gegründeten Päpstl. Komitee für Geschichtswissenschaften unter der Leitung von Monsignor Michele Maccaroni herausgegebenen Bände geben die 8 und 12 Referate der beiden Kolloquien zur Feier der Christianisierung Livlands, Lettlands und Litauens wieder, jeweils in deren Originalsprache (9 auf deutsch, 7 auf englisch, 2 auf französisch und 2 auf italienisch), wobei das Übergewicht des Deutschen gewiß mit der Sache zu tun hat, aber der Lesbarkeit international gesehen vielleicht nicht ganz gerecht wird. Die Männer überwiegen unter den Autoren, Frauen kommen mit 10 % zu Wort. Vorwort des Herausgebers bzw. Eröffnungsansprache sowie jeweils ein Schreiben aus dem Vatikan, in denen Papst Johannes Paul II. die Teilnehmer natürlich mit seinem Segen bedenkt, in denen er aber auch seine eigene Würdigung und historische Einordnung der Ereignisse zum Ausdruck bringt, eröffnen die beiden Bände in italienischer Sprache. Abgerundet werden beide Bände durch ein Personen- und Ortsregister, als deren Verfasser der für die Redaktion des 2. Bandes verantwortliche Prof. P. Rabikauskas S.J. genannt wird.

Der 1. Bd. wird eröffnet durch ein Referat des jetzt in München als Emeritus lebenden Münsteraner Ordinarius für mittelalterliche und osteuropäische Geschichte *Manfred Hellmann*, der auch im 2. Bd. mit einem Referat vertreten ist. Unter der Überschrift *„Bischof Meinhard und die Eigenart der kirchlichen Organisation in den baltischen Ländern"* wird auf 22 S. versucht, „die Wesensmerkmale" der „Anfangsphase der deutschen Mission an der unteren Düna hervorzuheben" (S. 28). Eine aufgrund noch fehlender Forschungen nur „grobe Skizze der Voraussetzungen für den Beginn der Mission in Livland" (S. 9, Anm. 2) wird als Einleitung vorausgeschickt. Die Ergebnisse seiner auf S. 20 formulierten zwei Fragen werden auf S. 22 f. in vier Punkten resümiert.

Der zweite umfangreiche Beitrag (S. 31–80) des Herausgebers *Michele Maccarrone* über *„Die Päpste und die Anfänge der Christianisierung Livlands"* enthält als Anhang auf 3 S. den Brief von Papst Innozenz III. vom 19. April 1201, dessen Original sich im Staatsarchiv von Stockholm befindet und hier erneut abgedruckt ist, gleichsam als „die

Magna charta der Bekehrung Livlands und ein Zeugnis des missionarischen und pastoralen Engagements Innozenz III." (S. 77). Der Autor legt besonderes Gewicht auf die Herausstellung neuer zukunftsweisender Gedanken der Päpste Clemens III., Coelestin III. und Innozenz III. „Durch Livland wird ein neues Kirchenrecht geboren!" (S. 42). Coelestin III. nahm den Weg seines Vorgängers auf, indem er Meinard neue und außerordentliche Möglichkeiten gewährte, die die von Clemens III. gewährten noch erweiterten (S. 44). Angepaßte Freiheiten für den Missionsbischof wie Dispense von den Fastenvorschriften bis hin zu den Kleidervorschriften für die verschiedenen Ordensleute lassen das Bild eines Papstes erkennen, der „mit Weitblick und Leidenschaft bereit war, eifersüchtig bewahrte Normen und Gewohnheiten zu ändern, wenn das der Evangelisation eines heidnischen Volkes dienlich war" (S. 46).

Coelestins Brief gibt die schwierige Situation wieder, in der sich Bischof Meinard befand. Unter der heidnischen Bevölkerung leisteten besonders die Frauen erheblichen Widerstand, weil sie fürchteten, ihre Ehemänner zu verlieren (S. 47). Interessant ist auch die theologische und kirchenrechtliche Rechtfertigung des Kreuzzugs „cum exercitu" durch Innozenz III., die es nach der Meinung des Verfassers verdiene, vertieft zu werden (S. 53, Anm. 91). Zusammenfassend hebt der Autor noch einmal hervor: „Das Triptychon des Briefs vom 19. April 1201 kann als die ‚magna charta' der Bekehrung Livlands und als ein Zeugnis des missionarischen und pastoralen Engagements von Innozenz III. gelten" (S. 77).

Im 3. Beitrag referiert der polnische Autor *Anzelm Weiss* über die *„Mythologie und Religiosität der alten Liven"* (S. 81–96), wobei er „die Frage ihrer religiösen und sittlichen Kondition (d.h. ihre Glaubensinhalte und Bräuche) im Moment der Berührung der livländischen Stämme mit dem Christentum" (S. 81 f.) behandelt. Dafür hatte er wenig Literatur zur Verfügung und verwendete „vor allem die Ergebnisse polnischer Historiker" (S. 83), zumal ihm andere Literatur nach eigenen Angaben kaum zur Verfügung stand. Insgesamt bleibt sein Referat, in dem er in drei Abschnitten über die Gottheiten, die Bestandteile des Kultes und die Bräuche der Liven informiert, wobei er sich hauptsächlich auf Heinrichs Chronik stützt, notgedrungen etwas oberflächlich.

Bernd Ulrich Hucker, Mitarbeiter des von M. Hellmann hg. Werks zur Frühgeschichte der livländischen Mission, liefert im 4. Beitrag *„Der Plan eines christlichen Königreiches in Livland"* (S. 97–125) eine interessante hypothetische Rekonstruktion der Pläne Hermanns von Lippe. Im 1. Kap. untersucht er den Zusammenhang von „Kreuzfahrerstaaten und Königserhebungen", die „in der Zeit um 1200 besonders ‚in Mode' waren", aber in Livland „keine allzugroße Chance besaßen" (S. 100). Im 2. Kap. geht der Verf. einer Notiz des Anonymus von Laon nach, „daß einer der Söhne des Lippers, Hermann, zum princeps tocius christianitatis Livonie constitutus est" (sic, lat. kursiv, S. 104). Im 3. Kap. versucht er, „Monumentale Überreste Lipper Königsgedanken" zur Stützung seiner Hypothese näher zu beleuchten: a) die Doppelkapelle St. Romanus zu Rheda, b) die Doppelkapelle St. Jakob zu Visby, c) das Grabmonument in der Klosterkirche zu Marienfeld. Eine Karte zum weltlichen und geistlichen Einflußbereich des Lippischen Hauses in Norddeutschland 1220/30 und ein Foto des Lipper Hochgrabs in der Klosterkirche Marienfeld runden den Beitrag ab, der mit einer Zusammenfassung und der Formulierung einer Reihe offener Fragen (S. 124) endet.

Das 5. Referat von *Kaspar Elm*, ord. Prof. für mittelalterliche Geschichte am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, ist den „eigentlichen Trägern der Christianisierung Livlands" (S. 127) gewidmet: *„Christi Cultores et novelle Ecclesie (sic!) plantatores. Der Anteil der Mönche, Kanoniker und Mendikanten an der Christianisierung der Liven und dem Aufbau der Kirche von Livland"* (S. 127–170). In 6 Abschnitten mit sehr vielen Anmerkungen und Literaturangaben belegt der Autor die umfangreiche Missionsarbeit der Zisterzienser, der Regularkanoniker des Domstifts von Riga, der Dominikaner und der Franziskaner-Minoriten (Mendikanten), wobei es oft „einzelne wagemutige, opferbereite Mönche, Kanoniker und Kleriker" (S. 159) waren, wie der Autor hervorhebt.

Das 6. Referat von *Peter Rebane*, der 1969 in den USA an der Michigan State University über „Denmark and the Baltic Crusade, 1150–1227" promovierte, in der er die Mission Fulcos zu rekonstruieren versucht, behandelt auf englisch das Thema *„Dänemark, das Papsttum und die Christianisierung Estlands"* (S. 171–201). Das nicht weiter

untergliederte Referat bringt am Schluß ein kurzes Resümee (S. 201). Dem Verf. kommt die gute Kenntnis der skandinavischen Literatur zum Thema zugute. Die Druckfehler in den Anmerkungen sind daran gemessen kaum von Gewicht.

Im 7. Beitrag referiert *Sven Ekdahl*, ausgewiesener Kenner durch mehrere wissenschaftliche Untersuchungen zur Schlacht bei Tannenberg, in 6 Kap. über „Die Rolle der Ritterorden bei der Christianisierung der Liven und Letten" (S. 203–243). Drei Abbildungen und zwei Karten ergänzen das Referat. Besonders erwähnenswert sind die vielen Querverweise zu den übrigen Referaten. Am Schluß betont der Verf. unter Berufung auf Papst Johannes Paul II., „daß Livland nun in der christlichen abendländischen Welt fest integriert war. Auch wenn die Ansichten über die Wahl der Mittel auf dem Weg dorthin auseinandergehen mögen ..., steht doch das Ergebnis fest: Die baltischen Staaten werden immer unserem Kulturkreis angehören. Die Anfänge hierzu wurden durch die Mission Bischof Meinhards unter den Dünaliven in Üxküll gelegt" (S. 243).

Im letzten Beitrag des 1. Bd.s zeigt *Edgar Anderson* unter Verwendung von zahlreichem Archivmaterial (vgl. S. 274, Anm. 69) auf englisch *„Frühe dänische Missionare im Baltikum"* (S. 245–275). Zusammenfassend heißt es am Schluß: „Wir können abschließend sagen, daß das Christentum lange vor der Ankunft Meinhards, der deutschen Missionare und Kreuzritter das Baltikum erreicht hatte. Bei den frühen Versuchen, die einheimische Bevölkerung des Baltikums zu taufen, haben die Dänen neben den Slawen eine bedeutende, aber nicht entscheidende Rolle gespielt. Es war sehr schwierig, die Aktivitäten der frühen dänischen Missionare aufzuspüren, weil einschlägige Dokumente fehlen ... Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind noch fragmentarisch ... Hoffentlich werden zukünftige Generationen von Historikern und Archivaren glücklicher sein, mehr Informationen zu finden und ihr Studium des frühen Christentums im Baltikum auf festeren Boden zu gründen" (S. 274 f.). Und im Blick auf die aktuelle Situation heißt es zuversichtlich: „Die baltischen Völker empfingen das Christentum auf dem harten Weg – durch militärische Eroberung, was ihnen unsagbares Leid brachte. Glücklicherweise wurde das Christentum im Baltikum irgendwie nie ausgemerzt und überlebt bis heute unter dem kommunistischen Regime, das die Sowjetunion den baltischen Völkern aufgezwungen hat und das die Religion dementsprechend unterdrückt. Neben dem Nationalbewußtsein ist das Christentum die einzige Kraftquelle der baltischen Völker. Es hilft ihnen, ihre schwierige Lage zu ertragen und ihren Glauben an eine bessere Zukunft zu bewahren" (S. 275).

Ein 14seitiges *Namens- und Ortsregister* rundet den 1. Band ab. Eine Vorstellung der Autoren gibt es leider erst im und nur für den *2. Band*, der 12 Referate enthält und mit der italienischen Wiedergabe der Eröffnungsansprache des Präsidenten des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaften Monsignor M. Maccarrone vom 24. 6. 1987 und der Botschaft des Papstes Johannes Pauls II. an das Colloquium über „Die Christianisierung Litauens" vom 21. 6. 1987 die Reihe der Referate eröffnet.

Marija Gimbutas, Prof. für europäische Archäologie und indoeuropäische Studien an der University of California in Los Angeles, skizziert im 1. Beitrag mit viel Einfühlungsvermögen auf englisch *„Die vorchristliche Religion Litauens"* (S. 13–25), wobei sie sich vor allem auf die Welt der Folklore als zuverlässige Quelle stützt. Sie unterscheidet dabei zwei verschiedene Traditionen, Schichten, die alteuropäische (= matriarchalische) und die indoeuropäische (= patriarchalische). Ihr Schlußsatz: „In Litauen gibt es bis heute Holzschnitzereien von Göttern und Heiligen ‚in Blüte' – der leidende Christus, die Madonna, Maria die Schmerzensreiche, Johannes, Georg und andere Heilige –, gemacht von begabten Dorfkünstlern. Diese schöpferische Kraft kommt aus tieferen lokalen Wurzeln als den 600 Jahren Christentum" (S. 25).

Das 2. Referat ist sehr umfangreich und stammt von *Manfred Hellmann*, der schon für den 1. Bd. ein Referat lieferte. Hier geht es um *„Die Päpste und Litauen"* (S. 27–61), wobei die 5 Kapitel keine eigenen Überschriften tragen und die Zeit vom 10. bis 15. Jh. behandeln. Der letzte Abschnitt macht die eigene Position des Autors und den Bezug zur aktuellen Situation in besonderer Weise deutlich: „Es war nicht leicht, was den Litauern durch ihren vor 600 Jahren übernommenen katholischen Glauben auferlegt worden ist – und es ist bis heute, 600 Jahre danach, gewiß nicht leichter, sondern vielleicht schwerer geworden als zuvor. Glaubenskraft und Glaubenstreue aber haben die Litauer, seitdem sie Christen geworden sind, so vielfältig bewiesen und beweisen

sie in unseren Tagen immer wieder, daß man daraus auch im freien, aber leider im Glauben oft sehr laschen Westen nur bewundernd lernen kann" (S. 61).

Rasa Mažejka, Forscherin der Geschichte des europäischen Ostens in Toronto, Canada, untersucht im 3. Beitrag auf englisch *„Die Beziehungen des Großfürsten Algirdas zu den Christen des Ostens und des Westens"* (S. 63–84). Einer kurzen Einleitung folgt das 1. Kap. über „Die Taufverhandlungen von 1358" (ein Kap. aus ihrer unveröffentlichten Dissertation von 1987 an der Fordham University über „Die Rolle des heidnischen Litauens in der röm.-kath. und griech.-orth. religiösen Diplomatie in Ostmitteleuropa 1345–1377"). Das 2. Kap. ist ebenfalls ein Exzerpt aus derselben Dissertation: „Die drei griech.-orth. ‚Märtyrer von Vilnius'".

Der in Oxford lebende Forscher *Michał Giedroyć*, der sich vor allem für die Geschichte der ältesten Periode des Großfürstentums Litauen interessiert, behandelt im 4. Beitrag auf englisch in 9 Kap. ohne eigene Überschriften *„Litauische Optionen vor Kréva"* (S. 85–103). Derselbe Verf. kündigt in seinem Referat eine Arbeit über „Die Ankunft des Christentums in Litauen: Taufe und Überleben (1341–1387)" an. Das 9. Kap. beginnt als eine Art Resümee der litauischen Entscheidungen im Kontext der beständigen Diplomatie des Gleichgewichts zwischen Ost und West (S. 101 f.), die bis heute andauere.

Der 5. Beitrag *„Der Deutsche Orden und die Christianisierung Litauens"* (S. 105–135, auf englisch) stammt von *William Urban*, Prof. für Geschichte am Monmouth College, Illinois, USA. Auffällig ist m.E. der Anfang, wo in der 1. Anm. das Gleichnis vom großen Gastmahl nach Lukas und Matthäus als Grundlage der Christianisierungsabsichten des Deutschen Ordens ausführlich zitiert wird, wohl weil der Autor die Kenntnis dieses Textes bei den Hörern und Lesern seines Referats nicht mehr für selbstverständlich halten kann. Ohne weitere Untergliederung schließt der Verf. seine Analyse mit einem Resümee ab (S. 129–135). Obwohl es anfangs sowohl östliche als auch westliche Initiativen zu einer friedvollen Bekehrung gegeben habe (vgl. S. 121), sei es dann doch anders gekommen. Mißtrauen in die Bekehrung Jogailas (S. 131), der genial die Kunst der Diplomatie beherrschte, sei auch für den Deutschen Orden unter dem Großmeister Konrad bestimmend gewesen, der ironischerweise sogar mit dem Doppelapostaten Vytautas koalierte (S. 131), was den Orden in eine immer tiefere und permanentere „Paranoia" geführt und die Frustration der Kreuzzugsveteranen gefördert habe (S. 132). Und unter Berufung auf Manfred Hellmann heißt es S. 133: „Die Marxisten haben in gewisser Weise recht, wenn sie behaupten, daß die unmittelbarsten Nutznießer der Bekehrung die litauischen Adligen waren, die 1387 Aspekte des Feudalismus in ihre Gesellschaft einführten, was sie reich und mächtig machte." Fragezeichen sind hier wohl angebracht.

Das 6. Referat von *Jerzy Kłoczowski*, ord. Prof. für Geschichte und Leiter des Instituts für historische Geographie der Kirche in Polen an der Kath. Universität Lublin, behandelt auf französisch *„Polen und die Christianisierung Litauens"* (S. 137–157) in 7 Abschnitten, die keine eigenen Überschriften tragen, wobei der 7. ein interessanter und zukunftsweisender Ausblick für heute ist, „um einfach besser unsere Wurzeln und menschlichen Bindungen, uns selbst und unsere Nachbarn zu verstehen" (S. 157). „Lange hat man derart gesündigt [sc. spätere Situationen auf frühere Zeiten verlagert, d. Verf.], nahezu auf allen Seiten, bei der Darstellung der Geschichte dieses Teils Europas, nämlich in einem Geist der Geschichtsschreibung, der zu eng, zu nationalistisch oder zu konfessionell war" (S. 137). Interessant sind auch die linguistischen Beobachtungen im 1. Kap.: „Die russischen Wörter kirchenslawischen Ursprungs sind in die Sprache der Litauer seit dem Ende des 12. Jh.s eingedrungen, die polnischen und katholischen Wörter erst seit dem Ende des 14. Jh.s ... Es ist interessant festzustellen, daß die Linguisten keine Spuren des Deutschen in der christlichen Sprache der Litauer im Mittelalter gefunden haben, obwohl die Beziehungen zur deutschen Bevölkerung am Rande des Baltikums seit dem Anfang des 13. Jh.s sehr lebhaft waren" (S. 138). Diese Beobachtungen führen den Verf. zu der Frage: „Kann man in diesen Phänomenen eine Form von Verteidigung gegen die Expansion des Deutschen Ordens sehen, die zu jenen Zeiten auf der militärischen und politischen Ebene, besonders im 14. Jh., so gut sichtbar wird?" (S. 138) Trotz allem „scheint die religiöse Toleranz im Großfürstentum Litauen die Regel gewesen zu sein" (S. 139).

Der 7. Beitrag von *Tadeusz Krahel*, Prof. für Kirchengeschichte am Oberseminar in

Białystock und an der Kath.-theol. Akademie in Warschau, hat zum Thema *„Die anfängliche Organisation der Kirche in Litauen"* (S. 159–174). In 6 Kap. ohne eigene Überschriften beschreibt der Verf. die äußere und innere Organisation und rundet mit einer kurzen Zusammenfassung (S. 174) seinen Beitrag ab.

Der 8. Beitrag stammt von *Kaspar Elm*, der schon für den 1. Bd. einen Beitrag lieferte. Hier untersucht er in 4 Abschnitten das Thema *„Der Anteil der geistlichen Orden an der Christianisierung Litauens"* (S. 175–203). Unter Berufung auf Leopold von Ranke beginnt er sein Thema, das er mit großer Bescheidenheit selbst so eingrenzt: „Der vor einigen Jahren verstorbene Franziskaner V. Gidžiūnas, der sich viele Jahre hindurch mit der Ordensgeschichte seiner Heimat beschäftigt hat, wäre wie kein anderer geeignet gewesen, eine solche Untersuchung durchzuführen. Wenn statt seiner ein anderer, auf diesem Gebiet weniger kompetenter Historiker aufgefordert wurde, diese Aufgabe zu übernehmen, kann man nicht mehr erwarten, als daß er aufgrund der ihm zugänglichen und sprachlich erschließbaren Quellen und Darstellungen einen groben Überblick darüber gibt, auf welche Weise die Orden die ihnen durch die Union gebotene Möglichkeit zur Christianisierung der Litauer nutzten und nach den vielen vergeblichen Anläufen des 13. und 14. Jahrhunderts ans Ziel ihrer Bemühungen, die weitgehende Integration Litauens in die abendländische Christenheit, kamen" (S. 176 f.). Abschließend heißt es dann: „Das Ergebnis ist bei genauerem Zusehen weniger eindrucksvoll, als man im Rückblick auf die Leistungen der Mönche des Frühmittelalters und den Wagemut der Mongolenmissionare des 13. Jahrhunderts erwarten könnte" (S. 199). „Bei genauerem Zusehen" (S. 201) ergibt sich eine sehr differenzierte Beurteilung der Missionspolitik, der insgesamt kein „klares Konzept zugrunde gelegen" (S. 202) hätte. „Wenn es dennoch am Ende des 14. Jahrhunderts gelang, den so lange hinausgezögerten Prozeß der Christianisierung wieder in Gang zu setzen und bis zum Ende des Mittelalters mit einem gewissen Erfolg zum Abschluß zu bringen, dann nur, weil durch eine politische Entscheidung der bisherigen Gegner, nämlich durch die von Ranke mit Recht als weltgeschichtliches Ereignis bezeichnete Union, die Bedingungen geschaffen wurden, die bis dahin weder von den politischen Kräften noch vom Papsttum, und schon gar nicht von den geistlichen Orden herbeigeführt werden konnten" (S. 203).

Der 9. Beitrag von *Marek T. Zahajkiewicz*, Prof. an der Theol. Fakultät und Direktor des Instituts für Kirchengeschichte an der Kath. Universität Lublin, behandelt auf französisch *„Theorie und Praxis der Evangelisation im Prozeß der Christianisierung Litauens"* (S. 205–218). Einer kurzen Einführung folgen 3 Kapitel: I. Die Bildung von Prinzipien im Blick auf die Realisierung der Mission in der Kirche des Mittelalters; II. Die Kirche in Polen und die Missionstheorie; III. Die Christianisierung Litauens als letzte große Missionsaktion gemäß den im Mittelalter ausgearbeiteten Prinzipien: a) Prinzipien, die der Mission als Basis zugrunde liegen: Überzeugen oder zwingen? b) Prinzipien für die Art und Weise der Evangelisation: Katechese und Taufe; c) Lokale Bedingungen: Verbindung mit der Orthodoxen Kirche. Am Schluß heißt es: „Man muß vor allem unterstreichen, daß der Prozeß der Evangelisation Litauens ... das letzte Großunternehmen der Katholischen Kirche war, das auf dem Lehrschema der Glaubensartikel, der Taufe und der Lehre der Moralprinzipien basierte. Insgesamt kam alles auf die Überzeugung an und nicht auf die Gewalt, wie sie z.B. der Deutsche Orden anwendete" (S. 218).

Der 10. Beitrag von *Paulius Rabikauskas*, Prof. für Paläographie und Diplomatik an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und mit der Redaktion dieses Bandes betraut, behandelt auf italienisch *„Die Christianisierung von Samaiten"* (S. 219–233). Die Bewohner von Nieder-Litauen meldeten sich mit einer eigenen Delegation auf dem Konzil von Konstanz am 13. 2. 1416 zu Wort: „Man möge geruhen zu verstehen, daß wir tatsächlich Menschen sind und keine wilden Tiere, die man verschenken, verkaufen und kaufen könne; wir sind Geschöpfe Gottes, geschaffen nach seinem Bilde, in der Freiheit der Kinder Gottes" (S. 219). Der Geschichte der Christianisierung dieses Volkes, die erst 1387 erfolgen konnte, widmet der Verf. 10 Kapitel, die in ein Resümee einmünden, wo es u.a. heißt: „So vollendete sich die Taufe Litauens. Alle von den Litauern bewohnten Territorien bekannten sich offiziell zum katholischen Glauben. Wie der erste Versuch zur Zeit des Königs Mindaugas vom lebhaften Interesse des Papstes begleitet wurde, so erfolgte auch der Abschluß der Christianisierung im Na-

men und mit der Autorität eines Ökumenischen Konzils. Vielleicht ist es auch interessant festzustellen, daß es in der gesamten Kirchengeschichte selten geschah, daß ein Konzil unmittelbar die Bekehrung eines Volkes betrieb, und noch seltener, daß es ein Bistum schuf. All dies geschah in Samaiten" (S. 233).

Der 11. Beitrag von *Tore S. Nyberg*, Prof. für mittelalterliche Geschichte am Historischen Institut der Universität Odense, Dänemark, hat zum Thema *„Skandinavien und die Christianisierung des südöstlichen Baltikums"* (S. 235–261), wo er sich (S. 235) die Frage stellt, „wie hat sich der neue Glaube in das System gegenseitiger Beziehungen des Ostseeraums eingefügt? Geschah es reibungslos, oder brachte der neue Glaube zusätzliche Konflikte mit sich?" Der „dänische Versuch, das Christentum von der klösterlichen Kultur ausgehend einzupflanzen" (S. 242), sei fehlgeschlagen. Es bestehe „für dieses gesamte Gebiet vielleicht kein entscheidender Unterschied zwischen der Übernahme des Christentums unter starkem politischen und militärischen Druck einerseits und der militanten Absage an die unter solchen Vorzeichen vorangetriebene Mission andererseits, wie wir sie bei den Litauern vorfanden" (S. 243). Zusammenfassend heißt es am Schluß: „so ist für die gesamte Frage der skandinavischen Präsenz im südöstlichen Ostseeraum an den Bedingungen des maritimen Kulturtyps festzuhalten, der für dieses Beziehungssystem absolut entscheidend ist. Der skandinavische Einfluß dringt nur so weit ins Land hinein, wie die Seeverbindungen tragen können. Was jenseits dieser Grenzen liegt, bleibt für den skandinavischen Einfluß unerreichbar" (S. 261).

Der 12. und letzte Beitrag von *Algimantas Kajackas*, Prof. für Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie an der Kath. Theol. Fakultät von Kaunas, Litauen, behandelt auf englisch ohne weitere Untergliederung die *„Geschichte und neuere archäologische Forschungen bezüglich der Vilnaer Kathedrale"* (S. 263–279). Ein Literaturverzeichnis und 4 Skizzen runden den Beitrag ab (S. 281–284).

Ein Verzeichnis der Autoren der Beiträge (S. 285), ein Abkürzungsverzeichnis (S. 287 f.) sowie ein Namens- und Ortsregister (S. 289–307) beschließen den 2. Band.

Bielefeld *Hans Peter Nieß*

Tilmann Schmidt: Der Bonifaz-Prozeß. Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII. und Clemens' V. (= Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 19). Köln-Wien (Böhlau) 1989, 8, 473 S.

Die Tübinger geschichtswissenschaftliche Habilitationsschrift des Jahres 1981, die hier in rigoroser Kürzung (dazu S. VIII) gedruckt erscheint, beschäftigt sich mit einem der markantesten Vorgänge der mittelalterlichen Papstgeschichte und seinen Folgen, mit der Gegnerschaft des Gaetani-Papstes Bonifaz VIII. zur Familie Colonna, der sich daraus entwickelnden Allianz mit den französischen Papstgegnern im Kreis um Philipp den Schönen, dem Attentat von Anagni auf Bonifaz VIII. und den Versuchen einer juristischen Bewältigung des Pontifikats dieses Papstes.

Alleiniger Gegenstand des anzuzeigenden Bandes sind die prozeßrechtlichen Probleme, nicht aber materielle Würdigungen der Straftatbestände und Sachverhalte. Das bedeutet, daß Vf. nicht nur weitgehend auf die Darstellung der dem Prozeß in seinen verschiedenen Teilen zugrundeliegenden Ereignisse verzichtet, sondern auch, daß ohne diese Kenntnis ein Verständnis der Arbeit erschwert wird. Akzeptiert man freilich diese Einschränkungen, so wird man auf der Ebene der prozessualen Vorgehensweise der am Verfahren Beteiligten mit einer Fülle von Präzisierungen des bisher Bekannten entschädigt.

Naturgemäß hat eine Zielsetzung wie die der vorliegenden Arbeit wenig Spektakuläres an sich. Ohnehin ist seit dem Beginn einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Bonifaz VIII. und seinem Pontifikat nahezu jede denkbare These über Gründe und Verlauf der gegen ihn gerichteten Prozesse schon geäußert worden. Freilich ist es überraschend zu sehen, daß dergleichen in aller Regel ohne vollständige Kenntnis der reichhaltigen Prozeßüberlieferung geschah, die Vf. akribisch beschreibt (S. 181–197, 386–394) und paraphrasiert. So ist das Resultat der Lektüre zunächst auch ein bedeutender Zugewinn an Quellenkenntnis.

Eigentliches Ziel der Arbeit freilich ist ein anderes: aus der Kenntnis der Quellen,

ihrer Paraphrase und Interpretation Aussagen über einen spätmittelalterlichen Papstprozeß zu gewinnen. Zwar ist der Bonifaz-Prozeß rechtsgeschichtlich folgenlos geblieben, ja er wurde durch die Absonderung der Quellen im Archiv und ihre teilweise Vernichtung geradezu aus der Erinnerung getilgt und erst durch die Veröffentlichung eines Großteils der Quellen im Jahre 1655 wieder in die Erinnerung zurückgerufen (vgl. dazu S. 433–436), jedoch zeigt er im Ganzen wie in den zahlreichen Details des prozessualen Vorgehens beispielhaft den Entwicklungsstand des kanonischen Prozeßrechtes zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Als Papstprozeß stellt er innerhalb der Rechtsnormen der Kanonistik überdies einen in mehrfacher Hinsicht schwer zu bewältigenden Sonderfall dar.

Auf Details einzugehen, kann angesichts der diffizilen prozeßrechtlichen Thematik im Rahmen einer Rezension wie dieser kaum sinnvoll sein. Dennoch sei auf einzelne Beobachtungen und Feststellungen hingewiesen, die den Erkenntnisreichtum der Arbeit wenigstens anzudeuten vermögen.

Ein Papstprozeß wie derjenige gegen Bonifaz hat nicht nur seine eigentlichen Gründe und Ursachen in der Frontstellung miteinander konkurrierender Adelsfamilien, in diesem Falle der Colonna und Gaetani. Auch in den folgenden Stadien des Prozesses spielen naturgemäß Parteiungen innerhalb des Kardinalskollegiums oder anderer am Prozeß beteiligter Gremien eine wichtige Rolle. So ist folgerichtig die prosopographisch detaillierte Untersuchung der beteiligten Personen bis zu den registrierenden Notaren ein wichtiges Instrument der Prozeßanalyse. Sch. liefert hierzu u.a. S. 144–181 wichtige Informationen, die einmal mehr die allgemeine Notwendigkeit prosopographischer Untersuchungen der Kurie im späten Mittelalter unterstreichen.

Zu diskutieren sein wird die Neubewertung der Prozeßführung durch Clemens V.: Vf. läßt den häufig geäußerten Vorwurf der Prozeßverschleppung gegen den Papst nicht gelten, sondern verweist auf die prinzipiell notwendige Einhaltung des geltenden Prozeßrechtes. Überdies seien die Prozeßschritte im Laufe des Jahres 1310, gerade auch im Vergleich mit anderen kurialen Prozessen, noch verhältnismäßig zügig aufeinander gefolgt. „Eher eine konzentrierte als eine verzögernde Prozeßführung" sieht Sch. folgerichtig bei Clemens V. (S. 224) und lastet Verzögerungen und insbesondere die Verhinderung eines Zwischenurteils Ende 1310 ausschließlich Philipp Nogaret und seiner Prozeßtaktik an. Gerade in dieser Neubewertung gegen die bisherige Forschung liegt eine der wesentlichen Berechtigungen der Auseinandersetzung mit dem kurialen Verfahrensrecht des 14. Jahrhunderts.

Hervorzuheben ist schließlich die wichtige und aus den verschiedenen Prozeßschriften einwandfrei herauszupräparierende Trennung der prozessualen Phasen. Vor allem der Rücktritt des französischen Königs und seiner Leute von ihren Parteiforderungen um die Jahreswende 1310/11 und die Umwandlung des Papstprozesses in ein Offizialverfahren, freilich gegen die Zusage der Straflosigkeit für Nogaret und die Attentäter von Anagni, offenbart das jetzt entstehende Interesse der Beteiligten an einer Beschleunigung der Rechtsfindung. Hier wird jedoch endgültig auch die Neigung Clemens' V. zur Prozeßverschleppung deutlich: Das Offizialverfahren gegen Bonifaz VIII. wegen Häresie bleibt wegen Mangels an aussagebereiten Zeugen im Jahre 1312 auf der Strecke.

Die vorliegende Arbeit wird ihre Stellung vor allem in der Literatur zum kanonistischen Prozeßrecht behaupten. Sie zeigt beispielhaft auch, welche Folgerungen scheinbar ausschließlich verfahrensrechtliche Erwägungen in allgemeinhistorischer Hinsicht haben können. Die Verbesserung der Quellenkenntnis und die daraus entwickelte präzisierte Sicht auf die Verfahren gegen Bonifaz VIII. werden auch zu einer angemesseneren Würdigung dieses wichtigen Aspekts der spätmittelalterlichen Papstgeschichte führen.

Kiel *Thomas Vogtherr*

Caeremoniae regularis observantiae sanctissimi patris nostri Benedicti ex ipsius Regula sumptae, secundum quod in sacris locis, scilicet Specu et monasterio Sublacensi practicantur. Ed. Joachim F. Angerer O. Praem. (= Corpus Consuetudinum Monasticarum XI, 1), Siegburg (F. Schmitt) 1985, 298, 332 S.

Breviarium caeremoniarum monasterii Mellicensis. Ed. Joachim F. Angerer O. Praem. (= Corpus Consuetudinum Monasticarum XI, 2), Siegburg (F. Schmitt 1987) 18, 306 S.

Es zählt längst zum Allgemeinwissen des Historikers, speziell des Kirchenhistorikers, daß die der Reformation vorausgehende Zeit des 14. und 15. Jahrhunderts keineswegs eine Zeit der bloßen Deformation der Kirche gewesen ist. Das Spätmittelalter hat auf seine Weise die ihm gemäßen Kapitel in der Geschichte der Ecclesia semper reformanda geschrieben. Hier soll nur Bezug genommen werden auf die erfolgreichen Bemühungen der Kirche hinsichtlich der notwendig gewordenen Reform der alten Orden, insbesondere der Benediktiner, die verbunden ist u.a. für den Bereich des deutschen Reiches mit den so glanzvollen Namen von Kastl, Melk und Bursfeld. Diese Reformbewegungen haben, wie andere auch, schon lange berechtigtes Interesse der Historiker gefunden. Die Grundlagen dieser innerkirchlichen monastischen Erneuerungsbewegungen zu erschließen, ist u.a. eines der Ziele des von *Kassius Hallinger OSB.* (†) vor fast 30 Jahren begonnenen Jahrhundertwerkes des Corpus Consuetudinum Monasticarum zur Edition monastischer Brauchtexte seit dem Mittelalter. – Die beiden hier vorzustellenden Teilbände betreffen die Brauchtexte der ab 1380 zu einer Observanz verbundenen benediktinischen Ursprungsklöster Sacro Speco und Sancta Scholastica in Subiaco (Bd. XI,1) und die sich daraus ableitenden Brauchtexte der im 15. und 16. Jhdt. in Österreich, Bayern und Schwaben so erfolgreichen Melker Reform (Bd. XI,2). – Daß die 1905 erschienene Edition der Sublacenser Brauchtexte von B. Albers (Consuetudines Monasticae, Bd. 2, Stuttgart 1905, S. 117–228) heutigen Anforderungen nicht mehr genügt, macht Vf. an vielen Stellen einsichtig und es wird von ihm eingehend begründet (bes. XI,1 S. CCLXIX–CCLXXVI). Die nun vorliegende Edition, die auf insgesamt 35 + 25 Hss. und dem Druck von A. Schramb, Chronicon Mellicense, (Wien 1702, S. 320–355) beruht (XI,1 S. XVI–XIX), ist das Ergebnis intensiver Beschäftigung mit der Entwicklungsgeschichte des Textes. Das Problem der Edition dieser Brauchtexte bestand darin, daß es sich, wie der Herausgeber im einzelnen darlegt, hier nicht um eine durchgehend gleichbleibende, nur durch aus unterschiedlicher handschriftlicher Tradition erklärbare Textvarianten variierte Grundform handelt. Vielmehr hat sich der Grundtext, vom Hg. mit a bezeichnet, unter dem Einfluß neuer Traditionen, Bräuche und historischer Vorgänge zu so unterschiedlichen Gruppentypen entwickelt, die A. mit e, i, o, u und y bezeichnet (XI,1 S. XVIII f.), daß eine einzige, alle Überlieferungen erfassende Edition, wie sie noch Albers versucht hatte, unmöglich erschien. Um dieser Gegebenheit Rechnung zu tragen, daß die „Regularis observantia" von Subiaco nichts Statisches war, sondern daß jeder neue Texttyp der „Caeremoniae", bei allem Verhaftetsein in der Überlieferung, zugleich ein Spiegelbild der neuesten Entwicklung darstellte (XI,1 S. CLXVI f.), daß es sich also bei den Brauchtexten, von den „Caeremoniae regularis observantiae" von Subiaco vom Ende des 14. Jhdts. angefangen bis zum „Breviarium caeremoniarum" von Melk, der „Letztform der aus dem Reformgut von Subiaco abgeleiteten Lebensweise, die als Grundlage für die Observanz in den Klöstern des Melker Reformkreises von 1460 bis in das 17. Jahrhundert hinein Gültigkeit hatte" (XI,1 S. CCLVIII), um einen „lebenden" (XI,1 S. CCLXXXVIII) bzw. „wachsenden Text" (XI,1 S. XIII) handelt, hat Vf. eine beachtenswerte besondere Editionsmethode entwickelt (XI,1 S. CCLXXXVIII–CCXCVI). Sie wird bei der Edition ähnlich „wachsender Texte", etwa im Bereich der Liturgie, künftig als anregender möglicher Maßstab gelten. Diese Editionsmethode besteht im wesentlichen darin, daß Vf. die von ihm herausgearbeiteten sechs Grundtypen – das Verhältnis der Grundtypen zum Grundtext wird schematisch S. CCXXVIII–CCXXXII dargestellt! – als Ordnungsschema nimmt. Zunächst wird der Grundtext „a" in der im Cod. XVIII des Archivs von Subiaco festgehaltenen Gestalt, die, als Zusammenfassung der Bräuche von Sacro Speco und S. Scholastica 1379/80 entstanden, „die Grundlage für alle übrigen Abschriften und Bearbeitungen abgegeben haben dürfte" (vgl. XI,1 S. XCV–C.C), bereichert durch die Textvarianten von fünf weiteren HSS., vollständig ediert (XI,1 S. 1–118; zur Stemma codicum ebd. CCXCVI ff.). Anschließend werden die Textgestalten der einzelnen Grundtypen nicht mehr vollständig ediert, sondern es werden nur die Veränderungen am Text angeführt, jeweils mit dazugehörendem Apparat der dem entsprechenden Grundtyp zugeordneten Hss. Es sind dies die Kurzformen e (XI,1 S. 123–125 Hss. u. Stemma, S. 126–153 Text) I (XI,1

S. 157–161, 162–196), sowie die beiden Langformen o (XI,1 S. 197–201, 202–267) und u (XI,1 S. 269–273, 274–332). Dabei gibt der jeweilige zweite Sachapparat neben Angaben zum Verständnis der Texte auch die notwendigen Verweisungen auf die jeweils anderen Texttypen. Hat man sich mit der, zugegeben nicht einfachen, Methode einmal vertraut gemacht, dann liegen ihre Vorteile offen zu Tage. Es ist nicht nur möglich den exakten Text einer jeden Hs. zu rekonstruieren, sondern es wird auch zugleich die Entwicklung der Brauchtexte und damit die historische Entwicklung der Sublacenser Observanz anschaulich gemacht bis hin zur Melker Endfassung der Sublacenser Bräuche von 1460. Dieses letzte Stadium der Entwicklung, das „Breviarium Caeremoniarum monasterii Mellicensis", vom Vf. als Y bezeichnet, wird dann im 2. Teilband vollständig ediert, wobei auch hier noch einmal die Stemma der 25 Hss. vorausgeschickt wird und neben dem textkritischen Apparat ein Sachapparat u.a. die Bezüge zu den früheren Textformen aufzeigt (XI,2, S. XIV–XVII,1 – 191). Durch entsprechende Druckbearbeitung (Vgl. XI,2 S. XII) wird erkennbar gemacht, wie der aus ursprünglich zwei auf drei „partes" angewachsene Text aus der alten Sublacenser Überlieferung herausgewachsen ist. Vf. fügt dann als Appendix noch den Text eines in einigen Hss. später hinzugefügten vierten Teil (XI,2 S. 193–220) sowie die Texte einzelner in einzelnen Hss. hinzugefügter Kapitel bei (XI,2 S. 221–251), die auf ihre Weise deutlich machen, daß der Text von Melk ein wachsender Text geblieben ist. – Der Edition der Texte ist im 1. Teilband nach einer kurzen Einleitung (XI,1 S. XI ff.) ein Kapitel vorangestellt, das Überblick, Zuordnung und Beschreibung der Handschriften bietet (X,1 S. XV–CXXIII). Das Kapitel II (XI,1 S. CXXIV–CXC) befaßt sich mit der Entstehungs- und Textgeschichte der Brauchwerte „unter Berücksichtigung der Situation in den Klöstern Subiacos im 14. und 15. Jahrhundert". Dieses sehr wichtige Kapitel stellt die Entwicklung hinein in die allgemein kirchlichen Reformbemühungen seit der Mitte des 14. Jhdts. und zeigt u.a. die Bedeutung einzelner Persönlichkeiten für die Übertragung der Sublacenser Observanz nach Melk und in den süddeutschen Raum (bes. S. CLXX–CLXXII u.ö.). Die Kapitel III (XI,1 S. CXCI–CCXXIV) und IV (XI,1 S. CCXXV–CCLXVIII) besprechen detailliert die Textgeschichten und begründen die Aufstellung der einzelnen Textgruppen – a, e, i, o, u, y – die dann in ihrer je eigenen Form vorgestellt, zeitlich eingeordnet und beurteilt werden. Die im Kapitel V dargelegte „Ratio edendi" (XI,1 S. CCLXIX–CCXCVIII) wurde schon oben als beachtenswerte Vorgabe für ähnliche Unternehmen erwähnt. In XI,2 beschließen und erschließen ein Verzeichnis der „Initia liturgica" (S. 253–263) sowie ein „Index verborum et rerum" (S. 265–306) die Edition. – Diese ist in vielfacher Weise bemerkenswert und wertvoll. Nur einige Hinweise sollen dies zeigen. – Da ist zunächst einmal der gelungene Nachweis der Lebensfähigkeit und Lebendigkeit spätmittelalterl. Brauchtexte, die nicht statisch fixiert waren, sondern sich unter dem Einfluß historischer Entwicklungen und lokaler Sonderbräuche organisch weiter entfalten. Dabei wird allerdings auch deutlich, in welchem uns heute schwer nachzuvollziehendem Maße die Verritualisierung klösterlicher Gottesdienste und Lebensformen um sich greift, wenn man z.B. sieht, wie zu den ursprünglichen zwei Teilen, die sich vornehmlich mit Vorschriften zum Vollzug des Gottesdienstes und der monastischen Lebensordnung bzw. der inneren Organisation und der Ämter befaßten, schließlich ein dritter Teil hinzuwächst. Und auch dieser nun mittlere Teil umfaßt wiederum ausschließlich liturgische Vorschriften. Und daß diese Entwicklung so weiterging, zeigt der später hinzugefügte vierte Teil, der in 46 Kapiteln die genauesten Regeln für den Dienst der Akolythen und Ceroferare, also der niederen Altardiener, enthält (XI,2 S. 193–220). Wie immer man zu einer solchen Entwicklung stehen mag, sie zeigt eindringlich, daß, bei aller Entfaltung im Detail, die Reformbewegung letztlich doch u.a. getragen wurde von einem Kernanliegen der Regel St. Benedikts: „Operi Dei nihil praeponatur" (RB c. 43,3). Die angestrebte Gleichheit im Vollzug des Gottesdienstes war eines der tragenden Elemente und zugleich das einigende Band der Reformbewegung. – Ein anderes Ergebnis der Arbeit ist die erneute Bestätigung der Erkenntnis, daß die spätmatl. Reformbewegung von Subiaco – Melk getragen wurden von einem Zusammenspiel verschiedenster Kräfte, angefangen von den Päpsten und Vertretern der Kurie (XI,1 S. CXXVI–CXLIII. CLXVIII ff.) über die Fürsten, z.B. Albrecht V. von Österreich (XI,1 S. CLXXI) bis hin zu einzelnen bedeutenden Äbten und Mönchen (vgl. z.B. XI,1 S. CLXX–CLXXXIV). Reformen tun sich nicht von allein, wachsen nicht von sich aus aus den Institu-

tionen heraus. Neben den notwendigen Impulsen der Zeit bedarf es des Einsatzes kraftvoller Persönlichkeiten, die aufnehmen, anregen, vorantreiben und neue Reformzentren schaffen (vgl. etwa das XI,1 S. CLXXX über Melchior von Stammheim Gesagte, der die Melker Reform nach St. Ulrich und Afra in Augsburg brachte). – Deutlich werden aber auch die Grenzen der Reformbewegung. Schon die Hss.-Liste zeigt, daß sie fast ausschließlich in Österreich und im süddt. Raum erfolgreich war. Allen Bemühungen des 15. Jhdts. wird es nicht gelingen, einen Zusammenschluß mit den Reformbewegungen von Kastl und Bursfeld und damit eine Bündelung der Reformkräfte zu erreichen (XI,1 S. CLXXXIV–CLXXXIX), so wie auch keine Querverbindung zu anderen europäischen Reformbewegungen, wie etwa der von S. Giustina oder von Valladolid zustande kommen. Gesamtkirchlich betrachtet kommen daher die zersplitterten Reformbewegungen im Hinblick auf eine allgem. Kirchenreform nicht zum Tragen. – Was die edierten Texte betrifft, so gewähren sie z.B. interessante Einblicke in Entwicklungen der monastischen Disziplin und Liturgie. Wird beispielsweise in der Grundform a vom Dormitorium ausdrücklich gesagt, daß es „non sit distinctum per cellas" (XI,1 S. 18,5–9, so auch in e, i und o), so heißt es in u: „sic sit distinctum per cellas" (XI,1 S. 15,14–16,2). Die Entwicklung vom gemeinsamen Schlafsaal zur individuellen Zelle ist damit vorläufig abgeschlossen, auch wenn es noch ausdrücklich heißt, daß diese Zellen offen sein müssen und der Zugang nur der Kälte wegen mit einem Tuch verhangen werden darf (ebd.). – Heißt es in a noch, daß nach der Prim die Priester „si voluerint" ihre Privatmesse feiern können (XI,1 S. 90,4 f.), so ist diese freie Entscheidung des einzelnen Priesters in y nicht mehr gegeben. Es heißt dort kategorisch „exeant ad" (XI,2 S. 59,15), m.a.W. die rechtliche Verklerikalisierung des monastischen Lebens hat weiter zugenommen. – In a wird noch vorgeschrieben, daß vor dem Mandatum vor der Samstagsvesper das Haus von allen zu reinigen sei (XI,1 S. 99). In y ist davon keine Rede mehr (XI,2 S. 75). Der aszetische Stellenwert dieser Art von Handarbeit hat sich auf dem Weg der Brauchtexte von Subiaco nach Melk offensichtlich verschoben. – Diese und ähnliche Beobachtungen zeigen, daß die vorliegende Publikation wertvollstes Material zugearbeitet hat, das künftiger Bearbeitung harrt. Dann wird sich zeigen, „wie vielfältig und großartig der Schatz des Überlieferungsgutes aus Subiaco – Melk ist" und auf diese Weise werden „die Leistungen der damaligen Mönche und Reformer" ins rechte Licht gerückt werden (XI,1 S. XX A. 1). – Daß eine so umfangreiche Arbeit nicht ohne Fehler sein kann, hat Vf. selbst mit seiner „Druckfehlerberichtigung" (XI,2 nach S. 306) gezeigt. Sie ließe sich leicht ergänzen. Wer jedoch sorgfältig liest und sich einarbeitet, wird manche Fehler finden und ohne Mühe korrigieren können. Es sei darum hier auf eine Auflistung verzichtet. Hingewiesen sei nur auf sinnentstellende Zeilenverschiebungen XI,1 S. CXCVI f. und darauf, daß die Zeilenzählung der Neutexte (e, i, o, u) nicht durchgehend, wie XI,1 S. CCLXXXIX angegeben, am rechten Rand steht, sondern stets an der Innenseite der Texte. – Eine Literaturliste wäre zur weiteren Arbeit an den Texten nützlich gewesen. – Die vorliegende Edition reiht sich würdig ein in die lange Reihe der schon erschienenen Bände des CCM und setzt zugleich Maßstäbe für kommende ähnliche Vorhaben.

Regensburg *Karl Josef Benz*

Reformationszeit

Heike Talkenberger: Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488–1528 (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 26), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1990, 570 S.

Gegenstand der umfangreichen Dissertation sind astrologische Flugschriften, die in Zusammenhang mit der Sintflutdebatte, die in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte, verfaßt wurden. Die Vorhersage einiger Astrologen, infolge einer Konjunktion mehrerer Planeten im Sternzeichen der Fische würde es im

Februar 1524 zu einer zweiten Sintflut kommen, führte bereits 1512 zu einer ersten Auseinandersetzung um den Stellenwert dieser Prognose, die sich ab 1520 intensivierte und erst nachdem der angekündigte Weltuntergang nicht eingetreten war, ihr Ende fand. Die Autorin will jedoch nicht nur die 1512 und 1520 bis 1524 im deutschen Sprachraum erschienenen, für oder – was weit öfter der Fall war – gegen die Sintflutprophetie argumentierenden Flugschriften einer Analyse unterziehen; sie widmet Johann Lichtenbergers „Pronosticatio" (1488) und Joseph Grünpecks „Spiegel der himmlischen, natürlichen und prophetischen Sehungen" (1508) längere Kapitel, um den Einfluß beider Schriften auf die Sintflutdebatte zu belegen, und geht schließlich im letzten Teil der Arbeit auf die astrologischen Jahresvorhersagen zwischen 1524 und 1528 sowie die evangelische Astrologiekritik nach 1524 ein. Damit kann die Sintflutdebatte in ihrer Entstehung und Entwicklung verfolgt und in die astrologisch-prognostische Tradition eingeordnet werden. Angestrebt wird dabei eine „gleichrangige Analyse von Texten und Bildern" (S. 25) der behandelten Flugschriften. Die Beschreibung und Deutung von Holzschnitten – meist Titelbildern – nimmt denn auch breiten Raum ein (die besprochenen Holzschnitte sind im Anhang in Anschluß an das Literatur- und Quellenverzeichnis abgebildet). Die Bedeutung, die den Illustrationen beigemessen wird, zeigt sich auch darin, daß dem eigentlichen Untersuchungsteil ein Kapitel über „Das Bild als Quelle des Historikers" (S. 29–54) vorangestellt wird. Ausgehend von Erwin Panofskys an Aby Warburg anschließenden Überlegungen zur ikonologischen Methode wird die Frage aufgeworfen, unter welchen Voraussetzungen und auf welche Art und Weise Bilder als historische Quellen genutzt werden können. Einige theoretische Ansätze, die eine Antwort auf ebendiese Frage versuchen, werden vorgestellt (K. Hoffmann, M. Baxandall, H. Möbius und H. Olbricht, R. Wohlfeil), bevor deren Anwendbarkeit auf die Sintflutschriften diskutiert wird. Über eine formale Analyse (Technik, Bildkomposition, Motiv, Zeitstruktur im Bild) möchte die Autorin zur inhaltlichen Analyse gelangen, die die Fragen nach der „Funktion [der Illustrationen] in Bezug auf das Anliegen der [jeweiligen] Schrift im Rahmen der reformatorischen Öffentlichkeit" (S. 51) ins Zentrum rückt. Die Beschreibung und Deutung der deutschen Erstausgabe von Lichtenbergers „Pronosticatio" und Grünpecks „Spiegel" in den darauffolgenden Kapiteln dient nicht nur dazu, den Einfluß dieser wichtigen prognostischen Schriften auf die Sintflutdebatte zu veranschaulichen, sondern will zugleich Helga Robinson-Hammersteins These, daß es sich bei Grünpecks „Spiegel" um eine popularisierte Adaption von Lichtenbergers Prognostik handle, überprüfbar machen. Die Autorin geht zunächst auf Johann Lichtenberger ein, liefert Daten zur Biographie und zur Druckgeschichte seines berühmtesten Werks, bevor sie zentrale Themen der Weissagung nennt und Lichtenbergers Haltung zu den politischen und religiösen Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts herausarbeitet. Dabei wird deutlich, daß die Klage über den desolaten Zustand von Kirche und Reich in der „Pronosticatio" darauf zielt, die Reformbedürftigkeit der kirchlichen Institutionen aufzuzeigen, die Führungsposition der Habsburger im Reich zu legitimieren und zu stärken und die Untertanen zu einem christlichen Lebenswandel und zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit zu ermahnen. Die konservative Tendenz der „Pronosticatio", die der Idee einer weltbeherrschenden Ordnung, der sich die Angehörigen aller Stände zu unterwerfen haben, verpflichtet ist, äußert sich auch darin, daß auf Vorhersagen, die geeignet wären, den Veränderungswillen der Leser zu stärken und damit die Umsturzgefahr zu erhöhen, verzichtet wird. Die Illustrationen appellieren zwar in geringerem Maße als der Text an die Emotionen der Rezipienten, stehen jedoch in Einklang mit dessen Botschaft. Auch in Grünpecks „Spiegel" werden die Mißstände in Kirche und Reich beklagt. Die Schrift, die den Charakter einer Bußpredigt hat, fordert die geistliche und weltliche Obrigkeit dazu auf, dem Autoritätsverfall durch Rückkehr zu einer christlich fundierten Verhaltensweise Einhalt zu gebieten, und mahnt die Untertanen zur Unterordnung. Neben deutlichen Parallelen zwischen der „Pronosticatio" und dem „Spiegel" erkennt die Autorin jedoch auch grundlegende Differenzen, die ihrer Ansicht nach Robinson-Hammersteins Thesen als fragwürdig erscheinen lassen: Während Lichtenberger eine im wesentlichen politische Reformvorstellung entwickelt, die sich auf idealisierte Retterfiguren stützt, fordert Grünpeck eine moralische Umkehr, aus der erst äußere Reformen resultieren können. Nach einem kürzeren Exkurs über eine anonyme Praktik aus dem Jahre 1521, die Vorhersagen Lichtenbergers und Grünpecks

aktualisiert, wendet sich die Autorin ihrem eigentlichen Thema, den Flugschriften über die für das Jahr 1524 angekündigte Sintflut zu (S. 154 ff.). Aus der Menge der in verschiedenen Sprachen und Ländern erschienenen Schriften zur Sintflutdebatte hat sie diejenigen Publikationen gewählt, die von deutschsprachigen Autoren verfaßt oder im deutschsprachigen Raum gedruckt worden sind, um an diesem Material exemplarisch einige Thesen insbesondere aus der italienischen Forschung zu diskutieren und den Stellenwert der Sintflutdebatte innerhalb der frühreformatorischen Publizistik zu bestimmen. Zunächst wird die Sintflutprophetie bis 1519 umrissen (Johann Stöffler und Jakob Pflaum, Luca Gaurico, Johann Virdung, Albert Pigghe, Agostino Nifo) und ein Überblick über die Schriften, die in Zusammenhang mit einer Lichterscheinung über Wien im Jahr 1520 zur Sintflutprognose Stellung beziehen, geboten (Pamphilius Gengenbach, Johann Virdung). Was bereits in diesen frühen Äußerungen zur Sintflutprophetie beobachtet werden kann – die mehrheitlich skeptische Einschätzung der Prognose und die bewußte „Verknüpfung von Sintflutargumentation und Beurteilung des Zeitgeschehens" (S. 184) –, gilt auch für die Textgruppe, die zwischen 1521 und 1524 in Druck geht. Wie bereits bei Lichtenberger und Grünpeck sind es politische und religiöse Mißstände, die mit Hilfe einer astrologischen Argumentation angeprangert werden. Bei aller Kritik an Kirche und Reich ist jedoch die wertkonservative, auf Disziplinierung der Untertanen bedachte Tendenz nicht zu übersehen. So wird das reformatorische Wirken Martin Luthers von den meisten Autoren angegriffen und als Versuch gedeutet, bestehende Ordnung zu beseitigen und die – angesichts der Bedrohung durch die Türken so wichtige – Einheit des Reichs zu zerstören. Obwohl prognostische Schriften im Dienst der Reformationspropaganda stehen konnten, hat Luthers Astrologiekritik dazu geführt, daß die Mehrzahl der reformatorisch gesinnten Autoren sich nur am Rande mit der Sintflutdebatte beschäftigt hat. Es ging ihnen vielmehr darum, den Wert respektive Unwert astrologischer Vorhersagen allgemein zu diskutieren und die Rezipienten von einer astrologischen zu einer apokalyptischen und damit biblisch fundierten Zukunftsbetrachtung, die erst die richtige Einschätzung der Gegenwart ermögliche, zu führen. In den Schriften reformatorischen Ursprungs zeigt sich noch deutlicher, was auch für die Veröffentlichungen katholischer Autoren gilt, nämlich, daß die Sintflutdebatte primär als Aufhänger für eine Diskussion über zeitgenössische Krisenerscheinungen im politischen, sozialen und religiösen Bereich fungiert.

Die gründliche und, abgesehen von einigen Ungenauigkeiten bei der Wiedergabe fremdsprachiger Titel und Zitate, zuverlässige Studie ist ein nützliches Hilfsmittel für all diejenigen, die sich für prognostische Literatur zwischen 1488 und 1530 interessieren. In flüssiger und bemerkenswert verständlicher Sprache führt sie ein in Texte, die für heutige Leser in mehr als einer Hinsicht unzugänglich erscheinen können. Ausführliche bibliographische Angaben und ein umfangreicher Anmerkungsapparat vervollständigen einen Text, der mit dem Anspruch verfaßt wurde, die gewählte Materialbasis möglichst umfassend zu beschreiben und einzuordnen. Allerdings hätten selektivere Forschungsberichte und eine straffere Gestaltung insbesondere der deskriptiven Partien, beispielsweise der Bildbeschreibungen, die Lesefreundlichkeit erhöht, ohne den Informationsgehalt entscheidend zu mindern. Angesichts der Ausführlichkeit, mit der prognostische Schriften, die nicht direkt zur Sintflutdebatte gehören, besprochen werden, überrascht es, daß die Prodigienliteratur ohne nähere Begründung aus der Diskussion ausgeklammert bleibt. Noch erstaunlicher ist die Tatsache, daß die Flugblätter zur Sintflutdebatte nicht berücksichtigt werden, obwohl die Autorin den Text-Bild-Relationen in frühneuzeitlicher Publizistik große Bedeutung beimißt. Im Gegensatz zur Flugschrift, die nicht nur spärlich, sondern nicht selten auch zufällig illustriert ist – ein Umstand der fast völlig außer Acht gelassen wird –, ist das Flugblatt gekennzeichnet durch einen meist engen und bewußten Bezug zwischen Bild- und Textteil. Flugblätter sind demnach besonders geeignet, das komplexe Verhältnis zwischen Text und Bild in frühneuzeitlicher Publizistik zu dokumentieren.

Zu den wichtigsten Ergebnissen der Studie gehört die Einsicht, daß die Sintflutdebatte in engstem Zusammenhang mit der sich herausbildenden reformatorischen Öffentlichkeit steht. Das Bewußtsein der Autoren, daß ihnen angesichts eines sich rapide vergrößernden und zunehmend heterogenen Rezipientenkreises ganz neue Wirkungsmöglichkeiten eröffnet werden, führt zu einer „Anpassung an neue Kommunikationsstrukturen" (S. 382). Sowohl in der Text- als auch in der Bildgestaltung offenbart sich

der Wille, durch Popularisierung gelehrter Inhalte auf ein breites Publikum zu wirken. Zu Recht hebt die Autorin deshalb die Rolle der Sintflutdebatte bei der Vermittlung von „populärer Kultur" und „Elitekultur" und bei der Verbreitung wissenschaftlicher, insbesondere astronomischer Erkenntnisse unter weiteren Kreisen der Bevölkerung hervor. Die These allerdings, die Sintflutschriften wollten in erster Linie „das ‚Informationsniveau über brennende Fragen der Zeit' anheben" (S. 386), greift als Funktionsbestimmung zu kurz. Zutreffender scheint mir die Erklärung, die untersuchte Publizistik diene wesentlich dazu, vorhandene Ängste zu thematisieren und Möglichkeiten ihrer Bewältigung offenzulegen (S. 393). Darüber hinaus wäre zu fragen, wie die auffällige Koppelung von Kritik an Kirche und Staat und Warnung vor Aufruhr, vor dem Zerstören bestehender Ordnungen, zu interpretieren ist, welchen Platz die Sintflutschriften im Spannungsfeld von Reformbestrebungen und dem Willen zu politischer und religiöser Disziplinierung einnehmen. Eine stärkere Orientierung an ebendiesen Fragen nach der politisch, sozialen und religiösen Funktion der Sintflutschriften gerade auch im Hinblick auf die sich anbahnende Reformation hätte dieser informativen und Neuland erschließenden Studie noch mehr Griffigkeit verliehen.

München *Silvia Serena Tschopp*

Tom Scott: Thomas Müntzer: theology and revolution in the German Reformation. Houndmills–Basingstoke–Hampshire–London (Macmillan) 1989, 19, 203 S., geb.

Unter dem halben Dutzend Müntzerbiographien, die das Müntzerjubiläum 1989 hervorgebracht hat, ist die von Scott die kürzeste. Sie ist dicht an den Quellen geschrieben, womit sie in der Tradition von Walter Elliger steht. Zitate sind reichlich in den Text eingestreut. Dadurch wird zwar Unmittelbarkeit erreicht, aber die Frage, inwiefern denn die zeitgenössischen Aussagen zutreffend sind, nicht immer ausreichend erörtert. Wie in der Müntzerforschung verbreitet, unterbleibt meist die Erörterung, inwiefern Müntzer seine Feinde aufgrund genauer Kenntnis charakterisierte oder ihre Anschauungen vergröberte. So können die sachlichen Gegensätze in der Regel nicht scharf herausgearbeitet werden.

Der Verf. hat sich mit der Müntzerforschung weitgehend vertraut gemacht und den einzelnen Abschnitten die jeweils wichtigste Untersuchung zugrunde gelegt. So folgt der Verf. in bezug auf einen Einfluß Müntzers auf den Verfassungsentwurf südwestdeutscher Bauern der subtilen Analyse von Gottfried Seebaß. Nur an wenigen Stellen hat er auf wichtige Untersuchungen verzichtet. Bei der Darstellung des Streites zwischen Müntzer und Johannes Sylvius Egranus hat er keinen Bezug auf die Dissertation von Hubert Kirchner (Johannes Sylvius Egranus: ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Humanismus. Berlin 1961) genommen. Wer über Müntzers Gottesdienstreform in Allstedt berichtet, sollte die theologische Analyse von Siegfried Bräuer (Thomas Müntzers Liedschaffen: die theologischen Intentionen der Hymnenübertragungen im Allstedter Gottesdienst von 1523/24 und im Abendmahlslied Müntzers. Lutherjahrbuch 41 [1974], 45–102) auswerten. Bei der Unterrichtung über Luthers Reise in das Gebiet der aufständischen Bauern (151) hätte die Leipziger Dissertation von Christiane Griese (Luthers Haltung im Bauernkrieg 1524/25) von 1986 Beachtung verdient.

Wiederholt grenzt sich der Verf. von älteren Darstellungen ab, ohne sich lange mit überholten Anschauungen aufzuhalten oder gar ihre Vertreter aufzulisten. So weist er die Behauptung zurück, Müntzer habe in Allstedt bewußt ein „counter-Wittenberg" errichten wollen (57), ohne auf Carl Hinrichs hinzuweisen, der diese Behauptung 1952 herausstellte. Scott fügt aber gleichzeitig hinzu, daß Müntzer in Allstedt der Verwirklichung einer „purified community of God's elect" näher kam als sonst irgendwo in seiner Laufbahn. Dieses Vorgehen prägt seine Müntzerbiographie: Scott weist die extremen, Gegensätze überzeichnenden Darstellungen zurück, ohne sich auf eine solche Verneinung zu beschränken. So lehnt er auch Interpretationen ab, die schon sehr früh Müntzers Polemik vor allem gegen die Wittenberger gerichtet sehen. Daher entsteht eine wohltuend ausgewogene Beurteilung von Vorgängen, Vorstellungen und Personen.

Der Verf. ist ungewöhnlich zurückhaltend, den 1506 in der Leipziger Matrikel eingetragenen Thomas Müntzer mit seinem Helden gleichzusetzen, wogegen er unkritisch davon ausgeht, daß Müntzer gegen den 1513 verstorbenen Erzbischof Ernst von Magdeburg einen Bund gegründet hatte (6), obgleich die Grundlage für diese Annahme allein ein angebliches Geständnis Müntzers unter der Folter ist, durch das die Fürsten nachweisen konnten, daß er ein Aufrührer von Jugend auf war.

Es überrascht immer wieder, wie sorglos reformationsgeschichtliche Darstellungen mit der historischen Geographie umgehen. Der Verf. bezeichnet Jüterbog als „small town" (10). Zu Jüterbog gehörten aber eine Burg mit einem Vogt des Erzbischofs von Magdeburg – in dessen Stiftsgebiet die Stadt lag – und neben zwei Klöstern die zwei Stadtkirchen St. Marien und St. Nikolai. Das mächtige Bauwerk der letzteren zeugt noch heute von dem Reichtum, den der Fernhandel in die Stadt brachte und den die fast 200 Meister mit ihren Webern erarbeiteten. Den Zeitgenossen war Jüterbog bedeutend genug, um Reichsfürsten als Tagungsort zu dienen. Müntzer trat also 1519 an einer herausragenden Stelle unter den Augen einer erzbischöflichen Verwaltung mit reformatorischen Gedanken hervor.

Sieben Kartenskizzen sollen dem Leser zu geographischen Vorstellungen verhelfen. Da sie etwas klein geraten sind, erfüllen sie diese Aufgabe nur sehr grob und auch nicht immer in rechter Weise. Auf der Karte zu Thüringen um 1500 (20) sind die Stiftsgebiete von Magdeburg und Hildesheim nicht genau abgegrenzt. Erfurt und seine Umgebung sind als Freie Reichsstadt markiert. Erfurt versuchte zwar, diesen Status zu erreichen, mußte aber 1483 die Herrschaft des Erzbischofs von Mainz neu anerkennen. Und so blieb Erfurt Mainzer Stiftsgebiet, bis es 1802 an Preußen kam. Wer aus den Augen verliert, daß der Erzbischof von Mainz die Landesherrschaft über das Erfurter Gebiet behielt, kann die Reformationsgeschichte dieser Stadt kaum verstehen. Bei der kursächsischen Enklave Allstedt ist das Stiftsgebiet Magdeburg an ihrer Ostgrenze richtig wiedergegeben, sonst aber nur albertinisches Sachsen aufgezeigt. Dadurch wird der Eindruck erweckt, daß die Grafen von Mansfeld, Schwarzburg und Stolberg dem Herzog Georg von Sachsen unterstanden, obgleich dem Leser zutreffend mitgeteilt wird, daß Allstedt auch an „the sovereign counties of Mansfeld" angrenzte (47). Die Grafschaft Stolberg-Wernigerode ist als eigene Herrschaft ausgewiesen, obwohl sie sich erst 1645 neben Stolberg-Stolberg verselbständigte. Die Karte zum Bauernkrieg in Mitteldeutschland läßt zwar gut erkennen, wo ungefähr drei verschiedene Bauerntruppen ihre Macht ausübten, aber die wenigen Angaben zu den Landesherrschaften stiften eher Verwirrung, weil einige Herrscher – wie die Wettiner – fehlen und die Nennung des Erzbistums Mainz den Eindruck erweckt, also ob es über einem großen Raum die Landesherrschaft ausgeübt habe (163).

Klettgau und Hegau werden als habsburgische Herrschaften bezeichnet (129). Der Klettgau ging aber schon 1408 an den Grafen Rudolf von Sulz über, so daß die Landgrafschaft Klettgau 1524/25 keine habsburgische Herrschaft war. Die Mitteilung, daß Müntzer kurze Zeit „in Fulda in eastern Hessen" gefangengehalten wurde, ist nicht falsch, wenn „Hessen" hier als Landschaftsbezeichnung dient. Das ist aber schon eine Frage, ob man Herrschafts- und Landschaftsbezeichnungen im Wechsel gebrauchen sollte. Erhellender ist es, wenn hier die seit 1220 bestehende Reichsabtei Fulda genannt wird, über deren Stiftsgebiet der Fürstabt von Fulda die Herrschaft ausübte. Dann wird auch einsichtiger, wieso dieser Abt später erklärte, wenn er gewußt hätte, daß der Gefangene Müntzer war, hätte er ihn nicht freigelassen (141).

Die Annahme, daß die Universität Frankfurt an der Oder 1500 gegründet wurde, hat zu der Behauptung geführt, diese Universität sei sechs Jahre älter als die Wittenberger (5), die aber 1502 vier Jahre vor der Frankfurter ihre Tore öffnete.

In jeder Müntzerbiographie muß die Frage nach Müntzers theologischer Herkunft behandelt werden. Der Verf. hat aus den bisherigen Versuchen gelernt, nicht einer einzelnen Strömung den Vorzug zu geben, sondern „Müntzer's extraordinary synthetic power" in den Vordergrund zu rücken, die Mystik und Spiritualismus zu einer neuen Synthese verschmolz, die er in ein Verständnis der Schöpfung, das von humanistischen Kategorien geformt war, und einer Geschichtsdeutung einbettete, die er von der biblischen Apokalyptik ableitete (XVIII). Damit sind wichtige Elemente in Müntzers Denken erfaßt. Es überrascht allerdings, daß in dieser Aufzählung die Wittenberger Theologie fehlt. Bei der Darlegung der synthetischen Kraft Müntzers in dieser Biographie

bleibt der Humanismus sehr blaß. Der Bibelhumanismus in Braunschweig wird erwähnt (7), sein Inhalt nie beschrieben. Der Verf. hält fest, daß Müntzer in Wittenberg nicht nur für die Theologie Luthers, sondern auch für die humanistische Beschäftigung mit antiker Philosophie und Rhetorik offen war (9). Er erfaßt aber nicht, daß der Bibelhumanismus besonderes Interesse auch für die Kirchenväter hatte und darin die Synthese zwischen dem Bibelhumanismus, Rhagius Aesticampianus – der in Wittenberg 1517 Hieronymusbriefe erläuterte – und der Wittenberger Frühtheologie bestand. Zu eng wird die Hermeneutik des Egranus mit „*the* humanist's understanding of Scripture" gleichgesetzt (25). Von Ulrich Bubenheimer übernimmt der Verf. die Behauptung, daß Müntzer seine Vorstellung vom ordo rerum dem Einfluß von Marcus Fabius Quintilianus verdankte (9 f.), ohne einzubeziehen, was Wolfgang Ullmann über Müntzers Denken zu diesem Begriff im Zusammenhang mit dessen Kirchenväterstudien ermittelt hat.

So wird mancher Leser an einigen Stellen die Beschreibung vermissen, auf welche Weise Müntzer die Synthese der einzelnen Vorstellungen vollzog, welche Intentionen sein Verschmelzen der Elemente leiteten. Was vorliegt, ist weniger eine Synthese, als vielmehr eine äußerst geschickte Kombination der Elemente moderner Müntzerforschung, ohne daß eine Gesamtschau von Müntzers Lehre und Persönlichkeit prägend hervortritt. Dabei sind einzelne Linien beachtenswert ausgezogen. Müntzers apokalyptisches Denken zieht der Verf. heran, um Müntzers Flucht während der Schlacht von Frankenhausen verständlich zu machen. Er weist es zurück, sie einfach mit Feigheit zu erklären, sondern macht bewußt, daß die Katastrophe ja gegen jede Erwartung von Müntzer eintrat, so daß er verwirrt war und in einem Nervenschock handelte (167).

Jede Müntzerbiographie muß sich auch der Frage stellen, ob sie ihren Helden als Aufrührer oder Revolutionär darstellen will. Außerdem muß sie versuchen, das Verhältnis zwischen dem Theologen Müntzer und den Sozialbewegungen seiner Zeit zu beschreiben. Der Verf. hat zunächst in Übereinstimmung mit dem neuesten Forschungsstand, den schließlich auch marxistische Historiker teilten und vertieften, wiederholt festgehalten, daß Müntzer soziale Auseinandersetzungen nicht verursacht und sich an ihnen weniger beteiligt hat, als manchmal behauptet wurde. Charakteristisch für seine Darstellung kann das zusammenfassende Urteil zu Müntzers Aufenthalt unter den aufständischen Bauern in Südwestdeutschland gelten: „Sometime in the New Year of 1525 Müntzer headed home, as much influenced as influencing" (141). Bei der Schilderung des Einflusses der Prediger auf die Mühlhäuser wird das Wirken von Heinrich Pfeiffer voll zur Geltung gebracht. Zurecht bestreitet der Verf. – unter Berufung auf Ernest Gordon Rupp, aber er hätte nun auch Max Steinmetz anführen können –, daß Müntzer über eine Sozialtheorie bzw. ein Sozialprogramm verfügte (171 f.). So bleibt für Müntzer vor allem die apokalyptische Interpretation der Ereignisse und sein davon bestimmtes Handeln, das für den Verf. eine „religious revolution" war (44), der seine „revolutionary theology" (182) zugrunde lag. Eine ausführliche Begriffsbestimmung dieser termini fehlt leider, obgleich es wichtig ist, in der Anwendung des Revolutionsbegriffes bei Müntzer Klarheit zu schaffen. Wenn der Leser alle die einschränkenden Bemerkungen berücksichtigt, die der Verf. in bezug auf Müntzers Rolle in den sozialen Auseinandersetzungen seiner Zeit gemacht hat, so bleibt die Teilnahme an dem Bauernkrieg aus der religiösen Überzeugung heraus, daß Gott selbst dadurch eine neue Ordnung schaffen will, über deren Beschaffenheit Müntzer kaum Auskunft gegeben hat, wenn er auch als Ziel die Wiederherstellung der Urgemeinde oder gar der Schöpfung vor dem Sündenfall genannt hat.

In dem Maße, in dem sich herausgestellt hat, daß Luther Müntzers Einfluß auf die Entstehung der Bauernerhebung überschätzte, daß Müntzer sie nicht durch seine Theologie verursacht hat und infolgedessen auch nicht der „Ideologe der Volksreformation" war, muß wohl gefragt werden, wie sinnvoll es ist, sein Denken und Handeln überhaupt mit dem Begriff „Revolution" zu verbinden, zumal Scott auch festhält, daß die Bauern schließlich selbst erkannten, daß „Müntzer's ideology" ihrer Sache nicht angemessen war (175). Ist Müntzer also nicht vielmehr ein Romantiker gewesen, der die Herbeiführung eines idealisierten Urzustandes der christlichen Gemeinde oder der Schöpfung erwartete und sich infolge einer apokalyptischen Deutung seiner Zeit – worin er sich nachgewiesenermaßen täuschte – berufen fühlte, diesen als Diener Got-

tes auch mit dem Schwert Gideons herbeizuführen? War er also nicht mehr ein romantischer und zugleich tragisch gescheiterter Apokalyptiker als ein religiöser Revolutionär?

Leipzig *Helmar Junghans*

Gustave Koch: Eckhart zum Drübel, témoin de la Réforme en Alsace. Biographie, textes et traductions (= Travaux de la Faculté de Theologie Protestante de Strasbourg 1), Strasbourg (Association des Publications de la Faculté de Theologie Protestante) 1989, 117 S., kt.

Daß Eckhart zum Drübel (ca. 1478–1538/39) in der Geschichte der Reformation „ne s'est [pas] fait un grand nom", wie das Vorwort E. Trocmés zu der preisgekrönten Dissertation des Straßburger Pfarrers Gustave Koch herausstellt (S. 3), ist nur allzu wahr. Angesichts des geringen wissenschaftlichen Interesses, das der elsässische Adlige bisher gefunden hat, hat die Arbeit dieser von Marc Lienhard betreuten Straßburger theologischen Thèse den Charakter einer Pionierleistung. Kochs Grundanliegen besteht deshalb auch vorrangig in der Sicherung und Erschließung des historischen Material. Vf. legt die gefundenen Texte zum Drübels (7 Druckschriften, zwei Briefe, eine Textrekonstruktion) zum Großteil in Erstedition (früher ediert wurden Nr. I; II; ein Brief S. 49 f.; VIII; IX) vor. Zwei der von Koch präsentierten Texte (IV und V) waren der älteren Forschung unbekannt. Von einer weiteren Schrift (III) wußte man, ohne den Text zu kennen. Eine Schrift (VII) ist seit dem Brand des Protestantischen Seminars in Straßburg 1870 nur noch im Referat Röhrichs bekannt. Die literarischen Formen der Druckschriften reichen von ausgesprochenen Flugschriften bis zu Apologien und katechetischen bzw. Erbauungstexten.

Bei der Präsentation des Textes hat Koch versucht, die Forderung diplomatischer Treue („fidélité scrupuleuse", S. 5) mit dem Postulat der Verständlichkeit für einen heutigen Leser zu verbinden. Daß sich Koch dazu entschlossen hat, die Zeichensetzung und die Groß- und Kleinschreibung zu modernisieren, werden v. a. einige germanistische Leser mit guten Gründen bedauern. Moderne deutsche Übertragungen für einzelne Vokabeln oder Wendungen werden nach subjektiven Gesichtspunkten des Vf. (S. 6) jeweils in „( )" mitgeliefert. Die Übersetzungsvorschläge wird man im ganzen als durchaus hilfreich empfinden, wenn auch nicht jede philologische und lexikalische Entscheidung Kochs einleuchtet. (Z. B. S. 24, 72: „das" (txt), ein durch Parenthese unterbrochener Finalsatz, gegen Kochs cj. „bass = besser"; S. 52,15 f.: „Leüffen" mit „Läufen, kriegerischer Zug" statt: Zeiten, Verhältnissen; S. 52,19: „Gemüt" mit „Absicht"; S. 54, 73: „Ehe" mit „Bund"; S. 76, 241: „Güldenmessen" mit „Ertrag bringende Messen", gemeint sind die septem missae aureae, eine spezielle Form der Notmesse, die als so wirkungsvoll galt, daß man ihr sogar zutraute, die Menschwerdung Gottes zu erwirken, (vgl. Luther, WA 1, S. 424, 26 ff.; WA 6, S. 375); S. 76, 266: „Uppigkeyt" mit „Leichtfertigkeit"; S. 78, 307: „Überkommen" mit „erwerben" statt „überleben"; S. 92, 716: „zu gutter Letz" mit „Abschiedsgeschenk").

Synoptisch zum deutschen Text wird eine wörtliche französische Übersetzung geboten, die dem französischen Leser „une idée de la langue et du style de Eckhart" (S. 5) geben soll, aber angesichts der schwierigen, unfranzösischen Syntax die Verstehensprobleme eines des Deutschen unkundigen Lesers wohl kaum zufriedenstellend löst.

Zu den einzelnen Texten werden z. T. äußerst sorgfältige Einleitungen, bibliographische Angaben (Umfang, bibliographische Referenzen, Standortvermerke der bekannten Exemplare, Mikrofiche – Reproduktionen, Editionsnachweise) und auf den Inhalt und die sprachliche Gestalt der Schriften bezogene kommentierende Anmerkungen geboten. Die Kommentierungen sind in der Regel ausführlich und bieten eine ganze Reihe historischer Detailinformationen, die zum historischen Verständnis der Texte unerläßlich sind. Bisweilen begegnen auch Kommentierungen, die überflüssig erscheinen, z. B. S. 48 zu Z. 294 f.; S. 49 zu Z. 318 und 363; S. 58 zu Z. 106 wiederholt S. 66 zu Z. 118–122 und S. 49 f.; S. 66 zu Z. 71; S. 102 zu Z. 630–632 wiederholt S. 100 zu Z. 73–80 und 81–84; S. 13 zu Z. 130. An einigen Stellen unterbleibt eine Kommentierung, wo sie wünschenswert gewesen wäre, z. B. zu S. 82, 423: „Schmaltzvögte"; S. 112, 185 ff. zur Bedeutung des Jahres 1524 in der prognostischen Literatur; S. 102,

555 f.: ein Sprichwort, vgl. Wander, Bd. 5, Sp. 188, Nr. 88. Bei der bibliographischen Aufnahme der Flugschriften wurde Pegg (vgl. zu I B Pegg, Lindesiana, Nr. 313; ders., Swiss, Nr. 1172: M. Ramminger, Augsburg, so auch H. Claus, in: Flugschriften der frühen Reformationsbewegung, hg. v. A. Laube u. a., Bd. 1, S. 220) inkonsequent und Kuczysnski gar nicht benutzt. Einige kleinere Fehler haben sich eingeschlichen: S. 28 zu Z. 84: Datum der Adelsschrift 1521 statt: 1520; S. 38: Zeilenzählung zu Z. 265 doppelt; S. 40, Z. 285 f.: Silbentrennung; S. 52, Z. 37: „die weil" statt: dieweil; S. 67, 3. Z. v. u.: „." statt: „"; S. 96, Z. 828: „Nitive", statt „Ninive"; S. 118 zu Z. 89: „besuldelt" statt: besudelt (txt).

Der Edition ist eine kompakte Übersichtsdarstellung zum Leben und Werk des elsässischen Ritters vorangestellt (S. 7–16). Dem Buch beigefügt sind außer einer Elsaßkarte (S. 2) Tafeln mit Titelblättern von zum Drübel-Schriften und Holzschnitte aus einer französischen Ausgabe des Passional Christi und Antichristi sowie das Faksimile eines Autographs (S. 136). Die Auswahlkriterien für die Abbildungen werden freilich nicht klar. Zumal wegen einiger nicht ganz sicherer Druckzuschreibungen (I B, S. 19; II, S. 29; III, S. 51; IV, S. 59; V, S. 67) wäre wohl eine Faksimilierung aller Titelblätter sinnvoll gewesen. Ein Namens- und ein Bibelstellenregister runden das Buch ab.

In seiner Darstellung zum Leben und Werk Eckhart zum Drübels versteht es Koch, das ritterliche und laikale Selbstbewußtsein des adligen Herrn des Dorfes Hindisheim und die literarische Vielseitigkeit des „bodenständigen Edelmannes" und „kernige[n] Darsteller[s] des täglichen Lebens seiner Zeit" (S. 6) anschaulich zu machen. Der elsässische Ritter und „Ausbürger" Straßburgs war als junger Mann in militärischen Diensten, vielleicht – wie Koch vermutet – Kaiser Maximilians, tätig, was ihm die in seinen Schriften mehrfach anklingende Bekanntschaft mit den südöstlichen Ländern Europas und mit dem Islam verschaffte. Vermutlich seit 1506 hatte er das Dorf Hindisheim 18 km südlich von Straßburg vom Straßburger Bischof als Lehen erhalten. Als Bürger Straßburgs und Lehnsnehmer des Bischofs vereinigen sich in seiner Person gewissermaßen die Spannungen zwischen Bischof und Stadt. Die soziale Situation des Ritters erklärt wohl auch seine ambivalente Haltung im Bauernkrieg (vgl. VIII, 87–94; S. 10). Schon frühzeitig ließ ihn der Umgang mit Geld in der Kirche an der zeitgenössischen Kirche irre werden (V, 175 f.). Auch sein Anschluß an die reformatorische Bewegung und die Weise, wie er ihre Botschaft verstand, waren von der Kritik an den Finanzgebaren der Kirche bestimmt. In Eckharts Attacken gegen das Geld im Kontext der Heilsvermittlung spiegeln sich wohl auch die bedrängenden sozialen Erfahrungen, die sein Stand im Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft erleben mußte. Eckhart steht in Kontakt mit anderen publizistisch tätigen Standesgenossen, aber auch mit den maßgeblichen Repräsentanten der reformatorischen Bewegung in Straßburg und im Elsaß weiß er sich verbunden (vgl. die Bindung an Zells Münstergemeinde, V, 630–632; V, 73–80; 81–84).

Eckharts Schriften, die alle das Motto „Da gloriam deo" tragen, verteilen sich auf die Jahre 1523–1538/39. Sie sind durchweg durch ein ausgeprägtes laikales Selbstbewußtsein geprägt, das in den dreißiger Jahren (vgl. VII und VIII) in der Tauffrage und beim Problem der Kirchenzucht offenbar auch in einen Gegensatz zu den maßgeblichen Entwicklungen der Straßburger Reformation treten konnte. Eckharts Kritik am Klerus nach seiner Hinwendung zur Reformation ist von der Überzeugung getragen, daß dem Priester eine besondere Rolle bei der Heilsvermittlung zukommt. Seine Priesterkritik hat insofern mit einem prinzipiellen Antiklerikalismus nichts zu tun. Besonders in seinen frühen Schriften treten stark standesbezogene Bilder, Motive und Anliegen hervor, in denen Eckhart die Wirklichkeitserfahrung der sozial, politisch und religiös verunsicherten Ritterschaft spiegelt.

Zu den Schriften, die Koch neu zugänglich gemacht hat, seien einige kurze charakterisierende Bemerkungen erlaubt. In einer Schrift aus dem Bauernkrieg (III) warnt Eckhart vor Gewaltanwendung und propagiert eine obrigkeitsgelenkte Rückführung des Kirchenbesitzes. Aus einem Brief, in dem der Ritter von einem Kloster die Rückgabe von Stiftungen seiner Vorfahren fordert, wird der persönliche Hintergrund seines Kampfes gegen das Geld im Zusammenhang mit der Kirche deutlich. Koch ediert außerdem (IV, 1526) den interessanten Briefwechsel zwischen Eckhart und dem Pfarrer von Hindisheim, der ihn um die jährlichen Abgaben für die im Seelbuch verzeichneten Stiftungen bat. Eckhart ließ dessen Brief und sein Antwortschreiben drucken,

erkennt seine Verantwortung für die materielle Versorgung des Pfarrers (in Naturalien!) an und kämpft seinen Kampf gegen das System des käuflichen Heils.

Den reichsten Eindruck von dem adligen Laienschriftsteller erhält man wohl aufgrund einer Lebensanweisung, die Eckhart seinen vier Kindern 1528 gewidmet hat. Die Schrift enthält zahlreiche frömmigkeitsgeschichtlich interessante Details und gibt Einsichten in eine sich verändernde, reformatorisch geprägte Frömmigkeitspraxis. Die Eigenwilligkeit, mit der Eckhart die spätmittelalterliche „Leistungsfrömmigkeit" in Gestalt der Beicht- und Fegefeuerlehre auf sein „Haubtstuck" (S. 74, 175), nämlich das Geld, zurückführt, aber auch das lebenspraktische Ethos des Niederadligen geben reiche Anschauung davon, wie dieser gebildete (Lateinkenntnisse!) Laie unter der Voraussetzung des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens theologisch dachte und religiös und moralisch empfand. Am Schluß der Schrift steht Eckharts Testament, in dem er eine reformatorisch geprägte ars moriendi vorträgt und eindrücklich beschreibt, wie er beerdigt werden wolle.

Schließlich ediert Koch ein 1534 in Straßburg anonym erschienenes Prognosticon der Legendengestalt „Eckhart, der Trew" (vgl. S. 117, zu Z. 1), das er mit guten (S. 13; 105), aber kaum durchschlagenden Gründen Eckhart zum Drübel zuschreibt. Eckharts Angabe: „Was ferner aber von Gott zu bezeugen ist", sei einer von ihm verfaßten, 1534 erschienenen „Practick" zu entnehmen (S. 13; 105; 122,29–42), bezeichnet in dem Kontext, in dem sie auftaucht, Ausführungen zur Gotteslehre. (Weitere Argumente gegen Eckharts Verfasserschaft trägt Koch, S. 105, selber vor). Ob das für den von Koch edierten Traktat aufgeht, ist ganz fraglich. Weder dem Inhalt noch der formalen und gedanklichen Struktur der Schrift lassen sich Argumente für seine Verfasserschaft entnehmen. Jedenfalls wäre Eckhart, hätte er das Prognosticon verfaßt, als anonymer Publizist mit völlig anderen Themen beschäftigt als in seinen übrigen Schriften. Weder die Kritik an der Käuflichkeit des Heils noch sein Einsatz für „eyn rechten Glauben" (S. 88, 591), Eckharts Standardthemen, klingen in der anonymen Schrift auch nur an.

Eckharts thematisch breiteste Schrift (VII, 1534) rekonstruiert Koch dem Inhalt und dem Umfang nach aufgrund des ausführlichen Referats und handschriftlicher Aufzeichnungen Röhrichs. Trotz des fragmentarischen Charakters des Textes entsteht ein lebhafter Eindruck von der eigentümlichen Stellung, die der der „Wiedertäuferei" verdächtigte Laientheologe (vgl. VIII) zu einigen in der Straßburger Reformation und unter den Straßburger Reformatoren strittigen Sachfragen unter Berufung auf frühere Äußerungen der Straßburger Prediger (vgl. S. 140,58 ff.; S. 142 Anm.) einnahm. Instruktiv sind auch seine Bemerkungen zum innerreformatorischen Abendmahlsstreit (S. 126, 145 ff.), die der damaligen Position Bucers (vgl. S. 14; vgl. aber S. 133 zu Z. 151) nahestehen dürften.

Die letzte Schrift Eckharts (IX, 1538/39), kurz vor seinem Tode verfaßt und postum veröffentlicht, zeigt die dichterischen Qualitäten des frommen Ritters. Es ist ein schöner Lobpreis auf Gottes Schöpfung und sein Erlösungshandeln in Christus, verbunden mit einer Reihe offenbar aus dem Gedächtnis zitierter Gebete Luthers, in denen Eckharts Frömmigkeit einen authentischen Ausdruck fand.

Kochs Edition stellt wegen des sozial- und frömmigkeitsgeschichtlich reichen Quellenmaterial eine erfreuliche Bereicherung der reformationsgeschichtlichen Forschung dar. Auch die Beschäftigung mit der reformatorischen Laientheologie wird an seinem Buch schwerlich vorbeigehen können. Daß eine gründliche Untersuchung zu den Adligen als reformatorischen Publizisten ein Desiderat der Forschung ist, wird nach der durch Kochs Arbeit möglichen Kenntnis Eckhart zum Drübels deutlich. Die reformationsgeschichtliche Erforschung Straßburgs und des Elsaß wird durch dieses im ganzen gründliche und hilfreiche Buch wesentlich bereichert.

Göttingen *Thomas Kaufmann*

Manfred Biersack: Initia Bellarminiana. Die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmin SJ bis zu seinen Löwener Vorlesungen 1570–1576 (= Historische Forschungen XV), Stuttgart (Franz Steiner Verlag Wiesbaden) 1989, 550 S., geb.

Vorliegende Arbeit, von H. A. Oberman betreut, 1980 von der Evang.-Theol. Fakultät in Tübingen als Dissertation angenommen und für die Drucklegung „von allzu auswucherndem wissenschaftlichem Ballast gereinigt", untersucht die Ansätze der Prä-

destinationslehre des jungen Robert Bellarmin (1542–1621). Den theologischen Analysen vorangesetzt sind detailreiche Einzelbeobachtungen zum Leben und Werk (29–104) des Kontroverstheologen aus der Gesellschaft Jesu, der als Student bereits gegen seinen Lehrer aus dem Orden, Carlo Faraone, die Lehre Augustins von der voraussetzungslosen Prädestination niederlegte, nach Löwen kam, um seine theologischen Studien zu beenden und für die Studenten lateinische Predigten zu halten. In Löwen kommentierte er von 1570 bis 1576, einer Zeit, in der der Streit um M. Bajus und seinen Augustinismus nach der Veröffentlichung der Bulle „Ex omnibus afflictionibus" einen seiner Höhepunkte erreichte, die Summa Theologiae des Thomas von Aquin, wandte sich zugleich aber auch der „positiven", exegetisch, patristisch orientierten Theologie zu und begann, Bajus zu widerlegen. Die wissenschafts-, kirchen- und staatspolitischen Verflechtungen dieser Löwener Dozentur werden in einer etwas spekulierenden Weise eigens skizziert (290–301). Die weitere biographische Entwicklung als Lehrer am Collegium Romanum (1576–1588), die hohen kirchlichen Tätigkeiten, das Kardinalat und die Beteiligung an den heftigen Diskussionen zwischen L. Molina und D. Bañez, Jesuiten und Dominikanern um die zureichende oder wirksame Gnadenhilfe werden angezeigt.

Unter dem Titel „Via Augustini" wird im Vergleich mit scholastischen und damals zeitgenössischen Entwürfen die Prädestinationsauffassung des Studenten Bellarmin eingehend erörtert (105–290). Die Quellen hierfür sind die „Sententia Augustini", ein abgebrochener, gerade 7 Sätze und deren Belege bei Augustin enthaltender Text, gewissermaßen eine Materialsammlung, vor allem aber der in Padua um 1568 entstandene „Tractatus de Praedestinatione", ediert von Seb. Tromp (Gregorianum 14, 1933, 250–268), den Bellarmin wohl (Bi 100: „Die Annahme, die Arbeit stamme von Bellarmin selbst, ist akzeptabel, aber doch nicht ganz unbedenklich.") verfaßt hat und an den Rand eines seiner Skripten plaziert hat.

Prädestinationslehre wird nicht als Teil der Gotteslehre, sondern als anderer Ausdruck, nach Bi. als der formale Aspekt der Gnadenlehre verstanden. Sie findet Platz nach dem Sündenfall, wobei Bi. einen rationalistischen Zug bemerkt, da so einleuchtend gemacht werden könne, „daß die Erwählung vor jeder Berücksichtigung menschlicher Verdienste erfolgen muß; denn es fällt schwer, die massam quandam luti guter Werke für fähig zu halten" (120). Durch die Einbeziehung des Sündenfalls suche Bellarmin den Synergismus und die doppelte Prädestination zu vermeiden (vgl. 131). Jede Heilsentscheidung Gottes müsse als völlig unverdiente, reine Barmherzigkeit, jede Zurücklassung mit ihrem deterministischen Charakter als Akt der Gerechtigkeit anerkannt werden, wobei Gott auch trotz der Taufe seine wirksame Gnadenhilfe wegen der Ursünde verweigern kann. Um den Preis einer Relativierung des Taufeffektes versuche Bellarmin die Klammer um Ursünde und Todsünde festzuhalten, um nicht in Semipelagianismus zu verfallen (vgl. 212).

In Bellarmins Traktat geht nicht nur die Ursünde der Prädestination voraus, sondern auch die Prädestination Christi und, da Prädestination Liebe voraussetzt – dilectio autem est per sanguinem Christi (Greg 255, 19 f.) –, die Erlösung durch Christus. Der Beschluß Gottes, einige zu befreien, ist noch keine Prädestination bestimmter Personen. Da die Befreiung durch Christus stattfinden sollte, prädestinierte Gott Christus, in ordine intentionis vor den anderen, aber wegen deren Prädestination. Von seiten der Prädestinierten hat sie keine Ursache, wohl aber von seiten Christi, der als Haupt der Prädestinierten sie, nicht erst das Heil, den übrigen instrumental verdiente. Um die Universalität des Heilswerkes nicht in Frage zu stellen, wird der spätere Bellarmin hier deutliche Korrekturen anbringen. Die Verknüpfung der Christologie mit der Prädestinationslehre hält Bi. für bemerkenswert (162), nach einem Überblick über einige Modelle der Prädestinationsliteratur im 16. Jahrhundert (J. Eck, J. v. Staupitz, J. Driedo, A.de Vega, A. Catharinus, G. Barbavara) jedoch nicht für außergewöhnlich (189). Ihr komme bei Bellarmin die Funktion zu, die Menschen zu entlasten, sich die Prädestination verdienen zu müssen. Ihre Gratuität werde so „sakramentstheologisch", auch „exemplartheologisch" begründet. Weil Christus umsonst prädestiniert ist, sind es auch die übrigen. Die christologischen Aussagen konzentrierten sich allein darauf, die Gratuität der Prädestination zu verteidigen, wiewohl sie praevisa morte Christi geschieht, von Christus selbst als Haupt seinen Gliedern verdient wurde. Auch die Auffassung des Dominikaners G. Barbavara, eines Lehrers Bellarmins in Padua,

von dem unabhängig Bellarmin seinen Traktat verfaßt haben mag, wonach Zweck der Prädestination ist, Glied Christi und dessen Miterbe im Genießen der Majestät Gottes zu werden, klingt an, wenn Bellarmin formuliert: Elegit enim ex illa massa, quos ipse voluit, ut essent membra corporis Christi (Greg 255, 3 f.). Ein christologischer Finalismus werde jedoch systematisch nicht relevant (vgl. 167 Anm. 10).

Menschlichem Verdienst wird zwar eine zwischenursächliche Funktion für die Erlangung der Glorie zugestanden, aber es ist kein konstitutiver Bestandteil der vorausgehenden Prädestinationsentscheidung. In der Prädestination, vornehmlich als Akt des Willens Gottes, nicht des Intellekts, verstanden, unterliege das menschliche Verhalten einem „metaphysisch heilsgeschichtlichen Determinismus" (vgl. 269). In augustinisch, antipelagianischer Einstellung übergeht Bellarmin scholastische Differenzierungen. Dadurch stehen die knappen Formulierungen des Traktates auch unterschiedlichen Interpretationen weit offen. Der extensiv durchgeführte Vergleich mit scholastischen Auffassungen profiliert, läßt jedoch die Möglichkeit divergierenden Verständnisses noch deutlicher hervortreten, da sich Bellarmin mit großer Freiheit zwischen den Schultraditionen bewegt. Bi. versagt sich, die späteren Werke des Autors zum Verständnis heranzuziehen. Er stellt selbst in streng augustinistischer Attitüde die Begriffe „Semipelagianismus" und „Synergismus" in gleicher Rücksicht dem „Augustinismus" gegenüber, da in diesem Gott seine Gnade bedingungslos gibt und ihre Wirksamkeit nicht von uns abhängt, während erstere dem menschlichen freien Willen bzw. Mitwirken eine heilskonstitutive Bedeutung zuerkennen. „‚Semipelagianismus' ist nur eine historische Erscheinungsform des so verstandenen Synergismus und unterscheidet sich hierin nicht vom ‚Pelagianismus'" (24). Eine „natürliche" Wahlfreiheit stehe dabei nicht zur Debatte, die als Sache der Philosophie nicht das Verhältnis von Gott und Mensch betreffe (vgl. 23). Bi. beurteilt den Studenten Bellarmin als „Augustinist eigener Prägung", angesiedelt „an der äußersten Grenze der im altgläubigen Rahmen tragbaren Möglichkeiten" (289); den Supralapsarismus eines Gregor von Rimini schwäche er entscheidend ab. Seine scholastische Manier verdecke etwas die sachliche Position (vgl. 289).

Nachdem die Einleitung angekündigt hatte, daß Grundthese und Aufbau des Traktates in der Löwener „Disputatio de Praedestinatione et Reprobatione" keine systemrelevante Veränderung erfahren (21 f.) und der sachliche Kern gleich bleibe, überrascht der Titel für die Löwener Zeit: „Via Augustiniana moderata: Bellarmins Weg vom strengen Augustinismus zum integrierten Normalkatholizismus in den Löwener Vorlesungen" (291–337). Dieser dritte Teil der Arbeit beleuchtet relativ knapp und im Überblick nach der schon erwähnten einleitenden Skizze die Löwener Prädestinationslehre Bellarmins, während eine Zuordnung zu den wichtigsten Positionen der Anthropologie und Gnadenlehre, die den eigenen Wert menschlicher Handlungen zu wahren suchen, nur noch nachgetragen erst im 5. Teil erfolgt (357–384); dazwischengesetzt ist eine „Würdigung" der Prädestinationslehre Bellarmins. Als Quelle für die Löwener Tätigkeit liegt vor allem (neben 2 Nachschriften) das Autograph der Vorlesung, das ist ein Kommentar zur Theologischen Summe, vor. In diesem Manuskript findet sich auch die Disputatio in einer teilweise chaotischen Textgestalt, entstanden im Herbst/Winter 1570/71.

Die Prädestination, die Bellarmin nun definiert als „providentia Dei, qua certi homines misericorditer et infallibiliter diriguntur in vitam aeternam" (398, 14 f.), geschieht akzentuiert durch den sogenannten praktischen, menschliches Verhalten ermöglichenden Intellekt. Konzessionen an den scholastischen Sprachgebrauch werden festgestellt, scholastische Distinktionen greifen Platz und entsprechen nicht mehr dem Augustinismus. Menschliche Schwäche begründet außer der Gnadenhaftigkeit der Prädestination auch die Heilsungewißheit: Das menschliche (Nicht-)Kooperieren gewinnt Bedeutung. Signa praedestinationis scheinen auf; das Verheißungswort tritt hinter greifbare dona zurück. In einem letzten Nachtrag schließlich empfiehlt Bellarmin, dem ungebildeten Volk nicht die Prädestination zu predigen „quamvis ea, quae dicta sunt, verissima sint, non tamen esse quovis modo populo rudi et incapaci praedicandi, sed vel tacendum de his rebus, vel, si loquendum sit, prudenter sapienterque loquendum" (433, 19–21). Die Gründe hierfür bleiben offen. Bi. stilisiert diese Bemerkung zum Lydischen Stein: Die Kraft des Evangeliums traue Bellarmin einer streng augustinischen Prädestinationslehre nicht zu (vgl. 337).

Die anschließende „Würdigung" wird vom eigenen Verständnis Luthers diktiert, wonach Christus pro me jene Aporie löse, die durch die Möglichkeit der Verwerfung eine metaphysische Auffassung als Spaltung in Gottes Wesen eintrage. Weil ihr das Vertrauen in die Kraft der evangelischen Verkündigung der reinen Gnade, der iustitia aliena fehle, wird Bellarmins Theologie als tragfähige Basis für ein „ökumenisches Gespräch" zurückgewiesen. Diese Maßstäblichkeit dürfte aber auch den Zugang zu Bellarmin anfragen und die Differenziertheit der Analyse etwas einebnen.

Ein umfangreicher Textanhang (387–510) mit Auszügen aus dem Löwener Vorlesungsmanuskript gibt dem Buch zusätzliches Gewicht. Es werden die zwischen 1570 und 1573 (!) entstandenen Kommentare zur Summa Theologiae des Thomas von Aquin I 23 f. (De praedestinatione), und teils mit Kürzungen zu I 82 (De voluntate), I 83 mit dem Traktat „De libero arbitrio", I 95 (De gratia primi hominis), zu I–II 81, 82, 84, 85 (De peccato originis) und Auszüge aus dem Gnadentraktat zu I–II 109 vorgelegt, sowie die oben erwähnte Disputatio de Praedestinatione et Reprobatione und der Vor-Löwener Text „Sententia Augustini", der im Löwener Manuskript erhalten ist. So wird die Möglichkeit geboten, die engbegrenzte Fragestellung der Prädestinationslehre in einem weiteren Rahmen auch der umstrittenen bajanischen Themen anzugehen. Zum überwiegenden Teil lagen diese Texte bislang nicht ediert vor.

Quellen und Literaturverzeichnisse sowie umfangreiche Register (Bibelstellen, Stellenverzeichnisse zu Augustin, Bellarmin u. Thomas, Summa Theol., Personen, moderne Autoren, Orte, Sachen im Haupttext) erleichtern den Gebrauch dieser systematisch orientierten, detailreichen Untersuchung und protestantischen Auseinandersetzung. So dankbar der Leser für die vielen notwendigen Querverweise in den Anmerkungen ist, besser wäre ihre Verminderung durch einen strengeren Aufbau der Arbeit gewesen.

Eichstätt *Erich Naab*

Johann Karl Seidemann: Kleine Schriften zur Reformationsgeschichte (1842–1880), mit einer Vorbemerkung und unter Ergänzung zahlreicher Quellenangaben herausgegeben von Ernst Koch. Bd. 1: Thomas Müntzer und der Bauernkrieg (1842–1878), Köln–Wien (Böhlau), Leipzig (Zentralantiquariat der DDR) 1990, 481 S.

Der in Dresden geborene Johann Karl Seidemann (1807–1879) war von 1834 bis 1871 Pfarrer in Eschdorf, das nur 16 km von Dresden entfernt liegt. Er war Mitglied des „Königlichen Sächsischen Vereins zur Erforschung und Erhaltung vaterländischer Alterthümer", und der „Gesellschaft für specielle, besonders vaterländische Naturgeschichte in Dresden". Seine Bedeutung liegt darin, daß er bestrebt war, seine Forschung auf Archivalien aufzubauen. Da ihm erlaubt wurde, dafür das „Königlich Sächsische Hauptstaatsarchiv zu Dresden" zu benutzen, gelangen ihm Veröffentlichungen, die für seine Zeit große Fortschritte brachten und zur Grundlage weiterer Darstellungen wurden. Seidemann verdient es, in jeder Geschichte der reformationsgeschichtlichen Forschung anerkennend erwähnt zu werden. Daher ist es auch sinnvoll, sein zum Teil über Zeitschriften verstreutes Werk leicht zugänglich zu machen. Und wenn vielleicht auch die Vorbereitung auf die Thomas Müntzer Ehrung der DDR im Jahre 1989 das Zentralantiquariat der DDR dazu bewogen hat, eine dreibändige Ausgabe von „Kleinen Schriften zur Reformationsgeschichte" von Seidemann im Faksimiledruck herauszubringen, so bleibt dies doch ein sinnvolles Unternehmen.

Das wird schon an dem ersten Beitrag mit dem Titel „Thomas Münzer: eine Biografie, nach den im Königlich Sächsischen Hauptstaatsarchiv zu Dresden vorhandenen Quellen bearbeitet" deutlich (1–171). Das darin zitierte Material mitsamt dem Quellenanhang blieb bis zur Müntzerbriefausgabe von Heinrich Boehmer und Paul Kirn im Jahre 1931 die wichtigste Quellenausgabe zu Müntzer. Die damit verbundene und im vorliegenden Band enthaltene Müntzerbiographie aus dem Jahre 1842 hielt Boehmer noch 1922 für unübertroffen. Sie erlaubt einen Vergleich mit den seit Friedrich Engels' Bauernkriegsdarstellung von 1850 erschienenen Müntzerdarstellungen und läßt erkennen, was ihren Autoren von der historischen Persönlichkeit Müntzer schon bekannt sein konnte.

Die vorliegende Veröffentlichung ist aber auch geeignet, den Erkenntniszuwachs in der Müntzerforschung zu erkennen. So spricht Seidemann von „einem Geistlichen,

Namens Hans Pelt, . . ., dessen Wohnsitz vermuthlich Aschersleben war" (13), der sich inzwischen als Braunschweiger Fernhändler entpuppt hat. Seidemann kreidet Luther an, daß er von einem Aufenthalt Müntzers in einem Nonnenkloster zu Halle berichtet, und nimmt an, daß es sich um das Bernhardinernonnenkloster Beutitz vor Weißenfels gehandelt haben müßte (15). Seidemann war unbekannt, daß Müntzer eine Zeitlang Kaplan am Kloster Marienkammer in Glaucha bei Halle gewesen ist. Außerdem gehörte das Kloster Beutitz den Zisterzienserinnen.

Den Hauptteil des vorliegenden Bandes nehmen Untersuchungen zum Bauernkrieg im Erzgebirge (173–232) und in Thüringen ein (233–463), die zwischen 1867 und 1878 veröffentlicht wurden. Es handelt sich um faktenreiche Darstellungen, die vor allem in Akten festgehaltene Vorgänge anführen. Sie vermitteln noch heute eine eindrucksvolle Anschauung von Personen und Ereignissen im Bauernkrieg und den nachfolgenden Bestrafungen.

Mißlich an Seidemanns Beiträgen war, daß er den Fundort seiner Quellen nicht angab, wie in der Vorbemerkung mitgeteilt wird, – abgesehen von wenigen Fällen – nicht mitteilen durfte. Der Herausgeber hat diesem Mißstand abgeholfen, indem er auf übersichtliche Weise in einem „Quellennachweis" (465–481) genau nachgetragen hat, welchen Aktenblättern Seidemann seine Informationen entnahm. Dabei wurden auch die Akten aufgespürt, die sich inzwischen nicht mehr in Dresden befinden. Das ist ein großer Gewinn. Überraschenderweise hat der Herausgeber aber darauf verzichtet, die inzwischen erschienenen Quellenausgaben mit einzubeziehen und mitzuteilen, wo das betreffende Schriftstück z. B. in der Müntzerausgabe von Günther Franz (1968), in der Weimarer Lutherausgabe, in den „Akten und Briefen zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen" (1905 und 1917) oder in Quellenausgaben zum Bauernkrieg von 1525 zu finden ist. Das hätte nicht nur in vielen Fällen eine Einsichtnahme der Akten erspart, sondern zugleich die inzwischen erfolgte Kommentierung dieser Aktenstücke erschlossen.

Die für den Schlußband angekündigten Register werden das Auffinden von Informationen zu Orten und Personen sosehr erleichtern, daß trotz der Entwicklung in der Erforschung der Reformationsgeschichte Seidemanns Arbeit auch heute noch beachtet werden wird, obgleich der vorgelegte Reprintdruck zunächst ein Beitrag zur Forschungsgeschichte darstellt.

Leipzig *Helmar Junghans*

Joseph Lortz: Erneuerung und Einheit. Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte – aus Anlaß seines 100. Geburtstages herausgegeben von Peter Manns (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. Religionsgeschichte, 126), Stuttgart (Franz Steiner Verlag Wiesbaden) 1987, 9, 896 S., geb.

Am 13. Dezember 1987 wäre Joseph Lortz, der Begründer einer neuen Reformationsgeschichtsschreibung und einer Neubewertung Luthers aus katholischer Sicht, einhundert Jahre alt geworden. Aus diesem Anlaß hat einer seiner Schüler, der bekannte Lutherforscher Peter Manns, den vorliegenden Sammelband mit insgesamt 27 Beiträgen des 1975 verstorbenen Gelehrten neu herausgegeben. Er soll dem „reiche(n) wissenschaftliche(n) und geistliche(n) Erbe des Jubilars ein ehrendes Gedächtnis" bewahren und zugleich „die zentralen Anliegen seiner Kirchengeschichtsschreibung, seiner Reformations- und Lutherforschung sowie seines Einsatzes für die Ökumene" in Erinnerung bringen (S. VII). Letzteres erscheint umso wichtiger, als „kirchenamtliche Reaktionen" bisweilen „wieder 'hinter Lortz'" zurückführen und „gegenwärtig in Rom die *Lortz'sche* Position allenfalls eine gewisse Chance der Anerkennung" besitzt (S. VIII).

Es gibt also nicht nur ein wissenschaftliches, sondern auch ein ökumenisches Interesse daran, daß die Forschungen von J. Lortz, dessen Hauptwerk, „Die Reformation in Deutschland", zuletzt 1982 als Nachdruck der 6. Aufl. erschien, nicht in Vergessenheit geraten. Darüber hinaus gibt der vorliegende Sammelband einen recht umfassenden Einblick in das Lebenswerk und die Persönlichkeit eines großen europäischen Gelehrten dieses Jahrhunderts. (Vgl. dazu auch die Bibliographie S. 893–895. – Daß dort auch einige nicht ganz unproblematische Arbeiten des Jubilars aus der Zeit des National-

sozialismus aufgeführt werden, zeigt, daß die Wahrheit der Geschichte nicht teilbar ist und es dem Herausgeber nicht um eine unkritische Verehrung des ehemaligen Lehrers ging [s. auch S. VIII]).

Die in dem Sammelband zusammengestellten und fotomechanisch nachgedruckten Aufsätze, Studien und Essays (Die sehr unterschiedlichen Drucktypen und Satzbilder vermitteln dabei zusätzlich einen eigentümlichen Reiz!) reichen zurück bis in die Anfänge kirchengeschichtlicher Arbeit (interessanterweise aus der Patristik), mit denen Lortz seine wissenschaftliche Laufbahn begann – über „Vernunft und Offenbarung bei Tertullian" (zuerst 1913), Vinzenz von Lerinum (1913) und die Apologeten des 2. Jahrhunderts (1922) (vgl. Nr. 6–8, S. 143–197) und enden mit der letzten Publikation: „Ökumenismus ohne Wahrheit?" (= Nr. 27, S. 862–891). Dazwischen stehen Arbeiten über Themen des Mittelalters (Nr. 9–11) und vor allem über Luther und Probleme der Reformationsgeschichte (Nr. 12–24), an die sich Beiträge zu Fragen der Ökumene unmittelbar anschließen. Eröffnet wird der Band mit fünf Aufsätzen „zum Konzept der Kirchengeschichtsschreibung", von denen der erste („Mein Umweg zur Geschichte", S. 1–41) eine autobiographische Skizze aus dem Jahre 1960 enthält, in der der gebürtige Luxemburger – mit Kostproben aus seiner Muttersprache – seinen besonderen Weg zur (Kirchen-)geschichte und seine persönliche Beziehung zu ihr eindrucksvoll schildert. Es ist der Weg eines Einzelgängers, der nicht aus einer bestimmten Schule kam, sondern unterschiedliche Anregungen aufnahm und diese eigenständig verarbeitete. Zugleich ist es der Weg eines Kirchenhistorikers, der sich bei aller historischen Gelehrsamkeit und einem tiefen Verständnis für geschichtliche Zusammenhänge gleichwohl als Theologe verstand, und zwar als katholischer Theologe, der aus seinem kirchlichen Standpunkt keinen Hehl machte und sich auch vor einem entsprechenden dogmatischen Urteil über Ereignisse und Personen der Kirchengeschichte nicht scheute. Vielleicht ist es diese Haltung, die ihn zugleich zu ökumenischer Offenheit befähigte – wohl in dem Bewußtsein, daß gerade auch in der Ökumene die Frage nach der Wahrheit nicht ausgeklammert werden darf. – Es ist hier nicht der Ort, auf die zahlreichen Einzelbeiträge dieses Bandes näher einzugehen, zumal sie ihren Niederschlag in der Forschung bereits gefunden haben. Vielmehr geht es darum, mit dieser Auswahl aus einem reichen und weitgespannten Lebenswerk die Stimme des Kirchenhistorikers J. Lortz der nachwachsenden Generation in Erinnerung zu rufen, eines Gelehrten, der Kirchengeschichte nicht nur geschrieben, sondern diese Disziplin in unserem Jahrhundert wesentlich mitgeprägt hat. – Ohne Zweifel verdient diese markante Stimme auch heute noch Gehör, und dem Herausgeber gebührt der Dank dafür, daß er sie in dieser Weise neu zur Geltung gebracht hat. Bedauerlich ist nur, daß dem umfangreichen und gut ausgestatteten Band kein Register beigegeben wurde.

Marburg *Wolfgang A. Bienert*

Notizen

Albert Dufourcq: Étude sur les Gesta Martyrum romains. Tome V: Les légendes grecques et les légendes latines. Préface de Charles Pietri, Introduction par Françoise Monfrin (= Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 83) Paris (De Boccard) 1988, 419 S.

Die ersten vier Bde. der *Gesta Martyrum romains* (GMR) erschienen zwischen 1900 und 1910 und füllten damals eine Lücke. Die hagiographischen Quellen der antiken Kirche waren nur in der wissenschaftlich unvollkommenen Ausgabe der *Acta Sanctorum* der Bollandisten zugänglich. Unter der Leitung von Louis Duchesne – der gerade sein Meisterwerk, den *Liber pontificalis,* veröffentlicht hatte – begann der Vf. in Rom, die gesamten Märtyrerakten und -Viten der von der römischen Kirche verehrten Heiligen herauszugeben und wissenschaftlich zu bearbeiten. Das Manuskript des vorliegenden 5. Bandes war schon 1907 abgeschlossen, wurde noch 1914 und 1947 erweitert aber von dem 1952 verstorbenen Dufourcq nie vollständig ausgeliefert. Die sorgfältige

Bearbeitung des Manuskriptes ist François Dolbeau zu verdanken, die Einführung samt Sachverzeichnis Françoise Monfrin.

Der 1. Bd. berücksichtigt 43 Passionen, die der Vf. auf Grund ihrer literarischen Verwandtschaft auf ein vermutetes *Liber martyrum* der römischen Kirche des 6. Jh.'s zurückführt. In Bd. 2 und 3 meint er den Einfluß der in Lerins zusammengeflossenen Überlieferungen erkennen zu können sowie der Rolle Gregors des Großen in deren Entwicklung und Verbreitung. In den meisten Texten sieht D. deutliche Spuren der damaligen theologischen Kontroversen.

Die Lerins-Gregor Legende schließen namentlich folgende Texte ein: den Pseudo-Linus, die Acta Petri des Marcellus, die Legende des Silvester, Cyricus und Julitta, Aurelius, Potitus, Erasmus, Barbas, eine Fassung der Menas- und Konon von Isaurien-Legenden sowie die der Julia von Nicodemia.

Von einer zweiten Gruppe nahm der Vf. an, sie sei im Osten entstanden, zur Zeit der Justinianischen Reconquista nach Rom gelangt und dort ins Lateinische übersetzt worden: Cosmas und Damian, Julian und Corona, Cyprian und Justina, Epimacus, Dioscoros, Cyrus und Johannes, Theodoros von Amesia, Konon von Isaurien in einer anderen Fassung, Blasius und Eustratios.

Der 5. Bd. behandelt in fünf Teilen die griechischen (Thecles, Paulus, Petrus, der klementinische Roman), die antiochenischen, die ägyptischen und die kleinasiatischen, mit Rom verbundenen, Legenden. Ein letzter Teil betrifft den Einfluß der griechischen auf die lateinischen Legenden.

Neben den bleibenden Verdiensten eines Werkes, das 80 Jahre nach seiner Niederschrift noch veröffentlicht wird, sind selbstverständlich Einschränkungen nach gegenwärtigen Maßstäben einzuwenden: Die Texte sind nicht kritisch genug festgelegt, die kontrovers-theologischen Hintergründe überschätzt. Daß ein liber martyrum den römischen Überlieferungen zugrunde liegt, ist nicht zu halten. Dies schließt allerdings keineswegs die Feststellung einer inneren Verwandtschaft der mit Rom verbundenen Legenden aus.

Straßburg *Roland Minnerath*

Regina Sonntag: Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des früheren Mittelalters: Die decem libri historiarum Gregors von Tours und die Chronica Reginos von Prüm (= Münchener Historische Studien, Abteilung Mittelalterliche Geschichte IV), Kallmünz/Opf. (Verlag M. Lassleben) 1987, 181 S., kt.

Mühselige, aber exakte Forschung führte zu einem positiven Ergebnis, das kaum zu erwarten war. Denn die Autorin las bei H. v. Sybel, das MA habe keine Vorstellung von geschichtlichem Urteil, keinen Sinn für geschichtliche Realität, keine Spur von kritischer Reflexion besessen. Dank den Forschungen H. Grundmanns und H. Beumanns und H. Fuhrmanns muß diese Auffassung als schwerer Irrtum bezeichnet werden. Aber bei der Beurteilung von Zahlenangaben in der ma. Historiographie ist jedoch kein derartiges Bemühen um ein ausgewogenes und der Sicht des MA gerechteres Bild festzustellen – das veranlaßte die Autorin, sich mit der Glaubwürdigkeit mittelalterlicher Zahlenangaben auseinanderzusetzen, ließ sie ein positives Ergebnis erzielen, ja allgemein ein besseres Verständnis ma. Denkweisen uns vermitteln.

Gern zitieren wir deshalb, was im Schlußwort erklärt wurde: „Die Meinung, der ma. Mensch habe keinerlei reales Verständnis zu Zahlen besessen, kann – gemessen an den vorliegenden Detailstudien – also kaum aufrecht erhalten werden. Gregor von Tours wie Regino von Prüm zeigen ein hohes Maß von Aufrichtigkeit dem Leser gegenüber und ein sehr ausgeprägtes kritisches Urteilsvermögen. Eine Untersuchung anderer Werke würde – aller Wahrscheinlichkeit nach – zu ähnlichen Ergebnissen gelangen und so dazu beitragen, ein vollständigeres und gerechteres Bild vom Zahlenverständnis einzelner Autoren und der dahinter stehenden geistigen Haltung des MA zu erlangen." S. 145

In den Werken Gregors und Reginos sind nun 2300 Zahlen „gesichtet", von ihnen 500 „schwerpunktmäßig untersucht" worden, eine gewaltige Arbeit ist hier geleistet worden. Und da es nun Zahlen sind für alle möglichen Ereignisse: Bau der Martinskir-

che von Tours, der Kathedrale von Clermont, der Stadtmauer von Dijon, Merowinger, Pest, Heereszahlen, Armenfürsorge, Normannenüberfälle – ihre Zahlen machen das ganze MA lebendig und glaubwürdig.

Rezensent möchte seinen kleinen Dank zum Ausdruck bringen, indem er einige Zahlen anfügt, die er selbst gefunden hat: es sind 40 Handschriften, Fragmente und verlorene Hss. von Gregors Werke, rund 30 von Reginos Werken untersucht worden, die zwei Haupthandschriften sind S. 147 angegeben. 126 „gedruckte Quellen" werden auf S. 147–151 aufgeführt, das Literaturverzeichnis S. 152–168 erfaßt 385 Werke, das Orts-, Personen- und Sachregister füllt zweispaltig die S. 174–181, letzteres haben wir nicht mehr gezählt, wir können aber bestens empfehlen, es einzusehen.

Siegburg *Rhaban Haacke*

Bonifatius Fischer: Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert I.: Varianten zu Matthäus, Freiburg i.Br. (Verlag Herder) 1988, 496 S., kt.

Es ist die Absicht des Verf.'s, mit seiner Ausgabe die Geschichte der lateinischen Bibel von der Ablösung der Vetus Latina bis zum Ende der karolingischen Renaissance zu erhellen und in ausgewählten Stücken vorzuführen. Er hat dafür etwa 450 Handschriften zu Rate gezogen und damit die nur 30 Manuskripte heranziehende Wordsworth-White-Spark'sche Ausgabe der Vulgata völlig in den Schatten gestellt. Um Überblickbares vorzulegen, hat er es bei Probeabschnitten bewenden lassen. Es sind deren vier im Matthäusevangelium, zu denen die Lesarten sämtlicher Handschriften mitgeteilt werden. Die Vulgata in der Form der Stuttgarter Ausgabe stellt die Vergleichsgrundlage dar.

Das Gebotene ermöglicht es, Vetus Latina-Lesarten weiterzuverfolgen und die Verzweigung des Vulgata-Textes in allen Einzelheiten abzuzeichnen (ist etwa die Auslassung in Mt 16,19 durch Pc ein indirekter Beleg für die weitere Verbreitung der durch dq belegten altlateinischen Lesart oder eine späte Nachlässigkeit? So weitreichende Fragen wie diese ergeben sich immer wieder). Damit wird für die Auslegungsgeschichte reiches Material bereitgestellt. (Wiederum ist Mt 16,18 f. von Interesse, aber ebenso etwa 27,42 [videamus et credamus] und 43 [credat/confidat]). Dem Historiker wird dadurch willkommene Hilfe gegeben. Bei Schriftzitaten kann er deren Herkunftsbereich feststellen und damit das Umfeld des Textes, in dem sie sich finden, näher beschreiben.

Das Buch ist eine Glanzleistung deutscher Gelehrsamkeit. Mit gespanntem Interesse sieht man die Ankündigung weiterer Bände.

Orts- und Bibliotheksnamen sollten in der in Deutschland üblichen Form angeführt werden.

Cambridge *Ernst Bammel*

Andreas Sohn: Der Abbatiat Ademars von Saint-Martial de Limoges (1063–1114). Ein Beitrag zur Geschichte des cluniacensischen Klösterverbandes (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Veröffentlichung des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach, 37), Münster/Westfalen (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1989, 21, 398 S., kt.

Die Münsteraner philosophische Dissertation aus dem Jahre 1988 ist ergebnisreich einer offensichtlich unverdient in der Forschung vernachlässigten Persönlichkeit der monastischen Geschichte gewidmet. Cluny selbst zieht in seiner Blütezeit alle Aufmerksamkeit auf sich, und bei Limoges mag man sich eher an die mit Fälschungen untermauerten Bemühungen um die Anerkennung der Apostolizität des Martial in den 20er Jahren des 11. Jahrhunderts erinnern. Ademar war der erste cluniacensische Abt des 1062 der burgundischen Abtei übergebenen Martialklosters; in seiner Abtszeit vollzieht sich die Reform des 848 aus einem Kanonikerstift entstandenen Klosters. Die Übergabe an Cluny stand mit einem Machtverlust der vizegräflichen Familie Ségur im Limousin zusammen, die vorher sowohl über das Bistum als auch über die Abtei verfügt hatte. Um die Leistung des Reformabtes herauszuarbeiten, untersucht der Dissertant aufgrund der meist noch ungedruckten Quellen den materiellen Besitzstand

des Klosters vor und nach der Übergabe an Cluny, die Vermehrung der Klosterbibliothek unter Abt Ademar, die weiten Verbindungen der Abtei gemäß den abgeschlossenen Gebetsverbrüderungen und die charitative Tätigkeit des Klosters. Weiter wird das Verhältnis zum Bischof von Limoges dargestellt, das in einer durch Papstdiplome Urbans II. von 1094 gedeckte Partizipation des Abtes an der Bistumsverwaltung und insbesondere bei der Bischofswahl gipfelte. Endlich soll die monastische Karriere der Prioren der Martialisabtei deren Bedeutung vor allem innerhalb der cluniacensischen Gemeinschaft beispielhaft illustrieren. Als Ergebnis aller dieser mit viel Detailarbeit an den Quellen geleisteten Untersuchungen geht vor allem dank des besonderen Interesses des Autors an Memorialquellen weit über den lokalen Bereich hinaus. Im Anhang des Buches finden sich Abdrucke von 34 bisher ungedruckten oder ungenügend publizierten Urkunden, eine genealogische Tafel des Hauses Ségur, 11 Kartenskizzen über den Besitz der Abtei, deren Gebesverbindungen und über das Itinerar Ademars sowie die üblichen Register. Auch das am Anfang des Buches stehende Quellen- und Literaturverzeichnis illustriert die beachtenswerte Leistung des Dissertanten.

Tübingen *Harald Zimmermann*

Thomas R. Kraus: Jülich, Aachen und das Reich. Studien zur Entstehung der Landesherrschaft der Grafen von Jülich bis zum Jahre 1328 (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Aachen 5), Aachen (Mayer'sche Buchhandlung) 1987, 343 S., Ln.

Von den drei niederrheinischen Territorien ist Jülich bisher wenig untersucht worden. Die vorliegende Arbeit schließt eine spürbare Lücke, indem sie fundiert die Zeit vom 12. Jahrhundert bis zum Regierungsantritt des späteren Herzogs Wilhelm I. im Jahr 1328 erforscht. Dabei steht weniger Aachen, wie vielleicht der Titel vermuten läßt, im Vordergrund, sondern die „materiellen Grundlagen" und die Politik der Jülicher Grafen, „mit deren Geschick die Reichsstadt Aachen im Laufe der Jahrhunderte schicksalhaft verbunden war" (S. 5). Die Entstehung der Landesherrschaft der Grafen mit dem Kognomen von „Jülich", der in den achtziger Jahren des 11. Jahrhunderts erstmals auftaucht, bis zum Regierungsbeginn des Grafen Wilhelm V., der zu Anfang des 14. Jahrhunderts die Früchte eines erfolgreichen Machtausbaus seiner Vorgänger ernten konnte, wird vom Autor auf breiter Quellenbasis dargelegt. Die Arbeit ist zwar nicht „in einem Zuge" zu lesen, dafür ist die Materie zu kompliziert, aber spürbar wohl abgewogen. Genealogische, herrschaftliche und politische Gesichtspunkte werden berücksichtigt und die bisherige Literatur kritisch befragt. Anregungen zu weiteren Untersuchungen werden gegeben (etwa S. 81 die Frage, wann Viersen an Geldern fiel) oder Richtigstellungen überzeugend nachgewiesen (etwa S. 55 ff. zur sogenannten Waldgrafschaft zwischen Rhein und Maas). Bei der Genealogie ist Kraus recht vorsichtig und darauf bedacht, keine voreiligen Schlüsse zu ziehen. Ob es freilich glücklich ist, mit einer neuen Zählung der Gerhardiner zu beginnen, sei dahingestellt.

Bei der genealogischen Tabelle wie auch bei der Karte über die Besitzungen und Rechte der Grafen von Jülich wirkt das Äußere ein wenig „handgestrickt". Die gute Handschrift des Autors in Ehren, aber ein Kartograph hätte aus der Karte mehr gemacht. Aber das ist eine Randbemerkung, die der Qualität der Arbeit keinen Abbruch tut. Die Studien zur Entstehung der Jülicher Landesherrschaft von Th. R. Kraus sind ein Werk, das die Forschung über dieses niederrheinische Territorium ein gutes Stück vorangebracht hat. Erfreulich die guten Abbildungen, insbesondere die der Siegel.

Mönchengladbach *Wolfgang Löhr*

Odilo Engels: Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter (= Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, Heft 53); Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1989, 10, 483 S., ISBN 3-506-73353-2.

El Prof. Odilo Engels recogió con garbo la antorcha de la ya larga y brillante dinastía de medievalistas alemanes que se dedicaron a la historia medieval de la Península Ibérica, en la que ocuparon puestos destacados personajes como Pius Bonifacius

Gams, Heinrich Fincke, Fridolin Kehr, y actualmente la acreditada serie ‚Spanische Forschungen der Görresgesellschaft' de la Biblioteca Goerres de Madrid. En 1970, el Dr. Engels publicó su obra Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum, a la cual algunos de los estudios contenidos en este volumen abren el camino. El presente volumen recoge 13 estudios del Prof. Engels, publicados anteriormente (excepto uno) en sedes distintas y distantes en el tiempo y en el espacio, puesto que aparecieron en Alemania y España durante los últimos 30 años en revistas, actas de congresos, y en homenajes a ilustres historiadores. Estos trece estudios o monografías sobre puntos muy concretos, se polarizan en tres direcciones o apartados.

El primero de estos apartados trata de temas que giran en torno a la formación de los reinos de Aragón y Cataluña, y en él se incluyen ocho estudios: dependencia e independencia de la Marca Hispánica, ‚autonomía' de los condados pirenaicos de Pallars y Ribagorza y el sistema carolingio del privilegio de protección, privilegio de protección en Cataluña durante los siglos XII–XIII, el señorío temporal del obispo de Ausona-Vich, obispados y canónicas en la Cataluña medieval, el tratado de Corbeil de 1268, el rey Jaime I de Aragón y la política internacional del s. XIII, pasos previos para la formación del estado de la alta Edad Media en el contexto del movimiento de la paz de Dios.

El segundo bloque de estudios trata de la reconquista, y comprende cuatro estudios sobre la reconquista (que era inédito), los comienzos del culto al sepulcro de Santiago en su vertiente política, papado-reconquista-concilios particulares en la Alta Edad Media española, reconquista y reforma (restauración de la sede episcopal de Segovia).

El último apartado sólo contiene un estudio sobre la realeza y los estados en la España bajomedieval.

Cada uno de estos estudios constituye una monografía sobre temas muy concretos que merecían y necesitaban la investigación y estudio que su Autor les dedicó. Trátase por otra parte de temas medulares de la historia medieval, donde aparecen en acción los grandes protagonistas de aquella historia, que fueron los reyes y demás autoridades temporales, la Iglesia local y el pontificado romano.

Nada tan oportuno como reunir en este volumen estos estudios, que salvo uno, habían aparecido en lugares distintos y distantes tanto desde el punto de vista cronológico como del espacial. En una breve prolusión, los profesores Erich Meuthen, Paul Mikat y Ludwig Vones presentan el volumen que constituye, sin duda alguna, un merecido homenaje a su Autor y un buen servicio al mundo de los estudiosos de la Edad Media hispana.

Salamanca *Antonio García y García*

De ore Domini: Preacher and Word in the Middle Ages, herausgegeben von Thomas L. Amos, Eugene A. Green und Beverly Mayne Kienzle, Michigan (Kalamazoo) 1989, 264 S., kt.

Dieser siebenundzwanzigste Band im Rahmen der ‚Medieval Institute Publications' enthält nach einer Einleitung von John W. O'Malley S. J. dreizehn Essays. Von unterschiedlichen Fachleuten werden hier für die Zeit von 700 bis 1511 n. Chr. Predigten in ihrer Bedeutung innerhalb verschiedener Perioden und in ihrer Wirkung auf den jeweiligen Zuhörerkreis untersucht.

Kommentare und Analysen symbolischer, allegorischer, praktischer, dogmatischer, ja sogar erzieherischer Predigtinhalte werden dem Leser in sorgfältigen Arbeiten geboten. Die dreizehn Artikel veranschaulichen die ganze komplexe Vielfalt mittelalterlicher Predigtstile.

Lawrence T. Martin zeigt Bedas Bemühen, die biblischen Ereignisse einer angelsächsischen Zuhörerschaft zu verlebendigen, während Thomas L. Amos die Predigt in der Karolingerzeit behandelt. Eugene A. Green, dem dieses Sammelwerk gewidmet wurde, beschreibt, wie der Angelsachse Aelfric die katechetische Predigtweise ausübt. Phyllis B. Roberts untersucht eine Predigt von Erzbischof Stephen Langton, die den Kult des Thomas Becket begründen soll. Beverly Mayne Kienzle befaßt sich dagegen mit der mütterlichen Bildsprache der Marienfrömmigkeit des Zisterziensers Hélinand of Froidmont. Simon Tugwell O. P. erläutert in seiner Studie über die ‚Ars praedicandi'

des Humbert of Romans mit welchen Stoffen und Methoden die Dominikaner zum Predigtdienst ausgebildet wurden. Mark D. Johnston zeigt in seinem Beitrag wie die scholastische Universitätsausbildung in der ‚Rethorica nova' des Ramon Llull ihren Niederschlag findet. Lawrence F. Hundersmarck befaßt sich mit zwei literarischen Quellen, die die Prediger der Zeit von 1300 bis 1500 anleiten sollen, ihre Predigten über das Leiden Jesu zu emotionalisieren, damit durch sie die Zuhörer persönlich betroffen werden. Simon Forde diskutiert über eine Predigt des Philip Repyngdon und zeigt die verschiedenen Antworten auf, die man in England auf die Herausforderung des John Wyclif gab. Richard Newhauser schildert in seiner Studie über Johannes Herolt wie man in Deutschland bemüht war, in der Predigt Sünden genauer zu bestimmen und eindrucksvoller zu beschreiben. Thomas M. Izbicki untersucht die moralistische Predigt italienischer Mendikanten über die Eitelkeit der Frauen, während Ingrid D. Rowland die humanistische Predigt des Egidio da Viterbo und seine Rolle in der verworrenen Papstpolitik Julius II. behandelt.

Ein neunseitiger, ausführlicher Index erleichtert die Beschäftigung mit diesem Buch, das in soliden Arbeiten den interessierten Leser an den unterschiedlichen Formen mittelalterlicher Verkündigung teilhaben lassen möchte.

Siegburg *Hieronymus Horn*

Brigitte Hotz: Beginen und willige Arme im spätmittelalterlichen Hildesheim (= Schriftenreihe des Stadtarchivs und der Stadtbibliothek Hildesheim 17), Hildesheim (Bernward) 1988, 205 S., kt.

Die hier vorliegende Göttinger Magisterarbeit reiht sich ein in die stadtgeschichtlichen Untersuchungen des mittelalterlichen Beginen- und Begardenwesens und betritt insofern – entgegen den Vorbemerkungen des Herausgebers – nicht eigentlich wissenschaftliches Neuland. Sie bietet aber gerade in ihrer Beschränkung auf ein relativ kleines Untersuchungsgebiet eine sehr willkommene Bereicherung und Differenzierung unserer Kenntnisse dieser religiösen Laienbewegung. Charakteristisch für das Hildesheimer Beginenwesen war die bischöfliche Aufsicht über die insgesamt drei, alle noch vor 1310 entstandenen Beginenkonvente, während der Anteil der Bettelorden an der Beginenseelsorge im Vergleich zu anderen Städten überraschend gering erscheint. Allerdings lassen sich, wie bereits Günther Peters festgestellt hat, in der Vorstadtsiedlung Brühl zwischen dem Dominikanerkloster und dem Godehardikloster doch Ansätze zu einer Beginensiedlung erkennen, die auf ein verstärktes Engagement der Dominikaner deuten. Was die Franziskaner betrifft, so hätte eine Berücksichtigung der z.T. nach der Drittordensregel lebenden Inklusen und vielleicht auch des ländlichen Beginenwesens innerhalb ihres Terminbereichs möglicherweise ein etwas anderes Bild ergeben. Der vorherrschende Einfluß der Diözesangewalt wirkte sich – und dies scheint mir ein sehr wichtiges Ergebnis der Arbeit zu sein – sowohl auf die innere Struktur der Konvente wie auch auf ihre Beziehung zur Stadt aus. So hatten die Konvente als geistliche Institutionen Teil an der Sonderstellung des Klerus, und ihre Insassinnen verfügten über ein höheres Maß an Selbstbestimmung als die von den Bettelorden oder vom städtischen Rat kontrollierten Gemeinschaften anderer Städte. Die gleiche Konstellation verhinderte wohl auch, daß das einzige Bruderhaus der Stadt, das im Zusammenhang mit der großen Pest im 14. Jahrhundert gestiftet worden war, nicht den Franziskanern unterstellt wurde, sondern auf Betreiben von Johannes Busch 1470 Anschluß an den Zellitenorden suchte. Da die Geschichte der Alexianer oder Zelliten noch sehr wenig bekannt ist, dient die sorgfältige Untersuchung der materiellen und geistig-religiösen Verhältnisse dieser ehemaligen Begardengemeinschaft auch als solide Ausgangsbasis für weiterführende Forschungen.

Pfaffhausen *Martina Wehrli-Johns*

Michael Diefenbacher: 650 Jahre Hospital zum Heiligen Geist in Nürnberg 1339–1989 (= Ausstellungskataloge des Stadtarchivs Nürnberg 4), Nürnberg (Stadtarchiv) 1989, 126 S., 24 Farbtafeln, 47 Abb., kt.

Unter den karitativen Stiftungen Oberdeutschlands ragen drei durch Alter, Ausstattung und jahrhundertelange ungebrochene Funktionsfähigkeit hervor: das Heilig-

Geist-Spital in Nürnberg, die Fuggerei in Augsburg und das Juliusspital in Würzburg. Die älteste von ihnen, das Nürnberger Heilig-Geist-Spital, konnte unlängst auf eine 650jährige Geschichte zurückblicken, die in einer wohlgelungenen Ausstellung präsentiert wurde. Das Stadtarchiv Nürnberg, dessen wohl wertvollsten Bestand das Spitalarchiv bildet, hat einen Begleitband herausgebracht, in welchem M. Diefenbacher die Stiftung in die allgemeine Spitalgeschichte einordnet und auf den Patrizier Konrad Groß, den Stifter des Spitals, auch auf Herkunft und Verwendung seines Reichtums eingeht. Die 39 Exponate werden sorgfältig beschrieben, die Abbildungen, an denen nicht gespart wurde – Urkunden und bemerkenswerte Einträge in Amtsbüchern, Miniaturen, kolorierte Federzeichnungen und Kupferstiche, Architekturaufnahmen, Besitzkarte, Lagepläne und Realien –, behalten ihren Wert für den an der Nürnberger Stadtgeschichte und der allgemeinen Spitalgeschichte Interessierten auch nach der Schließung der Ausstellung am 1. Dezember 1989. Die von 1424 bis 1796 in der Spitalkapelle (welche nach ihrer Zerstörung im Zweiten Weltkrieg nicht rekonstruiert wurde) aufbewahrten Reichsinsignien finden in Wort und Bild nur eine knappe Dokumentation. Das Spital als soziale Einrichtung bildete den Schwerpunkt der Ausstellung, deren Proportionen der Katalog wiederspiegelt.

Erlangen *Alfred Wendehorst*

Timothy J. Wengert: Philip Melanchthon's Annotationes in Johannem in Relation to its Predecessors and Contemporaries (= Travaux d'Humanisme et Renaissance 220), Genève (Droz) 1987, 281 S., Ln.

Die vorliegende Studie über Melanchthons Johannes-Kommentar von 1523 hat 1984 als Dissertation an der Duke-University USA vorgelegen. Es ist ein eng umrissenes Thema, das der Verf. dadurch erweitert, daß er es in den Rahmen der Auslegungsgeschichte von der Alten Kirche bis zu Erasmus stellt. Der Kommentar beruht auf Vorlesungen, die Melanchthon vom 4. 2. 1522 bis 1. 3. 1523 in Wittenberg gehalten hat und die Luther ebenso schätzte wie die früheren über den Römer- und die beiden Korintherbriefe. Eine Abschrift schickte Luther an Nikolaus Gerbel in Straßburg, der sie weiter an den Verleger Setzer in Hagenau vermittelte (vgl. WA Br 3,66 und WA 12,56). Der ohne Wissen Melanchthons hergestellte Druck ist nicht erhalten. Daher erwähnt ihn der Verf. nicht, sondern geht von den Basler bzw. Tübinger Drucken aus.

Melanchthons Annotationes in Johannem bestehen aus kurzgefaßten Auslegungen, die die besondere Art seiner Exegese herausstellen. Abgelehnt wird die sonst zu seiner Zeit übliche Allegorese; auch wird die Behandlung der Gewißheitsfrage, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium und die Verschiedenheit von Glaube und Wissen zu bestimmen gesucht. Trotzdem bleibt Melanchthon mit der Tradition verbunden und übernimmt zum großen Teil auch die von Thomas von Aquin gebrauchten Erklärungen. Die Wirkungsgeschichte des Annotationes beschränkt der Verf. auf die oberdeutschen Theologen von Ökolampad bis Beza. Die benutzten Ausgaben sind leider nicht immer die neuesten. Im übrigen ist es eine ansprechende Leistung.

Münster *Robert Stupperich*

Melanchthons Briefwechsel, bearbeitet von H. Scheible unter Mitwirkung von W. Thüringer (= Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von H. Scheible) Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1987.

Der Leser der Regesten dieser drei Jahrgänge erlebt den Schmalkaldischen Krieg, das Interim und den beginnenden Streit um dasselbe im lutherischen Lager eindrücklich mit. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß das Material in nie zuvor bestehender Vollständigkeit vorgelegt wird. Der Rezensent zählt 126 bisher ungedruckte Briefe. Viele Lücken werden so gefüllt.

Die Herausgeber führen darüber hinaus mit eigenen Nummern auch die Briefe Melanchthons auf, die anderswo erwähnt werden. Der Rezensent zählt 28 weitere Nummern. Viele Briefe sind auch aufgeführt, die in entlegenen Zeitschriften erstmals abge-

druckt worden sind. Der Rahmen des „Briefwechsels" ist allerdings gesprengt, wenn Wiedergaben von Gesprächen Melanchthons unter eigener Nummer aufgenommen werden (4598, 4649, 4801, 5112, 5289, 5371, 5559, 5570) oder Randbemerkungen zum Text des Interims (5135) oder der Bericht über das Zustandekommen einer mündlichen Äußerung Melanchthons (5126, 5127) oder ein Fremdbrief (5516). Bei diesen Stücken handelt es sich ohne Frage um wichtige Quellen. Doch gehören sie entweder in den Apparat oder Anhang, oder die Edition erhält den Charakter von ‚Briefe und Akten'.

Es fällt auf, daß viele neue Camerariusbriefe gefunden wurden. Einige besonders wertvolle neue Stücke sollen wenigstens genannt werden: G. Buchholzers Berichte über J. Agricolas Angriffe auf Melanchthon (5239, 5249), Melanchthons Bemerkungen über Luthers Abendmahlslehre an Bucer (5246) usw. Die Stellungnahmen Melanchthons zum Interim sind überraschend zahlreich. Bemerkenswert ist auch der Nachweis, daß die von Weissenborn veröffentlichten Briefe zur Gründung der Universität Jena Fälschungen sind (4789).

Die Bemühungen, die einzelnen Briefe zu datieren, nehmen einen großen Raum ein. Melanchthon (oder die Abschreiber) waren nachlässig in der Angabe der Jahreszahlen und oft auch der Daten. Unnötig zu erwähnen, daß die Datierungen auch in diesem Band mit äußerster Akribie durchgeführt wurden. Die Erforschung des Schmalkaldischen Krieges und des Interims ist durch diese Regesten spürbar gefördert.

Ostbevern b. Münster *Wilehlm H. Neuser*

Vera Sack: „Glauben" im Zeitalter des Glaubenskampfes. Eine Ode aus dem Straßburger Humanistenkreis und ihr wahrscheinliches Fortleben in Luthers Reformationslied „Ein feste Burg ist unser Gott". Textanalysen und -interpretationen. Mit einem Beitrag zur Frühgeschichte des Emblems. (= Schriften der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau), Freiburg i. Br. 1988, 184 S., kt.

Die Arbeit von Vera Sack liefert einen Beitrag zur Interpretation poetischer Literatur im Zeitalter der Auseinandersetzung zwischen Humanismus, oberdeutscher und Wittenberger Reformation, und zwar exemplarisch anhand der neuentdeckten Ode „Deus noster, refugium et virtus" des Straßburger Humanisten Thomas Vogler († 1532) und des bekannten Luther-Liedes „Ein feste Burg".

Beachtenswert ist vor allem zweierlei:

Zum einen interpretiert die Autorin Vogler-Ode und Luther-Lied nicht nur im Blick auf inhaltliche Übereinstimmungen, sondern vor allem auch unter Nachzeichnung der rhetorischen Struktur. Dabei geht sie von der „Arbeitshypothese" (S. 66) aus, daß das Lied Luthers unter dem Einfluß Voglers entstanden ist.

Zum anderen gewinnt die Autorin dem Luther-Lied von diesem Vergleich aus nicht nur bislang nicht zu Ende bedachte inhaltliche Aspekte ab, sondern bemüht sich auch um dessen exaktere Datierung, nämlich zwischen 1526 (dem vermuteten Entstehungsjahr der Ode) und dem Jahr der Erstveröffentlichung von „Ein feste Burg" (1528 bzw. 1529). Wichtig ist ihr in diesem Sinn vor allem der Bezug von V. 4 auf Luthers Abendmahlstheologie im Kontext der Abendmahlsstreitigkeiten am Ende des ersten Reformationsjahrzehnts (vgl. bes. S. 101 ff.).

Bemerkenswert ist V. Sacks Arbeit sowohl aufgrund ihrer Interpretation der Vogler-Ode als auch hinsichtlich der Interpretation des Luthers-Liedes. So steht etwa die (durchaus umstrittene) Frage nach der Strophenfolge von „Ein feste Burg" in einem neuen Licht. Aufschlußreich auch Sacks Einordnung des Luther-Liedes in den Horizont umfassenderer (abendmahls)theologischer Äußerungen des Reformators, selbst wenn das theologiegeschichtliche Detail im wesentlichen als bekannt vorausgesetzt werden darf.

Die Verifikation der von der Autorin postulierten Abhängigkeit des Luther-Liedes von der Ode Voglers ist in der Arbeit allerdings nicht geleistet. Auch im Fortgang ihrer Untersuchung kommt die Autorin an diesem Punkt nicht über die Vermutungen hinaus (vgl. etwa S. 104). Insofern aber ist zu fragen, ob der hermeneutische Zusammenhang zwischen Vogler und Luther gerade angesichts der Sorgsamkeit der Autorin im interpretatorischen Detail quellenmäßig genügend abgesichert ist. Davon wäre auch die Datierungsfrage betroffen.

Trotz dieser letztgenannten Problematik kann die Arbeit von V. Sack aber als Impuls sowohl für die Interpretation von Luthers Rhetorik gelten als auch für die hymnologische Erforschung der Reformationszeit.

Düsseldorf *Gustav A. Krieg*

E. A. de Boer: Loflied en hekeldicht. De geschiedenis van Calvijns enige gedicht. Het Epinicion Christo cantatum van 1 januari 1541. Haarlem (AcaMedia) 1986, 127 S., geb., s./w. Abb.

Die Calvinforschung richtet ihr Hauptinteresse auf die großen Bibelkommentare und die Institutio religionis Christianae, wobei die kleineren, für das theologische Denken Calvin nicht minder wichtigen literarischen Hinterlassenschaften oft zu kurz kommen. Hierzu zählt auch das einzige von ihm verfaßte Gedicht, das der Herausgeber E. A. de Boer als „ein kleines Steinchen in dem Bauwerk, das er hinterlassen hat" (16 f.), bezeichnet. De Boer, der im Anschluß an seine Promotion an der Theologischen Hochschule in Kampen (Niederlande) im Jahre 1982 zwei Jahre lang am Institut für Spätmittelalter und Reformation der Universität Tübingen seine reformationsgeschichtlichen Studien fortsetzte, hat das Gedicht in einen theologischen wie biographischen Rahmen eingefügt und mit einer textkritischen Kommentierung versehen.

Nachdem er in einem einleitenden Abschnitt den „lachenden Calvin" vorgestellt hat (9–17), stellt er im zweiten Kapitel den Text des Gedichts in niederländischer Übersetzung vor (19–29). Da dieses Gedicht aus dem Jahre 1541 nur innerhalb der Lebensgeschichte Calvins verstanden werden kann, stellt der Vf. im dritten Kapitel den Weg des Genfer Reformators bis zum Wormser Religionsgespräch dar, das den Ausgang für die Abfassung des „Epinicion" bildete (31–42), und widmet dem Aufenthalt Calvins in Worms ein eigenes Kapitel (43–58). Am Neujahrstag des Jahres 1541 zog Calvin die Bilanz des Religionsgesprächs und setzt sich in dem Gedicht polemisch mit der katholischen Kirche und ihrer Inquisition auseinander, die z. B. in Frankreich dafür sorgte, daß seine Schriften nicht mehr verbreitet werden durften. Doch verhinderten auch diese Maßnahmen nicht, daß auf Umwegen Schriften Calvins von Genf nach Frankreich kamen.

Der Vf. hat am Schluß seines Buches zwei Anlagen beigefügt: den lateinischen Text des Gedichtes mit einem kritischen Apparat und die französische Bearbeitung von Conrad Badius. Die Publikation ist durch einige zeitgenössische Stiche, Abbildungen und eine Karte aufgelockert.

Bonn *Ulrich Hutter-Wolandt*

Anton Schindling – Walter Ziegler (Hrg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. 1. Der Südosten (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 49), Münster (Verlag Aschendorff) 1989, 152 S., kt.

Die Herausgeber haben ein Forschungsprojekt zur Geschichte der territorialen Reformationsentwicklung initiiert, mit dem Ziel, „die Stellung führender deutscher Territorien zur Reformation und zur Konfessionalisierung exemplarisch aufzuzeigen und nach den verlaufstypologischen Merkmalen zu fragen" (7). Der vorliegende erste Band bildet den Auftakt einer auf 5 Hefte veranschlagten Reihe, die insgesamt rund 50 Territorien des Reiches erfassen soll. Er ist dem Südosten des Reiches gewidmet und behandelt die Territorien Brandenburg-Ansbach/Bayreuth (Manfred Rudersdorf), Nürnberg (Anton Schindling), Pfalz-Neuburg (Franziska Nadwornicek), Bayern (Walter Ziegler), Salzburg (Ernst Walter Zeeden), Tirol, Brixen, Trient (Heinz Noflatscher), Innerösterreich (Karl Amon), Nieder- und Oberösterreich (Walter Ziegler) und Böhmen (Franz Machilek). Die strukturell gleichartig angelegten und nach einheitlichem Fragenraster bearbeiteten Beiträge zielen darauf ab, die „Bausteine" bereitzustellen, um im angesprochenen Rahmen – eben der territorialen Reformationsentwicklung – die Parallelitäten und Unterschiede herauszukristallisieren und sie für eine vergleichende Analyse der konkurrierenden Konfessionalisierungsprozesse im Reich verfügbar zu

machen. Vorangestellt ist jedem Territorium eine Datenliste über seinen kirchlichen und politischen Status. Ein jeweiliges knappes Quellen- und Literaturverzeichnis gibt einen Überblick über die wichtigsten Forschungsarbeiten. Zu bedauern ist der Verzicht auf einen Anmerkungsapparat.

Das Projekt verdient insgesamt und im vorliegenden ersten Band Beachtung. Von der Konzeption her primär auf das Verhältnis Kirche – Landesherrschaft ausgerichtet, leistet es einen wertvollen Beitrag, die politische Komponente der Reformation weiter zu erhellen. Gleichzeitig wird einer vertieften und vergleichenden Betrachtung der konfessionellen Entwicklung im Reformationsjahrhundert gedient, die konstitutiv wurde für die sich in der Folge bildenden unterschiedlichen kulturellen Traditionen innerhalb des Heiligen Römischen Reiches und – nach dessen Erlöschen – in den Nachfolgestaaten.

München *Franz Xaver Bischof*

Daniele Montanari: Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, Bologna 1987, (Società editrice il Mulino) 1987, 351 S.

Die Geschichte der Katholischen Reform in der Diözese Brescia ist verschiedentlich untersucht worden. Besonders hat sich hier P. Guerrini durch verschiedene Veröffentlichungen große Verdienste erworben. Unter den Bischöfen des Bistums ragt im 16. Jahrhundert Bischof Domenico Bollani (1559–1579) hervor. Man hat ihn mit Recht als den Bischof der Katholischen Reform in Brescia bezeichnet. Die Akten über seine Visitationstätigkeit hat P. Guerrini in drei Bänden in den Jahren 1915–1940 ediert. Bollanis Reformbemühungen sind das Thema der vorliegenden Arbeit. Der Bischof hatte an der letzten Sitzungsperiode des Konzils von Trient teilgenommen und bemühte sich nach seiner Rückkehr um eine religiöse Erneuerung seiner Diözese. M. berichtet über die Durchführung der Reform und zeigt die Schwerpunkte der pastoralen Erneuerung in Brescia unter Bischof Bollani auf.

Einleitend stellt M. das Leben und Wirken von Bollani dar. Ein zentrales Thema der Untersuchung ist die Reform des Weltklerus und die pastoralen Bemühungen des Bischofs um die Vertiefung des religiösen Lebens der Gläubigen. M. erinnert an das neue Priesterbild des Konzils von Trient und zeigt die Versuche auf, dieses neue Priesterideal in der Diözese Brescia wirksam werden zu lassen.

Schwerpunkte bei der Pastoration der Gläubigen waren Gewissensbildung, Predigt und Beichte. Die religiösen Aktivitäten der Gläubigen fanden u.a. einen Ausdruck in der Arbeit der Bruderschaften, in der Errichtung von Montes Pietatis und von Hospitälern. Ein Quellenanhang untermauert die Darlegungen. Die Auswirkungen der Tridentinischen Reform belegt M. an Einzelbeispielen. Hingewiesen sei besonders auf die sorgfältigen statistischen Angaben über die Diözese und den Bericht des Apostolischen Visitators über das Ospedale Maggiore in Brescia.

Eine ausführliche Bibliographie schließt den Band ab, der vertiefte Einblick gibt in die kirchlichen Erneuerungsbemühungen nach dem Tridentium. Auch die deutsche Literatur ist mitverarbeitet, so u. a. die Werke von Hubert Jedin, Erwin Iserloh und Walter Zeeden. Zusammenfassend läßt sich sagen: M. hat eine sorgfältige Untersuchung vorgelegt, die unser Wissen um die Katholische Reform in der Diözese Brescia wesentlich bereichert.

Freiburg *Remigius Bäumer*

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Stefan Heid, Marienkirchplatz 26, 4040 Neuss 1

Prof. Dr. Gunther Wolf, Hochstraße 28, 6121 Rothenberg-Kortelshütte

PD Dr. Gunter Zimmermann, Gartenstraße 36, 6836 Oftersheim

Dr. Alfred Burgsmüller, Grenzburgstraße 5, 1000 Berlin 41

UNTERSUCHUNGEN

Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus

Von Karl-Heinz Uthemann

Will man in die Gedankenwelt des sog. Jungarianismus eindringen, der in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts der theologischen Auseinandersetzung weitgehendst ihre Themen vorgab,[1] dann empfiehlt es sich, mit den theologischen Aussagen des Eunomius von Cyzicus zu beginnen; diese aber werden in ihrer Tragweite nur verständlich, wenn man sie im Zusammenhang mit jener Sprachtheorie sieht, die zu ihrer Begründung dient. Dies wurde bisher in der Forschung weitgehend nicht erkannt oder als sekundäres Moment in den Hintergrund gerückt. Daß die Reflexion auf einen „Begriff" Gottes, wie auch immer dieser gedacht, d.h. begründet wird,[2] sich nicht von der Frage trennen läßt, ob und wie der Mensch über Gott sprechen kann, scheint selbstverständlich; doch sollte man das Problem der theologischen Sprache nicht einfachhin auf die erkenntnistheoretischen Fragen reduzieren, ob und wie Gottes Existenz für den Menschen erkennbar ist, und wenn ja, wie sich diese Erkenntnis zur negativen Theologie im allgemeinen verhält und diese wiederum zu den Gottesaussagen der christlichen Offenbarung. Oft ist es sinnvoll zu unterscheiden, was sich nicht trennen läßt.

---

[1] Mit Übersetzung bzw. ausführlicher Paraphrase der wichtigsten Quellen Th. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, I–II (Patristic Monograph Series, No. 8), Philadelphia, 1979; mit Einordnung in den Zusammenhang R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God, The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh, 1987, 598–636.

[2] Dies ist die Perspektive, in der E. Mühlenberg „das Wesen der Theologie des Eunomius" beschreibt: Man vgl. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen, 1966, 95–98; ders., *Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium*, in: M. Harl (ed.), *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssa* (Actes du Colloque de Chevetogne, 22–26 Septembre 1969), Leiden, 1971, 230–234. Daß „Begriff" die Aussagen des Eunomius über Gottes Namen letztlich verfehlt, wird die folgende Darstellung aufzuweisen haben. Ob Gregor jene Begründung negativer Theologie liefern wollte, welche für E. Mühlenberg den Kernpunkt der Bücher *Contra Eunomium* bildet, muß unten kurz bedacht werden (vgl. S. 161–162; 170–175).

Wenn hier nach „der Sprache der Theologie" bei Eunomius gefragt werden soll, dann ist damit jene Sprache gemeint, die sich zwar vom monotheistischen und doch triadischen Glaubensbekenntnis der Christen herleitet, nicht aber mit dessen Sprache, d.h. mit der den Symbolen eigenen „Tradition der Kurzformel", identisch ist, obwohl sie dem Verständnis derselben dient. Dieses an sich allgemeine Thema möchte ich zunächst als Einleitung zur Fragestellung anhand von Aussagen des Eunomius etwas erläutern.

Die Sprache der ὁμολογία τῆς πίστεως baut sich, wie Eunomius in der sog. ersten Apologie sagt,[3] letztlich auf drei Namworten (ὀνόματα) auf: Vater, Sohn, Geist. Diese begegnen im Glaubensbekenntnis als (1) εἷς θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ, (2) εἷς μονογενὴς υἱὸς θεοῦ und (3) ἕν πνεῦμα ἅγιον.[4] Um deren „wahres Verständnis zu wahren" (συνδιασῴζειν τοῖς ὀνόμασι τὴν ἀληθῆ διάνοιαν)[5]" bzw. zu entfalten (ἐξαπλοῦν),[6] bedarf es sowohl zum positiven „Aufweis der Wahrheit" (πρὸς πίστωσιν τῆς ἀληθείας),[7] als auch zur Widerlegung von Einwänden[8] solcher Argumente (λόγοι), die im Glaubensbekenntnis selbst nicht enthalten sind: Letzteres ist insofern weder sich selbst genügend (μὴ αὐτάρκης), um die von ihm im Wort bekannte Wahrheit in ihrer eigentlichen Bedeutung aufzuweisen, noch

---

[3] Im folgenden wird diese (Sigel: Apol.) nach der Ausgabe von R. P. Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, Oxford, 1987, zitiert; man vgl. auch die Ausgabe in B. Sesboüe, G.-M. de Durand, L. Doutreleau, *Basile de Césarée Contre Eunome*, II (Sources Chrétiennes, 305), Paris, 1983, 234–299. Zur Deutung von Eunomius' Aussage, er schreibe πρὸς ἀπολογίαν (Apol. 1,13–14), wie sie Basilius vorträgt, vgl. man R. P. Vaggione, *aaO.*, 4.

[4] Vgl. Apol. 4,2–3 mit Apol. 5.

[5] Apol. 6,5–6.

[6] Vgl. Apol. 6,17. Statt διάνοια könnte Eunomius seinem Sprachgebrauch nach auch ἔννοια gesagt haben.

[7] Apol. 6,12. Hiermit wird schon im ersten Ansatz von Eunomius' Gedankengang implizit die inventive Funktion der Topik angesprochen. Diese fragt nämlich „aus Überzeugungen und deren Plausibilitäten" (ἐκ ἐνδόξων) auf jene Prämissen des als wahr Behaupteten zurück, die nicht mehr abgeleitet werden können, und sucht sie als stimmig (kohärent) in den Zusammenhang des Gewußten einzubinden; wenn sich die Diskussion um eine Letztbegründung, d.h. um eine ἀρχὴ αὐτὴ καθ'ἑαυτὴν πιστή (*Topica*, I,1 100 b 20–21; vgl. *ebd.*, 18–19), dreht, wird Neues an Einsicht geboren. Weil aber solche Prämissen ein Erstes sind, kann man einzig mittels der genannten ἔνδοξα über sie diskursiv argumentieren (διελθεῖν: *ebd.*, I,2, 101 a 40 – b 2), d.h. dialektisch ἐκ ἐνδόξων, „aus nicht in Frage gestellten Ansichten", die für eine bestimmte sprachliche Kommunikationsgemeinschaft typisch sind (*ebd.*, I,1, 100 b 21–23): Dieses Suchen nach Neuem, was neues Wissen ermöglicht, ἐκ ἐνδόξων kennzeichnet dialektisches Verfahren (*ebd.*, I,1, 100 a 29–30). Die Notwendigkeit der Dialektik, um die Prinzipienfrage zu klären, wird im Gefolge des Gregor von Nyssa bei der Darstellung des Eunomius als Dialektiker oft genug übersehen. So bei E. Vandenbussche, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunome „le technologue"*, in: RHE 40 (1944/45) 47–72; J. de Ghellinck, *Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV^e siècle*, in: RHE 26 (1930) 5–42. Eine Einführung zu weitgehend Vergessenem und damit zur Terminologie, die hier hilfreich sein kann: vom Verf. *Prolegomena zu einer Topik als inventiver Forschungslogik anhand von Rudolf Agricolas Dialektik*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 32 (1985) bes. 391–393; 414–416. – Zu „Plausibilität" vgl. auch Anm. 102.

hinreichend (ἱκανή), um sich gegen Mißverständnisse zu verteidigen.[9] M.a.W. der Glaubensinhalt bedarf zu seiner eigenen Explikation und Verteidigung der theologischen Argumente, und diese sind, sofern die *Confessio* um „wahres Verständnis" ihrer selbst nicht von ihnen absehen kann, „präziser" als die Kurzformeln des Symbolons (ἀκριβέστεροι λόγοι).[10] Sie sind dies nicht nur, sie müssen es nach Eunomius sogar sein; anders wäre die ὁμολογία doch πρὸς πίστωσσιν τῆς ἀληθείας im oben definierten Sinn αὐτάρκης und ἱκανή. Selbstverständlich sind diese ἀκριβέστεροι λόγοι gegenüber der *Confessio* nicht autonom, sondern „aus ihr" zu erarbeiten, so wie für Eunomius die für seinen Standpunkt wahre arianische Interpretation (τῆς ἡμετέρας γνώμης κατανόησις) der *Confessio* „aus dieser" aufgewiesen werden kann: ἐξ ἧς, d.h. ἐκ τῆς ὁμολογιας τῆς πίστεως.[11] Hier kündigt sich neben und doch abgeleitet aus „der Sprache des Glaubensbekenntnisses" „die Sprache der Theologie" an.

Im folgenden sollen in einem ersten Schritt die Aussagen des Eunomius über diese Sprache der Theologie und über ihre Voraussetzungen in einer „Theorie von Sprache überhaupt" dargestellt werden, um dann in einer weiteren Untersuchung[12] die Frage zu stellen, ob sich Eunomius' Sprachtheorie, historisch gesehen, auf ihm vorgegebene Traditionen zurückführen läßt.

1. Die sog. erste Apologie des Eunomius

Schon in der sog. ersten Apologie des Eunomius tritt uns eine markante Sprachtheorie entgegen, die ihm zur Begründung der gestuften Transzendenz der arianischen Tradition und insbesondere ihrer entscheidenden Schnittlinie in der Seinsordnung zwischen ἀγέννητον und γεννητόν, „unge-

---

[8] Apol. 6,15–16.

[9] Apol. 6,10–16. In der Edition von R. P. Vaggione findet sich nicht nur mancher Druckfehler, sondern auch anderes, was der Korrektur bedarf, im folgenden aber im einzelnen nicht aufgezählt werden kann. An der zitierten Stelle ist so z.B. nicht nach ἑτέραν (Z. 11), sondern nach ἐπιχειροῦσιν (Z. 12) ein Komma zu setzen.

[10] Apol. 6,16–17.

[11] Apol. 4,2–4.

[12] Damit möchte ich zwei Artikel (*Untersuchungen zur Herkunft der Sprachtheorie des Eunomius von Cyzicus*) ankündigen. Der erste, schon abgeschlossene, setzt sich mit zwei in der Forschung vorgetragenen, doch auch in der Streitschrift des Gregor von Nyssa insinuierten Auffassungen auseinander und sucht nachzuweisen, daß diese dem Eunomius nicht gerecht werden. Im zweiten Artikel, der sich noch in Vorbereitung befindet, soll die eunomianische Sprachtheorie ideengeschichtlich in den Grenzen des heute Möglichen dargestellt werden. Auf die einschlägige Literatur zu Eunomius muß ausführlicher in den genannten *Untersuchungen* Bezug genommen werden, hier jedoch nur, sofern dies der Bestandsaufnahme von Eunomius' Aussagen dienlich ist.

worden/ungezeugt"[13] und „geworden" dient.[14] Zum Verständnis dieses Textes muß an dessen „Sitz im Leben" erinnert werden. Eunomius hat ihn höchstwahrscheinlich im Zusammenhang mit der Konstantinopler Synode des Jahres 360 geschrieben,[15] um sich gegenüber jener Gruppe von Arianern zu rechtfertigen, die sich gegen die homoiousianische Position abgrenzte und doch eine gewisse Ähnlichkeit (ὁμοιότης) zwischen Vater und Sohn im Wirken[16] nach Joh. 5,19[17] nicht ausschloß.

Eunomius vertritt in der sog. ersten Apologie eine grundlegende Unterscheidung zweier theologischer Methoden[18] und schließt zugleich einen dritten Weg[19] aus. Handelt es sich bei diesen Aussagen um eine dialektische Argumentation *ad hominem,* die einzig aus der Situation des Jahres 360 zu

---

[13] Zur mangelnden Unterscheidung von ἀγένητος und ἀγέννητος im Griechischen von der Antike bis zum frühen Christentum, einschließlich des arianischen Streites vgl. man z.B. Th. A. Kopecek, *aaO.* (Anm. 1), I, 242–266; ferner die ältere Literatur: P. Stiegele, *Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts,* Freiburg i.Br., 1913; J. Lebreton, ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ *dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du IIe siècle,* in: Recherches de science religieuse 16 (1926) 431–443; G. L. Prestige, *Ἀγέν[ν]ητος and γεν[ν]ητός, and Kindred Words in Eusebius and the Early Arians,* in: Journal of Theological Studies 24 (1922–23) 486–496; ders., *Ἀγέν[ν]ητος and Cognate Words in Athanasius,* in: *ebd.* 34 (1933) 258–265; ders., *God in Patristic Thought,* London, (1936) 1956, 28–54; 136–141; 150–156.

[14] Im Rahmen des Nikänischen Bekenntnisses wird der Schnitt in der Seinsordnung zwischen ἄκτιστον und κτιστόν gelegt. So heißt es z.B. bei Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium,* III,6,66, ed. W. Jaeger (= Anm. 86) II, S. 209, 19–21: Τῶν γὰρ ὄντων πάντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἰς τὸ κτιστὸν καὶ ἄκτιστον τὴν τομὴν ἔχει, τὸ μὲν ὡς αἴτιον τοῦ γεγονότος, τὸ δὲ ὡς ἐκεῖθεν γενόμενον.

[15] L. R. Wickham, *The Date of Eunomius'* Apology: *A Reconsideration,* in: Journal of Theological Studies n.s. 20 (1969) 231–240; R. P. Vaggione, *aaO.* (= Anm. 3), 5–9.

[16] Vgl. besonders Apol. 24,3–4; ferner ausführlich zur zweiten theologischen Methode im folgenden.

[17] Apol. 22,4–5: κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον zeigt, daß Eunomius nur ein bestimmtes „Wort des Sohnes" im Auge hat, während die Confessio der genannten Synode selbst einen allgemeinen biblizistischen Standpunkt vertritt: ὅμοιος ... κατὰ τὰς γραφάς.

[18] Apol. 20,5–19: (5) δυοῖν γὰρ ἡμῖν τετμημένων ὁδῶν πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν ... (9) οὐδετέραν τῶν εἰρημένων εὑρεῖν ἐμφαινομένην τὴν τῆς οὐμοιοτητα δυνατόν. Die Bedeutung der Unterscheidung beider Methoden für den systematischen Aufbau Eunomius' sog. erster Apologie scheint Th. Dams, *La controverse eunomienne* (Diss., ohne Ort [Paris], 1951) erstmalig herausgearbeitet zu haben; eine Kopie dieser unveröffentlichten Dissertation, die auch von J. Daniélou, *Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle,* 428, benutzt wurde, befindet sich nach R. P. Vaggione, *aaO.* (= Anm. 3), 12, Anm. 69, der sie jedoch mit abweichendem Titel zitiert, in Oxford in der Bodleian Library. Inwiefern für die Unterscheidung der Methoden die Terminologie von *apriori* vs. *aposteriori,* die von R. P. Vaggione *aaO* 11 f. vorgetragen wird, angebracht ist, wird die folgende Darstellung zeigen. Auch nach L. R. Wickham, *The* Syntagmation *of Aetius the Anomean,* in: Journal of Theological Studies n.s. 19 (1968) 537–540, enthält Apol. 7–19 Aussagen der ersten, Apol. 21–27 solche der zweiten Methode.

[19] Apol. 20,19–22; vgl. unten S. 148–149.

verstehen ist, oder aber um eine adäquate Wiedergabe jung-arianischer Theologie[20] und ihrer Berufung auf Schrift[21] und Tradition[22]?

Die erste theologische Methode des Eunomius besteht, wie er sagt, darin, die Usien rein als solche zu unterscheiden.[23] Dies setzt voraus, daß man erfaßt, was ihr Sein an sich, ihr καθαρὸς λόγος, ist.[24] Diese Erkenntnis vollziehe sich in einem Prozeß reinen Denkens (καθαρᾷ τῇ διανοίᾳ).[25] Die zweite Methode vollzieht eine Art Aufstieg (ἀναγωγή).[26] Sie untersucht Energien, d.h. göttliches Wirken, indem sie die Ergebnisse desselben, d.h. das, was Gott wirkend hervorgebracht hat, zu unterscheiden sucht[27] und von diesen Werken zu den Usien zurückfragt bzw. aufsteigt[28] und so das hervorbringende göttliche Seiende in seiner Natur zu bestimmen sucht: Lassen sich die Werke von Vater, Sohn und Geist unterscheiden, so auch deren Energien oder Vollzüge, welche die Werke hervorbringen, und zwar auf eine Weise, die jeden Anthropomorphismus, soll der Begriff (ἔννοια) exakt (ἀκριβῶς) sein, ausscheidet.[29]

Entscheidend ist für Eunomius, daß Verschiedenheit der Werke eine seinshafte Differenz der Wirkenden (κατ' οὐσίαν παραλλαγή) beweise,[30]

---

[20] Zu Aetius vgl. L. R. Wickham, *aaO.* (= Anm.. 18), 532–569. Die bis in die Terminologie reichende Übereinstimmung mit Aussagen des Eunomius hat Th. A. Kopecek in seiner Paraphrase der Apologie *aaO.* (= Anm. 1), II, 312 ff. hervorgehoben.

[21] Aetius: ed. L. R. Wickham (= Anm.. 18), 540: κατ'ἔννοιαν τῶν ἁγίων γραφῶν; Eunomius: Apol. 21,8; zu Apol. 22,4–5 vgl. Anm. 17; ferner vgl. man die in der Edition ausgewiesenen Schriftzitate.

[22] Apol. 4,6–7; 7,1–2; 12,2.

[23] Apol. 20,6–7.

[24] *Ebd.*; vgl. E. Mühlenbergs Beitrag von Chevetogne (= Anm. 2), 231.

[25] Apol. 20,4–5.

[26] Apol.20,16: ἀνάγοιτο.

[27] Apol. 20,7–9; 23,4–5.

[28] Apol. 20,15–16.

[29] Apol. 22,7–9; vgl. auch *ebd.*, 16,1–18,4, ferner den oben genannten Begriff des „reinen Denkens" von Apol. 20,4–5, schließlich das unten S. 149–150 zum Thema Sprachkritik Gesagte.

[30] Apol. 20,18–19. Die Bemerkung über eine axiologische Korrelation zwischen Usie und Energie in der Theologie, wie sie in Apol. 20,14–15 (ἀκόλουθον καὶ προσήκουσαν τῷ τῆς οὐσίας ἀξιώματι παρέχουσα νοεῖν καὶ τὴν ἐνέργειαν), bezieht sich auf die erste Methode. Beide Wege schließen die Position der Homoiousianer aus: εἴτε γὰρ (20,10) ... εἴτε (20,15). Der Beweis der seinshaften Differenz der Wirkenden aus den Werken (20,18–19) gründet ebenfalls in einer Korrelation von Sein und Wirken: κἀκ τῆς τοῦ μονογενοῦς ὑπεροχῆς τὴν τῆς ἐνεργείας διαφορὰν πιστούμενος (20,17–18); diese kann im Kontext nur axiologisch, nicht ontologisch verstanden sein (vgl. S. 154–156), auch wenn es schwierig ist, festzulegen, was die gesamte zitierte Aussage genau bedeutet. Bezieht sie sich nur auf den zweiten Teil des vorausgehenden Argumentes (der Paraklet als Werk des Sohnes) oder auf beide Teile? Ersteres ist wahrscheinlich, will man diese axiologische Aussage einzig auf die zweite Methode beziehen. Anderseits fällt auf, daß eben diese axiologische Aussage 20,17–18 nicht so formuliert ist, daß aus unterschiedlicher Würde des Werkes und Wirkens auf einen Unterschied im Wesen „geschlossen" wird; vielmehr wird – wie bei der ersten Methode – aus der Differenz seinshafter Würde (*eminentia* = ὑπεροχή; vgl. Anm. 121) „der Unterschied der Energien" aufgewiesen. Wäre die axiologische Aussage 20,17–18 auf die zweite Methode bezogen, dann erwartet man eigentlich

ohne daß diese zweite theologische Methode von sich aus zu einem völlig adäquaten Begriff der absolut transzendenten Usie Gottes, des ἀγέννητον, gelange. Dies wird in der Begründung deutlich, warum sie einen dritten Weg, nämlich eine Theologie absoluter Transzendenz des Vaters gegenüber dem Sohn, ausschließt.[31] Die zweite Methode lasse nämlich keine solche Theologie zu, die jede Ähnlichkeit verneine; auch wenn sie die von den Homoiousianern vertretene ausschließe, so verneine sie doch nicht eine ὁμοιότης πρὸς ἐνέργειαν,[32] weshalb sie insbesondere die wahre Bedeutung der biblischen Aussage, der Sohn sei Bild (εἰκών) des Vaters, zu wahren vermöge.[33] Indem sie jedoch eine im Wirken des Vaters begründete Ähnlichkeit und darin (als ἀναγωγή) eine relative Transzendenz des Vaters gegenüber dem Sohn aufweise, komme sie über die Aussage (προσηγορία) „Vater" nicht hinaus, erreiche also nur ein Prädikat, das, semantisch gesehen, nichts

---

die Aussage: καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς ὑπεροχὴν ἐκ τῆς ἐνεργείας διαφορὰν πιστούμενος. Nun bestünde die einfachste Lösung darin, die axiologische Aussage 20,17–18 nicht auf die zweite Methode zu beziehen, sondern mit ihr einen neuen Satz beginnen zu lassen, der sich auf die erste Methode (analog zu 20,14–15) bezieht und *vor allem* diese von einer dritten (ἵνα μὴ τρίτον λέγωμεν 20,19–20) abgrenzt, auch wenn es selbstverständlich ist, daß ein Drittes sich *an sich* gegen *beide* zuvor genannten Wege abhebt. Doch welche These will Eunomius in Apol. 20,19–22 ausschließen? Er sagt: ἵνα μὴ τρίτον λέγωμεν ὅτι πάμπολυ διενήνοχεν ὁ δημιουργῶν ἐξουσίᾳ τοῦ νεύματι πατρικῷ ποιοῦντος καὶ μηδὲν ἀφ'ἑαυτοῦ ποιεῖν ὁμολογοῦντος, ὅ τε προσκυνούμενος τοῦ προσκυνοῦντος. Bedeutet ὁ δημιουργῶν ἐξουσίᾳ den Vater, so daß hier die These einer „höchsten" Differenz (πάμπολυ !) und darum absoluten Transzendenz des Vaters gegenüber dem Sohn (vgl. Apol. 20,16–17) abgelehnt wird? Im Kontext scheint dies m.E. unabweisbar. Das Adverb πάμπολυ kann hier nichts Quantitatives („sehr viele Unterschiede") bezeichnen, sondern nur die Qualität des Unterschieds („im höchsten Grade": bei Liddell-Scott nicht bezeugt, wohl aber bei Menge-Güthling, und auch für andere Komposita mit παν–/παμ–nachweisbar). Wird hier also eine „übersteigerte Differenz" zwischen Vater und Sohn ausgesagt, also eine Differenz, welche die Überlegenheit des Vaters absolut, nicht (entsprechend der „energetischen" Vater-Sohn-Beziehung) relativ denkt, so daß die προσκύνησις einzig dem Vater zukommt, dann bezieht sich Apol. 20,17–19 bzw. 20,17–22 auf die zweite Methode und die axiologische Aussage 20,17–18 sollte dann einzig auf das Werk des μονογενής bezogen werden. Wie ist jedoch die axiologische Korrelation von Sein und Wirken in der zweiten Methode von ihrer Funktion innerhalb der ersten Methode unterschieden? – Der Gebrauch von πιστόω mit ἐκ zeigt, daß die Argumentation sich als eine Erläuterung grundlegender Plausibilitäten (ἐκ ἐνδόξων im Sinn der aristotelischen Topik [vgl. Anm. 7]) versteht.

[31] Apol. 20,19–22. Zum Begriff „absoluter Transzendenz" vgl. die vorhergehende Anm.

[32] Apol. 24,1–4. Eunomius beruft sich hierbei darauf, daß Gottes Energie am angemessensten (θεῷ πρεπωδεστάτη ἐνέργεια) als Akt seines Willens (βούλησις) bestimmt wird (Apol. 23,16–17). Sofern der Sohn aus dem Wollen des Vaters „existiert" (ὑπέστη), läßt sich die genannte ὁμοιότης πρὸς ἐνέργειαν der zweiten theologischen Methode „wahren" (24,1–4). Weil Gottes Energie sein Wollen ist, gilt für Eunomius die ontologische Korrelation von Sein und Wirken nicht mehr: vgl. zu Apol. 23,15–16 Näheres unten S. 154–156.

[33] Apol. 24,4–5; m.a.W. der Sohn ist Bild des Vaters nicht auf Grund einer wesen- oder naturhaften Relation: Apol. 24,10–11.

anderes als eine ἐνέργεια, jedoch keine οὐσία mitteilt.[34] Dem widerspreche nicht, daß die erste Methode eine absolute Transzendenz des „Ungewordenen" (ἀγέννητον) gegenüber jedem γέννημα und darum auch gegenüber dem Sohn oder „eingeborenen Gott"[35] aufweist, nämlich eine Usie, die jede Herrschaft (βασιλεία) und jedes Werden (γένεσις) übersteigt,[36] sich überhaupt jedem Vergleich entzieht (ist sie doch ἀσύγκριτος): Dies kennzeichnet den νόμος φύσεως[37] der οὐσία ἀγέννητος. M.a.W. der Sohn kann kein Bild des ἀγέννητον sein, sondern einzig des Vaters; denn einzig zwischen Vater und Sohn besteht eine im Wirken begründete Ähnlichkeit und damit die Möglichkeit, zwischen beiden zu vergleichen.[38]

Einzig die erste Methode erreicht die adäquate Wesensaussage über Gott: τὸ ἀγέννητον – und mit diesem „Ungewordensein" zugleich das, was Gott Vater seiner Usie nach bedeutet: τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας σημαντικόν.[39] Und dies gelte, obwohl der Name „Vater" als solcher keine Usie, sondern nur die Tätigkeit des Zeugenden bezeichne.[40] Und warum? Die Begründung liefert des Eunomius Theorie theologischen Sprechens bzw. menschlicher Sprache überhaupt, die in einigen Grundzügen auch schon in der sog. ersten Apologie angesprochen wird, letztlich aber nur bestimmt ist, wenn jener Zusammenhang zwischen beiden theologischen Methoden oder Sprachen, den Eunomius erst in seiner Schrift gegen Basilius erläutert und der unten als Verschränkung bezeichnet wird, dargelegt wird.[41] Beschränken wir uns zunächst auf die Aussagen der sog. ersten Apologie: Zwischen göttlichen Namen und benannter Usie besteht eine eindeutige Beziehung bzw., genauer und allgemein gesagt, verschiedene Namworte (ὀνόματα), bei denen das eine nicht das andere vertreten kann, weisen auf verschiedene Usien hin,[42] wobei eine sprachkritische Distanz gegenüber der Alltagssprache[43] und ihrer

---

[34] Apol. 24,20–22; vgl. auch 24,23–24. – Zum Wesensnamen, der „dem einen Gott und Vater" zukommt (Apol. 19,16), vgl. unten S. 159–160.

[35] Man vergleiche die entsprechende *lectio varians* in Joh. 1,18.

[36] Apol. 20,11–12.

[37] Apol. 20,13–14.

[38] Apol. 24,18–20.

[39] Apol. 19,16–18.

[40] Apol.24,21–22; vgl. dazu oben mit Anm. 34.

[41] Vgl. unten S. 157–159.

[42] Vgl. z.B. Apol. 12,2–4, bes. ταῖς τῶν ὀνομάτων διαφοραῖς καιὶ τὴν τῆς οὐσίας παραλλαγὴν ἐμφαίνοντας, wobei entgegen R. P. Vaggione daran festzuhalten ist, daß ἐμφαίνοντας sich auf παραθεμένους und damit auf den Verfasser, nicht aber auf die Autorität der zitierten Väter (ἅγιοι bzw. τὰς τῶν ἁγίων φωνὰς [scil. ἐμφαινούσας !]) bezieht; ferner ebd. 12,7–9, wobei ὑπόστασις und οὐσία noch keinen Gegensatz kennzeichnen; ebd. 17,8–9; 18,13–14.19–20. Auch in Apol. 21,2–3 (ἀνελόντες τὰς τῶν ὀνομάτων καί πραγμάτων διαφοράς) wird die genannte Relation vorausgesetzt (zu πράγματα vgl. unten S. 150 bes. Anm. 52).

[43] Hierzu gehört alles Rational-Diskursive, welches auch wie das in Apol. 8,3–5 Genannte zum Bereich der κατ'ἐπίνοιαν λεγόμενα zu rechnen ist. Zu Apol. 8,1–7 vgl. S. 151–154. Ferner vgl. das oben S. 147 (mit Anm. 29) gegen die Anthropomorphismen in theologischer Sprache Gesagte, sowie 12,4–5.9–10; 16,1–18,9.

Gewohnheit oder Pragmatik[44] vorausgesetzt wird. M.a.W. nicht jedem Namwort einer Sprache entspricht eine einzige, nämlich bestimmte Usie, was Eunomius anhand der Homonymie verdeutlicht.[45] Gerade für die theologische Sprache gelte es, darauf zu achten, bei allem das eigentlich Gemeinte zu retten: ἐν πᾶσι τὸ ἀνάλογον σῴζειν.[46] An einer Stelle scheint Eunomius sogar noch weiter zu gehen: Die Beziehung zwischen dem präzisen[47] Namwort und Usie ist n-eindeutig, denn sie sei umkehrbar: umkehrbar ist die Inferenz, d.h. man kann nicht nur vom Namen auf die Usie, sondern auch von der Usie auf den Namen „schließen". Denn, so argumentiert er an der betreffenden Stelle gegen die Homoiousianer und a fortiori gegen das nikänische ὁμοούσιος, wenn sich zwei Wirklichkeiten (πράγματα)[48] vergleichen lassen und somit eine Gemeinsamkeit oder Teilhabe im Wesen (οὐσία) vorliege, dann müsse es auch einen gemeinsamen Namen geben.[49]

Bei aller Polemik, die sich schon in der sog. ersten Apologie gegen ein rein diskursives Denken in der Theologie findet[50] und in der die soeben angesprochene Sprachkritik voll zum Tragen kommt,[51] muß die Aussage des Eunomius ernstgenommen werden, daß ein guter Sprachgebrauch vom genauen Erfassen der ἔννοιαι τῶν ὑποκειμένων abhängig sei. Denn die Bedeutung der Worte richte sich nach den benannten Realitäten, nach den πράγματα, sofern zwischen Wort und „Wirklichkeit" eine Relation der Entsprechung besteht.[52] Die genannten ἔννοιαι sind also mit dem „objektiven Gehalt der Wirklichkeit", dem Was oder Wesen, welches πράγματα unterscheidet, identisch. Namworte, die keine oder nicht nur Produkte menschlicher Vorstellungskraft – der Phantsie – sind, haben also eine Beziehung zur Realität (zum „objektiven Gehalt der Wirklichkeit"), wenn sie präzis

---

[44] Vgl. unten S. 165 mit Anm. 138.

[45] Apol. 12,5–6; 16,9–14.

[46] Apol. 17,7–8. Vgl. die Aussagen zur Analogie (S. 167 mit Anm. 151; 153). Näheres in *Untersuchungen* (= Anm. 12).

[47] Vgl. im Zusammenhang Apol. 9,17–18; ferner vgl. man ebd. 12,9–10.

[48] Vgl. das Folgende, bes. Anm. 52.

[49] Apol. 9,9–15. Wenn also dem Vater als auf den Sohn Bezogener eine Wesensbeziehung zum Sohn oder eine seinshafte Ähnlichkeit mit dem Sohn zukommt, dann müßte der Vater auch Sohn und der Sohn auch Vater genannt werden können: Apol. 24,22–28. M.a.W. ein Bekenntnis zum ὁμοούσιος bzw. ὁμοιούσιος kann sich nicht gegen den Sabellianismus, nicht gegen Markell von Ankyra und Photinus (Apol. 6,12–15) abgrenzen.

[50] Zu Apol. 8,1–5 vgl. unten S. 152–154.

[51] Vgl. auch Apol. 18,18–19.

[52] Apol. 18,6–9; vgl. 19,1–3. Eunomius gebraucht zur Kennzeichnung des Verhältnisses der Namworte (ὀνόματα) bzw. Prädikate (προσηγορίαι) zur „Wirklichkeit" (πράγματα) vor allem Ableitungen von ἁρμόττειν. Man sollte sich als Interpret bewußt bleiben, daß „Wirklichkeit" und alle äquivalenten Ausdrücke sich einer eindeutigen Begrifflichkeit entziehen. Der Mensch glaubt etwas Bestimmtes damit zu verbinden; ist er jedoch gefragt, es zu präzisieren, stößt er auf etwas Letztes, woran sich zugleich seine Beurteilung von Denken und Sprechen als subjektive Leistung entscheidet. Näheres zur Geschichte des Terminus πρᾶγμα und zur ideengeschichtlichen Einordnung der Relation πρᾶγμα – ὄνομα mit Blick auf Eunomius in *Untersuchungen* (= Anm. 12).

(ἀκριβῶς) und nicht übertragen gebraucht werden. Damit wird Realität als eine „Einheit“[53] aus zwei (letztlich aus der Urteilsanalyse abgeleiteten)[54] konstitutiven Momenten aufgefaßt: Realität ist Synthese aus seiendem „Subjekt“ oder „Substanz“ (ὑποκείμενον) und einem, wie auch immer näher zu definierenden „idealen Gehalt“, über den sich diese Realität in ihrer Differenz dem Denken und Sprechen erschließt (ἔννοια). Dabei sind die Sachen und Sachverhalte diesem Prozeß vorgegeben und bestimmen ihn. Darum ist nach Eunomius das, was Namworte bedeuten, die nicht nur reine Produkte menschlicher Vorstellungskraft sind, sondern auf Realität bezogen sind und in ihrem Bezug auf diese präzis gebraucht werden, οὐσία,[55] ὑπόστασις[56] oder einfachhin πράγματα.[57]

Fragt man, was das Namwort „Gott“ bedeutet, dann antwortet Eunomius mit Berufung (1) auf ein „natürliches Wissen“ der Menschheit[58] und (2) auf die christliche Überlieferung, daß „Gott“, genauer der „eine Gott und Vater“, absolut voraussetzungslos sei, daß er, um zu sein, weder etwas anderes noch sich selbst voraussetzt: Er ist jedem Werden, auch einem Werden, das seinen Ausgang von ihm selbst nimmt (παρ'ἑαυτοῦ) ἀγέννητος voraus.[59] Nichts liege ihm voraus,[60] und darum benenne das Namwort „Gott“ (im monotheistischen Verständnis) *die* οὐσία.[61] Die Worte „Gott“ bzw. „ungeworden“ seien (1) nicht einfachhin ein *flatus vocis,* also nicht ein artikuliertes Lautgefüge, das nichts benennt (wie z.B. die Schulbeispiele βλίτυρι für eine absolut bedeutungslose φωνή oder Kentaur und Hydra für die Produkte der Phantasie)[62], und, allgemein gesprochen, (2) nicht nur – und dieses „nur“ wird allzu oft überlesen – ein Produkt menschlicher Sprachschöpfung und rational unterscheidender Diskursivität: ὀνόματι μόνον κατ'ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην.[63] Vielmehr sagen diese Worte Gottes Sein aus, genauer: Sie bekennen Gottes Sein.[64] Sie tun dies, indem sie wie Worte, die (präzis ge-

---

[53] Ob diese Synthesis einfach die schlichte Behauptung eines Zugleichs zweier Konstitutiva, also unvermittelte „Einheit“ ist oder aus einer Vermittlung begründete Einheit, muß hier noch offen bleiben. Vgl. *Untersuchungen* (= Anm. 12).

[54] Vgl. unten S. 160–161.

[55] Vgl. Apol. 18,19–20; zu ebd. 19,16–18 vgl. oben S. 149.

[56] Apol. 12,7–10.

[57] Vgl. auch Apol. 21,2–3; ferner unten S. 165–166.

[58] Zur ἔννοια φυσική von Apol. 7,1 vgl. *Untersuchungen* (= Anm. 12).

[59] Apol. 7,1–3: Εἷς ... θεὸς μήτε παρ'ἑαυτοῦ μήτε παρ'ἑτέρου γενόμενος.

[60] Apol. 7,9–10: μήτε αὐτὸς ἑαυτοῦ μήθ'ἕτερόν τι αὐτοῦ προϋπάρχειν δέδεικται.

[61] Apol. 7,11; 8,17–18.

[62] Ausführlich in der sog. *Apologia Apologiae:* vgl. S. 163.

[63] Apol. 8,1–2. Das Wort ἐπίνοια bleibt im folgenden oft unübersetzt, um keine bestimmte Deutung vorauszusetzen, die aus dem Kontext noch nicht hinreichend bewiesen ist. Daß es die ἐπίνοια mit der diskursiven und damit auch mit der sprachschöpferischen Fähigkeit des Menschen zu tun hat, ist das einzige, was unmittelbar deutlich ist, wenn man mit den genannten Begriffen keine bestimmten Theorien verbindet. Näheres in *Untersuchungen* (= Anm. 12).

[64] Apol. 8,3: τὴν τοῦ εἶναι ὅ ἐστιν ὁμολογίαν. Zum Gebrauch von ὁμολογεῖν und ὁμολογία vgl. den Index bei R. P. Vaggione, *aa*O. (= Anm. 3), 204.

braucht) πράγματα benennen, die Usie des Benannten zur Kenntnis bringen. Für Eunomius benennt das Namwort „Gott" Gottes Usie oder Wesen, welches im Prädikat (προσηγορία) „ungeworden" wiedergegeben ist. Dies ist die Bedeutung (σημασία), die auch ein anderes Wort wie „der Seiende" (ὁ ὤν) nach Ex. 3,14 zum Ausdruck bringen kann.[65]

Warum dies so ist, warum also durch das Namwort vermittelt das Wesen erkannt wird, erklärt Eunomius hier in der sog. ersten Apologie nicht näher; die Frage nach der kognitiven Valenz der Namworte im Vergleich mit der gedanklichen Leistung des menschlichen Verstandes bleibt somit unbeantwortet.[66] Eines nur ist deutlich: Die in der ersten theologischen Methode bedachten Worte sind kein Produkt rein menschlichen „Denkens".

Wie es sich aber mit Namworten (oder „Substantiven") nicht-theologischer Sprache verhält, die ihrer Sprachform nach mit den theologischen vergleichbar sind und insofern Usien bezeichnen müßten, wird nicht gesagt. Wenn Eunomius als Begründung hinzufügt: τὰ γάρ τοι κατ'ἐπίνοιαν λεγόμενα ἐν ὀνόμασι *μόνοις* (!) καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν,[67] dann bot diese polemische, nicht weiter differenzierende Formulierung die Möglichkeit, Eunomius ein Verständnis der menschlichen ἐπίνοια zu unterschieben, das der Sprache, sofern sie Produkt des Menschen ist, jede auf Realität bezogene kognitive Valenz abspricht und auf einen extremen Nominalismus[68] hinausläuft. Aufgrund der sog. ersten Apologie steht einzig fest: Sollte der Sprache eine kognitive Valenz, wie sie Eunomius für das Wort „Gott" behauptet, zukommen, dann liegt dies nicht darin begründet, daß dieses Namwort eine sprachschöpferische Leistung des Menschen, also κατ'ἐπίνοιαν, ist. Worin die kognitive Valenz begründet ist, wird in dieser Schrift nicht ausgesagt.[69] Die Gegenposition, welche (1) die

[65] Apol. 17,1–2.

[66] Man vgl. καθαρᾷ τῇ διανοίᾳ in Apol. 20,4–5: oben S. 147. Ferner vgl. man Apol. 22,7–8: τὴν δὲ περὶ τούτων ἔννοιαν ἀκριβῶς διακαθαίροντας (S. 147).

[67] Apol. 8,3–5.

[68] Mit Bezug auf Apol. 16,9–12, wo jedoch keine Allaussage vorliegt, und auf Apol. 18,13–16, eine jener Stellen, an denen in aller Kürze die These des Eunomius über das Verhältnis von Sprache und Sein formuliert ist (ἐχρῆν ... παρηλλαγμένων τῶν ὀνομάτων παρηλλαγμένας ὁμολογεῖν καὶ τὰς οὐσίας), spricht E. Cavalcanti, *Studi eunomiani* (Orientalia Christiana Analecta, 202), Roma, 1976, 117, von einem „nominalismo dialettico", der (neu)platonischen Ursprungs sei. Zum Thema vgl. auch Benito y Duran, *El nominalismo arriano y la filosofia cristiana: Eunomio y San Basilio*, in: Augustinus 5 (1960). Die These vom Nominalismus des Eunomius impliziert eine Aktualisierung aus der Sicht einer späteren Diskussion; sie wird zwar der Interpretation der eunomianischen ἐπίνοια bei den Kappadokier (vgl. auch S. 161), nicht aber allgemein dem Sprachverständnis des Eunomius gerecht. Sicher wäre es ein Mißverständnis, die Sprache der Theologie nominalistisch zu interpretieren. Soweit man Erzeugnisse der ἐπίνοια, die kein reiner *flatus vocis* sind, an die Ursprache (vgl. S. 169) zurückbinden kann, werden sie im Sinne späterer Terminologie von Eunomius extrem realistisch interpretiert, mag auch die Idee von der Dekadenz der Sprachentwicklung (1) im Allgemeinen einer gemäßigt nominalistischen und (2) teils, je nachdem wie durchschlagend man den Bezug auf die Fiktionen der Einbildungskraft hält, einer extrem nominalistischen Interpretation ein relatives Recht einräumen.

[69] Zur Frage, ob der Hinweis κατά τε φυσικὴν ἔννοιαν in Apol. 7,1 einen präzisen

Sprache *einzig* als Produkt der ἐπίνοια begriff und (2) erkenntnistheoretisch in keiner Hinsicht einen Nominalismus zuließ, hatte es darum leicht, weil sie gegen Eunomius das Problem theologischer Sprache als eine Frage von Sprache überhaupt, nicht aber als Frage von zwei Sprachen oder als Frage der Sprachdekadenz (Ur- *vs.* Alltags-Sprache) erörterte.

Wie ist aber die zitierte Begründung zu verstehen, daß Sprachliches, sofern es Ausdruck oder Darstellung der ἐπίνοια ist, nur im Lautgebilde der Namworte existiere? Die gewissermaßen aufklärerische Reduktionsformel des „nur" im Sinn von „nichts anderes als" impliziert hier zwar gewiß, daß es sprachliche Produkte der ἐπίνοια, was immer damit präzis gemeint ist, gibt, die einzig „im sprachlichen Zeichen", d.h. hier: im artikulierten Lautgebilde, existieren. Sie impliziert jedoch nicht gewiß, daß die ἐπίνοια „nichts anderes als" solche Produkte hervorbringt. Denn letzteres wäre nur dann der Fall, wenn in der These des Eunomius die Worte „ἐν ὀνόμασι μόνοις καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα" als Begründung für die darauf folgende Aussage, daß solche sprachlichen Produkte nur im Aussprechen des Lautgebildes existieren, (also im strengst möglichen Sinn) nichts anderes als ein *flatus vocis* sind. Diese Deutung, die in den genannten Worten des Eunomius eine Begründung für die These „τὰ κατ'ἐπίνοιαν λεγόμενα ταῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν" sieht und damit eine All-aussage annimmt, leidet an der Schwierigkeit, daß hier Begründendes und Begründetes absolut Identisches aussagen, daß eine Tautologie aber keine Begründung liefern kann. Denn sie vermittelt kein neues Moment, aus dem der behauptete Sachverhalt einsichtig werden könnte. Anders aber steht es, wenn Eunomius mit den zitierten Worten keine Begründung des Folgenden, sondern eine nähere Bestimmung des Vorhergehenden geben wollte und damit seine These nur für bestimmte Produkte der ἐπίνοια gelten ließ, nämlich für τὰ κατ'ἐπίνοιαν λεγόμενα τὰ[70] ἐν ὀνόμασι μόνοις καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα. Diese sind für ihn dann nichts anderes als ein *flatus vocis*. Sollte die Untersuchung aller Stellen bei Eunomius, an denen das Wort ἐπίνοια begegnet, die Deutung, ihre Produkte seien einzig entweder „sinnlose artikulierte Lautgebilde" (wie βλίτυρι) oder rein fiktive Gedankendinge (wie der Kentaur), nicht stützen, dann scheint mir ein konjekturaler Zusatz wie τὰ oder καὶ zumindest sinnvoll, eigentlich aber notwendig, es sei denn, man nehme in Apol. 8 eine bewußt überspitzte Formulierung oder in der sog. zweiten Apologie einen veränderten Standpunkt an, sofern dort auch Relationen, Analogien und Energien als Erzeugnisse der ἐπίνοια angesprochen werden, nicht aber als rein

---

Hinweis auf ein bestimmtes sprachphilosophisches Paradigma gibt, vgl. *Untersuchungen* (= Anm. 12). Im Kontext ist ἔννοια (vgl. den Index bei R. P. Vaggione, *aaO*, 5Anm. 3], 201) äquivalent mit „Bedeutung", „Sinn", „(Aussage- [8,11])Gehalt" eines Wortes, genauer der λέξις oder φωνή. Letzteres ist kein *flatus vocis*, wenn seine Bedeutung „wahr "ist: So spricht Eunomius z.B. in Apol. 8,11 von der ἀληθὴς περὶ θεοῦ ἔννοια, die dem Namwort „Gott" im monotheistischen Verständnis eignet. Worte wie „Gott" implizieren Realitätsgehalt, sind latente Urteile oder Aussagen (vgl. S. 159–161).

[70] Man könnte hier auch καὶ oder statt ἐν ein ἔν τ' schreiben.

fiktive Gedankendinge, sondern als real existierende Sachverhalte zu interpretieren sind.[71]

Sind die in der ersten theologischen Methode bedachten Worte kein Produkt rein im Diskursiven gründender Sprachschöpfung, dann scheint Analoges auch für die zweite Methode zu gelten. Wenn man nämlich die ἐνέργεια im theologischen Sprachgebrauch so denkt (ἐπινοεῖν), wie sie in der nicht-christlichen Tradition (τοῖς Ἑλλήνων σοφίσμασιν) gedacht wurde, und sie deshalb auf die Usie zurückführt,[72] also zwischen beiden, Sein und Wirken, eine ontologische, nicht nur axiologische[73] Korrelation behauptet, dann werde man das Verhältnis von Vater und Sohn, sofern das Namwort „Vater" ἐνέργεια benennt, nur sabellianisch bestimmen können:

---

[71] Vgl. unten S. 167–168, bes. die in Anm. 151 und 153 zitierten Texte; ausführlich in *Untersuchungen* (= Anm. 12). – Da nun im Syntagmation des Aetius die ἐπίνοια und ihre Problematik zumindest an fünf Stellen als polemisches Argument eingebracht wird (12–13); 17–18; 26, ed. L. R. Wickham [= Anm. 18], 541–543), scheint es nicht abwegig, bei diesem und Eunomius gemeinsame Anschauungen zu vermuten. Nun findet sich bei Aetius kein Satz, der eine Beschränkung der ἐπίνοια auf das Fiktive zuläßt, auch wenn L. R. Wickham, *aaO.*, 557–558, im Ausgang (!) von Eunomius, *Apol.*, 8, eine solche Interpretation insinuiert: „For Eunomius it means the capacity to invent unrealities. ... For Origen, Arius, Basil, and Gregory ἐπίνοια was a legitimate means of expressing the inexpressible richness of God. Aetius (*sic!*) and Eunomius broke with the Arians over its use." Sofern L. R. Wickham, *ebd.*, diesen Bruch aber darin begründet sieht, „daß rationale, metaphorische und analoge Termini nicht auf" τὸ ἀγέννητον „angewandt werden können", diese jedoch nicht als „unrealities", sondern als Gegensätze zum Absoluten interpretiert, hat er sich mehr von der Sache als von seinem Verständnis von *Apol.*, 8, leiten lassen. Demgemäß ist für ihn ein „merely excogitated by human beings" doch nicht mit dem Begriff eines rein fiktiven Gedankendings identisch. In einem Vorgriff auf die sog. zweite Apologie möchte ich hier anmerken, daß das eigentliche Interpretationsproblem m.E. darin liegt, ob man die zweite theologische Methode als ein Verfahren denken kann, das in keiner Weise auf die Erzeugnisse der ἐπίνοια zurückgreifen muß.

[72] Apol. 22,4–11 mit 23,4–15: τὴν ἐνέργειαν ἑνοῦν τῇ οὐσίᾳ.

[73] Vgl. Anm. 30. „Axiologisch" impliziert an sich keinen Gegensatz zu „ontologisch", wie es z.B. die erste theologische Methode des Eunomius zeigt, die axiologisch orientiert ist und „von oben her" argumentiert (vgl. bes. S. 156—157). Wenn Eunomius jedoch bestreitet, daß für die Theologie (!) zwischen Usie und Energie eine Korrelation bestehe, die beide in eine Einheit einbinde (ἑνοῦν), dann will er ausschließen, daß man das Verhältnis beider ein(-ein)deutig bestimmen kann, wie es der Fall wäre, wenn man dieses als seinshaft konstituiert denken könnte: Wirken entspräche dann der Seinsart, und diese läßt sich am Wirken erkennen. Dies mag außerhalb der Theologie gelten (man muß nach Eunomius in diesem Zusammenhang die Differenz der Seinsbereiche bedenken [Apol. 23,1–4]), doch nicht angesichts der Absolutheit von Gottes Sein. Denn die Werke Gottes sind ja selbst nicht absolut, keine ἔργα ἄναρχα, ἀγέννητα (und ἀτελεύτητα), weil ein ἔργον dies als etwas, was „gewirkt" oder hervorgebracht wurde, einfach nicht sein kann. Eine ontologische Korrelation ist somit für die Theologie ein „Unding". Doch kann man wohl von der Würde eines Werkes auf die Würde des Wirkenden zurückfragen und wird dabei eine bestimmte Wertordnung entdecken, die für die Theologie wichtig ist und die ihr, wie die Verschränkung der beiden theologischen Methoden (vgl. S. 157–159.) zeigt, bei der Klärung ihrer Frage nach Gottes Usie dienen kann. Insofern kann man von einer axiologischen Korrelation von Energie und Usie sprechen, muß sich aber bewußt bleiben, daß die Theologie solange das Absolute als solches, die Agennesie, nicht in den Blick bekommt, solange sie einzig das Wirken selbst bedenkt, d.h. das Verhältnis von ἐνέργεια und ἔργον. Sie erreicht dabei einzig „den einen Gott" als „Vater".

Die seinshafte Differenz beider werde aufgehoben.[74] Im Denken einer ontologischen Korrelation von Wesen und Sein einerseits, Wirken und Wirkvermögen andererseits zeigt sich nach Eunomius offenbar kein echtes „natürliches Wissen der Menschheit" in Analogie zum Wissen um die absolute Transzendenz des einen Gottes. Vielmehr stellt diese Transzendenz die genannte ontologische Korrelation readikal in Frage und führt, wie es Eunomius als zweite theologische Methode formuliert, (zumindest im theologischen Sprachgebrauch) zur Trennung der Energie von der Usie, weil und sofern die ἐνέργεια Gottes als Wollen (βούλησις)[75] und damit als absolute Freiheit (die durch kein vorausliegendes natur- oder wesenhaftes Apriori beschränkt ist)[76] erkannt, besser gläubig bekannt[77] wird. Eine ontologische Korrelation von Sein und Wirken scheitert nach Eunomius zumindest am Wirken des „Vaters", sofern dieses jener Wille ist, mit dem er in absoluter Souveränität den Sohn will; sie scheitert nach Eunomius auch am christlichen Schöpfungsglauben, sofern sie als Konsequenz die dem griechischen Denken vertraute Vorstellung einer „ewigen Welt" impliziere: die Vorstellung einer der göttlichen Ewigkeit gleichewigen Existenz des Kosmos.[78]

---

[74] Apol. 24,18–28; vgl. Anm. 49.

[75] Apol. 23,15–20; vgl. zu Apol. 24,1–4 Anm. 32. – Zurecht hebt auch E. Mühlenberg, *Unendlichkeit* (= Anm. 2), 95–98 in seiner Darstellung „des Wesens der Theologie des Eunomius" (der Sache nach wiederholt im Beitrag von Chevetogne: *aaO.* (= Anm. 2), 230–234) darauf ab, daß Eunomius nach Apol. 24 die „Wirkkraft" oder ἐνέργεια von Gottes Wesen trenne, sofern sie von Gottes „ungebundenem Willen" hervorgebracht sei (*aaO.*, 98), ohne aber Gottes Wesen zur Erscheinung zu bringen (*aaO.*, 233). Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß E. Mühlenberg die Theologie des Eunomius einzig als eine Theologie des Wesens und Begriffs, nicht aber als eine Reflexion über die theologische Sprache versteht. Nach E. Mühlenberg hat auch Gregor von Nyssa die Energie vom Wesen Gottes getrennt (*Unendlichkeit*, 140–141), und zwar „ähnlich wie bei Eunomius", „da zwischen Gottes Wesen und seinem Handeln der Wille Gottes steht, der die Wirksamkeit Gottes von seinem Wesen trennt und der den Rückschluß von der ἐνέργεια auf die φύσις oder οὐσία unmöglich macht (CE II 150)" (Chevetogne: *aaO.*, 238). Doch die genannte Stelle ist m.E. für die These nicht heranzuziehen; an der zuvor zitierten Stelle fehlen Belege; die im Kontext dort zitierten Stellen aus *Contra Eunimium* beweisen m.E. nicht, ebenso wenig wie die Stelle aus *Oratio XI in Canticum Canticorum* (333,16–334,9) bzw. jene aus *Oratio VII de beatitudinibus* (1280 AB) oder die Berufung auf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, ²1944, 138–140, wo nicht behauptet wird, daß Gregor, sondern daß Gregorios Palamas und seine Anhänger eine Trennung von Gottes Usie und Energie behauptet haben; letztere beriefen sich dabei auf bestimmte Texte des Nysseners. Die negative Theologie (bezüglich des Wesens Gottes) schließt für Gregor von Nyssa die *via analogiae (et eminentiae)* aus den Wohltaten und damit aus dem Wirken Gottes nicht aus; eine ontologische Trennung von Gottes Sein und Wirken wird somit nicht behauptet (und die ontologische Korrelation nicht bestritten: Näheres in *Untersuchungen* [= Anm. 12]).

[76] Es handelt sich hier um eine Konsequenz der in der ersten theologischen Methode konstatierten absoluten Unmöglichkeit, Gott mit irgendetwas zu vergleichen. Der einzige νόμος φύσεως (vgl. oben S. 149) des einen Gottes besteht darin, daß er kein ihm Vorausliegendes kennt: Er ist nicht nur jenseits allen Werdens, sondern auch jenseits aller βασιλεία (vgl. ebd. zu Apol. 20,11–12).

[77] Vgl. Anm. 64 zu Apol. 8,3.

[78] Apol. 22,11–12. Eine andere Formulierung des Eunomius läuft auf dasselbe Argu-

Eine ontologische Korrelation von Sein und Wirken laufe auf eine Identität von Gottes Usie und Energie hinaus: ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ τιθεμένους (scil. τὴν ἐνέργειαν).[79] Nur unter der Voraussetzung, daß keine solche ontologische Korrelation besteht und Gottes Wirken absolut freies, sich selbst genügendes Wollen ist, sei auch das Schreckgespenst des Sabellianismus[80] ausgeschlossen; nur so lasse sich wirklich von Vater und Sohn sprechen und jeweils die ihnen eigene Usie wahren,[81] nur so lasse sich die gemeinte Relation beider retten:[82] ἀποσῴζειν τὴν ὁμοιότητα, „nicht um die Gottheit des Eingeborenen aufzuheben ..., sondern um die Überlegenheit (ὑπεροχή) des Vaters", seine relative Transzendenz gegenüber dem Sohn, zu wahren.[83]

2. Eunomius' Schrift gegen Basilius von Kaisareia

Das Verständnis jener Verteidigungsschrift, die Eunomius gegen Basilius[84] verfaßt hat, um seine sog. erste Apologie zu rechtfertigen, und im Jahre 379 veröffentlichte,[85] leidet daran, daß wir ihren vollen Text nicht mehr besitzen, sondern nur das Referat des Gregor von Nyssa.[86] Dieser sucht die Schwachpunkte der Argumentation des Eunomius hervorzuheben und trägt von sich aus nichts bei, um ein konsistentes und möglichst kohärentes Verständnis zu gewährleisten. Dies aber ist die Aufgabe des heutigen Interpreten, der von der Voraussetzung ausgeht, daß Eunomius selbst ein kohärentes Ganzes im Blick hatte, dem vermutlich von einem immanenten Standpunkt aus kaum Widersprüchlichkeit, also Inkonsistenz, nachgewiesen werden konnte. In unserem Zusammenhang interessiert einzig die Frage, wo sich im Vergleich mit der sog. ersten Apologie ein bestimmter oder gar ein veränderter Standpunkt zeigt.

Beide theologischen Methoden bilden weiterhin die Basis; die erste wird nun eindeutig als ein (axiologisches)[87] Denken von oben nach unten

---

ment hinaus: Die Usie Gottes ist ἄναρχος ἁπλή τε καὶ ἀτελεύτητος sowie ἀγέννητος, die Energie Gottes jedoch nicht (Apol. 23,5–20). Denn für sie sei der Bezug zu ihrem Resultat (ἔργον) konstitutiv (23,4–5.7). Letzteres aber müßte „ungeworden" (23,12), „ohne Anfang, ohne Ende" sein, sollte auch die Energie selbst „ungeworden" sein.

[79] Apol. 23,10.

[80] Ausdrücklich genannt als „Scheinchristen" (Apol. 6,1–2) werden Sabellius, Markell und Photinus (6,12–13). Vgl. Anm. 49.

[81] Apol. 24,18–28.

[82] Apol. 24,1–4; vgl. auch Anm. 32.

[83] Apol. 21,13–15. Zur *via eminentiae* vgl. Anm. 121.

[84] Basilius wird im Folgenden zitiert nach der in Anm. 3 genannten Ausgabe: I–II (Sources Chrétiennes, 299.305), Paris, 1982, 1983.

[85] Vgl. dazu R. P. Vaggione, *aaO.* (= Anm. 3), 82–94.

[86] Im Folgenden wie im Vorhergehenden zitiert nach der Ausgabe von W. Jaeger in *Gregorii Nysseni Opera*, I–II, Leiden, 1960.

[87] Axiologisches Denken orientiert sich an Wertung und damit an einem „Oben". Man könnte es auch hierarchisch nennen, wäre damit nicht allzu schnell eine bestimmte neuplatonische Interpretation assoziiert.

(κάθοδος),[88] die zweite als ein entsprechender Aufstieg[89] gekennzeichnet. Hervorgehoben wird, was implizit aus der sog. ersten Apologie schon zu erkennen war, daß beide aufeinander bezogen sind und sich darin ergänzen. Man müsse beim Vollzug der ersten Methode nicht nur auf die drei göttlichen Usien achten, sondern zugleich (συμπεριλαμβανομένων!) sowohl die Energien, die den Usien „folgen",[90] als auch die „angemessenen Namworte" (προσφυῆ ὀνόματα)[91] der Usien bedenken.[92] Die erste Methode ist nur vollständig oder ein integraler Vollzug, wenn sie ein „Gesamt" ist (τοῦ παντὸς λόγου συμπλήρωσις), in dem die Fragestellung der zweiten theologischen Methode zugleich aufgegriffen und integriert ist. Beide Methoden haben sich, wie Eunomius allgemein feststellt, „an der natürlichen Ordnung", wie sie der Realität eigen ist, zu orientieren.[93]

Was Eunomius darunter versteht, zeigt, daß nicht nur die erste Methode die zweite in ein „Gesamt" theologischer Reflexion integriert, sondern auch die zweite im Vollzug auf die erste zurückgreifen muß, m.a.W. daß beide Methoden in gegenseitiger Verschränkung „den ganzen Vollzug christlicher Theologie" gestalten: πᾶς ὁ τῶν καθ'ἡμᾶς δογμάτων συμπληροῦται λόγος, um mit jenen Worten zu sprechen, mit denen Eunomius im Referat Gregors diese Reflexion auf jene theologischen Grundsätze einleitet, mit denen er die Wahrheit des Glaubensbekenntnisses aufweisen und gegen Angriffe verteidigen will. Denn, wahre man die dem theologischen Diskurs vorgegebene Verknüpfung (εἱρμός), dann folge für „das theologische Geschäft" ein Zweifaches, je nachdem, ob sich die Fragestellung auf die Usien oder auf die Energien bezieht. Im ersten Fall wird man aus (!) jenen Energien argumentieren, die den Usien am unmittelbarsten axiologisch verbunden sind, um die Glaubwürdigkeit seiner *Confessio* und damit seine theologische Überzeugung aufzuweisen[94] und um strittige Fragen zu lösen.[95] Die Wertordnung der göttlichen Werke, d.h. jene axiologische Ordnung, die z.B. zwischen der Erschaffung der Engel, der Erschaffung der Sterne und des Himmels sowie

---

[88] I,154, S. 73,15.

[89] I,153, S. 72,25; vgl. I,446 mit 461, S. 156,6–8 mit 160,11–13.

[90] I,151–152, S. 72,8–9,16: Dies bedeutet keine Veränderung gegenüber der sog. ersten Apologie, die nicht jede Relation, sondern nur die ontologische Korrelation ausschloß (vgl. S. 154–156). Terminologisch bleibt das „Folgen" vor allem deshalb unscharf, weil es auch auf das Verhältnis des Namwortes „Gott" zum (Aussage-)Wort ἀγέννητον angewandt werden kann: vgl. I,655, S. 214,21–22 mit Apol. 7,10–11. Es ist verständlich, wenn auch in der Sache wenig hilfreich, daß hier die Kritik des Basilius einsetzt; auch Gregors Verteidigung der formalen Argumente seines Bruders führt m.E. nicht weiter.

[91] Vgl. unten S. 169.

[92] I,151, S. 71,28–72,10. Auf was bezieht sich ταύταις (S. 72,9), auf die zuvor genannten Usien oder auf die Energien? Sieht man einzig auf grammatikale Kongruenz, so ist beides möglich, wenn auch, stilistisch gesehen, der Bezug auf die Usien den Vorzug verdient.

[93] I,154, S. 73,5–6: κατὰ τὴν συμφυῆ τοῖς πράγμασιν τάξιν. Zu πράγματα vgl. S. 150–156, bes. Anm. 52.

[94] Vgl. S. 144–145, bes. Anm. 7.

[95] I,154, S. 73,8–12.

jener des Menschen besteht, zeige den (axiologischen) Unterschied der Energien.[96] Andere Werke Gottes können dem hinzugefügt werden; alle zeigen Unterschiede, die auf eine Wertordnung der Energien weisen: τὰς μὲν πρώτην, τὰς δὲ δευτέραν ἐπέχειν τάξιν.

Drehe sich aber der Streit um die Energien selbst, dann müsse man die Problemlösung in den Aussagen der ersten theologischen Methode suchen, und zwar mittels einer topischen Argumentation ἐκ τῶν οὐσιῶν, die sich in einem Abstieg vollziehen lasse: ἀπὸ τῶν πρώτων ἐπὶ τὰ δεύτερα.[97] Hier wird die erste Methode in die Fragestellung der zweiten hineingezogen, und somit wird die Zuordnung von Gott Vater und Sohn, d.h. *die* Frage der zweiten Methode, „durch die Erkenntnis des göttlichen, absoluten Wesens geklärt", wie E. Mühlenberg zurecht feststellt.[98] Was „Vater" letztlich sagt, das bringt einzig die erste theologische Methode mit ihrer Erkenntnis des Wesens Gottes, der Agennesie, ein. „Eunomius setzt die Absolutheit Gottes schon voraus und stellt sie dann der Wirksamkeit gegenüber, die nicht als absolute erscheinen kann."[99] Hier liegt tatsächlich eine prinzipielle Grenze für die zweite theologische Methode, die für Eunomius in ihrer Fragestellung selbst begründet ist: Sie fragt nach den Energien; diese aber sind rein axiologisch und keineswegs ontologisch mit der Ordnung der Usien korreliert. Darum aber kann man diese zweite Methode nicht, wie es E. Mühlenberg tut,[100] mit dem platonisch-aristotelischen „Rückschlußverfahren" über die Werke zu deren Wirkursachen und letztlich zur absoluten Ursache gleichsetzen: Denn dieses kann sie für Eunomius „letztlich" nicht leisten. Auf Grund ihrer axiologisch orientierten Fragestellung kann sie zumindest im letzten, d.h. für die absolute Transzendenz, einen ontologischen Zusammenhang von Energie und Wesen (τὴν ἐνέργειαν ἑνοῦν τῇ οὐσίᾳ) nicht begründen. Für Eunomius spricht entscheidend die absolute Souveränität des

---

[96] I,152–153, S. 72,15–73,3. Ich sehe nicht, wie Th. A. Kopecek, *aaO.* (= Anm. 1), II, 453, in diesen Worten die Aussage finden kann: „knowledge of the Son's activity as creator of the angels tells one more about the Son's essence than knowledge of his activity as savior of man." Die Spitze gegen R. C. Gregg und D. E. Groh ist im Zusammenhang deutlich.

[97] I,154, S. 73,12–15. Die vorgetragene Deutung setzt bei der Tatsache an, daß Eunomius seinen Gedankengang eindeutig durch μὲν – δὲ (S. 73,8.12) gegliedert hat und damit zwei Fälle der ἀμφισβήτησις bzw. ἀμφιβολία unterscheidet: περὶ ταῖς οὐσίαις (Z. 8–12) und ἐπὶ ταῖς ἐνεργείαις (Z. 12–15). Darum verfehlt Th. A. Kopecek in Übersetzung (*aaO.* [Anm. 1], II, 452) und Interpretation (*ebd.*, 453–454) den Sinn der Aussage, als ob es einzig um die *eine* Frage der Usien (also der ersten theologischen Methode) und *zweier* Strategien gehe. Die Konsequenz wäre: „Therefore, Eunomius stressed that theological methodology should always (!) begin with knowledge of the essences and work its way down to their activities rather than begin with knowledge of activities and work its way up to the essences." Der Ausgangspunkt für die Frage nach der Zeugung des Sohnes kann dann einzig lauten: „seeking to discover the ‚natural dignity' of the supreme God who generated him." Die Verschränkung der Methoden ist bei Th. A. Kopecek nicht erkannt.

[98] Im Vortrag von Chevetogne *aaO.* (= Anm. 2), 231.

[99] *Ebd.*, 233.

[100] *Unendlichkeit* (= Anmm. 2), 96.

göttlichen Willens und Wirkens sowie die Nicht-Ewigkeit, in diesem Sinn: Endlichkeit, der von Gott geschaffenen Welt dagegen.[101]

Dieser Hiatus ist trotz aller Verschränkung nicht zu übersehen; er gilt dort, wo der Streit um die Absolutheit Gottes, also die Frage der ersten theologischen Methode nach dem Wesen des „einen Gottes und Vaters", aus der axiologischen Ordnung der Energien „geklärt" werden soll. Es geht auch hier um ein Verfahren, das seine Analogie nicht im Beweis aus anerkannten Prämissen besitzt, sondern im topischen Aufweis dessen, was als Prämisse gelten kann, d.h. es geht um das Finden von „Plausibilitäten" (*probabilia* oder ἔνδοξα),[102] die zum einen selbst Ausdruck jener gläubigen Überzeugung sind, die eine Gemeinschaft verbindet, und aus denen zum anderen sich in strittigen Fragen die verbindende Brücke zwischen den Standpunkten finden läßt, m.a.W. aus denen sich Überzeugungen begründen lassen, welche einen theologischen Diskurs tragen können: ἐκ ... ἐνεργειῶν ποιεῖσθαι ... τὴν πίστιν.[103] Eine adäquate Erkenntnis des „einen Gottes und Vaters", sein Wesen, erreichen jedoch die „Plausibilitäten" der zweiten theologischen Methode nicht; sie bleibt Inhalt der ersten Methode und ihrer Sprache.

Die Unterscheidung der beiden theologischen Methoden und damit Sprachen kann Eunomius nicht aufgeben, will er die Bedeutung der Worte „ἀγέννητος" und „Vater", d.h. des Absoluten in der Ordnung des Seins, nämlich des absolut Ersten einerseits und anderseits des Ersten in der mit dem Sein nur axiologisch korrelierten Ordnung der Energien, nicht aufeinander reduzieren und damit die für sein Bekenntnis grundlegende gestufte Transzendenz des Göttlichen mit der entscheidenden Schnittlinie zwischen ἀγέννητον und γεννητόν nicht aufgeben. Die absolute wesenhafte Transzendenz des „Ungewordenen" läßt keine irgendwie seinshafte Relation zu etwas anderem, was nicht „ungeworden" ist, zu, ohne die genannte Schnittlinie aufzuheben. Wenn also eine Relation, wie sie aus dem Namwort „Vater" nicht zu eliminieren ist, in der Theologie nicht ausgeschlossen werden kann, dann darf es keine irgendwie seinshafte sein. Dies war schon der Standpunkt der sog. ersten Apologie.[104] Gegen Basilius[105] hält Eunomius

---

[101] Vgl. oben S. 154–156, bes. Anm. 73.

[102] Der von der Wissenssoziologie gebrauchte Begriff der „Plausibilität" scheint mir noch das beste Analogon unserer modernen Wissenschaftssprache zu dem, was die aristotelische Topik unter ἔνδοξον und unter dem, was das ἔνδοξον als Vermittelndes in der Frage der ἀρχαί anzubieten hat, versteht. Mit Wahrscheinlichkeiten im modernen Sinn hat dies nichts zu tun, und so muß man sich hüten, durch die in der lateinischen Überlieferung gegebene Interferenz von *probabile* und *verisimile* vom Ansatz bei der reflektierten Überzeugung abgelenkt zu werden. So z.B. W. A. de Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg Suisse, 1965.

[103] I,154, S. 73,9–11. Vgl. Anm. 7.

[104] Ein Argument aus diesem Zusammenhang, nämlich Apol. 24,18–28, wurde auf S. 154–156 (vgl. auch S. 147–149) dargestellt. Denkvoraussetzung ist dabei, daß es zwei oder mehr ἀγέννητα nicht geben kann.

[105] I,5,63–75, S. 174–176.

deshalb daran fest, daß die δύναμις τῶν ὀνομάτων von „ungeworden" und „Vater" nicht identisch sein kann,[106] d.h. daß sie nicht μόνος ἐξ οὐδενὸς ἑτέρου εἶναι bedeutet.[107] Vielmehr ist das absolute, allem und jedem vorausliegende Sein Gottes vom Zeugen des Sohnes (im Wollen) zu unterscheiden; ersteres, die Bedeutung von ἀγέννητον, ist notwendig mit dem Namwort „Gott" (also mit dem damit gemeinten ὑποκείμενον)[108] verbunden und kennzeichnet darum Gottes Sein im Sinn einer Wesensaussage.[109] Im Urteil „Gott ist ungeworden" sei Aussage oder Prädikat (προσηγορία) „ἀγέννητος" „notwendig (mit ‚Gott', dem Subjekt [ὑποκείμενον] des Urteils) verbunden", während die Kopula auf die Usie ziele.[110] Weil Gott seiner Usie nach ἀγέννητος ist, sei die Zuordnung des Prädikats, hier ὄνομα genannt, notwendig.

Damit ist der Standpunkt der sog. ersten Apologie wiederholt,[111] das dahinter liegende Paradigma der Urteilsanalyse deutlicher geworden. Dasselbe Paradigma, wenn auch mit wichtigen „(onto)logischen" Unterscheidungen verbunden, dient sowohl Basilius[112] als auch Gregor[113], wenn sie begründen wollen, warum die Aussage des ἀγέννητον außerhalb (ἔξωθεν) der Usie bleibe und selbst dann, wenn sie als Prädikat vom ὑποκείμενον, dem Subjekt der Aussage, nicht zu trennen sei, mit der Usie nicht identisch sein könne: Sie nenne nämlich nicht „die Bedeutung des Seins, sofern es *ist*", d.h. sofern Sein *ist* (oder: Wesen existiert), was in der Kopula des Urteils, die auf aktuale Existenz zielt, vollzogen wird.[114] Das hier zur Diskussion stehende

---

[106] I,552.562, S. 186,3–10. 188,27–189,2.

[107] Ob Eunomius tatsächlich, wie das Referat des Gregor von Nyssa nahelegt, die Aussage des Basilius dazu verkürzt hat, die Bedeutung beider Worte sei ein τὸ ἐξ οὐδενὸς εἶναι, muß man m. E. bezweifeln, es sei denn Eunomius habe eine in seinem Kontext eindeutige Kurzformel gebraucht, die auf Vorhergehendes verwies, so daß kein Zweifel entstehen konnte, daß hiermit die absolut voraussetzungslose Transzendenz Gottes gemeint war. Angemerkt sei, daß die von Gregor referierte Formulierung seiner eigenen Argumentation entgegenkommt, sofern er beider ὀνόματα Bedeutung als τὸ μὴ ἐξ αἰτίας εἶναι bestimmt (II,24.28, S. 233,20. 234,22–23; passim); damit bereitet er die Verschiebung der seinshaften Schnittlinie zum Chorismos zwischen ἄκτιστος und κτιστός vor, die für das nikänische Bekenntnis unabdingbar ist. Vgl. Anm. 14.

[108] Vgl. oben S. 150–151 sowie unten zu I, 661, S. 216,18–22.

[109] I,655.658, S. 214,21–22.215,13–14.16–17. Vgl. Apol. 7,10–11.

[110] I,661, S. 216,18–20.

[111] So Eunomius I,661, S. 216,20–22.

[112] I,5,86–106, S. 176–178.

[113] I,655, S. 214,22–25; dazu vgl. man die Argumentation in III,5,56–60, S. 180,13–182,18.

[114] Gregor von Nyssa I,655, S. 214,24–25: αὐτοῦ τοῦ εἶναι καθὸ ἔστι τὴν σημασίαν. III,5,57, S. 180,25–181,1: παντὶ ὀνόματι τῷ περὶ τὴν θείαν λεγομένῳ φύσιν τὸ *ἐστί* πάντως συνυπακούεται. Vgl. auch Basilius I,5,115–117, S. 180, der darauf hinweist, daß die Wesensaussage, d.h. die Identität eines Prädikats mit der Usie, von jenen Aussagen unterschieden werden muß, die vom Subjekt der Prädikation nicht zu trennen sind: Πῶς γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ „ἀκολουθεῖ τῷ θεῷ" καὶ „ταὐτόν ἐστιν αὐτῷ", πᾶσιν ὄντος προδήλου ὅτι τὸ ἀκολουθοῦν ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν οὗ ἐστιν ἐπακολούθημα; In Gregors Terminologie muß man zwischen dem ὑποκείμενον (= ὄν) und dem τῷ ὑποκειμένῳ προσθεωρούμενον, oft einfach ἐπιθεωρούμενον genannt, unterscheiden.

Problem ist die Reichweite menschlicher Erkenntnis und Sprache, zugleich aber, inwieweit diese die Struktur der Wirklichkeit, d.h. Usie, „aufscheinen lassen" oder „widerspiegeln" oder aber weder das eine noch das andere leisten, sondern einzig eine möglichst kohärente Ordnung schaffen, die dem Menschen zur Orientierung dient, ohne aber selbst an der Usie orientiert zu sein. Die letztgenannte Hypothese kommt im Kontext der Kappadokier einzig als nominalistische Theorie eines *flatus vocis* in den Blick.

Als Beweis, wahrscheinlich besser gesagt: als Aufweis, daß die Aussage des „Ungewordenen" Gottes Usie so kennzeichnet, daß Gottes Wesen nichts anderes als ἀγεννησία ist, dient dem Eunomius wie in der sog. ersten Apologie[115] die klassische Metaphysik des Absoluten als des in jeder Hinsicht Einfachen.[116] Ließe sich eine solche metaphysische Notwendigkeit als evident aufweisen, dann besäße der Mensch im Namen Gottes so etwas wie einen Wesensbegriff. Wie aber steht es dann mit der religiösen Überzeugung, die tragender Grund jeder negativen Theologie ist? Kann Eunomius' Auffassung von der Agennesie als Usie Gottes mit einer negativen Theologie zusammengedacht werden?[117] Hier setzt die Kritik seiner Gegner ein. Für

---

[115] 8,14–18.

[116] II,23, S. 233,11–17. Hier muß aus der Methodenreflexion des Eunomius (I,151–154, S. 71,28–73,15; vgl. dazu oben S. 156–158) eine Aussage hinzugefügt werden, die auf den ersten Blick in Konkurrenz zur soeben zitierten Stelle zu stehen scheint: Die gestufte Transzendenz dreier Usien impliziere „sonnenklar" (εἰλικρινῶς) eine dreifache seinshafte Einfachheit: ἑκάστης τούτων (scil. τῶν ὀνομάτων) οὐσίας ... ἁπλῆς καὶ πάντη μιᾶς οὔσης (I,52, S. 72,10–11). Gilt also für jede Usie eine Einfachheit, die ansonsten von der οὐσία ἀγέννητος des „einen Gott und Vaters" ausgesagt wird, und wird zugleich jede Synthesis (und jedes „Teilen") im Bereich der Transzendenz ausgeschlossen, so daß die Einfachheit desselben nicht durch die Behauptung von drei Einfachen aufgehoben wird, dann gebraucht Eunomius einen anderen Begriff ontologischer Einfachheit als Gregor von Nyssa (vgl. S. 170). Letzterer bestreitet die „Ableitung" der ἀγεννησία aus der metaphysischen Einfachheit; „ungeworden" bedeute ἄνευ αἰτίας εἶναι (vgl. Anm. 107), „einfach" jedoch den Ausschluß jeder σύνθεσις (II,24–25, S. 233,17–29; vgl. II,28–29, S. 234,19–235,8). Da Eunomius die Einfachheit des Sohnes (μονογενὴς θεός) nicht leugne, müßte er eigentlich, sofern er aus der Einfachheit schlechthin die Agennesie ableitet, auch für den Sohn eine solche behaupten (II,25–27, S. 233,29–234,18).

[117] Aus der Sicht des Eunomianers Philostorgius zeige sich hier ein Gegensatz zu Arius, der eindeutg eine negative Theologie vertreten habe (was nicht zu bestreiten ist): H.E. X,2, S. 126,16–19; dsgl. II,3, S. 14,2–5. Die negative Theologie ist für den Anhänger des Eunomius ein Verstoß gegen das Wesen der Religion (I,2, S. 6,2–4), ja etwas Widersinniges (ἀτοπία), doch werde sie von den meisten Anhängern des Arius mit Ausnahme der Lukianisten vertreten (II,3, S. 14,5–9). Inwieweit gibt Philostorgius hier eine Auffassung wieder, die auf Eunomius zurückgeht? M.E. läßt sich auf Grund unserer Quellen darauf keine Antwort geben. An sich kann man sich vorstellen, daß die Agennesie im Sinn des „Ungewordenen" der *via negationis* durchaus (insbes. unter der Voraussetzung der Verschränkung der beiden theologischen Methoden) eine negative Theologie begründen kann, d.h. genau das zu leisten vermag, was man in der Nachfolge Gregors von Nyssa im Gegenzug zu Eunomius versucht hat (vgl. den Exkurs auf S. 170–175), nämlich die negative Theologie (als umfassenden Rahmen alles theologischen Sprechens [vgl. Anm. 12] und als prinzipielle Offenheit für christliche Offenbarung [vgl. S. 174–175]) nicht einfach zu behaupten, sondern (im Sinn einer Implikation [vgl. Anm. 119]) zu begründen: Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον ... καὶ τοῦτο πάντη κατάληπτον αὐτοῦ μόνον (!), ἡ ἀπειρία, sagt

Gregor von Nyssa folgt aus dem absolut Einfachen der Metaphysik, weil und sofern sich dieses als ein Unbegrenzbares (ἀόριστον) und insofern „Unendliches" erweise,[118] die Widerlegung eines jeden menschlichen Wissens um das Wesen Gottes.[119] Worte wie ἀγέννητος oder ἄναρχος zeigen nicht, was Gott ist, sondern, was er nicht ist.[120] Der φυσικὴ ἔννοια des Eunomius, jenem „natürlichen Wissen des Menschen um den einen Gott", soll damit die Basis entzogen werden: Die Metaphysik mit ihrer Lehre von den göttlichen Attributen lehre nichts über das eigentliche Wesen Gottes.[121]

Gregor von Nazianz, *Oratio* 38,7 (PG, 317 C 13 – D1). Sollte für Eunomius die These Ἀγέννητος οὖν ὁ θεός· καὶ τοῦτο πάντῃ νοητὸν (Apol. 12,8; 19,22–23; 20,15) αὐτοῦ μόνον, ἡ ἀγεννησία nicht vertretbar sein? Man bedenke, daß bei Eunomius der Ausschluß der privativen Negation (ἀγέννητος κατὰ στέρησιν: Apol. 8,7–18; bei Gregor II,565, S. 391.232–7) der Begründung seiner *via eminentiae* (ὑπεροχή: II,598, S. 401,7–10.25–27) dient. Auch das in diesem Kontext viel diskutierte Argument aus eunomianischer Anschauung: „Wer behauptet, er könne das Wesen Gottes absolut nicht erkennen, sagt zugleich, daß er nicht wisse, wen er anbete", muß dem Gesagten nicht widersprechen und die Verneinung jedweder negativen Theologie voraussetzen.

[118] Zur Interpretation des Begriffs der Unendlichkeit vgl. den Exkurs auf S. 170–175.

[119] III,1,103, S. 38,20–21: οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν ἐπινοίᾳ τινὶ ῥημάτων διαληφθῆναι. Zu III,1,103–110, S. 38,17–41,18 vgl. man E. Mühlenberg, *Unendlichkeit* (= Anm. 2), 102–105, der hieraus seine These begründet, Gregors theologische Unwissenheit („τὸ ἀόριστον ist sein Begriff für Gott!") unterscheide sich von der negativen Theologie: τὸ ἀόριστον meine nicht Unbestimmbarkeit, welche die Möglichkeit einer „bestimmten" theologischen Sprache ausschließt und letztlich zum Schweigen der Mystik führe, sondern „Unbegrenztheit", den Ausschluß einer jeden Grenze (πέρας): „τὸ ἀόριστον soll also ausdrücken, daß das göttliche Wesen an sich selbst keine Grenze besitzt" (*aaO.*, 102). Man wird dem folgen können, sofern das, was keine Grenze besitzt, auch als „Objekt "einer Erkenntnis für das Subjekt unbegrenzbar, nämlich unbestimmbar bleibt. M.a.W. zwischen „objektiver Unbegrenztheit" und „subjektiver Unbegrenztheit oder Unbestimmbarkeit" besteht kein Ableitungs-, sondern ein Implikationsverhältnis. E. Mühlenberg sieht dies anders: Gregor begründe in seiner Theologie „zuerst die Unendlichkeit Gottes und kann dann daraus die Unerkennbarkeit ableiten" (*aaO.*, 199).

[120] II,192, S. 280,27–29.

[121] Diese These einer negativen Theologie, die im kausal argumentierenden Aufweis um die Existenz Gottes weiß, aber über sein Wesen letztlich nur negative Attribute aussagen kann und in diesem Sinn von der Unbenennbarkeit Gottes spricht, läßt sich schon für Philon nachweisen (H. A. Wolfson, *Philo*, II, Cambridge Mass., (1974) ⁴1968, 113–126; vgl. auch *ebd.*, 130–138) und kennzeichnet sowohl des Mittelplatonikers Albinus als auch Plotins Theologie (ders., *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, in Harvard Theological Review 45 (1952) 115–130; deutsche Übersetzung in Cl. Zintzen (hrsg.), *Der Mittelplatonismus* (Wege der Forschung, LXX), Darmstadt, 1981, 150–168). Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei angemerkt, daß die Unterscheidung von zwei theologischen Sprachen bei Eunomius nicht neu ist; neu ist die Trennung beider und die eindeutige Grenzbestimmung für die zweite, neu wäre auch die Aussage, die erste erreiche die Usie Gottes, *wenn* damit der negativen Theologie ihr Recht bestritten werden sollte (vgl. Anm. 117). Die Unterscheidung beider Sprachen ist nicht neu; ansatzweise ist sie schon im Bedenken der negativen Theologie bei Philon und Albinus, ausdrücklich reflektiert bei Plotin zu finden. Alle Attribute Gottes, die mit den sog. Existenzbeweisen erschlossen werden, sind Verweise auf die kausale Beziehung Gottes zur Welt, also auf Gottes ἔργα; als Prädikate lassen sie sich einzig negativ von Gott aussagen. Damit aber kommen die *via eminentiae* (von Platons Symposion), um mit der traditionellen Terminologie (Albinus, *Epitome*, X,5–6, ed. P. Louis, S. 61; vgl. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geist-*

Dann aber, so lautet der von den Kappadokiern nicht wirklich zur Kenntnis genommene Einwand des Eunomius,[122] scheint das Sprechen über Gott, insbesondere die Aussage absoluter Transzendenz (τὸ ἀγέννητον), nichts anderes als ein *flatus vocis* oder eine προφορά zu sein,[123] ein Reden, das keine Realität (πράγματα) trifft. Da Basilius theologische Sprache als eine Schöpfung menschlichen Denkens (κατ'ἐπίνοιαν) ausgelegt hatte,[124] kann nun Eunomius im Ausgang von diesem Begriff seine Aussage aus der sog. ersten Apologie erläutern. Unter den polemischen Gebrauch des Begriffs der ἐπίνοια subsumiert Eunomius eine zweifache Wortschöpfung, die keinen real existierenden Referenten besitzt, und befindet sich damit ganz in der sprachkritischen Tradition des Grammatikunterrichts: Solche κατ'ἐπίνοιαν λεγόμενα können (1) in einer Sprache korrekt artikulierte Lautgefüge sein, die gar keine Bedeutung besitzen (βλίτυρι wäre ein Schulbeispiel), und (2) Namworte, die einen bestimmten, dem Denken nicht verschlossenen Gehalt besitzen, wie Gestalten des Mythos und der menschlichen Phantasie, nämlich wie „Riese", „Däumling", „Hydra", „Kentaur" oder „Bock-Reh" (τραγέλαφος).[125]

---

metaphysik, Amsterdam, 1964, 105–115) zu sprechen, und ihre, sprachlich gesehen, positiven Prädikatstypen unter das Vorzeichen der *via negationis vel remotionis*. Das ἕν z.B. wird als ἀμέριστον, das αὐτοτελές als ἀπροσδεές begriffen. Die absolut negativen Termini der ἀφαίρεσις sind somit die erste theologische Sprache. Wie H. A. Wolfson, *aaO.*, 151, gezeigt hat, ist diese Unterscheidung bei Plotin in seiner Reflexion theologischer Sprache aufgegriffen worden (vgl. auch H. J. Krämer, *aaO.*, 342–346). Alle drei Methoden werden bei Albinus und Plotin (VI 9,4,2) als rational-diskursive Wege verstanden (zu ersterem vgl. man seine Beschreibung der *via eminentiae:* τὸ ἀγαθὸν νοεῖ καὶ τὸ ἐραστὸν ... τούτῳ δὲ καὶ θεὸν συνεπινοεῖ (!) διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχήν [X,6]); weder sie noch die bei Philon und Plotin vertretene intellektuelle Anschauung des Göttlichen vermitteln ein positives Wissen vom Wesen Gottes.

[122] Zur sog. ersten Apologie vgl. oben S. 151–154; zu Basilius' Antwort: I,5,130 – I,8,69, S. 180–198. Gregor von Nyssa argumentiert, als ob in der Polemik gegen Basilius eine „All-Aussage" über jeden beliebigen λόγος κατ'ἐπίνοιαν intendiert gewesen sei: bes. II,45, S. 239,8–12; vgl. ferner II,159–162, S. 271,11–272,10. Zu II,180 ff., S. 276 ff. vgl. man die in Anm. 125 genannten Quellen einer Schultradition.

[123] II,44, S. 238,26–29. Dieses Referat stand, wenn man Gregor folgen darf, im Kontext der These: ὅτι ἁπλοῦς ὢν ὁ θεὸς ἀγέννητος λέγεται κτλ. (II,42, S. 238,11–12). Gregor macht geltend, was Eunomius eigentlich hätte darlegen müssen, um diese Aussage zu begründen: Doch darüber schweige jener, behaupte aber (gegen Basilius gerichtet), man dürfe τὸ ἀγέννητος nicht κατ'ἐπίνοιαν aussagen: „Denn, was so (aus)gesagt wird, löst sich seiner Natur nach mit (Verklingen des gesprochenen) Wortes zugleich auf", ist also nichts anderes als ein *flatus vocis*. Vgl. Apol. 8,4–5, aufgegriffen in II,159, S. 271,17–19.

[124] Vgl. bes. I,7,32–46, S. 190–192.

[125] II,179, S. 276,22–29: Τῶν γὰρ οὕτω κατ'ἐπίνοιαν λεγομένων φησὶ τὰ μὲν κατὰ τὴν προφορὰν ἔχειν μόνην τὴν ὕπαρξιν ὡς τὰ μηδὲν σημαίνοντα, τα δὲ κατ'ἰδίαν διάνοιαν· καὶ τούτων τὰ μὲν κατὰ αὔξησιν ὡς ἐπὶ τῶν κολοσσιαίων, τὰ δὲ κατὰ μείωσιν ὡς ἐπὶ τῶν πυγμαίων, τὰ δὲ κατὰ πρόσθεσιν ὡς ἐπὶ τῶν πολυκεφάλων ἢ κατὰ σύνθεσιν ὡς ἐπὶ τῶν μιξοθήρων. Vgl. auch S. 9 zur sog. ersten Apologie. Daß es sich hier um Schulsprache handelt, zeigt die Tatsache, daß Beispiele und Terminologie des Eunomius sich wörtlich in Referaten finden, die Gemeingut der Stoa wiedergeben und, verbunden mit dem Stichwort ἐπίνοια, zum normalen Bildungsgut des späten Hellenismus und der Kaiserzeit wurden. Vgl. u.a. Sextus Empiricus, *Adv. mathematicos*,

Ob es für Eunomius in seiner Verteidigung gegen Basilius auch einen positiven Begriff einer ἐπίνοια gibt, die Realität trifft, ist zunächst nicht klar. Ihn interessiert vorrangig die eigentlich theologische Sprache, und diese vermittelt die Erkenntnis von Sein und Wesen. Daß dem so ist, begründet er letztlich aus der Vorsehung Gottes, womit er eine bewußt christliche Auffassung jener Theorie entgegensetzen will, die den Ursprung der Sprache, d.h. die Wortschöpfung, im Denken des Menschen (κατ'ἐπίνοιαν) ansetzt und sich damit an der ἔξωθεν φιλοσοφία orientierte.[126] Im Prinzip, zumindest letztlich, hat Gregor recht, wenn er sagt, für Eunomius sei Sprache keine menschliche Erfindung:[127] Sie stamme nicht aus der Einsicht des Menschen und funktioniere auch nicht als ein vom Menschen entwickeltes Instrument zur Kommunikation und Interpretation seiner Welt; vielmehr sei sie, wie Eunomius ja ausdrücklich lehrt,[128] etwas Angelerntes; wer sie nicht gelernt hat, kenne nicht, was Realität sei.[129] So scheint Eunomius zunächst auch ganz allgemein formuliert zu haben, daß Gott den πράγματα ihre Namen gegeben habe.[130] Diese sind also göttliche Setzung (θέσις), Moment jenes Willens, mit dem Gott den Menschen wollte.[131] Weil die von Gott dem Menschen geschenkte Sprache mit der Schöpfung der Natur, d.h. der benannten πράγματα, (aus Fürsorge für den Menschen) gesetzt wurde, geht sie der Erschaffung des Menschen voraus[132] – eine Aussage, die bei Gregor von Nyssa auf Unverständnis stößt, sofern er sie nicht in den Rahmen des von Eunomius angesprochenen Paradigmas der göttlichen Vorsehung einordnet. Nach Gregor habe Eunomius behaupten wollen, menschliche Sprache, zu-

---

III,40–42, ed. J. Mau, S. 115–116; *ebd.*, VIII,58–60; IX,393–402, rec. H. Mutschmann, S. 115–116; 293–294; Referat des Diogenes Laertius: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II,87; Seneca, *Epistula*, 58,15. Für die Rezeptionsgeschichte bieten die *Commentaria in Aristotelem Graeca* nicht wenig Material. Näheres in *Untersuchungen* (= Anm. 12). – Zum Beispiel des τραγέλαφος vgl. man Aristoteles, *De interpr.*, 1, 16 a 16–17. – Man beachte, daß Gregor hieraus (!) schließt, Eunomius behaupte, die ἐπίνοια sei ἀσήμαντος, ἀδιανόητος usw.

[126] II,196, S. 282,1–14; „Sitz im Leben" dieser These ist des Basilius Erläuterung der ἐπίνοια anhand des Beispiels vom Weizenkorn: Auf den ersten Blick wird es schlicht als Weizenkorn erfaßt (ἁπλοῦν νόημα τοῦ σίτου); je nachdem, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet ist, wird es als Frucht, Saatkorn oder Nahrungsmittel erkannt. Dies aber ist nichts anderes als Leistung der ἐπίνοια (I,6,44–54, S. 186). Zur göttlichen Vorsehung im Zusammenhang mit der Frage nach dem Untergang der Sprache vgl. auch II,289, S. 311,23–28; 398, S. 342,21–29; 411.413, S. 346,6–15.23–347,1; 546, S. 386,5–7.

[127] II,170, S. 274,17–18.

[128] Zu II,398, S. 342,21–29 vgl. S. 169 mit Anm. 160. Zur Frage des Lernens von Sprache vgl. *Untersuchungen* (= Anm. 12).

[129] II,399, S. 342,29–343,7. Darum vergleicht Gregor des Eunomius Gott mit „einem Grammatikpauker": II,241, S. 296,29–297,1; II,397, S. 342,20.

[130] II,196, S. 282,6–7.

[131] Für Gregor erweist sich Eunomius damit als νέος ἐξηγητὴς τῶν μυστικῶν δογμάτων (II,198, S. 282,31), als „neuer Interpret" des Schöpfungsberichts der Genesis (II,202, S. 284, 2), der einen γραώδης μῦθος erzähle (II,290, S. 312,8). Vgl. auch II,205, S. 284,30–285,3; II, 262, S. 303,1.

[132] II,262, S. 303,2–6.

mindest das Wort ἀγέννητον, habe es schon vor der Existenz des Menschen gegeben (wie irgendetwas anderes, das unabhängig vom Menschen in der Natur besteht.)[133]

Hat Eunomius gegen Basilius seine Position verschärft und der ἐπίνοια jeden Wert für die Gestaltung einer Sprache bestritten, die auf Erkenntnis von Realität bezogen ist? Der Kontext legt dies nahe. Denn Eunomius greift Basilius nur unter einer bestimmten Rücksicht an, nämlich sofern er Vertreter einer Auffassung sei, welche die ἐπίνοια, das menschliche Denken, als eine schöpferische Funktion begreift und den Gegenständen, die sie denkt, vorordnet: μαινομένων ἐστὶ τὸ πρεσβυτέραν τῶν ἐπινοούντων ἡγεῖσθαι τὴν ἐπίνοιαν.[134] M.a.W. eine andere Theorie der ἐπίνοια, welche diese nicht als frei schöpferische Kraft denkt, sondern sie in ihrer Abhängigkeit von den πράγματα bzw. von den göttlich gesetzten ὀνόματα begreift, so daß sie auf irgendeine sekundäre Weise Welt erschließt, wird durch die zitierte Aussage des Eunomius an sich nicht abgelehnt. Doch sollte der Bereich, den eine solche Sprache κατ'ἐπίνοιαν benennt, nicht von religiöser Bedeutung sein? Denn zumindest eine Stelle in Gregors Referat scheint dies nahezulegen: Eunomius betont dort, daß es nicht zur christlichen Tradition gehöre zu lehren, der Herr habe jene Namen, mit denen er sich in der Bibel selbst bezeichnet („Tür", „Brot", „Weg" usw.), κατ'ἐπίνοιαν gesagt.[135]

Die ἐπίνοια scheint bei Eunomius etwas Sekundäres zu sein, ja etwas, das den Blick auf die ursprüngliche, das Wesen der Dinge kennzeichnende Sprache verstellt. So zitiert Gregor eine Aussage von ihm, daß Homonymie, die aus Analogie (oder Übertragung[136]) entsteht, in die menschliche ἐπίνοια eindringe; das Denken wird also gewissermaßen selbst vieldeutig. Und dies sei „das Werk der Seele, welche (1) die gesunde Vernunft (νοῦς) abwendig mache und (2) mittels eines kranken Verstandes (διάνοια)", also mittels pervertierter rationaler Diskurse,[137] „und mit Berufung auf irgendeine Pragmatik des Sprachgebrauchs" (συνήθεια)[138], die wegen ihres diebischen Charakters entlarvt ist (πεφωρημένη), ihre Untersuchungen anstellt. Konkret geht es dabei um die Deutung der λόγοι κυρίου, vermutlich der soeben genannten

---

[133] II,170, S. 274,18.

[134] II,171, S. 274,25–26.

[135] II,295, S. 313,16–18; vgl. II,305, S. 315,31–316,3: Ταῦτα δι'ἐπινοίας ἀνθρωπίνης ἐστὶ τὰ ὀνόματα, καὶ κατ'ἐπίνοιαν λέγεται τινῶν, ἃ οὐδεὶς ἀποστόλων οὐδὲ εὐαγγελιστῶν ἐδίδαξεν.

[136] Zur ἐπίνοια und ihrem Verfahren der ἀναλογία bzw. μετάβασις (Anm. 46; 125) vgl. Näheres in *Untersuchungen* (= Anm. 12).

[137] Man vgl. dazu den positiven Begriff einer καθαρὰ διάνοια in Apol. 20,4–5: oben S. 147.

[138] Man beachte, welchen breiten Raum in der Diskussion um Eunomius die συνήθεια und das rhetorisch formulierte Argument ἐκ τῶν καθ'ἡμᾶς τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς spielt, mit dem man das Problem der Sprachpragmatik und der damit verbundenen Überzeugungen (τὰ ἐκ τοῦ προχείρου νοούμενα: II,316, S. 318,21; vgl. Anm. 168) schon überschreitet und nicht nur die Beweise aus den ἔνδοξα der Topik (vgl. Anm. 7; 102), sondern auch die Beweise aus den παραδείγματα einbringt, um so des Eunomius Vorbehalt gegen die συνήθεια zu entkräften.

biblischen Namen.[139] Äquivozität kann also in den ἐπίνοια genannten Denkprozeß eindringen; die Ursachen liegen in der Subjektivität des Menschen, welche negativ die diskursive Analyse des Verstandes affiziert[140] und sich nicht kritisch gegenüber der Sprachgewohnheit mit ihren vom Ursprünglichen abgelösten Übertragungen verhält (bzw. zu verhalten weiß). Entscheidend zur Beurteilung dieser Aussage ist wohl der Hinweis auf den menschlichen Nus: Es wird nicht prinzipiell behauptet, daß er in eine falsche Blickrichtung starrt, aber er kann abgelenkt werden. Es gibt eine Stelle, an der Eunomius positiv vom Nus der Gläubigen spricht, der in seiner Sehnsucht nach dem ewigen Leben über alles Gewordene hinaus nach dem absolut Transzendenten, dem ἀγέννητος, strebe.[141] Sollte menschliche Erkenntnis nur dann als κατ'ἐπίνοιαν zu kennzeichnen sein, wenn sie der intuitiven Einfalt des Nus entbehrt? Gregor von Nyssa überliefert eine Aussage des Eunomius, die in dieser Richtung zu denken aufgibt: „Die ἐπίνοια des Menschen erfaßt die ἐξουσία der Namworte nicht."[142]

Was mit ἐξουσία hier gemeint sein könnte, sei zunächst zurückgestellt. Wie der Zusammenhang zeigt, geht es um des Basilius Aussage, daß man eine intuitive, ganzheitliche Erkenntnis, welche die Eigenart des Nus ist und deren Ergebnis in Sprache (σύνηθεια, κοινὴ χρῆσις) als etwas Einfaches und einmalig Bestimmtes dargestellt wird,[143] von jener genaueren Untersuchung unterscheiden müsse, die beim ganzheitlich Erfaßten ansetzt und dabei Vielfalt zu Tage fördert: Was der Nus dabei unterscheide (τῷ νῷ διαιρούμενα), könne man als etwas bezeichnen, das einzig die ἐπίνοια unterscheiden könne (ἐπινοίᾳ μόνῃ διαιρετά: *sic*).[144] Diese These wird kurz darauf bei Basilius nochmals zusammengefaßt, und auf diese Stelle greift Eunomius mit seinem Referat zurück: Basilius spricht hier von einem ersten νόημα, dem eine genauere ἐπενθύμησις bzw., wie Eunomius im Rückgriff auf den zuerst zitierten, ausführlicheren Text des Basilius sagt, eine präzisere ἐξέτασις folge. Eine unterschiedliche Aussage ist im Zusammenhang nicht beabsichtigt; es geht um ein Geschehen diskursiver Rationalität, welches zur Entdeckung von Neuem führt. Basilius hat beide Begriffe, ἐπενθύμησις und ἐξέτασις, gebraucht und behauptet, der jeweilige Prozeß, um vom Impliziten zum Expliziten zu gelangen, heiße ἐπίνοια.[145] Eunomius hat nach Gregor darauf geantwortet, daß es dort, wo es weder ein erstes und zweites νόημα gibt noch etwas, das genauer sei als etwas anderes, daß es dort kei-

---

[139] II,306, S. 316,6–11.
[140] Vgl. auch II,324, S. 320,24–25.
[141] III,8,14, S. 243,23–28.
[142] II,334, S. 323,24–26.
[143] Das in der Intuition erfaßte Einfache ist ein „erster Gedanke" (πρῶτον νόημα; vgl. auch Anm. 126), der mit der sinnlichen Anschauung gegeben ist (I,6,41–42, S. 186), also eine individuelle Wirklichkeit (*res* oder πρᾶγμα) als ein bestimmtes Etwas (τι). Man vgl. dazu die Begründung für das „Etwas" als oberster Gattung in der stoischen Philosophie.
[144] I,6,19–25, S. 184.
[145] I,6,41–44, S. 186.

nen Raum für eine ἐπίνοια gäbe.[146] M.a.W. wo keine Differenz der Gedanken gegeben ist, sondern nur ganzheitliche intellektuelle Anschauung, dort kann man nicht von ἐπίνοια sprechen. Dieser Gedanke kann weder die vollständige, noch die unmittelbare Antwort des Eunomius gewesen sein; denn man erwartet entweder eine Aussage über den ersten Zugriff des Nus, über dessen ganzheitliche Intuition oder aber über die Art, wie der Herr sich selbst als „Tür", „Licht" usw. bezeichnet hat.[147] Wie dem auch sei, die Zielrichtung des Eunomius wird dennoch deutlich: Es geht noch immer[148] um das von Basilius ins Spiel gebrachte Exempel des Weizenkorns.[149] Wie ein Weizenkorn einerseits im normalen Sprachgebrauch etwas ganz Bestimmtes ist, nämlich ein Weizenkorn, dessen Anschauung das Wort vergegenwärtigt, anderseits aber *etwas*, dem als ὑποκείμενον bei genauerem Zusehen eine Fülle von Prädikaten zugeordnet werden können, so soll es sich auch beim Kyrios und der Vielheit seiner Namen verhalten.[150] Was nun des Eunomius Antwort genau war, bleibt undeutlich; er scheint aber selbst zumindest in diesem Zusammenhang den Begriff der ἐπίνοια gebraucht und zugleich das Paradigma vom Weizenkorn auf die theologische Fragestellung hin überstiegen zu haben, indem er eine Aussage über den μονογενὴς θεός machte. Denn Gregor zitiert, er habe gesagt, in Bezug auf den „Eingeborenen Gott" könne man von mehreren, nämlich verschiedenen ἐπίνοιαι sprechen; diese betreffen Differenzen im Wirken, Analogien und Relationen.[151] M.a.W. die ἐπίνοιαι haben keinen Bezug auf die Usie; sofern sie für die theologische Sprache relevant sein sollten,[152] sind sie in der zweiten Methode zuzuord-

---

[146] II,344, S. 326,19–22.

[147] Vgl. II, 351.354, S. 328,21–25.329,26–28.

[148] Vgl. oben S. 164, Anm. 126.

[149] II,356.362, S. 330,7.332,7.

[150] II,356.358, S. 330,6–13.23–28.

[151] II,363, S. 332,18–22: καὶ τὸν μονογενῆ θεὸν οὐδὲν ἀπεικὸς εἶναί φησί διαφόρους δέχεσθαι τὰς ἐπινοίας διά τε τὰς ἑτερότητας τῶν ἐνεργειῶν καὶ ἀναλογίας τινὰς καὶ σχέσεις. Daß diese Aussage mit μονογενὴς θεός im Bereich der zweiten theologischen Methode verbleibt, zeigt deutlich das sich anschließende Referat Gregors: Ἀλλὰ πῶς, φησίν, οὐκ ἄτοπον, ἀθέμιτον δὲ μᾶλλον, τούτοις παραβάλλειν τὸν ἀγέννητον; (*ebd.*, Z. 23–24). Und daß der Kontext noch das durch Basilius eingebrachte Exempel des Weizenkorns ist, ergibt sich aus Z. 25: Τίσι τούτοις; Τῷ σιτῷ φησί, καὶ τῷ μονογενεῖ θεῷ. Anzumerken ist, daß II,362, S. 332,7–10 für unsere Frage nichts abwirft, sofern dieser Text nichts anderes ist als ein Referat des Eunomius über Basilius: Ἐπὶ τοῦ σίτου, φησί, καὶ τοῦ κυρίου διαφόρως γυμνάσας τὰς ἐπινοίας παραπλησίως καὶ τὴν ἁγιωτάτην οὐσίαν τοῦ θεοῦ διαφόρως δέχεσθαι τὰς ἐπινοίας φησί (scil. Basilius). Die Entrüstung Gregors bezieht sich auf die implizite Behauptung, Basilius habe eine Wesenserkenntnis Gottes gelehrt und damit die negative Theologie sowie die Funktion christlichen Glaubens geleugnet.

[152] Aus dem Referat des Gregors läßt sich nicht mehr präzis feststellen, wie der Zusammenhang mit II,295, S. 313,16–18 (oben S. 165, Anm. 135) zu denken ist. Wahrscheinlich wollte er an der letztgenannten Stelle nur darauf abheben, daß eine Interpretation der betreffenden christologischen Aussagen *als* ἐπίνοιαι sich nicht in der Schrift finden läßt. So auch J. Daniélou, *aaO.* (= Anm. 18), 418, der anderseits mit Rückgriff auf A. Orbe, *La Epinoia*, Roma, 1955, darauf hinweist, daß schon Origenes die Namen Christi κατ'ἐπίνοιαν unterschied: „Ce texte est capital pour la pensée d'Eunome et pour le mi-

nen. Sollte einzig die erste theologische Methode auf einer Intuition des Nus beruhen? Hier ist m.E. noch eine Aussage des Eunomius zu nennen: Gott habe jedem zu benennenden πρᾶγμα die προσηγορίαι „nach Maßen und Gesetzen" angepaßt, „welche Relation und Energie und Analogie bestimmen."[153]

Die ἐπίνοια scheint nach dem soeben Gesagten auch eine positive Funktion zu erfüllen. Wie steht es dann aber mit dem oben zitierten Referat Gregors, Eunomius habe gelehrt, daß die menschliche ἐπίνοια die ἐξουσία der Namworte nicht erfasse.[154] Beim Begriff der ἐξουσία erwartet man im genitivus subjectivus eigentlich den Benennenden und nicht wie hier die Namworte: Dies scheint auch Gregor mit seiner Kritik sagen zu wollen.[155] M.a.W. der Satz ist nicht recht einleuchtend. Nun spricht Eunomius an anderer Stelle von der ἐξουσία der Benennenden und stellt die These auf, daß „Würde" oder „Wert" (ἀξία) der Namworte nicht in der genannten ἐξουσία liege, sondern in den benannten πράγματα: Dies „lehrt die heilige Ordnung der Natur".[156] Damit stimmt sein Vorwurf an die Adresse des Basilius überein, er und seinesgleichen[157] würden die „Sprachform" (ὁ τύπος τῶν ὀνομάτων) über die ἀξία τῶν ὀνομαζομένων setzen, indem sie den Namworten ein Privileg einräumen, das einzig den πράγματα zukommt, und somit, was ungleich ist, als Gleiches bewerten.[158] Es scheint nicht abwegig, zwischen der ἐξουσία der Namworte und der ἀξία der Namworte einen Zusammenhang herzustellen: Es geht wohl um die ursprüngliche „Würde" eines Wortes, um jene, welche nicht im Belieben des Menschen (hier: οἱ ὀνομαζόντες), sondern im Willen Gottes liegt und damit in der von Gott gestifteten Wertordnung der πράγματα (hier: τὰ ὀνομαζόμενα).[159]

Zwei Referate des Gregors müssen noch erwähnt werden, weil sie einen wichtigen Aspekt zum Vorschein bringen, der bisher noch nicht ausdrücklich genannt wurde, jedoch der ganzen Theorie des Eunomius als tragendes

---

lieu où elle se situe. ... Ceci est précisément la théorie origéniste des ἐπίνοιαι, dont Eunome dépend rigoureusement". Ob diese These stimmt, bedarf noch eingehender Untersuchung.

[153] II,335, S. 324,1–5. – Wie die Anwendung auf die theologische Fragestellung der zweiten Methode aussah, läßt sich nur vermuten, setzt aber die Beantwortung der folgenden Frage voraus und muß insofern hier zurückgestellt werden.

[154] II,334, S. 323,24–26.

[155] Ebd. Z. 26–29.

[156] II,545, S. 385,21–24.

[157] Die Form ἡμᾶς geht auf Gregor zurück, der wahrscheinlich den Pluralis stehen ließ und sich selbst in die Zahl der Angegriffenen einbezog.

[158] II,588, S. 398,7–11.

[159] Axiologisches Denken, das (strukturell gesehen) „von oben her" kommt und so vom Eindeutigen (von dem, was κυρίως gilt) das weniger Eindeutige zu begreifen versucht, zeigt auch das schwierige Referat in II,315, S. 318,10–15. Doch, wo der „Sitz im Leben", d.h. der genaue argumentative Zusammenhang dieser Aussage innerhalb von Eunomius' Verteidigungsschrift zu suchen ist und was sie sagen will, dürfte trotz II,330.332, S. 322,16–23.323,8–15 (entgegen R. P. Vaggione, *aa*O. [Anm. 3], 108) kaum auszumachen sein.

Moment zugrundeliegt. Das erste Referat setzt mit dem Ursprung der menschlichen Sprache in der göttlichen Vorsehung ein: Die Stammeltern der Menschheit wären nicht lebensfähig gewesen, wären sie nicht von Gott belehrt worden, wie ein jedes Ding (πρᾶγμα) zu benennen ist. Denn sie hätten nicht gewußt, wie sie einander ihre Gedanken über die Dinge hätten mitteilen sollen.[160] Diese ursprünglichen Namworte haben also eine kognitive Valenz; sie ermöglichen ein Wissen, das ohne sie nicht gegeben wäre. Gott habe, so das zweite Referat, einem jedem, das (im Sinn von Gen. 1) geworden ist, bestimmte[161] προσηγορίαι auf eine (der Natur)[162] angemessene Weise – οἰκείως καὶ προσφυῶς – „angepaßt", nämlich zugeordnet. Die Worte sind von Gott so mit den πράγματα verbunden, daß sie das Wesen, die φύσις, zum Ausdruck bringen. Darum – und dies ist im Zusammenhang das Ziel der Aussage – könne man nicht nur durch die Geschöpfe, sondern auch *durch* die Namworte Gott und Gottes Weisheit kennenlernen.[163] Eunomius sagt τοῖς ὀνόματιν: Bestimmte Namen haben, zumindest theologisch gesehen, unmittelbare kognitive Valenz. Werden sie vernommen, ist das Gemeinte (Sache oder Sachverhalt: *res*, πρᾶγμα) intuitiv für den Nus gegeben. Dies gilt umso mehr als diese Namen von Gott im Beginn gesetzt wurden (ἐξ ἀρχῆς τεθεῖσθαι), weil er Umgang und Gespräch (ὁμιλία) mit dem Menschen „nicht ablehnte", wie Eunomius sagt.[164] Weder dem Dichter,[165] noch den Verfassern der Heiligen Schrift traut er sprachschöpferische Kraft zu: Neues von gleicher Art wie die göttlichen Worte haben auch letztere nicht gefunden.[166] Und so wird man a fortiori sagen können, daß auch die Weisen, insbes. Pythagoras, nicht als ὀνοματοθέτες genannt werden können, sofern es um die Urworte und nicht um die Produkte der ἐπίνοια geht.

Was allgemein dargelegt wurde, findet seine Anwendung in der Theologie. Die Differenz der göttlichen Namen weist, sofern sie präzis in kritischer Abgrenzung gegen die alltägliche Pragmatik, d.h. gegen den normalen Sprachgebrauch (συνήθεια, ἡ πρόσχειρος oder κοινὴ σημασία), erfaßt sind,[167] auf seinshaft reale Unterschiede, d.h. auf Differenzen der Usie.[168] Das sprachkritische Unternehmen, um die der Theologie angemessene Bedeutung der göttlichen Namen zu erfassen, wird von Eunomius als ein metaphorisches Unternehmen, als ein Übertragen auf die dem theologischen Sprechen angemessenere Bedeutung (ἐπὶ τὸ θεοπρεπέστερον) bezeichnet.[169]

---

[160] II,398, S. 342,22–29; vgl. II.413, S. 346,23–347,1.
[161] Im Griechischen steht der Artikel.
[162] Vgl. II,408, S. 345,14–16.
[163] II,403, S. 344,8–13; zu ebd. Z. 11–13 vgl. auch II,417.423, S. 348,6–10.350, 6–9.
[164] II,417, S. 348,6–10.
[165] II,417, S. 347,4–6.
[166] II,415, S. 347,18–21.
[167] III,1,127–129, S. 46,21–47,16.
[168] Vgl. u.a. III,1,4, S. 4,23–25; III,2,137, S. 96,24–97,5; III,5,18, S. 166,11–16; III,5,39, S. 174,18–23. Vgl. Anm. 44; 138.
[169] III,1,128, S. 47,4–6; konkret: III,2,28, S. 61,7–14.

Das Ziel besteht darin, jene Relation zwischen ὄνομα und πρᾶγμα zu erreichen, welche die ursprüngliche, durch den Schöpfer gesetzte ist: ἡ προσφυὴς σχέσις Diese aber sei mit der Grenze jeder weiteren Metaphorik identisch, könne also selbst nicht mehr als eine Metapher betrachtet werden: Sie ist ἀμετάθετος[170] Denn hier wird ja durch den Namen die Usie offenbar.

Exkurs: Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa

Da E. Mühlenberg dem Begriff der Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa mehr zutraut, als er m.E. leistet, soll das Wesentliche im folgenden nochmals bedacht werden. Gegen die in Anm. 116 genannte Methodenreflexion des Eunomius mit ihrer Behauptung (1) einer gestuften Transzendenz und (2) einer dreifachen seinshaften Einfachheit bringt Gregor den Begriff des Unendlichen zur Geltung.

(1) I,167–171, S. 77,1–78,3:[171] Gottes Transzendenz kann nicht gestuft sein. Denn Vater, Sohn und Geist unterscheiden sich nicht durch ein Mehr oder Weniger an Macht und Güte. Auch die δύναμις und ἀγαθότης des Sohnes und des Geistes sind *vollkommen* und darum durch keinen Gegensatz (der einzig in einem Mangel begründet sein kann) „begrenzt":[172] Ihre φύσις kann sich nicht zu einem Schlechteren hin verändern.[173] Dann aber ist diese göttliche φύσις (!) unbegrenzbar (ἀόριστος) im Guten. „Das Unbegrenzbare aber ist mit dem Unendlichen identisch", und beides lasse kein Mehr oder Weniger (*sic*), also keine gestufte Transzendenz zu.[174] Nach E. Mühlenberg zeige sich so, „daß Gregor von Nyssa auf der Grundlage der platonisch-aristotelischen Philosophie das Wesen (*sic*) des trinitarischen Gottes als die Unendlichkeit versteht" (121).

(2) I,231–237, S. 94,15–96,12:[175] Einfachheit schließt „in der Trinität" jedes Mehr oder Weniger[176] sowie jeden axiologischen und ontologischen Unterschied, der einen Vergleich und damit ἀνόμοια zuläßt,[177] aus. Denn alles, was „das Göttliche" an Weisheit, Macht und Güte ist, das ist es auf Grund seines Wesens.[178] Seine Natur ist absolut *vollkommen* und darum wie in (1) unbegrenzbar bzw. unendlich.[179] Auch hier macht nach E. Mühlenberg Gre-

---

[170] III,5,32, S. 171,22–24.
[171] Vgl. E. Mühlenberg, *Unendlichkeit* (= Anm. 2), 118–122.
[172] I,168, S. 77,8–9.
[173] I,169, S. 77,13–15.
[174] I,169, S. 77,17–22. Zum *sic*, welches darauf weist, daß der Begriff verschieden mächtiger aktual unendlicher Mengen nicht bedacht ist, vgl. man das in Anm. 180 Gesagte, sowie S. 173 mit Anm. 195; 196.
[175] *Ebd.*, 122–126. 133–134.
[176] I,232, S. 94,26–95,4.
[177] I,233–234, S. 95,5–20.
[178] I,234, S. 95,14–15.
[179] I,236, S. 95,25–96,4.

gor eine Aussage über das Wesen Gottes: Die Unendlichkeit Gottes schließe alles Vergleichen durch ihren Begriff aus (133).

Überblickt man diesen Gedankengang, der über den Begriff des *Vollkommenen* jenen des Unbegrenzbaren (und darum auch für den Menschen Unbestimmbaren) und damit einen bestimmten Begriff des Unendlichen vermittelt, dann stellt sich die Frage, ob hier tatsächlich, wie E. Mühlenberg meint, ein Unendlichkeitsbegriff eingebracht wurde, der sich von Aristoteles herleitet, der sich also (1) als ἀδιεξίτητον definieren läßt und der (2) andere Unendliche ausschließt, *da* diese sich gegenseitig einschränken würden: πολλὰ δ'ἄπειρα εἶναι τὸ αὐτὸ ἀδύνατον (Phys. a 25–26). Ausführlich kann diese Frage, insbes. in ihren Voraussetzungen,[180] hier nicht diskutiert werden. Eines sei jedoch hervorgehoben. Am Unterschied von (a) quantitativ Indefinitem, das für den Menschen mit seiner Vorstellungskraft undurchschreitbar ist, sofern er nie an ein Ende gelangt (und das darum die Problematik des *regressus in indefinitum* kennzeichnet) und (b) qualitativ Infinitem, welches in unserem Zusammenhang die nicht-endliche absolute Vollkommenheit, nämlich das in der *via eminentiae* gemeinte „Beweisziel" (Gottes Güte, Macht, Leben usw.) auszeichnet und sich als solches nur durch die Negation des Modus der Endlichkeit „bestimmen" läßt, ist entgegen E. Mühlenberg[182] festzuhalten. Und Gregor hat dies auch zumindest an den beiden Stellen getan, auf die sich E. Mühlenberg beruft,[183] um Gottes Unendlichkeit mit Gregor als undurchschreitbar (ἀδιεξίτητον) zu bestimmen. Vom auch dem Quantitativen zugehörigen aktual Unendlichen kann hier abgesehen werden, da dieser Begriff infolge der Aristoteles-Rezeption in unseren Texten m.W. nicht zum Tragen kommt. Das genannte qualitativ Infinite ist nicht durchschreitbar, nicht, weil die menschliche Vorstellung es nicht bis zum Ende durchschreiten kann, sondern, weil es sich dem Zählen und damit überhaupt zählender Vorstellung entzieht. Es ist jenes Infinite, das z.B. nach Plotin (VI 9,5–6) dem Einen in seiner Einfachheit und als letztbegründende (9,5,24) Vollkommenheit (9,5,35–38) zukommt: „unendlich, nicht weil an Größe oder Zahl undurchschreitbar (ἀδιεξίτητον)" (was Eigenart der Analogie für das gemeinte Eine sei: 9,5,45 mit 9,5,41–6,10), „sondern weil seine Fülle an Vollkommenheit unumfaßbar ist" (9,6,10–12).

Daß man bei der Interpretation des Nysseners nicht berechtigt ist, beide Begriffe des Unendlichen so zu verbinden, daß sie sich gegenseitig auslegen,

---

[180] Für diese möchte ich der Einfachheit halber auf die Forschung des Mathematikhistorikers Imre Tóth, Universität Regensburg, verweisen und eine Bemerkung von K. von Fritz, Artikel Zenon, in: Der Kleine Pauly, Band 5, München, 1979, Sp. 1499, zitieren: „Es ist offensichtlich, daß alle Argumentationen des Z(enon) auf das Problem des Continuums zurückgehen. Dies Problem hat ... durch die Mengenlehre Georg Cantors einerseits, die Quantenphysik andererseits eine besonders aktuelle Bedeutung erlangt. Es gibt daher sowohl über die sachliche wie über die hist(orische) Bedeutung der Argumente des Z(enon) eine unendliche Lit(eratur)."

[181] I,369, S. 136,3–4: ἡ καταληπτικὴ τοῦ νοῦ δύναμις.

[182] *Ebd.*, 141–142.

[183] I,369; II,69–70.

zeigen die beiden Stellen, die von E. Mühlenberg zum Beweis herangezogen werden.[184]

(1) Gott entzieht sich jedem zeitlichen Maß, ja jedem Vergleich, der auf Schnittlegung (τμήματα) oder Abstand (διάστημα) beruht.[185] Die Fragestellung bewegt sich im Bereich quantitativer Vorstellung. Nun heißt es, in seiner schöpferischen Kraft, die alles bestimmt (πεπαρατῶσθαι τὰ πάντα), übersteige (ὑπερεκπίπτειν) Gott jedes menschliche Erkenntnisstreben, welches sich *in seiner Neugier* das Ziel gesetzt hat, Unerreichbares zu erreichen: πρὸς τὸ πέρας τοῦ ἀορίστου φθάσαι.[186] M.a.W. der Ausgangspunkt für die im folgenden vorgetragene Begründung (ἅπασα γὰρ κτλ.) kennzeichnet menschliche Hybris: Es geht hier um das πολυπραγμονεῖν des Menschen, der rational-diskursiv weiter und weiter fragen will und sich dem Glauben (sei es die πίστις im christlichen Sinn, sei es jene im Verständnis der aristotelischen Topik) verweigert: Das unendliche Suchen mit dem Hinweis auf das Recht menschlicher Neugierde, die (auf derselben Ebene im Sammeln und Aneinanderreihen fortschreitend) soweit zu fragen habe, „bis es nicht mehr weiter geht"[187], und damit einer Letztbegründung (auf einer anderen Ebene) ausweicht, ist ein Thema, das bei Gregor von Nyssa schon seine Vorgeschichte besitzt und im Streit um Eunomius zum allgemeinen Topos wird. Man vergleiche z.B. die Argumentation des Nysseners in I,217–219, S. 90,1–19, insbes. die Kennzeichnung des eunomianischen Denkens als ein Transzendieren mittels des Rationalen (Z. 8–9), welches seinen Bezug auf nicht bestrittene erste Sätze oder Prinzipien übersieht. Was der Nus einzig zu erreichen vermag, ist die Erkenntnis, daß seine Fragestellung ihm eine „unendliche Geschichte" auflastet, die auf ihrer Ebene zu keiner definitiven Antwort führt: τὸ τοῦ ζητουμένου ἀδιεξίτητον.[188] Mit seiner Vorstellungskraft (ἡ καταληπτικὴ τοῦ νοῦ δύναμις) kann er nicht über Zeit und Welt hinausfragen:[189] Was diesen transzendent ist (τὰ ὑπερκείμενα τούτων)[190] bleibt ihm unzugänglich, denn es ist anderer Art: ἐν οἷς γὰρ οὐκ εἶδος, οὐ τόπος, οὐ μέγεθος, οὐ τὸ ἐκ τοῦ χρόνου μέτρον οὐδὲ ἄλλο τι τῶν καταλ-ηπτῶν ἐπινοεῖται.[191] Wenn hier also τό ἀόριστον mit dem ἀδιεξίτητον angesichts des Verfahrens der Reihung, die in der menschlichen Vorstellung und im πολυπραγμοεῖν *in indefinitum* ausgedehnt werden kann, in Zusammenhang gebracht wird, so ist zugleich deutlich, daß dieser Begriff nicht mit jedem identisch sein kann, der die *via eminentiae* kennzeichnet, die gerade kein Verfahren der letztlich endlosen Reihung ist. M.a.W. Gottes Unendlichkeit selbst wird in diesem Text nicht als ἀδιεξίτητον „begriffen".

---

[184] *Ebd.*
[185] I,365–366, S. 134,27–135,13.
[186] I,367, S. 135,21–23.
[187] *Oratio in Canticum Canticorum* XI, S. 334,15.
[188] I,368, S. 135,23–25.
[189] I,369, S. 136,3–5.
[190] I,368, S. 135,27–28.
[191] I,369, S. 136,1–3.

(2) Im zweiten von E. Mühlenberg genannten Text kennzeichnet Gregor von Nyssa die Schnittlinie zwischen Welt und Transzendenz durch „geschaffen" *versus* „ungeschaffen" (κτιστὴ φύσις *vs.* ἄκτιστος φύσις).[192] Der „Abstand" beider, den diese Schnittlinie bestimmt, ist „groß und undurchschreitbar" (πολὺ ... καὶ ἀδιεξίτητον).[193] Nun wird diese „Distanz" charakterisiert. Das Geschaffene besitzt „bestimmte Gestalt" und ist damit stets etwas Begrenztes; es ist durch Maße definiert, die ihm der Schöpfer gab. Das Ungeschaffene aber hat keine Begrenzung; „sein Maß ist die Unendlichkeit (ἀπειρία)". Das Geschaffene ist in Zeit und Raum durch das Nebeneinander von „Abständen" gedehnt, über deren „Durchschreitbarkeit" hier nichts gesagt wird; und damit wird weder für noch gegen Aristoteles' „Lösung" der Paradoxien Zenons argumentiert. Das Ungeschaffene transzendiert solche Vorstellungen: ὑπερεκπίπτει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν.[194] Ich sehe nicht ein, wie in diesem Gedankengang Gottes ἀπειρία als undurchschreitbare Unendlichkeit behauptet sein soll; undurchschreitbar ist hier der „Abstand" Gottes zum Geschöpf. Gott selbst aber kennt in sich keine „Abstände": Sein Leben vollzieht sich nicht διαστηματικῶς (Z. 26–27). Dem entspricht die These: In diesem Unendlichen des Ungeschaffenen gibt es keine Möglichkeit, ein Mehr oder Weniger zu unterscheiden.[195]"Ich kann nicht verstehen," sagt Gregor an anderer Stelle, „wie ein denkender Mensch behaupten kann, das Unendliche sei mehr oder weniger unendlich"[196] – ein Satz, der nur für das qualitativ Infinite der *via eminentiae* gilt, sofern das quantitative aktual Unendliche, wie gesagt, in diesen Texten keine Rolle spielt.

Daß E. Mühlenberg es anders sieht, zeigt besonders deutlich die folgende Argumentation: Die Unendlichkeit begründe die Unbegreiflichkeit Gottes, sofern „sich Gregor implizit auf die Wahrheit des Grundsatzes der aristotelischen Logik" beziehe: „ἀδύνατον γὰρ τὰ ἄπειρα διελθεῖν Anal. post. A 72 b 10 oder noch direkter, da ja Gottes Wesen τὸ ἄπειρον ist: ... τὰ δ'ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν νοοῦντα ... ἐκείνην γὰρ οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι, ἧς τὰ ἄπειρα κατηγορεῖται (85 b 5–8)" (145). Wie zentral dieser Punkt für die Interpretation E. Mühlenbergs ist, muß hier nicht ausgeführt werden.

Da er sein Werk in gewisser Hinsicht als Korrektur an J. Daniélous Aussagen über die sog. Mystik Gregors verstand, sollte, nachdem deutlich geworden ist, daß der Begriff „ewigen Fortschreitens menschlicher Neugier" nicht weit trägt und mit „Fortschritt im spirituellen Leben" nichts zu tun hat,[197] nur darauf hingewiesen werden, daß ein inneres Moment des „Fort-

---

[192] Vgl. Anm. 14; 107.
[193] II,69, S. 246,14–16.
[194] II,70, S. 246,16–22.
[195] S. 247,1–4; vgl. Anm. 174.
[196] I,236, S. 96,2–4.
[197] Ch. Kannengiesser, *L'infinité divine chez Grégoire de Nyssa*, in: Recherches de science religieuse 55 (1967) 55–65, folgt in seiner Rezension E. Mühlenberg weitgehendst, will aber die sog. Mystik Gregors (*unio mystica*) zugleich verteidigen. Dabei hält

schritts im Glauben" vor allem darin besteht, alles zu transzendieren, was negative Theologie jemals über Gott gesagt hat,[198] diese also gewissermaßen zu negieren, einschließlich jenes theologischen Sprechens, das Gott „als Unbegrenzten begrenzt" (S. 253,3), und damit Abraham[199] auf seiner Wanderschaft εἰς τὸ ἐπέκεινα τῶν γινωσκομένων[200] zu folgen. Abrahams Glaube als reiner Glaube, der jede Theologie hinter sich läßt,[201] wird zum Zeichen, daß Gott „mächtiger und höher" ist als jede theologische Metaphysik, wörtlich: „als jedes kognitive σημεῖον" – (sprachliches) Zeichen oder jeder Punkt, der durch das Verfahren des ἄφελε πάντα erreicht wird.[202] Daß Metaphysik als „Näherungsverfahren" dienen kann,[203] ohne jedoch eine προσφυὴς προσηγορία, wie es Eunomius wollte, zu erreichen,[204] ist eine andere Frage. Der Glaube als Weg zu Gott[205] setzt einen festen Punkt: Im Glauben gab Abraham seine Neugierde (τὴν ἐκ τῆς γνώσεως πολυπραγμοσύνην) auf.[206] Dies ist die Aussageintention jenes Textes, aus dem E. Mühlenberg die These herleitet: „Die Unendlichkeit des göttlichen Wesens verwehrt die abschließende Erkenntnis; sie begründet vielmehr die Endlosigkeit des Strebens zu ihm hin" (199). „Endlosigkeit des Strebens" setzt Glauben als Transzendieren der negativen Theologie voraus, womit man in das Problem der sog. Mystik eintritt.[207] Daß negative Theologie für die

---

er für bewiesen: „M. a remarquablement démontré le lien logique tiré par Grégoire entre l'infinité divine et le progrès spirituel sans fin de la créature" (*ebd.*, 64). Nun ist aber, wie ich im folgenden zu verdeutlichen suche, nicht die Unendlichkeit Gottes bei Gregor (und vor allem nicht die im Sinne des aristotelischen ἀδιεξίτητον interpretierte, wie Ch. Kannengiesser hier voraussetzt) der Schlüsselbegriff Gregors, sondern der Glaube und die negative Theologie, sofern diese im Glauben transzendiert und doch bewahrt wird, bzw. das in Glauben und Taufen eröffnete Leben als „Teilhabe an Gott", das von Gregor als eine ewige und dynamische Bewegung begriffen wird (Anm. 207). Ewigkeit aber beginnt und ist darum nur „nach vorne" undurchschreitbar.

198 II,89, S. 252,24–253,10.

199 II,84, S. 251.

200 II,88, S. 252,24.

201 II,89, S. 253,13–14.

202 II,89, S. 253,16–17. Daß σημεῖον hier wie in der stoischen Logik als evidente Voraussetzung einer Inferenz verstanden werden kann, soll mit der Übersetzung „Zeichen oder (mathematischer und metaphysischer) Punkt" nicht ausgeschlossen sein.

203 II,574.576, S. 394,4.21.

204 II,577, S. 394,29–32.

205 II,91, S. 253,24–28.

206 II,92, S. 253,28–29.

207 So kommt Gregor in I,288–291, S. 111,17–112,20 im Zusammenhang mit dem Gedanken an die Taufe als Wiedergeburt und des darin begründeten spirituellen Lebens als eines „fortwährenden Strebens" (ἀεὶ πρὸς τὸ μεῖζον ἀλλοιωθήσεται καὶ οὐδέποτε πρὸς τὸ τέλειον (!) φθάσει τῷ μὴ εὑρίσκειν τὸ πέρας: I,290, S. 112,12–14) auf ein metaphysisches Argument zur Begründung des „Fortschritts ohne Ende" im Leben mit Gott zu sprechen: Er begründet aus dem Gedanken einer „Teilhabe am Unendlichen", die darum selbst „unendlich" sein müsse. Er leitet dabei aus der infiniten Vollkommenheit des Ersten Guten (ἄπειρον τῇ φύσει τὸ πρῶτον ἀγαθόν) „die Notwendigkeit" ab, daß auch die Teilhabe „unendlich" sei, nämlich ein, wie er es dann beschreibt, ewiges jeweils Verlassen oder Wieder-Aufgeben des gerade Gefundenen oder Angeeigneten. Diese ewige

christliche Offenbarung und damit für den Glauben (als *fides quae*) sozusagen einen autonomen Raum läßt, ist eine Antwort, die nicht nur Gregor, sondern auch andere wie Johannes Chrysostomus oder Severian von Gabala dem Eunomius entgegenhalten. Inwieweit dies angemessen war, ist eine andere Frage. Festzuhalten ist, daß Eunomius selbst keine Metaphysik der Unendlichkeit kennt; nur an einer Stelle begegnet bei ihm der Terminus ἄπειρον, um auszuschließen, daß „Zeugung" bzw. „Werden" kein unendlicher, d.h. in *ein indefinitum* währender Prozeß sein kann, sondern jeweils auf ein Ende oder Ergebnis zielt.[208]

Wanderschaft beginnt aber mit einem ersten Schritt; und die Teilhabe bleibt inkommensurabel zum Infiniten.

[208] III,7,26, S. 224,4–6.

Leibniz als Verfasser der „Epistola ad amicum super exercitationes posthumas Samuelis Puffendorfii de consensu et dissensu protestantium"

Von Detlef Döring

Zu den von Leibniz geführten Korrespondenzen, die inzwischen in der *Akademie-Ausgabe* seiner Werke vollständig vorliegen, gehört der im Umfang und in der inhaltlichen Bedeutung allerdings recht bescheiden anmutende Briefwechsel mit Samuel Pufendorf.[1] Bekanntlich wäre es jedoch falsch, aus dieser Tatsache den Schluß zu ziehen, Pufendorf habe in Leibniz' Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen eine nur untergeordnete Rolle gespielt. Im Gegensatz zu Pufendorf, der sich anscheinend nirgends über Person und Werk seines Landsmannes geäußert hat, liegt eine Fülle von Aussagen Leibniz' über Pufendorf vor. Schon sein erster uns überlieferter Brief, gerichtet an seinen Lehrer Jacob Thomasius,[2] enthält Mitteilungen über Pufendorf und noch in seinen letzten Lebensjahren, zwei Jahrzehnte nach Pufendorfs Tod, kommt Leibniz im verschiedenen Briefen immer wieder auf ihn zu sprechen.[3] Pufendorf verfolgte, wenn auch in weit bescheideneren Dimensionen als Leibniz, polyhistorisch ausgerichtete Interessen, was bei einer Beschäf-

---

Auf die *Akademie-Ausgabe* der Werke von Leibniz wird im folgenden in verkürzter Form verwiesen: Eine römische Ziffer bezeichnet die Reihe (I: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel; II. Philosophischer Briefwechsel; III: Politische Schriften; VI. Philosophische Schriften); eine arabische Zahl führt den jeweiligen Band an. Die Leibniz-Edition von L. Dutens (*Leibnitii Opera omnia*. Genf 1768) wird mit *Dutens* und der Nummer des entsprechenden Bandes wiedergegeben.

[1] Leibniz an Pufendorf, 2./12. 7. 1690 (I, 5, Nr. 355); Pufendorf an Leibniz, 8./18. 7. 1690 (I, 5, Nr. 367); Leibniz an Pufendorf, 10./20. 8. 1690 (I, 5, Nr. 392); Leibniz an Pufendorf, 18./28. 3. 1693 (I, 9, Nr. 214); Pufendorf an Leibniz, 31. 3./10. 4. 1693 (I, 9, Nr. 233); Leibniz an Pufendorf, 7./17. 5. 1693 (I, 9, Nr. 270).

[2] Brief vom 2./12. 9. 1663 aus Jena (II, 1, Nr. 3).

[3] Insbesondere in seinem Briefwechsel mit Friedrich Wilhelm Bierling (vgl. Dutens, V, S. 355, 358, 361, 390 u.a.). Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang auch ein bisher unveröffentlichter Leibniz-Text, der wahrscheinlich auf die Angriffe Immanuel Webers (in dessen Ausgabe von Pufendorfs *De officio hominis et civis* von 1714) gegen Leibniz' Pufendorf-Kritik zielt (Landesbibliothek Hannover, LH XI, 1, 3, Bl. 6^{v}-7^{r}).

tigung mit Leibniz' Position zu Pufendorf die Berücksichtigung verschiedener Disziplinen erfordert: Rechtswissenschaft, Historiographie, Theologie, Reichspublizistik. Die breiteste Beachtung hat bisher die Kritik an Pufendorfs Naturrechtslehren gefunden,[4] als deren Summe immer wieder das bekannte Verdikt zitiert wird, Pufendorf sei ein „vir parum iurisconsultus et minime philosophus" gewesen.[5] Andere Aussagen sind bisher weniger oder auch gar nicht berücksichtigt worden. Dies betrifft insbesondere Leibniz' Einschätzung der theologischen und konfessionspolitischen Auffassungen Pufendorfs. Die Beschäftigung mit diesem Thema gipfelte in einer anonym veröffentlichten Schrift (*Epistola ad amicum*), deren Verfasser Leibniz gewesen ist. Der Nachweis dieser Entdeckung steht im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen. Die inhaltlichen Aspekte (die unterschiedlichen theologischen Ansätze von Leibniz und Pufendorf) werden hier nur soweit berücksichtigt, als dies zum Verständnis der Hintergründe der *Epistola* notwendig ist.[6]

Pufendorf hat seine wissenschaftliche Laufbahn als Student der Theologie in Leipzig begonnen[7] und als Verfasser eines theologischen Werkes in Berlin beendet. Sein 1695 postum erschienenes Buch *Jus feciale* ist das Ergebnis ei-

---

[4] Ich nenne hier nur die wichtigsten Titel des 19. u. 20. Jh.: H. F. W. Hinrichs, *Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch-philosophischer Entwicklung*. 2. Band. Leipzig 1850, S. 89–93. Robert Zimmermann: *Das Rechtsprinzip bei Leibnitz*. Wien 1852, S. 3–10; Noberto Bobbio: *Leibniz e Pufendorf. In: Rivista di filosofia, 38 (1947), S. 118–129 (auch enthalten in: N. Bobbio: Da Hobbes a Marx.* Neapel 1965, S. 129–145); Gaston Grua: *La justice humaine selon Leibniz*. Paris 1956, passim; Hans Welzel: *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*. Berlin 1958 (Reprint Aalen 1986), S. 4–6; Hans-Peter Schneider: *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des „christlichen Naturrechts" bei G. W. Leibniz*. Frankfurt/M. 1967, insbes. S. 78–81; Hartmut Schiedermair: *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G. W. Leibniz*. Wiesbaden 1970 (Studia Leibnitiana. Supplemente, Bd. 7), insbes. S. 60–64 und 192–202.

[5] Brief an H. E. Kestner, 21. 8. 1709 (Dutens IV, 3, S. 261). Alle Arbeiten, die sich mit Leibniz' Kritik an den Naturrechtstheorien Pufendorfs beschäftigen, stützen sich hauptsächlich auf die *Monita quaedam ad S. Pufendorfii principia, Gerh. Molano directa* (Dutens IV, 3, S. 275–283). Leider fehlt es an einer historisch-kritischen Edition des Textes. Das in Hannover befindliche Original (LBr. 655, Bl. 107^{r}–110^{v}) zeigt, daß Leibniz intensiv an der endgültigen Fassung seiner Ausführungen gearbeitet hat. Verwendung finden in der Forschung ansonsten die bereits erwähnten Briefe von Leibniz an Bierling und Kestner. Die Pufendorf betreffenden Passagen der bisher erschienenen Bände der Akademie-Ausgabe beschäftigen sich vor allem mit dessen historiographischen Arbeiten. Eine Aufzählung der in anderen Leibniz-Editionen enthaltenen Aussagen zu Pufendorf würde hier zu weit führen (vgl. jedoch die folgenden Ausführungen). Innerhalb der noch unerschlossenen Teile des Leibniz-Nachlasses in Hannover sind weitere Entdeckungen keineswegs auszuschließen.

[6] Vgl. die ausführlichen Darstellungen in: Detlef Döring: *Pufendorf-Studien. Beiträge zur Biographie Samuel von Pufendorfs und zu seiner Entwicklung als Historiker und theologischer Schriftsteller*. Berlin 1992, S. 130–142.

[7] Die in der Literatur weit verbreitete Auffassung, Pufendorf habe nach dem Beginn seines Studiums in Leipzig die Theologie alsbald an den Nagel gehängt, läßt sich nicht halten. Vgl. die zahlreichen Belege in meiner in Anm. 6 genannten Arbeit.

ner über die Jahrzehnte hinweg geführten und Ende der achtziger Jahre erheblich intensivierten Beschäftigung mit dem Themenkreis Theologie, Kirche, Kirchengeschichte, Konfessionen. Den unmittelbaren Gegenstand der Untersuchungen des *Jus feciale* bildet die Suche nach den Möglichkeiten eines Zusammenschlusses der lutherischen und der reformierten Kirche. Ein solches Zusammengehen ist, so das Ergebnis, allein auf der Basis einer die Philosophie ausklammernden schriftgemäßen Theologie möglich, deren Kern ein System von Fundamentalartikeln bildet, das nach dem Vorbild der mathematischen Methode zu entwickeln ist. Ein solches System wird von Pufendorf auf der Grundlage der aus dem Bereich des Calvinismus stammenden Föderaltheologie entworfen, jedoch unter Einbeziehung der wesentlichsten Züge der Dogmatik der lutherischen Orthodoxie. Dazu tritt eine kräftige Betonung der Theologia moralis, d.h. die Forderung nach einer Bewährung des Christentums im täglichen Leben. Da die Prädestinationslehre der reformierten Kirche den theologischen Fundamentalartikeln und den praktischen Anforderungen des Christentums widerspricht, kann nur der völlige Verzicht auf dieses Theologumenon den Weg zu einer Annäherung der beiden protestantischen Konfessionen ebnen. Eine Verbindung mit dem Katholizismus ist von vornherein undenkbar, da es in der Auseinandersetzung mit ihm nicht vorrangig um Differenzen in der Lehrauffassung geht, sondern um politisch und materiell bedingte Gegensätze. Jedes Verhandeln mit Vertretern der katholischen Kirche wird daher schärfstens abgelehnt.[8]

Pufendorfs *Jus feciale* erschien zu einer Zeit, in der sich Leibniz nach dem vorläufigen Scheitern aller Verhandlungen über die Reunion der protestantischen und katholischen Kirchen intensiver dem Problem der innerprotestantischen Einigung zuzuwenden begann. In diesem Zusammenhang mußte Pufendorfs Schrift sein besonderes Interesse hervorrufen.[9] Leibniz hat sich über die bei jener Lektüre gewonnenen Eindrücke mehrfach geäußert, in den Monaten danach, aber auch noch Jahre später.[10] Wie wichtig für Leibniz die Be-

---

[8] Pufendorfs Kritik an jeglichen Verhandlungen mit katholischen Theologen konzentriert sich vor allem auf die von Gerhard Wolter Molanus verfaßte *Methodus reducendae Unionis Ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes* von 1683. Das Ganze sei ein „närrischer Vorschlag" (Brief Pufendorfs an Adam Rechenberg, 16. 12. 1690, Universitätsbibliothek Leipzig, Ms. 0335, Bl. 262[r]), der wohl von den Autoren selbst nicht ernst gemeint gewesen sei (*Jus feciale*, S. 78). Molanus' scharfe Reaktion auf Pufendorfs Buch dürfte in der Hauptsache auf dieses Urteil zurückzuführen sein (vgl. S. 9).

[9] Bereits am 1. 5. 1695, also vor dem Erscheinen des *Jus feciale*, erwähnt Leibniz in einem Brief an Spanheim (I, 11, Nr. 310), er habe gehört, in Pufendorfs Hinterlassenschaft befinde sich ein Buch über die Versöhnung der Konfessionen. Er, Leibniz, bezweifle jedoch, ob Pufendorf die Fähigkeit besessen hätte, eine solche Materie sachgerecht zu behandeln.

[10] Abgesehen von drei Aufsätzen Leibniz' zum *Jus feciale*, die im vorliegenden Beitrag noch nähere Berücksichtigung finden werden, sind mir noch folgende Äußerungen bekannt: Briefe von Leibniz an Johann Jacob Julius Chuno, 20./30. 11. 1695 (I, 12, Nr. 131), 1./11. 12. 1695 (I, 12, Nr. 144), an Detlev Markus Friese, 4./14. 4. 1696 (I, 12, Nr. 346a); an Albrecht Philipp von dem Bussche, 1./11. 2. 1697 (I, 13, Nr. 92); an Hiob Ludolf, 19. 9. 1697 (Dutens VI, 1, S. 139), an Daniel Ernst Jablonski, Frühjahr 1698 (*Neue Bei-*

schäftigung mit Pufendorfs postum veröffentlichtem Buch gewesen ist, läßt sich schon daran ermessen, daß er sich in drei 1695/96 entstandenen Aufsätzen diesem Thema zuwandte. Dabei beschränken sich jene Aufsätze nicht auf die Wertung des *Jus feciale*, sondern widmen sich dem gesamten Werk des kurz zuvor verstorbenen Pufendorfs. Von diesen Texten hat bisher allein eine titellose Schrift flüchtige Beachtung gefunden, die von Gaston Grua in gekürzter Fassung unter der Überschrift „Projet d'Article?" publiziert wurde.[11] Vergleicht man die dortigen Ausführungen schon allein mit den aus der bisherigen Literatur (vgl. Anm. 10) hinlänglich bekannten, fast durchgehend kritischen Meinungsäußerungen Leibniz', so fällt bereits auf den ersten Blick der davon in seinem erheblichen Grade abweichende, mitunter fast ehrerbietig klingende Ton auf: Den Brüdern Pufendorf habe er, Leibniz, immer die größte Hochachtung entgegengebracht. Befriedigt könne er feststellen, daß auch seine „tenuitas apud praeclaros fratres aliquo loco erat". Der für sein scharfsinniges Urteil bekannte Samuel habe über ihn immer die günstigste Meinung gehegt und selbst die im *Caesarinus Fürstenerius* geübte Kritik am *Monzambano*[12] habe ihn nicht verärgert. Pufendorfs Schriften zum Naturrecht und seine Geschichtswerke werden unter Hinweisen auf ihren inzwischen erlangten Ruhm aufgezählt, während seine theologischen Ansichten nur eine behutsame Kritik erfahren. Ein ganz anderes Bild gewinnt man aus der Analyse von zwei weiteren Texten, die in der Forschung bisher keine Beachtung gefunden haben. Es handelt sich um einen im Umfang knappen, noch nicht publizierten Aufsatz in französischer Sprache und um eine etwas weitläufigere in Latein verfaßte Abhandlung. Gemeint ist die bereits oben erwähnte *Epistola ad amicum*, die (anonym) veröffentlicht wurde und daher besonderes Gewicht besitzt.

---

träge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonski und G. W. Leibniz. Jurjew 1899, S. 21), an Molanus, Oktober 1699 (G. W. Leibniz: *Lettres et fragments inédits*. Hrsg. von Paul Schrecker. In: *Revue philosophique*, 59 (1934), Nr. 7 u. 8, S. 95); an Thomas Burnet, 2./12. 2. 1700 (G. W. Leibniz: *Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C. I. Gerhardt, 3. Bd., S. 271)*; an Molanus, 1705 oder 1706 (*Œuvres de Leibniz*. Hrsg. von A. Foucher de Careil, 2. Bd. (2. Aufl.), S. 461 f.); G. W. Leibniz: *Essais de Théodicée*, § 182; *Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae* (VI, 1, S. 295, Variantenapparat). Zu den bisher unveröffentlichten Aussagen Leibniz' zum *Jus feciale* vgl. den vorliegenden Aufsatz.

[11] G. W. Leibniz: *Textes inédits*. Hrsg. von G. Grua. Paris 1948. 1. Bd., S. 376–378. Das Originalmanuskript befindet sich in Hannover (LBr 67, Bl. 54^{r}–55^{v}). Weggelassen wurden von Grua die Passagen, in denen Leibniz über seine Verbindungen zu Esaias Pufendorf berichtet und sich in gewundenen Erklärungen ergeht, die seine, Leibniz', kritische Distanz zu den Katholiken und Reformierten beweisen sollen. Zugleich will er jedoch die Sinnhaftigkeit der von ihm geführten Verhandlungen mit hohen kirchlichen und weltlichen Potentaten aus dem katholischen Raum aufzeigen.

[12] Unter diesem Pseudonym hatte Pufendorf seine Schrift *De statu imperii Germanici* veröffentlicht. Leibniz' Kritik findet sich im 13. Kapitel der unter dem Pseudonym Caesarius Fürstenerius herausgegebenen Arbeit *De jure suprematus ac Legationis* (IV, 2, S. 65).

Es ist bislang keine Untersuchung der Rezeptionsgeschichte des *Jus feciale* angestellt worden,[13] obwohl das Buch mehrfach aufgelegt wurde und eine im Umfang nicht unbeträchtliche Streitschriftenliteratur hervorrief.[14] Dieses Defizit bildet sicher einen der Gründe dafür, daß der Anfang des Jahres 1696 veröffentlichten Streitschrift *Epistola ad amicum super exercitationes posthumas Samuelis Puffendorfii de consensu et dissensu protestantium*,[15] die sogar zwei Auflagen erlebte,[16] keine nähere Beachtung gezollt worden

[13] Vgl. jedoch die wichtige Dokumentation von Fiammetta Palladini: *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini 1663–1700*. Bologna 1978. Auf den Seiten 395–420 findet sich eine Zusammenstellung der zwischen 1696 und 1700 zum *Jus feciale* erschienenen Schriften (ohne Rezensionen, inzwischen durch F. Palladini um einen weiteren Text ergänzt) mit ausführlichen kommentierenden Zusammenfassungen des Inhalts. Meine in Anm. 6 erwähnte Untersuchung beschäftigt sich nur mit ausgewählten Beispielen der Rezeption des *Jus feciale*.

[14] Die Erstausgabe erschien 1695 in Lübeck. Es folgten drei weitere lateinische Ausgaben (1705, 1716 und 1721), eine deutsche Übersetzung (1696) und zwei englische Übertragungen aus den Jahren 1703 und 1714 (nach der Angabe von Horst Denzer: *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*. München 1972, S. 372 f.). Bei der Beschäftigung mit der Rezeption des *Jus feciale* sollte nicht nur die publizierte Literatur Berücksichtigung finden, sondern auch das in verschiedenen Bibliotheken befindliche handschriftliche Quellenmaterial (vgl. die ausführlichen Mitteilungen in meiner in Anm. 6 erwähnten Arbeit).

[15] Den einzigen Anhaltspunkt zum Erscheinungstermin der *Epistola* bietet ein Brief von M. D. Friese an Leibniz. Dort heißt es unter dem Datum des 25. 1./4. 2. 1696 in Bezug auf das *Jus feciale*: „Und weil sich gestrax hierob in Berlin ein klugling gemachet, v. eine Epist. dagegen geschrieben, diesem aber alsofort von einem redl. Theologo geandtwortet, bede sotane schrifften auch alhier unter die preße gekommen; so hab nicht laßen mogen, bei dieser bequehmen Gelegenheit beyliegendes exemplar mit über zusenden" (I, 12, Nr. 262). Die Formulierung „beyliegendes exemplar" (also nur *eine* Publikation) legt die Vermutung nahe, daß Friese die unter dem Pseudonym Apologeta Posthumius (Immanuel Weber?) erschienene Verteidigungsschrift *Samuelis de Pufendorf Exercitatio pusthuma ... a calumniis tenebrionis cujusdam Anonymi defensa* zugesandt hat, da im Anhang dieser Erwiderung die *Epistola* nachgedruckt worden ist, Friese aber doch offenkundig darauf Wert legte, Leibniz beide Texte zukommen zu lassen. Dies würde bedeuten, daß die *Epistola* bereits 1695 erschienen sein muß, wenn Ende Januar 1696 bereits eine Gegenschrift vorlag. Leibniz muß das *Jus feciale* spätestens im November 1695 gelesen haben, da er am 20./30. 11. Chuno gegenüber zum Inhalt des Buches Aussagen trifft (I, 12, Nr. 131). In einem ebenfalls an Chuno gerichteten Brief vom 1./11. 12. heißt es: „Je viens de lire un livre posthume de feu M. Pufendorf de consensu et dissensu religionis inter Protestantes" (I, 12, Nr. 144). Leibniz dürfte daher die *Epistola* etwa in der ersten Dezemberhälfte 1695 verfaßt haben. Bemerkenswerterweise versucht Leibniz in seiner Antwort auf den oben zitierten Brief Frieses den Eindruck zu erwecken, er sei erst durch jene von Friese zugesandte Schrift dazu veranlaßt worden, Pufendorfs *Jus feciale* nun auch selbst zu lesen. Die dann folgende in moderatem Tone vorgetragene Kritik an den Aussagen des Buches ist ein Beleg dafür, daß sich Leibniz in seinen Meinungsäußerungen über Pufendorf an der Auffassung des jeweiligen Adressaten seiner Mitteilungen orientierte. Friese war einer der ältesten Freunde Pufendorfs gewesen; beide verband eine intensive Korrespondenz.

[16] Die zweite Ausgabe erschien allerdings als Anhang zu der in Anm. 15 erwähnten Verteidigungsschrift. Ich benutze im folgenden ein Exemplar der Originalausgabe der *Epistola*, das sich im Besitz der UB Leipzig befindet (Signatur: Polemik 614[1]). Die Erwiderung des Apologeta Posthumius enthält ein Sammelband der Landesbibliothek Hannover (Signatur: T–A 5164).

ist.[17] Die einzige Ausnahme bildet die bereits erwähnte Arbeit von Fiammetta Palladini (vgl. Anm. 13), in der auch die *Epistola* Erwähnung findet. Auf der Grundlage eines Vergleichs der in der *Epistola* getroffenen Aussagen mit der Beurteilung Pufendorfs in verschiedenen Briefen Leibniz' gelangt die Verfasserin zu der Vermutung, daß Leibniz der Autor dieser Schrift gewesen ist.[18] Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes beschäftigte sich vor Jahren (noch in Unkenntnis der Annahme von F. Palladini) mit dem oben bereits erwähnten französischsprachigen Text Leibniz'[19] über Pufendorf und stieß dabei auf die geradezu ins Auge springende Parallelität in den Aussagen und Formulierungen zwischen jenem Entwurf und der *Epistola*.[20] Diese Feststellung veranlaßte eine nochmalige Erfassung der Äußerungen Leibniz' über Pufendorf, die weiteres, über die von F. Palladini berücksichtigten Passagen hinausgehendes Material erbrachte. Der folgende Überblick stellt die wichtigsten Parallelen zwischen der *Epistola* und den von Leibniz vertretenen Positionen zusammen.

1. Aus Furcht habe es Pufendorf vermieden, das *Jus feciale* zu Lebzeiten zu publizieren.[21]

2. Mit unerhörter Kühnheit (hardiesse bzw. audacia) habe Pufendorf sein Urteil über das der alten und der neuen Kirche gestellt, indem er den Standpunkt der Quartodecimaner[22] für vernünftiger halte als den der Kirche.[23]

3. Die *Epistola* und Leibniz' französischer Text zitieren die gleiche Passage aus dem § 64 des *Jus feciale*, in der die Prädestinationslehre behandelt wird. Es folgt in beiden Arbeiten die gleiche Widerlegung der exegetischen

---

[17] Eine Mutmaßung über den Verfasser der *Epistola* findet sich weder im zeitgenössischen Schrifttum noch in späteren Publikationen. Peter Dahlmann, der erste Biograph Pufendorfs, erwähnt zwar die *Epistola*, teilt dann aber nur mit, daß er den Namen des Autors „noch zur Zeit nicht recht in Erfahrung bringen könne“ (*Vita, fama et fata literaria Pufendorfiana*. In: *Samuels Freyhhern von Puffendorff kurtzer doch gründlicher Bericht von dem Zustande des H. R. Reichs*. Leipzig 1710, S. 529 ff., hier S. 798).

[18] F. Palladini (vgl. Anm. 13), S. 399 f.

[19] Niedersächsische Landesbibliothek Hannover (LH XI, 1, 3, Bl. 4^{r}–5^{r}, im weiteren zitiert als *LH XI*).

[20] Vgl. Detlef Döring: *Samuel von Pufendorfs Stellung zur Reunion der Konfessionen in der Kritik von G. W. Leibniz*. In: *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß. Vorträge. Hannover 14.–19. November 1988*, S. 197–204.

[21] In einer wieder gestrichenen Stelle von LH XI heißt es, Pufendorf habe so frei (d.h. kritisch) über die Prädestinationslehre geurteilt, daß er in Rücksicht auf seine Berliner Umgebung es nicht gewagt habe, sein Buch zu veröffentlichen („Cette liberté qu'il se donne de juger a fait apparemment qu'il n'a pas osé publier son livre pendant sa vie, sur tout depuis qu'il estoit à Berlin.“). Die *Epistola* befindet, es sei verwunderlich, daß Pufendorf die Reformierten nicht geradezu verdamme. Er habe es aber nicht gewagt, „scribebat enim Berolini“. Aus Furcht habe er dann überhaupt auf eine Edition des Werkes zu Lebzeiten verzichtet („forte et hujus libelli editionem (cui non poterat non metuere a Theologis) posthumam esse maluit quam se vivo venire in discrimen“).

[22] Vgl. Anm. 5 zur Edition der *Epistola*.

[23] Daß sowohl LH XI als auch die *Epistola* gerade diese doch sehr spezielle Frage aufgreifen, bildet einen besonders schwerwiegenden Beweis für die gleiche Verfasserschaft beider Texte.

Methode Pufendorfs: Es sei unlogisch, aus dem Schweigen Christi und der Apostel zur Prädestinationsfrage die Unrichtigkeit der von den Reformierten vertretenen Positionen (absolutes Dekret) abzuleiten. Eine Aussage sei nicht deshalb falsch, weil sie nicht in einem ihr fremden Zusammenhang vorgetragen wird.[24]

4. Pufendorf verkenne die Rolle, die rechtschaffene Männer (viri boni), der Kaiser und andere fromme Fürsten spielen können, um innerhalb der katholischen Kirche die Bedingungen für einen Friedensschluß mit dem Protestantismus zu schaffen.[25]

5. Pufendorf hege eine falsche Vorstellung über die Beurteilung der protestantischen Kirche durch den Katholizismus. So erkenne dieser die Amtshandlungen der protestantischen Geistlichen durchaus an, wenn sie auch in seinen Augen unerlaubt stattfänden.[26]

6. Das ganze von Pufendorf aufgestellte theologische System sei oberflächlich und entbehre jeglicher tiefergehenden Behandlung der zur Diskussion stehenden Probleme.[27]

7. Heftig beklagt wird Pufendorfs aggressives Vorgehen gegen seine literarischen Widersacher.[28]

8. Der Wert der historischen Abhandlungen Pufendorfs sei allein darin zu sehen, daß er Aktenmaterialien und die Aufzeichnungen von verschiedenen leitenden Politiker verwenden konnte und zudem in einem lesbaren lateinischen Stil schrieb.[29]

---

[24] LH XI: „Voila un argument bien profond. Comme si tout de qu'on ne dit pas hors de son lieu, estoit faux." *Epistola*: „Non sequitur: Cristus et Apostoli non dixerunt aliquid loco alieno, ergo est falso." Vgl. zu der hier angewandten Argumentationsmethode auch Anm. 9 der Edition der *Epistola*.

[25] *Epistola*, S. 7; Grua (s. Anm. 11), S. 378; noch deutlicher in den von Grua nicht veröffentlichten Passagen: „Esse scilicet etiam in Romano Clero multos viros doctos et pios, qui non abhorreant a vera pace; neque impossibile habendum, exoriri aliquando in illis partibus viros sapientia et autoritate praeditos, per quos praevaleant qualia Episcopus ille afferebat certe ad Leopoldi Magni commendationem favebat jam Innocentius XI. Fingamus Regi Christianissimo idem potuisse persuaderi (id enim cur fiere nequierit non video) certe hos triumviros consensu suo *omnia mirifice convertere potuisse* quis non videt?" (LBr. 67, Bl. 55^{v}, Heraushebung von mir.)

[26] *Epistola*, S. 9. Ähnlich äußert sich Leibniz Herzog Anton Ulrich gegenüber in einem Brief vom 9. 2. 1708 (E. Bodemann: *Leibnizens Briefwechsel mit dem Herzoge Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel. In: Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen. Jg. 1888, S. 73–244, hier S. 174 ff.).*

[27] *Epistola*, S. 2 (jejunus et superficiarius), S. 12 (incompertus); LH XI, 1, 3, Bl. 4^{v} (on ne voit point qu'il ait assez etudié les matieres); Schrecker (s. Anm. 10), S. 95 (il ne paroist pas avoir assez approfondi ces matieres); Foucher (s. Anm. 10), S. 462 (Clericus ... animadverterit Pufendorfiana admodum superficiaria esse); vgl. Leibniz' Brief an Spanheim vom 1. 5. 1695 (s. Anm. 9).

[28] *Epistola*, S. 5 und 13; Leibniz an F. W. Bierling, 28. 10. 1710 (Dutens V, S. 358).

[29] *Epistola*, S. 15 (in latinum sermonem haud male versas historias suas contexuit): LH XI (il n'ecrit pas mal en latin); Leibniz an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, 14. 7. 1690 (I, 5, Nr. 360). Es finden sich jedoch auch gegenteilige Äußerungen, in denen Leibniz Pufendorfs Latein gerade kritisiert. Es wimmele in seinen Geschichtswerken von

9. Andererseits habe er es in seinen Geschichtswerken versäumt, die behandelten Probleme wirklich gründlich zu untersuchen. Auch seien ihm viele Fehler unterlaufen.[30]

10. Pufendorf sei überhaupt unfähig gewesen, über Fragen zu schreiben, die eine tiefere Überlegung erfordern. Das zeige insbesondere die Lektüre seiner naturrechtlichen Schriften, die bar jeder soliden philosophischen Grundlage seien.[31]

11. Pufendorfs Publikationen zum Naturrecht hätten nur deshalb einen so beachtlichen Erfolg errungen, weil sie die Lehren des Grotius in eine für die studentische Jugend verständliche Form gebracht hätten. Überhaupt würden diese vom Publikum weit überschätzten Werke allein durch die Wiedergabe der Ideen von Grotius und Hobbes eine inhaltliche Bedeutung besitzen.[32]

Wirken diese Parallelaussagen m.E. sehr überzeugend, so fehlte bisher ein unmittelbarer Beleg für die vermutete Verfasserschaft Leibniz'. Einige Aussagekraft besitzt immerhin eine Notiz des Loccumer Abtes Molanus, auf die

---

Germanismen. Dies wird dann an einer Reihe von Beispielen vorexerziert – mit dem Ergebnis: „quod latinum esse non puto“ (LH XI, 1, 3, Bl. 1[r]).

[30] *Epistola*, S. 15 (Ast quoties opus fuit peculiari ad investigandum studio res ipsi cedunt longe infelicius. Unde est quod Vir magnae doctrinae ... multos in Introductione ejus ad historiam politicam errores monstravit); LH XI (Mais son introduction à l'Histoire ou il falloit remonter plus haut, et ou il ne trouvoit pas la matiere toute taillée, n'est pas de plus exactes); Leibniz an Bierling, 28. 10. 1710 (Dutens V, S. 358); Leibniz an Th. Fritsch, 27. 1. 1695 (I, 11, Nr. 164); Leibniz an Kurfürst Georg Ludwig von Hannover, o.D. (G. W. Leibniz: Werke. Hrsg. von Onno Klopp, Reihe I, Bd. 9, S. 299; Pufendorf habe sich bei der Abfassung seiner Arbeit über den Großen Kurfürsten keinerlei Mühe gegeben, sondern sich darauf beschränkt, schon aufbereitetes Material ins Lateinische zu übersetzen. Dafür habe er viel Geld erhalten. Vgl. auch Leibniz' Äußerung gegenüber Johann Peter von Ludewig, dem Verfasser von Erleuterungen zu Pufendorfs *Einleitung*: Pufendorfs Publikation sei seines Kommentars unwürdig (Pufendorfianam introductionem indignam commentarii mei adparatu [J. P. v. Ludewig: *Opuscula oratoria.* Halle 1721, S. XXIV]).

[31] *Epistola*, S. 15 (solidioris philosophiae non usque gnarus); LH XI (Il a fort écrit sur le droit de la nature et des gens, mais comme il n'avoit pas étudié à fonds la jurisprudence, ny la philosophie solide, on le trouve assez superficiel); Leibniz an Johann Paul Kress, Mai 1712 (über Pufendorf, meint Leibniz, „semper judicavi passim popularia potius quam solida, interdum et non satis tuta ab eo afferri.“ LBr. 506, Bl. 1[r]). Ähnlich urteilt auch der in Anm. 3 erwähnte unveröffentlichte Leibniztext: „M. Pufendorf avoit de l'esprit et du talent pour les matieres populaires, mais il n'estoit rien moins que meditatif.“ (LH XI, 1, 3, Bl. 6[v].)

[32] *Epistola*, S. 13 und 15 f. (Pufendorfs *De jure naturae* sei oberflächlich, „exceptis iis quae a Grotio et Hobbio mutuo sumta sunt.“ Pufendorf habe den Beifall der akademischen Jugend gefunden, „quod popularius exposuisse videri queat quae a Grotio Viro Summo sublimius erant pertractata nec a juvenibus tam facile capiebantur.“); LH XI (Pufendorfs *De jure naturae* sei „assez superficiel. Le meilleur qu'il y donne est la paraphrasse des sentimens de Grotius, et quelques fois de Hobbes ... Monsieur Puffendorf a proposé la doctrine de ce celebre auteur d'une maniere plus populaire et plus propre à estre entendue des jeunes gens qui étudient dans les universités d'Allemagne.“) Noch in den *Monita* (s. Anm. 5) heißt es, trotz falscher Prinzipien besitze Pufendorfs Buch einen gewissen Wert, da „pleraeque sententiae ... potius aliunde ex bonis auctoribus mutuo sumantur ...“, Dutens IV, 3, S. 275.

ich durch Herrn Prof. Heinekamp hingewiesen wurde. Auf dem Titelblatt der aus dem Besitz von Molanus stammenden Verteidigungsschrift des Apologeta Posthumius (s. Anm. 15) findet sich eine von der Hand des Abtes festgehaltene Bemerkung mit der Aussage, daß der Verfasser der *Epistola* ein „per totam Europam ipsamque Chinam" berühmter Mann sei.[33] Es stellt sicher keine allzu weit hergeholte Vermutung dar, wenn man diesen berühmten Mann mit Leibniz identifiziert. Dies liegt auch schon deshalb nahe, weil Molanus durch Leibniz ein Exemplar des *Jus feciale* erhalten hatte, das er in Verbindung mit sehr kritischen Bemerkungen an den Absender zurückschickte.[34] Gleichwohl lehnte Molanus eine öffentliche Antwort auf Pufendorfs Werk, in dem er (wenn auch ohne Namensnennung) immerhin scharf angegriffen worden war (s. Anm. 8), ab, da der Verfasser nicht mehr am Leben sei. Ob sich Leibniz durch diese Zurückhaltung des mit ihm befreundeten Abtes veranlaßt sah, nun selbst zur Feder zu greifen, ist nicht belegbar, kann aber vermutet werden.[35] Daß beide im Jahre 1695 über die Abfassung und den Druck eines uns nicht bekannten Textes korrespondierten, ist durch eine neue Briefentdeckung deutlich geworden.[36] Auffällig ist immerhin, daß auch alle weiteren Spuren, die uns zu Leibniz als dem Verfasser der *Epistola* führen, mit dem Loccumer Abt in Verbindung stehen. Entscheidenden Charakter besitzt die Reaktion von Molanus auf ein Schreiben Leibniz', das schon von Foucher de Careil ediert worden ist (o.D., ca. 1705/06). Leibniz

---

[33] Landesbibliothek Hannover, T–A 5164.

[34] Molanus an Leibniz (I, 12, Nr. 129. Die Herausgeber vermuten den Dezember 1695 als Zeitraum der Abfassung des Schreibens. Nach neueren Erkenntnissen [s. Anm. 36] ist er, so Frau Dr. Utermöhlen, wohl zeitlich etwas eher anzusetzen).

[35] In dem von Grua unter dem Titel „Projet d'Article" veröffentlichten Text (s. Anm. 11) teilt Leibniz mit, er sei von vielen Seiten nach seiner Meinung über Pufendorfs *Jus feciale* befragt worden. Auch die *Epistola* will ja die Antwort auf eine zuvor ergangene entsprechende Anfrage bilden. Immerhin war nicht auszuschließen, daß Pufendorfs Buch eine retardierende Wirkung auf die Bemühungen um eine innerprotestantische Einigung ausüben würde, um die sich Leibniz bemühte. Bemerkenswerterweise reagierte der mit Leibniz in Verhandlung stehende Friedrich Ulrich Calixt zustimmend auf Pufendorfs zurückhaltende Auffassungen in der Unionsfrage (Gutachten Calixts für Herzog Anton Ulrich über die Unionsfragen, UB Leipzig, Ms 01360, Bl. 59^{r}–64^{r}, hier Bl. 62 ff.). Interessanterweise hat man sich auch seitens der Pietisten bei der Ablehnung der Reunionspläne Leibniz' auf Pufendorf berufen: „Von H. v. leibnitz hatt man gantz gewiß sagen wollen, Er würde die religion ändern, ja hette es auch schon gethan ... Ohnmöglich ist es nicht, wenn ich bedencke seine vorschlage der union, welche H. puffendorff Seel. in seinem jure faeciali wiederleget." (C. H. Canstein an A. H. Francke, 3. 2. 1714. In: *Der Briefwechsel Carl Hildebrands von Canstein mit A. H. Francke. Hrsg. von Peter Schicketanz. New York, Berlin 1972, S. 635.*)

[36] Es handelt sich um ein undatiertes Schreiben Molanus' an Leibniz, das mir freundlicherweise von Frau Dr. Utermöhlen (Hannover) zur Verfügung gestellt wurde. Es heißt dort: „Mit dem übrigen wirt Abgeredeter Maß verfahren, u. hoffe ich morgens solle Alles fertig sein in affectata simplicitate styli pauca mutavi, Um den verstant desto deutlicher zu machen." Es folgen Bemerkungen über Schwierigkeiten mit der Post, die die Übersendung von lediglich 50 Exemplaren der ausgedruckten Arbeit erlauben würden. Das Konzept werde anbei zurückgesandt (LBr. 655, Bl. 151^{r}). Auf Grund anderer Mitteilungen in diesem Brief läßt sich seine Abfassung auf den Zeitraum März–Dezember 1695 festlegen.

lobt hier eine in der *Bibliothèque choisie* veröffentlichte Rezension des *Jus feciale* durch Jean le Clerc: „Qui Clercius theologicus intellexit facile, animadvertit Pufendorfiana admodum superficiaria esse."[37] Molanus möge diese Rezension lesen und dann zurücksenden. Die bisher unbekannte Antwort von Molanus findet sich auf der Rückseite des Blattes mit jenen Bemerkungen: „Dominus Clercus optime de Puffendorfio judicavit. Cogita an expediat ipsi mittere *tuam Epistolam de viri illius Feciali*, si placet, curabo ut ipsi, meo sumtu mittatur per postam, chartae inclusam, cui nihil adscriptam."[38] Diese Anfrage des Molanus bestätigt nicht nur mit absoluter Sicherheit die sich bisher allein auf Textvergleiche stützende Annahme, daß Leibniz der Autor der *Epistola* gewesen ist, sondern zeigt auch, wie sehr man sich darum bemühte, diese Verfasserschaft unbedingt verborgen zu halten. Für dieses Bestreben spricht noch deutlicher der von Molanus stammende Text eines zweiten Blattes, das ohne Zweifel mit den obigen Bemerkungen des Molanus in Verbindung zu bringen ist. „Addatur si placet aliena manu scriptam esse hanc epistolam a latinae linguae sic satis perito, voluisse autem eundem, ne ex stylo forsitan cognosceretur, sub larva scriptionis inaequalis et interdum Barbarae, de industria latitare."[39] Diese Verteidigung ist sicher vor dem Hintergrund der durch den Apologeta Posthumius vorgetragenen Aufforderung zu sehen, der Verfasser der *Epistola* möge sich, bevor er an die Öffentlichkeit tritt, erst in einem eleganteren Stil üben und davon Abstand nehmen, die Regeln des Priscian zu verletzen.[40] Leibniz geht in seinem bereits erwähnten Brief an Friese (s. Anm. 15) indirekt auf diese Kritik ein, indem er meint, das Latein komme in der *Epistola* „nicht zu besten heraus."

Es existiert noch ein weiterer Beleg für Leibniz' konsequentes Bestreben, keinesfalls auch nur den geringsten Anhalt für die Vermutung zu liefern, er stehe irgendwie mit der *Epistola* in Verbindung. Die Jahre 1698 und 1699 bringen den Höhepunkt in den vor allem von Leibniz, Molanus und D. E. Jablonski mit Eifer betriebenen innerprotestantischen Verhandlungen.[41] Da-

---

[37] Foucher, 2. Bd., S. 461 f. Gemeint ist die Rezension von Jean le Clerc in: *Bibliotèque choisie*, VII (1705), S. 391–401. Die Lektüre des Pufendorfschen Werkes, so der Rezensent, habe ihn völlig enttäuscht: „je vois ... que la Théologie n'etoit son fort" (S. 396).

[38] Landesbibliothek Hannover, LH I, 12, 2, Bl. 85^{v} (Heraushebung von D. D.).

[39] LH I, 12, 2, Bl. 87^{r}.

[40] Apologeta Posthumius (s. Anm. 16), S. B 8^{v}. In einem im gleichen Text enthaltenen Gedicht (Rückseite des Titelblattes), das sich gegen den Verfasser der *Epistola* richtet, heißt es u.a.: „Er möchte nur bey dem Donate bleiben/ Denn anders würde man ihm wohl den Hindern/ Wie Narren oder Kindern/ Mit Nesseln müssen reiben."

[41] Im Gegensatz zu Leibniz' Verbindungen zu Vertretern des Katholizismus haben diese innerprotestantischen Bestrebungen bislang eine noch zu geringe Beachtung gefunden. Im Mittelpunkt der Diskussion der Zeit um 1697/98 stand Jablonskis Denkschrift *Kurtze Vorstellung der Einigkeit und des Unterscheids im Glauben bei den Protestirenden*. Vgl. aber jetzt: *Wolfgang Hübner: Negotium irenicum – Leibniz' Bemühungen um die brandenburgische Union. In: Leibniz in Berlin. Hrsg. von H. Poser und A. Heinekamp. Stuttgart 1990 (Studia Leibnitiana. Sonderheft 16), S. 220–169. Kurt-Victor Selge: Das Konfessionsproblem in Brandenburg und Leibniz' Bedeutung für die Unionsverhandlungen in Berlin. In: Leibniz in Berlin, S. 170–185.*

mit in Verbindung stehen einige Ausführungen von Molanus zu kontroverstheologischen Fragen, die Leibniz in einem Brief vom 28. 11. 1698 billigt, jedoch mit folgender Ausnahme: „Unum considerandum relinquo circa Pufendorfium, an dignus videatur quicum velut bellum suscipiamus irritemusque innumeros semidoctos qui ipsi sunt addicti; praesertim cum Berolini plurimum favoris habuerit. Et videtur magis dignum gravitate scripti ... castigare obiter hominis imprudentiam, quam ita cum eo agere, ut altius aliquid a privato affectu subesse videri possit."[42] Tatsächlich findet sich in der von Molanus verfaßten Ausarbeitung eine knappe, sehr kritische Einschätzung von Pufendorfs *Jus feciale*. Es heißt dort, „ein gelehrter doch moderater anonymus" habe in einer *Epistola ad amicum* sein Urteil über Pufendorfs Buch abgegeben, „dem Wir ohnerachtet was ein pedantischer scurra dagegen geschrieben, in allem beypflichten".[43] Am Rand dieses Blattes hat Leibniz eine andere Fassung des Textes entworfen, die sich in der Schärfe der Formulierungen zurückhält, inhaltlich aber die von ihm bekannten Argumente aufzählt. Bezeichnenderweise fehlt in diesem Entwurf jeglicher Hinweis auf die *Epistola*, die Molanus doch so lobend herausgestrichen hatte.[44]

Die Hintergründe für die harte Kritik Leibniz' an Pufendorfs theologischen Positionen sollen hier nicht im einzelnen zur Darstellung gelangen. Es ist immerhin denkbar, daß Leibniz befürchtete, Pufendorfs Buch werde auf

---

[42] Landesbibliothek Hannover, LBr. 655, Bl. 41r.

[43] LBr. 655, Bl. 65r. Nach einer Mitteilung von Frau Dr. Utermöhlen (Hannover) handelt es sich hier um ein Blatt aus dem Entwurf zu der von Molanus und Leibniz gemeinsam verfaßten Schrift *Unvorgreiffliches Bedencken über die Schrifft genandt Kurtze Vorstellung der Einigkeit und des Unterscheids im Glauben beider protestirenden Kirchen* (s. Anm. 41).

[44] Der Text lautet: Auff Samuelis Puffendorffii sogenannten Fecialem oder Tractatum de consensu et dissensu protestantium, der alhier angefuhret wird, hat man eben keine große reflexion zu machen, immaßen er nicht gnugsam insicht in den grund der Controversien gehabt zu haben scheinet und die dazu erforderten notitias philosophicas wohl nicht erlanget, auch zu erlangen nicht getrachtet, sondern viel mehr dieselbige in seinen schrifften verachtet und einen wiederwillen dagegen bezeiget, und von wohlverdienten Evangelischen Theologis selbst, die sich bey gegenwärtigen Zustand der Kirchen deren bedienen mußten, satyrice und freyer gesprochen, als sichs wohl gebühret; auch sonst ein und anders in seinem feciali eingemischet, daran man theil zu nehmen billig bedencken hat." Leibniz übernimmt dann ein Stück des Molanus-Textes, in dem auf Pufendorfs Forderung, die Reformierten sollten auf ihre Prädestinationslehre verzichten, Bezug genommen wird. Dies ist (so wieder Leibniz) „unser meynung nach ein sich ubel reimendes anmuthen und unpraciticirlicher Vorschlag ... und ein solcher fecialis mehr pro clarigatore belli, als conciliatore pacis zu halten; auff solche weise wäre bald mit iederman zur einigkeit zu gelangen, wenn man von denen partheyen die Wiederuffung ihrer hauptlehren sich versprechen dürffte. Weil aber solches nicht angehen kan, so ist dergleichen unternehmen nichts anders als eine befestigung des Krieges, und gehöhrt zur Kezermacherey. Daher der wahre weg zur einigkeit wohl anders gesuchet werden muß, als dieser Autor ihn beschrieben; und die Herrn Reformirte denselbigen nicht treffen würden, wenn Sie bey denen Evangelischen Theologis, die Puffendorffius zum offtern so kühn und hart angegriffen, einen sonderlichen applausum deßen, so dieser Eristische und sonst in seinen schrifften (?) nicht alzu bedachtsame mann vorbracht, erwarten wolten." (LBr. 655, Bl. 65r).

die sich anbahnenden innerprotestantischen Verhandlungen einen negativen Einfluß ausüben (vgl. Anm. 35). Deutlich erkennbar ist jedoch in erster Linie ein ganz erheblicher Gegensatz in der Behandlung theologischer Fragen bei Leibniz und Pufendorf. Einige Hinweise auf die zentralen Differenzpunkte mögen dies verdeutlichen: Entscheidend ist die sich bei Pufendorf vollziehende Abkopplung der Theologie von der Philosophie, der Verzicht auf jegliche Form der Metaphysik. Indem Pufendorf die einzelnen Theologumena (z.B. Abendmahlslehre und Christologie) auf ihre angebliche Simplicitas reduziert, nimmt er, so Leibniz, diese Fragen überhaupt nicht mehr ernst. Man muß sich im Kontrast dazu das unablässige Bestreben Leibniz' vergegenwärtigen, beispielsweise die Realpräsenz Christi im Abendmahl als mit der Vernunft vereinbar nachzuweisen. Für Pufendorf ist dies gar kein Thema. Auch die besondere Abneigung, mit der Leibniz die Behandlung der Prädestinationsfrage durch Pufendorf registriert, läßt sich auf das eilfertige Hinweggehen über komplizierte philosophische Probleme zurückführen, das dem Verstorbenen vorgeworfen wird. Zwar lehne dieser die Prädestinationslehre ab, die Leibniz im Rahmen einer bestimmten Interpretation durchaus gelten lassen möchte, vertrete aber mit seiner voluntaristischen Naturrechtslehre die unannehmbarsten Konsequenzen jener Auffassung. Ein gänzlich unannehmbarer Standpunkt ist für Leibniz, den unermüdlichen Verhandlungspartner katholischer Geistlicher und Laien, die radikale Ablehnung aller sich auf den Katholizismus erstreckenden Reunionsbemühungen, wie ihm überhaupt die ganze sehr massive antikatholische Polemik Pufendorfs als Mischung von Ignoranz und Konfrontationsdenken zuwider sein mußte. Es sei nicht angängig, dem katholischen Kleriker die ehrliche Glaubensüberzeugung abzusprechen, indem man erklärt, dessen Gott sei der Bauch. Auch übersehe Pufendorf den Einfluß, den fromme Fürsten auf die gegenseitige Annäherung der Konfessionen nehmen könnten.

Auffällig sind jedoch zwei sich aufdrängende Beobachtungen: Leibniz meidet weithin eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Pufendorfs Argumenten. Dieser erscheint als *der* Nichtphilosoph par excellence, der mit den einfachsten Grundregeln der Logik auf Kriegsfuß steht (s. Anm. 9 des Textanhanges) und daher gar nicht in der Lage ist, eine Überlegung vorzutragen, die ein ernsthaftes Interesse beanspruchen könnte. So bestätigt sich für Leibniz immer wieder die Erkenntnis, daß es sich bei Pufendorf um einen Vertreter eines „Denkens“ handelt, das alle Fragen des Welt- und Lebensverständnisses in einer Weise traktiert, die für Leibniz, hier bezogen auf Christian Thomasius, nur eine Charakteristik verdient: „sylvestris ... et antipodialis“.[45] Zum anderen nutzt Leibniz in seinen anläßlich des Erscheinens des *Jus feciale* verfaßten Texten die Möglichkeit, Pufendorfs Lebensleistung insgesamt zu beurteilen, d.h. sich auch über dessen rechtsphilosophischen und historischen Arbeiten zu äußern. Daß sich auch hier für Leibniz ein im wesentli-

[45] Leibniz an Kestner, 30. 1. 1711 (Dutens IV, 3, S. 264, dort die falsche Lesung „archipodialis“.

chen negatives Bild bietet, ist aus der obigen Aufzählung schon deutlich geworden.

Diese Feststellung leitet zu einer letzten Frage über, die in den vergangenen 250 Jahren immer wieder verhandelt worden ist, mitunter in ihrer Existenz oder ihrem Sinn auch negiert wurde, jetzt aber auf der Grundlage des neuen Quellenmaterials wenigstens teilweise beantwortet werden kann: Bestanden neben den erkennbaren tiefen weltanschaulichen Gegensätzen zwischen Leibniz und Pufendorf auch persönliche Differenzen? Es geht hier nicht um die Vernachlässigung der sachlichen Differenzen zwischen beiden Denkern zugunsten der Befriedigung einer sozusagen voyeuristischen Neugierde, sondern um die Berücksichtigung biographischer und persönlicher Hintergründe, die sehr wohl auch bei geistigen Auseinandersetzungen eine Rolle spielen, gestern wie heute. Daß schon die Zeitgenossen hinter Leibniz' scharfen Angriffen auf Pufendorf nicht nur sachliche Meinungsunterschiede vermuten, zeigt schon Leibniz' an anderer Stelle formulierte ausdrückliche Zurückweisung des Vorwurfs, er behandele Pufendorf mit Verachtung und Hochmut. Es sei nicht der Ausdruck von Verachtung, wenn man nachweise, daß ein Autor keine Kompetenz für die Behandlung eines bestimmten Themas besitze. Man würde auch Cicero und Hobbes nicht verachten, indem man den einen nicht unter die Poeten, den anderen nicht unter die Geometer zähle.[46] In seinem oben zitierten Brief an Molanus drängt Leibniz ausdrücklich darauf, die Kritik an Pufendorfs *Jus feciale* von dem Verdacht freizuhalten, „a privato affectu" abhängig zu sein. Bezeichnenderweise streicht Leibniz daraufhin gerade jede Erwähnung der *Epistola* im Entwurf des Molanus.

Auch in unserem Jahrhundert ist hier die angerissene Frage verschiedentlich diskutiert worden.[47] Zuletzt hat Hartmut Schiedermair es nachdrücklich als ganz und gar müßig bezeichnet, „auf diese Weise eine Rivalität zwischen Leibniz und Pufendorf" zu konstruieren.[48] Leibniz' Kritik sei allein sachlich begründet, seine „mitunter kräftige Sprache" sei zeitbedingt. Diese Auffassung dürfte sich nach der Ermittlung der neuen Leibniz-Texte kaum noch halten lassen. Die *Epistola* ist unverkennbar darauf ausgerichtet, Pufendorfs gesamtes wissenschaftliches Werk als oberflächlich zu charakterisieren und ihm einen eigenständigen Wert abzusprechen: Was sich an beachtenswerten Gedanken bei Pufendorf findet, das hat er von anderen, ihm weit überlegenen Autoren übernommen. Er selbst ist ein durchaus mittelmäßiger Kopf, der sich nur geschickt zu verkaufen weiß. Diese Beobachtung kann nicht allein mit dem „Wissenschaftsstil der Zeit" (so Schiedermair) erklärt werden. Die Tatsache, daß die *Epistola* anonym veröffentlicht wurde, sowie Leibniz' Bemühen, seine Verfasserschaft unbedingt geheimzuhalten,[49] beweisen über-

---

[46] LH XI, 1, 3, Bl. 6r.

[47] So z.B. durch N. Bobbio (s. Anm. 4), der meint, der Pufendorf-Übersetzer Jean Barbeyrac habe versucht, Leibniz den Ruf eines Neiders anzuhängen, da er aus verschiedenen Gründen schlecht auf ihn zu sprechen war (a.a.O. S. 139).

[48] Schiedermair (s. Anm. 4), S. 192.

[49] Im Gegensatz zur *Epistola* hat Leibniz aus seiner Verfasserschaft an den *Monita* zu

dies, daß sich der Autor der besonderen Brisanz seiner Schrift durchaus bewußt war. Leibniz mußte wissen, daß ihm die *Epistola* beispielsweise bei dem Versuch, Pufendorfs Nachfolge als Hofhistoriograph in Berlin anzutreten, hinderlich sein konnte. Pufendorf hatte sich der Protektion der maßgebenden politischen Kreise am Berliner Hof erfreut (vor allem von Eberhard von Danckelmann und Paul von Fuchs), so daß die scharfe Polemik der *Epistola* negative Folgen befürchten ließ, wenn sie offen vorgetragen würde.[50] Auch später hat Leibniz nach seiner eigenen Meinung einen Streit mit den „unzähligen Halbgelehrten“, die Pufendorfs Anhang bilden (insbesondere in Berlin) vermeiden wollen (s. Brief vom 28. 11. 1698 an Molanus). Jede Andeutung, die die *Epistola* mit ihm in Verbindung bringen konnte, mußte daher vermieden werden.

Ist allein aus der Existenz sachlicher Gegensätze zwischen Pufendorf und Leibniz die ausgreifende Polemik des letzteren nicht zu verstehen, zumal vor dem Hintergrund des auf Akzeptanz fremden Ideengutes (und deren Harmonisierung) ausgerichteten Leibnizischen Philosophierens, stellt sich die Frage nach den Ursachen für jene sich in der *Epistola* und den zahlreichen zitierten und erwähnten Texten dokumentierende persönliche Abneigung Leibniz' seinem Landsmann gegenüber. Den gegenwärtig bekannten Nachrichten über ein wie auch immer motiviertes Zerwürfnis zwischen Leibniz und Pufendorf ist mit Vorsicht zu begegnen.[51] Naheliegend ist jedoch die

---

Pufendorfs *De officio hominis et civis*, die im Ton wesentlich moderater ausgefallen sind, kein Hehl gemacht, obwohl sie ebenfalls anonym publiziert wurden. Die bisher nicht näher untersuchte Entstehungsgeschichte der *Monita* könnte evtl. auch ein Licht auf die Abfassung der *Epistola* werfen. Auf einem im Leibniz-Archiv befindlichen Zettel (das weggeschnittene Postscriptum eines Briefes von Leibniz an Molanus, LH I, 12, 2, Bl. 89^{r}) fand ich eine an Molanus gerichtete Notiz Leibniz', in der er der Hoffnung Ausdruck gibt, „Dr. Bohmerum nostrum in suis disputationibus quasdam pufendorfii sententiae promerito ventilaturum.“ Molanus erwidert auf dem gleichen Zettel, er habe diese Aufforderung ebenfalls bereits an Boehmer gerichtet. Dieser habe ihm geantwortet, daß er es nicht wage, seine wahre (negative) Meinung über Pufendorf auszusprechen, da er Christian Thomasius fürchte, der als „acerrimus doctrinae Puffendorfianae defensor“ ihn dann „attaquiren“ würde: „Mit dem Man aber mich zu committiren, trage ich bedenken.“ Die *Monita* sind nach Leibniz' eigener Aussage (LBr. 655, Bl. 107^{r}) als Brief an Molanus gerichtet worden, und zwar „in gratiam Nepotis ... Dn. Bohmeri“. Tatsächlich ist der Text der *Monita* als Anhang zu den Disputationen J. Chr. Boehmers im Jahre 1709 erschienen. Leibniz scheint also für Boehmer sozusagen in die Bresche gesprungen zu sein, indem er die als notwendig erachtete Kritik an Pufendorf nun selbst übernommen hat. Ähnliches ließe sich hinsichtlich der Entstehung der *Epistola* vermuten (s. auch Anm. 4 und Anm. 36).

[50] Leibniz bemühte sich um diese Stelle über die Vermittlung Ezechiel Spanheims. Vgl. Victor Loewe: *Ein Diplomat und Gelehrter. Ezechiel Spanheim (1629-1710). Berlin 1924 (Reprint 1965).*

[51] Mitunter wird auf eine an Bierling gerichtete Mitteilung Leibniz' (vom 28. 10. 1710) verwiesen, Pufendorf habe einen Dienst, um dessen Erfüllung in Schweden er ihn gebeten habe, nicht erfüllt (Dutens V, S. 358). Diese sehr vage Angelegenheit kann kaum als Grund für eine so tiefgehende Differenz gelten. Weiter könnte eine von J. P. von Ludewig getroffene Aussage führen: Marcus Detlev Friese (ein enger Freund Pufendorfs aus dessen Jenaer Studienzeit) habe ihn über den Hintergrund der Mißgunst (livor) Leibniz'

Vermutung, daß der sehr ehrgeizige Leibniz sein Schicksal, das ihn in einer immer beschwerlicher fallenden, wenig imponierenden Position in dem nicht sonderlich attraktiven Hannover festhielt, im Vergleich mit der glanzvollen Karriere (Nobilitierung, weitaus bessere Bezahlung, einflußreiche Stellung am Stockholmer [später am Berliner] Hof, eine fast beispiellose Rezeption seiner Werke) des in seinen Augen nicht sonderlich begabt erscheinenden, oberflächlich argumentierenden Pufendorfs, als benachteiligt empfand.[52] Aus dem Empfinden, daß am Beispiel Pufendorfs die Mediokrität Triumphe feiert, während die eigene unbedingte geistige Überlegenheit nicht die gebührende Anerkennung findet, läßt sich m.E. eine Begründung für die Publikation der *Epistola ad amicum* ableiten.

---

gegenüber Pufendorf folgendermaßen aufgeklärt: „Nam odia inter utrumque doctissimum virum incepisse Heidelbergae, ubi archiprincipi ultimus auctor fuerit dissuasorque: ne primus academicam spartam consequeretur, quam ambierat tum anxie. Inde semel concepti livoris postea reliquiae." (J. P. v. Ludewig: Opuscula oratoria. Halle 1721, Praefatio, S. XXV.) Diese in der bisherigen Leibniz-Literatur m.W. nicht berücksichtigte Mitteilung läßt sich jedoch (zumindest nach dem heutigen Kenntnisstand) durch keine andere Quelle belegen.

[52] Das Argument, daß solche auf psychologischen Erwägungen gründende Überlegungen nicht beweisbar sind und damit keinen wissenschaftlichen Wert besitzen (ähnlich Schiedermair, S. 192), würde in der Konsequenz dahin führen, so ziemlich jede bisher verfaßte Biographie zum Roman zu erklären. Entscheidend ist allein der quellenmäßig abgesicherte Grad der Wahrscheinlichkeit solcher Überlegungen. Daß Leibniz einen ausgeprägten Ehrgeiz besaß, der sich auch (z.T. bedingt durch die äußeren Zwänge einer ständisch gegliederten Gesellschaft) auf den Erwerb äußerer Würden und Titel richtete, zeigt schon die bekannte Tatsache, daß er sich das Adelsprädikat eigenmächtig zulegte (vgl. *Leibniz. Sein Leben, sein Wirken, seine Welt*. Hrsg. von W. Totok und C. Haase. Hannover 1966, S. 8 ff. Vgl. damit die Baronisierung Pufendorfs durch den König von Schweden). Sowohl Leibniz wie Pufendorf waren in einem erheblichen Grade an hohen finanziellen Einkünften interessiert. Während sich Leibniz in Hannover mit 600 Talern begnügen mußte, erhielt Pufendorf in Berlin 2000 Taler (dazu kommen die Einnahmen aus Publikationen, allein für die *Geschichte des Großen Kurfürsten* 10 000 Taler. Vgl. Leibniz' empörter Hinweis auf diese Tatsache in einem Brief an den Kurfürsten von Hannover [s. Anm. 30]). Während es Leibniz in Hannover nur zum Hofrat bringen konnte, wurde Pufendorf in Berlin zum Geheimen Rat ernannt. Leibniz hat zu Lebzeiten bekanntlich nur relativ wenig publiziert. Seine Bekanntheit innerhalb der respublica litteraria gründete sich zuerst eher auf seine ausgedehnte Korrespondenz, die seine Ideen vermittelte, weniger jedoch auf gewichtige, oft aufgelegte und übersetzte sowie aller Orten diskutierte Veröffentlichungen, wie eben die Bücher Pufendorfs zum Naturrecht oder anderen Themen (vgl. Pufendorfs erfolgreich ausgeführte Auftragsarbeiten zur schwedischen und brandenburgischen Geschichte mit Leibniz' nie endender Beschäftigung mit der Welfengeschichte). Allein schon diese Tatsachen geben m.E. die Möglichkeit einer hinreichenden Erklärung der im vorliegenden Aufsatz konstatierten persönlich gefärbten Animosität Leibniz' gegenüber Pufendorf, die neben den tiefgreifenden sachlichen Gegensätzen zwischen beiden Denkern Beachtung finden sollte.

Textanhang

Epistola ad Amicum super exercitationes posthumas Samuelis Puffendorfii De consensu et dissensu protestantium

Petis, Vir Clarissime, ut Tibi sententiam meam aperiam super libro posthumo Samuelis Puffendorfii de conciliatione religionum. Sperabam utique ibi inventurum me non quod pueri in faba, deprehendi tamen parturire montes, et polliceri rubrum quod nigrum non praestat. Ecce libri substantiam. Pontificii sunt irreconciliabiles, quia Papa et Clerus non volent renuntiare suis emolumentis. Reformati autem sunt conciliabiles: Sed audi obsecro, quomodo? Si scilicet velint renuntiare suae doctrinae de praedestinatione. Magnum sane postulatum! praesertim ab Irenico. Sed ut distinctius loquar, haec est synopsis libri. Primum repetit vulgaria de discrimine Tolerationis et Conciliationis deque discrimine Tolerantiae Civilis et Ecclesiasticae./2/ Deinde disputat contra illos qui loquuntur de Conciliatione cum Pontificiis.[1] Mox format systema quoddam, ut vocat, Theologiae, admodum jejunum et superficiarium in quod convenire ipsius judicio Protestantes supponit,[2] et nihilominus tamen negat doctrinam Reformatorum cum hoc systemate esse compatibilem, quae quomodo cohaereant non video, tandem usque ad finem libri disputat contra media pacis proposita a Petro Juriaeo.[3] Tangam nonnulla specialiter ut Tibi indoles libri eo melius appareat.

§ 2. Miratur quod homines adeo acriter certent super controversiis religionis *cum tamen alteri per alterius opinionem nihil decedat* idque tribuit *irrationali hominum superbiae.* Judicium verum, si religio esset res politica et omnia tantum ad societatem civilem referri deberent. Sed agitur hic de salute aeterna, et charitas christiana non patitur ut salus proximi nobis sit indifferens.

Tolerantiam §. 4. comparat cum *induciis*, sed in eo parum accurate loquitur more suo. Si tolerantia sit civilis et de pace quoque civili quaeratur, tunc talis tolerantia est vera pax, modo sit perpetua,/3/ ut in Imperio Germanico. Sin quaeratur de pace Ecclesiastica, tunc civilis illa tolerantia nec pacis, nec induciarum nomen meretur quia bellum sacrum in vigore manet nisi scilicet partes se invicem ad communionem admittant, quo casu jam Tolerantia est Ecclesiastica, quae rursus non induciarum sed verae pacis vim habet.[4]

---

[1] Anspielung auf die *Methodus reducendae* ... (s. Anm. 8).

[2] Die Forderung Pufendorfs nach einem neuen theologischen System (more geometrico) läßt sich mindestens bis 1679 zurückverfolgen (vgl. zu den Einzelheiten Döring, *Pufendorf-Studien* [s. Anm. 6]).

[3] Pierre Jurieu (1637–1713), hugenottischer Theologe, seit 1681 Pfarrer in Rotterdam, bemüht um eine Vereinigung der Reformierten mit den Lutheranern auf der Grundlage von Fundamentalartikeln. Gegen sein Buch *De pace inter Protestantes ineunda consultatio* (Utrecht 1688) richtet sich Pufendorf in den §§ 70 ff. seines *Jus feciale.*

[4] Pufendorf unterscheidet zwischen „politischer" und „kirchlicher" Toleranz. Erstere bezieht sich auf die (bestimmten Beschränkungen unterliegende) Zulassung verschiede-

Neutro igitur modo huc quadrat vox induciarum. Monet deinde ex pluribus religionibus, quae se tolerant, unam aliquando esse dominantem quae tamen non sit semper religio principis, ut in Anglia sub Jacobo II. et de Rege hoc ita judicat: *Cum iste Rex vesano consilio ritus Romanos praevalere vellet, haud injuria solio excidit.* Debebat loqui moderatius et pro *vesano* dicere *malo consilio.* Nam insultare Regi infelici et reverentiam exuere paedagogicum est et viro politico indignum.

§ 5. Explicans restrictiones tolerationis civilis, ut principibus moderationem suadeat, subjicit: *Quin Princeps si dextre et aequabiliter hic procedat, sentiet cives diversam religionem a sua professos, majore affectu eum prosequi, quam eadem secum sentientes.* Miror adeo incogitanter scripsisse /4/ hunc autorem, ut non animadverterit, dissuadere sese imprudentem quod suadere voluerat. Parum enim consultum erit Principi suos abalienare dum aliis placere studet, quibus vix unquam satisfaciet. Si saltim rem restrinxisset ad Principem cujus maxima subditorum pars sit diversae religionis, potuissent ferri quae dicit.

Deinde §. 6. loquens de *Tolerantia Ecclesiastica ait eos* fuisse *intemperiis agitatos,* qui damnarunt Quartadecimanos,[5] imo non veretur addere *horum sententiam fuisse magis rationi consentaneam quam eam quae in Ecclesia praevaluit.* Tanta est scriptoris hujus audacia, ut judicium suum parum subactum de re minus intellecta totius Ecclesiae antiquae pariter et hodiernae judicio praeferat. Inde de conciliatione loquitur et distinguit inter controversias de dogmatibus et de emolumentis. Sed accurate loquendo etiam hae sunt de dogmatibus, licet ad emolumenta respicientibus. Priores controversias putat facilius conciliari, posteriores esse irreconciliabiles. Sed rem mox ipse turbat. Nam controversias priores circa dogmata putat magis foveri a sacerdotibus /5/ et hominibus de schola, quam ab iis qui sunt versati in negotiis, quasi hic potius politica quam Ecclesiastica tractarentur. Emolumenta vero magis defendi ait ab iis *quorum Deus venter est.* Sed ut taceam ipsummet fuisse de schola hominem, ut ferocientem eleganter nuper admonuit incomparabilis Seckendorfius (ex quo mutire vix amplius ausus est)[6] videntur haec

---

ner Kirchen in einem Staat (z.B. im Deutschen Reich auf Grund des Westfälischen Friedens). Die „Tolerantia Ecclesiastica" besitzt eine engere Bedeutung. Sie besteht dann zwischen zwei Kirchen, wenn sie sich trotz dogmatischer Gegensätze einander anerkennen, d.h. zur Kommunion zulassen.

[5] Anhänger einer im Altertum insbesondere innerhalb der Ostkirche vertretenen Richtung, die Ostern am 14. Nisan (März/April) feierte, also am gleichen Tag wie das jüdische Passahfest. Von der abendländischen Kirche wurde diese Regelung abgelehnt.

[6] Zu einer Kontroverse zwischen Veit Ludwig von Seckendorf (1626–1692) und Pufendorf war es Ende der achtziger Jahre gekommen. Seckendorf hatte in seinem Buch *Christenstaat* (Leipzig 1685) zugunsten des Leipziger Theologen Valentins Albertis (Pufendorfs zeitweiliger Hauptgegner in der Naturrechtsdebatte) in dessen Streit mit Pufendorf Partei genommen. In Reaktion darauf griff Pufendorf im Vorwort seiner Streitschriftensammlung *Eris Scandica* (Frankfurt/M. 1686) Seckendorf heftig an. Leibniz ist über diese Auseinandersetzungen, die durch die Einbeziehung von Alberti und Tobias Pfanner (Hofrat in Weimar) eskalierten, durch Seckendorf unterrichtet worden (I, 4, Nr. 493 und 551). Durch die Vermittlung von Adam Rechenberg (Leipzig) und Erhard

dicta aliquid monstri alere, certe sibi minime constare. Pugnantes de controversiis, ubi non agitur de temporali commodo, vocat *homines de schola*. Pugnantes vero de quaestionibus emolumenta concernentibus dicit *ventrem pro Deo habere*. An ergo si ipsum audimus, pro neutris pugnandum est? Unde quid aliud sequitur quam quod alii jam huic autori imputant, religionem esse habendam pro re mere politica. Quae si non sensit certe per incogitantiam de se credi fecit.

Inde §. 9. inconsiderate admodum asserit omnes controversias quae circa dogmata versantur ita *ad fundum excuti posse ut praejudicio non laborantes* (rara avis in terris) *liquido judicare queant a qua parte stet veritas*. Scilicet fatale est huic /6/ viro loqui non accurate et in alterutram partem excessum facere. Quis nescit innumeras esse controversias indecidibeles obdefectum revelationis,

> Nescire velle quae magister optimus
> Nos scire non vult, erudita inscitia est.

Itaque ipse mox se corrigit dicens: cum decisio nullo modo ex scriptura sacra haberi potest quaestionem esse problematicam. Recte sed ita falsum est quod dixerat semper sciri posse a qua parte stet veritas. Mox de colloquiis et Conciliis disserit et vult adhiberi Politicos non tantum ad temperandum Theologorum fervorem, ut loquitur, sed etiam quia *ipso jure divino et ex natura regni Christi judicium de rebus fidei non ad ministerium solum sed ad universam Ecclesiam spectat*. Imo vult consessui adjungi Laicos *non solum ex ordine imperantium et ei addictorum Consiliariorum, sed et qui a tertio ordine deligentur, ut ejus vices ad jus repraesentent*. Sed quis non videt, quoties de interna cujusque fide agitur, unumquemque debere de veritate esse persuasum, adeoque eatenus esse judicem. Quoties /7/ vero quaeritur quid publice sit faciendum, deliberatio pertinet ad eos qui publice praesunt sive civilibus seu sacris pro cujusque gradu et juribus. Plebem autem de talibus consulere, non tantum ineptum esse sed et periculosum.

§. 10. Loquens de controversiis quae pertinent ad emolumenta, ait, Pontificios esse irreconciliabiles quia *Cleri Pontificii Deus sit venter*[7]. Temeraria vox praesertim in homine pronunciante de iis quos non novit, imo seditiosa in Germania et ad pacem turbandam apta. Multos tales esse non dubito. Sed nec dubito multos esse etiam in Pontificio clero bona fide sentientes quae docent. Et profecto possibile est, Deo sese interponente, ut viri boni aliquando autoritatem acquirant et Imperator cum aliis magnis Regibus vel Principi-

---

Weigel (Jena) ist es Ende 1688 schließlich zu einer Versöhnung zwischen Pufendorf und Seckendorf gekommen, die bis zum Tode des letzteren Bestand hatte.

[7] Im § 10 seines Buches geht es Pufendorf um die These, daß sich hinter dogmatischen Gegensätzen oft bestimmte materielle Interessen verbergen würden. Alle Argumente der Vernunft würden in diesen Fällen abprallen. Dazu heißt es: „Ac revera venter auribus caret, cui placando argutissima ratiocinia, et amoenissimi eloquentiae flosculi frustra insumuntur“ (S. 32). Bei den Lehrgegensätzen zwischen Katholiken und Protestanten würde es ausschließlich um solche handfeste Interessen der Papstkirche gehen.

bus (occasione temporum ita ferente) serio cogitet de emendatione Ecclesiae, ubi Principes potentes et pii non magnam rationem habituri essent sacerdotum emolumenta tantum sua curantium. Difficilia haec sunt et vix speranda, sed inpossibilia tamen non sunt nec manus Dei abbreviata est./8/

Inde §. 10. prolixe pugnat in nescio quam larvam formulae pacis cum Pontificiis ineundae quam quibusdam tribuit Theologis Protestantibus.[8] Sed quantum judicare possum ex his quae ponit et hic loci pugnat more Andabatarum. Dicit praetensa illa formula *pacem Ecclesiasticam etiam cum Pontificiis esse debitam, si modo esset licita seu salva conscientia fieri posset.* Hic vitiligator respondet: pacem cum Pontificiis non esse debitam sed vetitam. Ut autem thesis ejus sit contradictoria thesi formulae, debet propositio ejus continere eandem conditionem, quam continent formula; ita autem fiet absurda. Nam sic sonabit: pax cum Pontificiis non est licita etiamsi salva conscientia fieri possit, h.e. etiamsi licita sit, quae est contradictio in adjecto.[9] Subjicit deinde *conditionem esse moraliter impossibilem.* Quod etiamsi verum esset propositio, tamen conditionalis maneret vera. Deinde accedit ad controversias et reprehendit formulam *quia inter minoris momenti controversias numerat eas quae pertinent ad emolumenta temporalia.* Sed in eo iterum manifestat suum cavillandi studium, nam qui res tractant Theologice /9/ parum curant quid hominibus pravis de rebus illis videatur. Et omnes pii concedunt temporalia esse aeternis postponenda. Autor vero nimis assuetus est de religione tractare tanquam de re politica. Unde etiam tuetur controversiam primariam esse de Primatu Pontificis et in hoc citat Bellarminum,[10] qui dixit *in eo sitam esse fidei summam.* Sed innumeri inter ipsos Pontificios ali-

---

[8] Pufendorf behandelt im § 13 ausführlich die *Methodus reducendae Unionis Ecclesiasticae inter romanenses et Protestantes* (vgl. Anm. 8 der obigen Abhandlung). Daß Pufendorf mit der hier vorgetragenen sehr scharfen Kritik den lutherischen Theologen seine Orthodoxie unter Beweis stellen wollte, ist auch von anderen Zeitgenossen behauptet worden (vgl. Christian Thomasius' Edition von Pufendorfs *Politische Betrachtung der geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom* [Halle 1714], S. 374 ff. Ähnlich argumentiert Jean le Clerc in: *Bibliothèque choisie* , VII [1705], S. 391 ff.).

[9] Leibniz operiert hier mit Mitteln der formalen Logik und trifft damit nicht die Ebene der Argumentation Pufendorfs. Auf den Seiten 48 f. des *Jus feciale*, auf die Leibniz offenkundig anspielt, lehnt Pufendorf einen Friedensschluß mit den Katholiken ab, da dadurch die von den Protestanten errungene Freiheit von der päpstlichen Herrschaft gefährdet würde, Jeder, der die Praktiken der „päpstlichen Monarchie" kennt, muß einen Frieden daher „moraliter" für nicht realisierbar ansehen. Ein Friedensschluß würde voraussetzen, daß der Papst darauf verzichtet, die protestantische Kirche und ihre Lehre seiner Herrschaft zu unterwerfen. Es sei aber geradezu töricht, dies von Rom zu erwarten. Die Haltung schließe jedoch nicht die gegenseitige Gewährung der Religionsausübung aus.

[10] Robert Bellarmins (1542–1621) *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* (1586–93) spielten in den konfessionellen Auseinandersetzungen des 17. Jh. eine erhebliche Rolle. In der Leipziger Gelehrtengesellschaft „Collegium anthologicum" wurde in der Zeit von Pufendorfs Mitgliedschaft (1655-1658) durch den späteren Straßburger Theologen Balthasar Bebel eine Vortragsreihe über Bellarmins Werk veranstaltet (vgl. Detlef Döring: *Samuel Pufendorf und die Leipziger Gelehrtengesellschaft in der Mitte des 17. Jahrhunderts.* Berlin 1989 [Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse, Bd. 129, Heft 2], S. 24).

ter sentiunt praesertim in Gallia adeo ut Gerson Sorbonista librum scripserit *de auferibilitate Papae ab Ecclesia.*[11] Cum autem formula supposuisset *Protestantium ordinationes apud pontificios ipsos debere haberi pro legitimis*, putat autor hoc postulato everti statum Pontificium, quippe qui non ferat dari legitimos pastores a Papa independentes. Sed hic et alibi prodit suam in controversiis ignorantiam, cum ipsi Pontificii doceant schismaticum imo haereticum caeteris paribus posse valide (etsi non licite) sacramenta administrare atque adeo ordinare etiam posse. Multa similia disputat de rebus quas nunquam intellexit, tantum ut cavillandi materiam habeat, quod vel inde patet quod ipse tandem suspicetur, *formulam illam fuisse non /10/ seriam sed subsannatricem, et datam ad importunitates eludendas inter conditiones ponendo quae Pontificii nunquam volent concedere.* Exponit deinde suum qualecunque systema Theologiae in quo non video quid suum vocare possit nisi formulas insolentes et errores quos subinde admiscet.

Dicit §. 14. systema hoc tale fore ut Lutherani et Reformati in id consentire possint, quod tamen mox ipse negat cum fateatur ipsum non posse stare cum doctrina horum de praedestinatione. Multos autem paragraphos in hoc systemate exponendo consumit. Deinde propius nonnihil ad rem accedens ait.

§. 46. *Lites de communicatione idiomatum elidi posse si intra simplicitatem subsistatur.* Acute: perinde ac si dixisset, cessaturas esse controversias si homines a controvertendo cessarent. Videtur tamen putare quod a docenda omnipraesentia carnis Christi sit abstinendum. Et in ea re favet Calixtinis.[12]

Et § 58. statuit *in Eucharistia solam superesse controversiam de modo praesentia*, qua in re an consentientes habiturus sit /11/ Lutheranos omnes, non immerito dubitatur.

Sed cum § 60. dixisset systemate a se delineato *ita contineri omnes articulos fidei ad salutem necessarios, ut nullus eorum negari queat quin tota fidei catena abrumpatur*, subjicit tamen: *Reformatorum tradita circa praedestinationem et quae ad hanc attemperata est gratiam, ita comparata esse ut in hoc systemate locum invenire nequeant* imo *contradictionem* ad systema hoc *involvant.* Sed audi quaeso quam profunde hoc probet: *quia scilicet contradictionem involvat foedus a Deo iniri et eos tamen vi absoluti cujusdam decreti salvari aut damnari.* Verum ex his apparet virum illum perparum in

---

[11] Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Sorbonne. In der von Pufendorf erwähnten Schrift, die 1409 verfaßt wurde (Jean Gerson, *Œuvres Complètes*, par Mgr. Glorieux, II, Tournai 1962, 294–213 Nr. 102), vertritt Gerson die Absetzbarkeit des Papstes durch ein Konzil.

[12] Pufendorf hält an der lutherischen Christologie mit ihrer Ubiquitätslehre als Kernstück fest, erklärt aber alle dogmatische Auseinandersetzungen zur Begründung dieser Lehrsätze für überflüssige „phrases ac enuntiationes“. Georg Calixt (1586–1656) lehnte die Ubiquitätslehre ab. Dagegen bildeten die gesamten mit der Abendmahlsfrage in Verbindung stehenden Lehrsätze für Leibniz die zentrale Rolle in den Auseinandersetzungen zwischen den beiden protestantischen Konfessionen (vgl. Leibniz' *Tentamen Expositionis irenicae trium potissimarum inter protestantes controversiarum* [abgedruckt bei Ph. J. Spener: Consilia et Judicia Theologica Latina, 1. Teil. Frankfurt/M. 1709, S. 105–113.

doctrina Reformatorum esse versatum. Nam constant quantopere Reformati doctrina foederum in Theologia utantur et quomodo doceant Deum oeconomia salutis uti constituisse ad decreta aeterna exequenda. Miror quod non damnarit Reformatos de quibus statuit quod fundamentum systematis tam necessarii destruant. Verum enim vero quod non est ausus expresse facere (scribebat enim Berolini), id fecit oblique non recipiendo eos in suum systema necessariorum /12/ ad salutem nisi abjurata prius praedestinatione.

§. 64. Dicit *Lutheranos pro hypothesi assumere eundem esse ordinem decretorum in signo rationis divinae qui sit in executione.* Sed ne hoc quidem per omnia verum est. Concedunt enim et Lutherani fines esse priores in intentione, sed posteriores in executione. Nihil autem potuit dici magis a communi sensu alienum quam quod Reformatis objicit dicens: *Nuspiam Christum aut Apostolorum quempiam ita praedicationem suam orsum esse: Deus aliquos ex absoluto beneplacito ad vitam aeternam elegit, alios ex pari decreto reprobavit, Ergo facite poenitentiam et credite Evangelio.* Non sequitur: Christus et Apostoli non dixerunt aliquid loco alieno, ergo est falsum. Christus non incepit praedicare Evangelium dicendo: Deus creavit Angelos, Ergo ex hoc silentio sequitur quod Angeli sint increati. Baculus stat in angulo, ergo cras pluet.

Sed non poterant meliora expectari a viro tam negligenter scribente et quidem de rebus in se tam profundis sibique adeo incompertis. Causa autem hujus in scribendo negligentiae simul et audaciae haec /13/ opinor fuit quod scriptis *de Jure Naturae et Gentium* satis superficiariis (exceptis iis quae a Grotio et Hobbio mutuo sumta sunt) laudem majorem obtinuit quam merebatur, quoniam in talibus lectores solent esse contenti vulgaribus, modo quis eleganter scribat. Hic successus fecit ipsum audaciorem adeo ut putaret licere sibi de omnibus scribere quicquid veniret in buccam, et contradicentes inclemeter tractare. Quantopere Domino Scherzero, Domino Alberto,[13] aliisque viris insignibus, quod inultum tamen haud tulit, insultaverit, notius est quam ut referri mereatur. Sed et a Domino Seckendorfio gravissimo Viro lenissimis quidem verbis sed ponderosis egregie castigatus est, ex quo tempore autoritatem ejus non minus quam doctrinam veritus non nihil sese continuit; forte et hujus libelli editionem (cui non poterat non metuere a Theologis) posthumam esse maluit quam se vivo venire in discrimen.

---

[13] Zum Streit mit V. Alberti (1635–1697) s. Anm. 6. Die Auseinandersetzung mit Johann Adam Scherzer (1628–1683), Leibniz' Lehrer, spielte sich bereits in den siebziger Jahren ab (S. Pufendorf: *Epistola ad Scherzerum* [Hardevici 1674]). Das Manuskript des *Jus feciale* ist von Pufendorf an Seckendorf geschickt worden, um dessen Urteil einzuholen (so nach Pufendorfs Brief vom 17. 3. 1691 an Adam Rechenberg, UB Leipzig, Ms 0335, Bl. 268[r]). Dies belegt jedoch eher die auch sonst zu beobachtende gute Beziehung zwischen Pufendorf und Seckendorf in den Jahren nach 1689.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, dem *Leibniz-Archiv* in der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover für die großzügig geschaffene Möglichkeit zu danken, in den Beständen des Leibniz-Nachlasses forschen zu können. Frau Dr. Gerda Utermöhlen und der inzwischen verstorbene Prof. Dr. Albert Heinekamp haben meine Arbeit mit verschiedenen Hinweisen unterstützt.

§. 69. disserit de Ceremoniis, cereis, organis, altaribus et aliis similibus minoris momenti inter Protestantes controversiis. Quae materia magis erat captui ipsius accommodata, unde etiam quae dixit meliora /14/ sunt. Nevero deesset scribendi litigandique occasio,

§. 70. et multis sequentibus usque ad finem libri cujus ultimus §us est 94. revolvitur ad sublimes illas quaestiones et audet stricturas scribere in consultationem Juriaei de pace inter Protestantes (impar congressus Achilli). Est enim Juriaeus Vir doctrinae ingeniique non mediocris, et in profundo illo praedestinationis negotio valde insuper versatus, ut mirum sit in Theologia tyronem hunc ausum esse cum veterano illo super hac quaestione manus conserere. Quam autem autoris nostri judicium in his rebus sit exiguum vel inde patet quod

§. 65. Pontificiis absoluto decreto faventibus, id est Thomistis et Jansenistis (quorum nota est subtilitas), *stupiditatem* tribuit *quia scilicet adeo caeci sunt* (si ipsi lynceo credimus) *ut non videant merita operum cum absoluto decreto pugnare.* Errant illi circa operum merita, an autem error ille tam crassus sit tam stupidus quemadmodum auctor praesumit in talibus ultra plebem nihil sapiens, aliorum erit arbitrari./15/

Habes, Vir Clarissime, sententiam meam de exercitatione posthuma Samuelis Puffendorfii, quam non respondere conceptae a multis opinioni de viri illius eruditione res ipsa loquitur. Decetero scripta ejus ad historiam modernam pertinentia laudem suam merentur, quia continent acta publica seu memorias ex Principum Cancellariis sibi suppeditatas ex quibus in latinum sermonem haud male versas historias suas contexuit. Ast quoties opus fuit peculiari ad investigandum studio res ips cedunt longe infelicius. Unde est quod Vir magnae doctrinae et famae in celebri quadam Academia multos in Introductione ejus ad historiam politicam errores monstraverit. Omnium autem minime aptus fuit ad ea scribenda quae attenta meditatione indigent. Patet hoc inter alia ex ejus de Jure Naturae et Gentium libris in quibus, quae de suo addidit Puffendorfius, non sunt magni momenti jurisprudentiae quippe ac solidioris philosophiae non usque gnarus. Plausum tamen aliquem praesertim apud juventutem academicam in eo meruit quod popularius exposuisse videri queat quae a Grotio Viro summo sublimius erant pertractata nec /16/ a juvenibus tam facile capiebantur. Quod autem denique ausu prorsus temerario ipsam Theologiam illotis manibus invadere ac sine subsidio necessariarum doctrinarum de rebus maximis dictatorio supercilio dicere futilia sustinuerit, id nemo cordatus credo probabit. Vale.[14]

[14] Die Zeichensetzung ist vom Herausgeber geringfügig überarbeitet worden, um das Verständnis des Textes zu erleichtern.

Der deutsche Katholizismus im Ringen um eine Standortbestimmung des Reiches nach dem Ersten Weltkrieg

Von Karsten Ruppert

I.

Solange bis in die sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts die nationale Frage in Deutschland noch offen war, liefen die Bestrebungen des politischen Katholizismus und der nationalen Bewegung gleichmäßig nebeneinander her. Mit der preußisch kleindeutschen Reichsgründung trennten sich die Wege von Katholiken und Nation. Es kam zum Bruch zwischen der katholischen Volksminderheit und dem protestantischen Kaiserreich wie seiner sich zusehends säkularisierenden Gesellschaft.

Den Protestanten blieb die nationale Zuverlässigkeit einer Konfession, die Teil der weltumspannenden Römischen Kirche war, immer suspekt, und die Nationalisten empfanden es als eine Provokation, daß sich die politische Vertretung dieser Konfession als Träger der ihnen so fremden älteren deutschen Traditionen, des großdeutschen Reichsgedankens und des Föderalismus nämlich, profilierte. Mit dem Abflauen des Kulturkampfes, mit Bismarcks Sturz und nachdem die Zentrumspartei als der politische Ausschuß der deutschen Katholiken sich im Reichstag eine Schlüsselstellung erobert hatte, wuchsen die Katholiken und ihre politische Vertretung immer mehr in die „Reichsnation" hinein.[1] Seit den neunziger Jahren erwies sich an ihnen fast

[1] Vgl. dazu Wilfried Loth: Katholiken im Kaiserreich: der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschland. Düsseldorf 1984; Rudolf Morsey: Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und dem ersten Weltkrieg, in: Historisches Jahrbuch 90, 1970, S. 31–64; Rudolf Morsey: Der politische Katholizismus 1890–1933, in: Der soziale und politische Katholizismus: Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963 / hrsg. von Anton Rauscher, Bd. 1. München 1981, S. 110–164; Ernst Deuerlein: Die Bekehrung des Zentrums zur nationalen Idee, in: Hochland 62, 1970, S. 432–449; Albrecht Langner: Katholizismus und nationaler Gedanke in Deutschland, in: Volk – Nation – Vaterland: der deutsche Protestantismus und der Nationalismus / hrsg. von Horst Zilleßen. Gütersloh 1970, S. 238–269; Hans Maier: Katholizismus, nationale Bewegung und Demokratie in Deutschland, in: Hochland 57, 1964/65, S. 318–333; Horst Gründer: Nation und Katholizismus im Kaiserreich, in: Katholizismus, natio-

exemplarisch die Integrationskraft des Nationalismus im 19. Jahrhundert. In der Außen- und Militärpolitik steuerte die Partei seitdem zunehmend einen nationalen Kurs und im Innern trug sie den Ausbau des Reiches mit.[2]

Freilich war der Nationalismus in seiner borussisch-machtstaatlichen Variante, der im Bestreben, einen nationalen Inferioritätskomplex zu kompensieren, von Verkrampfungen nicht frei blieb, im Katholizismus des Kaiserreichs nur für das Preußische Zentrum und hier vor allem für die Parteihonoratioren, Akademiker und Kleinbürger repräsentativ.[3] Im süddeutschen Zentrum, der Arbeiterschaft und Teilen der Bauern, die alle das Gefühl nicht los wurden, daß die nationalen Vorleistungen der Parteiführung auf ihre Kosten gingen, faßte er keine tieferen Wurzeln. Mehr ethisch motiviert war die Kritik führender katholischer Laien an der Hochrüstung, die mit Vorschlägen einherging, die sich verschärfenden europäischen Konflikte mit Hilfe einer päpstlichen Schiedsgerichtsbarkeit einzudämmen.[4] Solche Friedensinitiativen stießen aber bei Kirche, katholischer Bevölkerung und politischem Katholizismus auf Desinteresse und Ablehnung.

Die Partei hielt daher auch dann noch an ihrem Integrationskurs fest, als immer deutlicher wurde, daß sich die erhofften Erfolge nicht einstellen würden. Neue Wähler wurden nicht gewonnen; die katholische Kirche litt weiterhin unter rechtlichen Restriktionen, und die Katholiken überwanden ihre gesellschaftliche Isolierung nicht. Schließlich hatte die Partei auch nicht den erhofften Einfluß auf die Exekutive gewinnen können, obwohl Loyalität gegenüber der Reichsleitung Richtschnur ihrer parlamentarischen Arbeit war.

Dennoch haben sich die deutschen Katholiken mit ihrer Kirche nach dem Ausbruch des Krieges im August 1914 selbstverständlich in die Burgfriedensfront eingereiht, da sie mit der Nation davon überzeugt waren, einen gerechten Verteidigungskrieg zu führen.[5] Der nationale Rausch und das für die

---

naler Gedanke und Europa seit 1800 / hrsg. von Albrecht Langner. Paderborn u.a. 1985, S. 65–87.

[2] Dazu jetzt vor allem W. Loth (wie Anm. 1) S. 38 ff.

[3] Gut ablesbar ist die „borussische" Sozialisation an Heinrich Brüning und Martin Spahn. Vgl. dazu Rudolf Morsey: Brünings politische Weltanschauung vor 1918, in: Gesellschaft, Parlament und Regierung: zur Geschichte des Parlamentarismus in Deutschland / hrsg. von Gerhard A. Ritter. Düsseldorf 1974, S. 317–335 und Gabriele Clemens: Martin Spahn und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik. Mainz 1983, S. 9 ff. Diesen Geisteswandel bestätigen auch die beiden neuen Biographien über die Zentrumspolitiker Karl Bachem und Felix Porsch. Vgl. Rolf Kiefer: Karl Bachem 1858–1945: Politiker und Historiker des Zentrums. Mainz 1989, und August Hermann Leugers-Scherzberg: Felix Porsch 1853–1930: Politiker für katholische Interessen in Kaiserreich und Republik. Mainz 1990.

[4] August-Hermann Leugers: Einstellungen zu Krieg und Frieden im deutschen Katholizismus vor 1914, in: Bereit zum Krieg: Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890–1914; Beiträge zur historischen Friedensforschung / hrsg. von Jost Dülffer und Karl Holl. Göttingen 1986, S. 60 ff.

[5] Rudolf Morsey: Die Deutsche Zentrumspartei 1917–1923. Düsseldorf 1966, S. 53 f.; A. Langner (wie Anm. 1) S. 247 ff. und Günter Baadte: Katholischer Universalismus und nationale Katholizismen im Ersten Weltkrieg, in: Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800 / hrsg. von Albrecht Langner. Paderborn u.a. 1985, S. 89–109; Wolfram

deutschen Katholiken so kennzeichnende Verlangen, in der Stunde der Entscheidung die von den Gegnern so oft angezweifelte nationale Zuverlässigkeit unter Beweis zu stellen, haben alle ethischen und supranationalen Orientierungen hinweggespült. Von christlicher Solidarität und katholischem Universalismus war in Deutschland, wie auch in den anderen kriegführenden Ländern, nichts Erkennbares mehr geblieben.[6] Vielmehr hatten die Kirchen dieser Nationen ohne jegliche theologische Skrupel die Sache ihres Volkes mit der des Christentums gleichgesetzt und so dem Kampf auch noch eine religiöse Berechtigung gegeben.[7]

Noch mehr als Kirche und Gläubige zwang der Krieg die Partei der deutschen Katholiken, sich außenpolitischen Herausforderungen zu stellen. Diese haben die bisher vor allem auf die Innenpolitik konzentrierte Deutsche Zentrumspartei bald tief gespalten. Nachdem der schnell erwartete Sieg in immer weitere Ferne rückte, mußte man die bisherige Haltung neu überdenken. Die eine Position bezog dabei das führende rheinische Zentrumsblatt, die „Kölnische Volkszeitung", seit dem Frühjahr 1915 durch die Anheizung des Chauvinismus und die Propagierung extremer Annexionsforderungen.[8] Vor dem Hintergrund von Lebensmittelverknappung und zunehmender Unruhe in der Arbeiterschaft sah die Gegenseite darin immer mehr ein Hindernis für die Beendigung des Krieges. Die Mehrheit im politischen Katholizismus war nun bereit, einem Verständigungsfrieden nach den Vorstellungen von Reichskanzler Bethmann-Hollweg zu folgen, der im Falle von Festigung und Ausbau der deutschen Großmachtstellung weitgehend auf Annexionen

---

Wette: Ideologien, Propaganda und Innenpolitik als Voraussetzungen der Kriegspolitik des Dritten Reiches, in: Das Deutsche Reich und der Zweite Weltkrieg / hrsg. vom Militärgeschichtlichen Forschungsamt, Bd. 1, Stuttgart 1979, S. 62 ff.

[6] Heinrich Lutz: Demokratie im Zwielicht: der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914–1925. München 1963, S. 43 ff. Zum französischen Katholizismus im Ersten Weltkrieg vgl. Jean-Marie Mayeur: Le Catholicisme français et la Première Guerre Mondiale, in: Francia 2, 1974, S. 377–397. Wie sich der deutsche Katholizismus fraglos in die Burgfriedensfront eingereiht hat, so der französische in die „Union Sacrée". Für den Katholizismus beider Länder waren auch die Motive und Ergebnisse vergleichbar: ging es dem Katholizismus im laizistischen Frankreich um eine Zurückdrängung des Antiklerikalismus, so dem deutschen um den Beweis seiner nationalen Zuverlässigkeit und dadurch um die Überwindung seiner gesellschaftlichen Zurücksetzung. Beide – und das wird durch die negative Bewertung der Kriegsbegeisterung verdeckt – haben diese Ziele im und nach dem Krieg teilweise erreicht; wenn auch sicherlich nicht nur als Folge der Bejahung des Krieges zuvor. In Deutschland waren die ersten sichtbaren Erfolge die Aufhebung des Jesuitengesetzes und die Ernennung eines katholischen Reichskanzlers im Kriege.

[7] Darauf stellt für Deutschland besonders Richard van Dülmen ab: Der deutsche Katholizismus und der Erste Weltkrieg, in: Francia 2, 1974, S. 347 ff. Der Aufsatz enttäuscht insofern, als er sein Thema nicht in der Breite behandelt, wie es der Titel vorgibt, statt dessen vornehmlich Randerscheinungen und den revolutionären Übergang zur Republik untersucht.

[8] R. Morsey: Die Deutsche Zentrumspartei (wie Anm. 5), S. 56 f. Zu Karl Bachem als dem verantwortlichen politischen Leiter der Kölnischen Volkszeitung in den Kriegsjahren vgl. jetzt R. Kiefer (wie Anm. 3) S. 175 ff.

verzichten wollte. Der Parteileitung gelang es aber nicht, die Anhänger auf dieser Linie zu befrieden. Einerseits unerfahren und unzureichend informiert, fand sie auch andererseits in der Katholizität weder ein die Gegensätze umfassendes Prinzip noch ein Entscheidungskriterium in den existentiellen Fragen von Krieg und Frieden.[9] Diese Funktion übernahm dann in der Weimarer Republik weitgehend die Regierungsverantwortung, die zusammen mit einem durch die Niederlage geschärften Realismus entscheidend dazu beitrug, daß das Zentrum trotz ebenso gewaltiger wie drückender Probleme in der Außenpolitik Tritt faßte.

Da aber in der Krise des Krieges weder ein heilsamer Zwang noch eine Leitidee den Dissens überwinden halfen, ließ die Parteileitung die Dinge schleifen. In dieser Lage trieb die Erkenntnis, daß der Krieg nicht mehr zu gewinnen sei, und die Einsicht, daß die Risse in Partei und Gesellschaft einen Frieden erforderten, den seit Kriegsbeginn einflußreichsten Zentrumspolitiker Matthias Erzberger zu einem spektakulären Schritt. Er riß seine überrumpelte Partei dazu fort, sich zusammen mit Sozialdemokraten und Liberalen am 19. Juli 1917 im Reichstag zu einem Frieden ohne „erzwungene Gebietsabtretungen, politische, wirtschaftliche und finanzielle Vergewaltigungen" zu bekennen.[10] Im deutschen Protestantismus wurde die Friedensinitiative des Sommers 1917 wegen der führenden Rolle Erzbergers und des Zusammenhangs mit dem päpstlichen Friedensappell weitgehend als „jesuitisches Machwerk" zum Schaden der preußisch-deutschen Kultur angesehen.[11]

Da beide Vorstöße die Gegensätze im Katholizismus eher vertieften als ausglichen und da sie auch nicht die Tür zur Verständigung mit dem Ausland öffneten, ging das Interesse an ihnen schon gegen Ende des Jahres zurück. Daß die „Friedensresolution" des Reichstags mehr Ausdruck der politischen Opportunität als eines Sinneswandels gewesen war, wurde vollends deutlich durch das Abrücken des politischen Katholizismus von Verständigung und Selbstbestimmung, als sich Anfang 1918 die Kriegslage vorübergehend besserte. Obwohl er aber nicht wiederum völlig ins alte Fahrwasser zurückgeglitten war, traf ihn – wie auch die Mehrheit der Nation – die Niederlage im November 1918 wie ein Schock, der allmählich einer tiefen Depression wich.

---

[9] Ulrich von Hehl: Wilhelm Marx in den politischen Auseinandersetzungen der Zentrumspartei während des Ersten Weltkriegs, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 186, 1983, S. 107 ff., und W. Loth (wie Anm. 1) S. 278 ff.

[10] Druck der Friedensresolution mit den vorausgehenden Entwürfen in: Der Interfraktionelle Ausschuß 1917/18. Erster Teil / bearb. von Erich Matthias unter Mitwirkung von Rudolf Morsey. Düsseldorf 1959, S. 110 ff.; zu Erzbergers Motiven vgl. besonders Klaus Epstein: Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie. O.O. 1976, S. 208 ff.

[11] Dazu Gerhard Besier: Krieg, Frieden, Abrüstung: Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933; ein kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedenserziehung. Göttingen 1982, S. 78 f.

Da die deutschen Katholiken aus ihrer Lethargie durch die Ereignisse der Revolution und die Erfordernisse des politischen Neu- und Umbaus abrupt herausgerissen wurden, blieb kaum Zeit, um den Krieg und die Rolle, die man selbst gespielt hatte, geistig und politisch zu verarbeiten. Dazu war allerdings jetzt wie auch später das Bedürfnis nicht allzu groß. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß die Erfahrung des Krieges und der Niederlage die Nachkriegspolitik des Katholizismus nachhaltig geprägt hat. In den Grundfragen der Nation war der Konsens zerfallen. Es hatten sich differenzierte, teils gegensätzliche Positionen ausgebildet, und das Bewußtsein, daß das Verhältnis zu Krieg und Militär wie die Rolle Deutschlands unter den Völkern neu definiert werden müsse, war weit verbreitet.[12]

II.

Dabei meldete sich zunächst eine bis vor kurzem im deutschen Katholizismus unbekannte politisch-gesellschaftliche Kraft besonders dezidiert zu Wort: die katholische Friedensbewegung.[13] Die Initiative zu deren Bildung war ja noch von Erzberger ausgegangen, um die „Friedensresolution" und die fast gleichzeitige Friedensvermittlung Papst Benedikts XV. subsidiär abzustützen.[14] Der vom Annexionisten zum Förderer des „Verständigungsfriedens" gewandelte Politiker hatte nämlich, vermutlich um die Kräfte des Ausgleichs im In- und Ausland zu mobilisieren, Personen und Gruppen im deutschen Katholizismus, die bisher durch Friedensinitiativen und Aufrufe hervorgetreten waren, ermuntert, sich zu einer Friedensbewegung zu formieren.[15] Durch die Friedensenzyklika Benedikts XV. vom 1. August 1917 ermutigt, durch eine ansehnliche, von Erzberger beschaffte Finanzierung gesichert und aufgrund seiner Protektion von der Militärzensur wenig behelligt, kam es dann so zu ersten Aktivitäten und schließlich am 31. Januar 1918 zur Gründung des „Friedensbunds Deutscher Katholiken".[16]

---

[12] Zu dieser Differenzierung vgl. Karsten Ruppert: Der Einfluß christlich-demokratischer wie christlich-sozialer Ideen und Parteien auf Geist und Politik in der Weimarer Zeit, in: Christliche Demokratie in Europa: Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert / hrsg. von Winfried Becker und Rudolf Morsey. Köln u.a. 1988, S. 131 ff.

[13] H. Lutz (wie Anm. 6) S. 67 ff.; Beate Höfling: Katholische Friedensbewegung zwischen zwei Kriegen: der „Friedensbund Deutscher Katholiken" 1917–1933. Waldkirch 1979, S. 3 ff.; Dieter Riesenberger: Die katholische Friedensbewegung in der Weimarer Republik. Düsseldorf 1967, S. 21 ff.

[14] Vgl. auch Klaus Epstein (wie Anm. 10) S. 208 ff.

[15] Trotz einer relativ guten Forschungslage zur katholischen Friedensbewegung ist über ihre Anfänge, insbesondere die Rolle Erzbergers, wenig bekannt, daher kann man über seine Motive nur Vermutungen anstellen. Bezeichnend auch, daß über das Gründungsdatum und die Entstehung der Organisation die Ansichten variieren. Vgl. dazu die Literatur der folgenden Anmerkung.

[16] Dazu Dieter Riesenberger: Der „Friedensbund Deutscher Katholiken" und der politische Katholizismus in der Weimarer Republik, in: Pazifismus in der Weimarer Republik: Beiträge zur historischen Friedensforschung / hrsg. von Karl Holl u. Wolfram

Gegenüber einer gerade in den Anfängen ablehnenden katholischen Öffentlichkeit zog der Friedensbund seine Legitimation aus den päpstlichen Verlautbarungen zu Frieden und Völkerrecht seit Leo XIII. wie auch aus dem Wohlwollen, das die Päpste bisher den internationalen Bestrebungen zur Völkerverständigung entgegengebracht hatten.[17] Folglich war es moralische Grundüberzeugung des Friedensbundes, daß das Liebes- und Friedensgebot Christi zwischen Völkern und Staaten ebenso zu gelten habe wie zwischen den einzelnen. Für die Verdrängung dieses Prinzips wie für die Vorherrschaft von Gewalt, Egoismus und Ausbeutung in der Völkergemeinschaft, wie sie sich in Chauvinismus und Imperialismus zeigten, wurde der Abfall vom christlichen Sittengesetz verantwortlich gemacht. In deutlicher Anlehnung an die für den Friedensbund zentrale Friedensenzyklika Benedikts XV. von 1917 sollten Streitkräfte nur noch zugelassen werden, soweit diese zur Aufrechterhaltung der inneren Ordnung und Grenzsicherung notwendig waren. Mit Sanktionsbefugnissen ausgestattete Internationale Schiedsgerichte hatten den Rüstungsstand zu kontrollieren und auf die Einhaltung des wiederbelebten Völkerrechts zu achten.[18]

Je weiter die Einsicht um sich griff, daß mit Waffengewalt das deutsche Schicksal nicht mehr zu wenden war, um so stärkere Wirkung erzielten die päpstlichen Friedensideen im deutschen Katholizismus, die man zuvor, wie z.B. die Verurteilung des Bruchs der belgischen Neutralität durch deutsche Truppen, des öfteren am liebsten ignoriert hatte. Ja, in der Zeit der Illusionen zwischen dem Waffenstillstand vom 9. November 1918 und dem Beginn der Friedensverhandlungen hat der sich neu orientierende politische Katholizismus den außenpolitischen Teil seiner Leitsätze vom Dezember 1918 in Anlehnung an das Programm der katholischen Friedensbewegung in der trügerischen Hoffnung auf einen „Präliminarfrieden der Verständigung und Versöhnung der Völker" konzipiert.[19] Nachdem aber der Versailler Vertrag vom 28. Juni 1919 den deutschen Katholiken mit brutaler Deutlichkeit klargemacht hatte, daß auch durch Appelle an die christliche Kultur Europas der wilhelminische National- und Machtstaat nicht mehr zu retten war, neigte sich die Epoche des Einvernehmens zwischen Partei und Friedensbewegung schon ihrem Ende zu. Daran änderte auch nichts, daß im August des Jahres

---

Wette. Paderborn 1981, S. 93 ff.; B. Höfling (wie Anm. 13) S. 1 ff.; Konrad Breitenborn: Friedensbund Deutscher Katholiken (FDK) 1919-1933, in: Lexikon zur Parteiengeschichte: die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789-1945), Bd. 2. Leipzig 1984, S. 711 f.; Franz Posset: Krieg und Christentum: Katholische Friedensbewegung zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Max Josef Metzger. Meitingen 1978, S. 120 ff.; Dieter Riesenberger: Geschichte der Friedensbewegung in Deutschland: von den Anfängen bis 1933. Göttingen 1985, S. 121 ff.

[17] Dazu Ludwig Baur/Karl Rieder: Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik. Freiburg 1923, S. 66 ff.

[18] Dazu L. Baur/K. Rieder (wie Anm. 17) S. 67 ff.

der ebenfalls auf Distanz gehende Erzberger bis zu seiner Ermordung zwei Jahre später zu deren Vorsitzendem gewählt wurde.[20]

Damit war die Wirksamkeit der niemals über 9.000 Mitglieder zählenden Organisation auf die „Durchsäuerung" des Katholizismus mit der Friedensidee begrenzt. Diese moralisch-pädagogische Gesinnungspflege fand vornehmlich noch bei einigen Jugendgruppen, Teilen des Linkskatholizismus und des Klerus wie bei einer Handvoll Zentrumsabgeordneten Aufmerksamkeit.[21] Diesen und vor allem der rührigen Frankfurter Ortsgruppe, die sich um die „Rhein-Mainische Volkszeitung" geschart hatte, war es dann auch zu verdanken, daß der katholische Pazifismus politischer wurde und sich aktueller Anliegen annahm. Sozialen und politischen Ursachen von Kriegen wurde nachgegangen, die Völkerbundsidee wie der Ausgleich Deutschlands mit Frankreich und Polen unterstützt und heftige publizistische Attacken gegen eine zunehmende Militarisierung geritten.[22] So war es dann nur konsequent, daß der Graben zum Zentrum unüberbrückbar wurde, als dieses zum ersten Mal zum wehrpolitischen Bekenntnis gezwungen, 1928 den Bau des Panzerkreuzers A unterstützte. Mit der danach vollzogenen Bindung an linkskatholische Gruppierung versank der „Friedensbund Deutscher Katholiken" mit diesen endgültig in der politischen Bedeutungslosigkeit, obwohl er propagandistisch bis zum Ende der Weimarer Republik präsent blieb.[23]

Das war vorrangig auf den Rückhalt zurückzuführen, den der „Friedensbund Deutscher Katholiken" früh an Kirche und Episkopat gefunden hatte. Eine ähnliche Hinwendung zu pazifistischen Bewegungen hat es im Protestantismus nicht gegeben, da die evangelische Kirche wilhelminischem Denken viel stärker verhaftet blieb und die Gegner der Republik in ihr größeren Einfluß erhielten.[24] Auch auf katholischer Seite war eine solche Entwicklung zunächst nicht zu erwarten gewesen. Denn hier hatte bisher eine mehr fatalistische Sicht gegenüber dem Krieg vorgeherrscht, indem er als Strafe Gottes für die Entchristlichung der Welt und als Mittel im göttlichen Heilsplan begriffen wurde; und schließlich war die katholische Kirche wie die sich in dieser Hinsicht noch stärker exponierende evangelische Kirche mit der großen

---

[19] Kölnische Volkszeitung 4 / 2. 1. 1919 und Germania 3 / 3. 1. 1919.

[20] Vgl. K. Breitenborn (wie Anm. 16) S. 711. Nach F. Posset (wie Anm. 16) fehlte Erzberger sogar bei der formellen Konstituierung im Oktober 1919.

[21] D. Riesenberger: „Friedensbund Deutscher Katholiken" (wie Anm. 16), S. 101 ff.; K. Breitenborn: Der Friedensbund deutscher Katholiken 1918/19–1951. Berlin (Ost) 1981, S. 57.; vgl. auch D. Riesenberger: Geschichte der Friedensbewegung in Deutschland (wie Anm. 16), S. 165 ff.

[22] Bruno Lowitsch: Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung. Frankfurt a.M. 1980, insbes. S. 75 ff.; vgl. jetzt auch Walter Dirks: Gesammelte Schriften I: Republik als Aufgabe: Publizistik 1921–1933 / hrsg. von Fritz Boll u.a. Zürich 1991, S. 135 ff.

[23] K. Breitenborn (wie Anm. 16) S. 712 ff.

[24] G. Besier: Krieg, Frieden, Abrüstung (wie Anm. 11), S. 326 ff.

Mehrheit der Deutschen 1914–1918 davon überzeugt gewesen, in gerechter Verteidigung sich eines aufgezwungenen Daseinskampfes zu erwehren.[25]

Gewiß war es für die Annäherung günstig gewesen, daß Papst Pius XI. (1922–1939) die Politik für Frieden und Völkerverständigung im Sinne seiner Vorgänger fortsetzte. Der katholische Friedensbund selbst räumte Hindernisse aus dem Weg, indem er eine klare Trennungslinie gegenüber den beargwöhnten Friedensbewegungen der anderen Weltanschauungen zog und sich im katholischen Lager vom radikalpazifistischen „Versöhnungsbund" klar abgrenzte.[26] So hob sich nun der naturrechtliche Pazifismus des „Friedensbundes", der mit Hilfe der Politik seine Ziele verwirklichen wollte, deutlich von der schwärmerischen Weltanschauung extremer Gruppen ab, die sich mit ihrer dogmatischen Gesinnungspflege um jede Wirkung brachten.[27] Schließlich schlug auch eine durch das Erlebnis des Krieges herausgeforderte Theologie Brücken, indem sie sich verstärkt der Friedensproblematik zuwandte. Der Frieden als der erstrebenswerte Zustand zwischen den Völkern wurde mit dem Frieden in Gott als das Ziel christlichen Lebens zusammen gesehen und theologisch als die Ruhe, die aus der rechten Ordnung wächst, verstanden.[28]

Kirche und Friedensbewegung begegneten sich zunächst und vor allem im Ringen um eine Neuformulierung der Lehre vom gerechten Krieg.[29] Auf beiden Seiten war die Erfahrung der Zerstörungskraft und Menschenunwürdigkeit der technischen Kriegsführung der Ausgangspunkt um die Voraussetzungen für einen „gerechten Krieg" enger zu ziehen.[30] Während Einigkeit darüber herrschte, daß keinerlei wirtschaftliche, politische und religiöse Interessen mehr einen Krieg rechtfertigen könnten, wollten ihn die einen noch als Abwehrmittel eines unprovozierten Angriffs nach vorausgegangenem Versuch nicht-militärischer Konfliktbereinigung zulassen, während die anderen davon überzeugt waren, daß der moralische und materielle Schaden eines modernen Krieges in keinem Verhältnis mehr zu einem denkbaren Kriegszweck stünde.[31]

---

[25] A. H. Leugers (wie Anm. 4) S. 67 f.; G. Besier: Krieg, Frieden, Abrüstung (wie Anm. 11), S. 15 ff.

[26] B. Höfling (wie Anm. 13) S. 90 ff.; zum katholischen Radikalpazifismus vgl. v.a. F. Posset (wie Anm. 16) passim.

[27] Wolfram Wette: Einleitung: Probleme des Pazifismus in der Zwischenkriegszeit, in: Pazifismus in der Weimarer Republik: Beiträge zur historischen Friedensforschung / hrsg. von Karl Holl u. Wolfram Wette. Paderborn 1981, S. 93 ff.

[28] Dazu L. Baur/K. Rieder (wie Anm. 17) S. 73 f.

[29] In diesem Sinne sind die Ausführungen F. Possets (wie Anm. 16) S. 313 ff. von der Mißachtung der Ideen der Friedensbewegung durch die Moraltheologie zu relativieren.

[30] Aufschlußreich dazu ist ein Schreiben Kardinal Faulhabers vom 22. 11. 1932 an einen Militärseelsorger: Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945 / bearb. von Ludwig Volk, Bd. I. Mainz 1975, S. 647 f.

[31] Heinz Hürten: Katholische Kirche und nationalsozialistischer Krieg, in: Die deutschen Eliten und der Weg in den Zweiten Weltkrieg / hrsg.von Martin Broszat und Klaus Schwabe. München 1989, S. 139 ff.; B. Höfling (wie Anm. 13) S. 123 ff.; Johann P. Steffes:

Auf der Grundlage dieser gemeinsamen Anschauung fanden sich Kirche und Friedensbewegung auch zu abgestimmter Unterstützung des Völkerbunds wie der Genfer Abrüstungsverhandlungen von 1932 zusammen. Schließlich hat die Fuldaer Bischofskonferenz die Friedensbestrebungen im Katholizismus durch einen „warmen Appell" gefördert, und einzelne Bischöfe haben es an ostentativen Sympathiebezeugungen nicht fehlen lassen.[32] Teile der katholischen Publizistik schlossen sich an, indem sie die Kirche ermunterten, das Volk noch viel nachdrücklicher zum Frieden hin zu erziehen, da es ja im „Volksstaat" mit über Krieg und Frieden entscheide. Die Tendenz, die Kirche dazu zu drängen, auch das Recht auf Selbstverteidigung zu verwerfen, da es zu oft dem Krieg Vorschub geleistet habe, und alle Kriegsmittel zu ächten, war in diesen Kreisen unverkennbar.[33]

III

Zu den Gruppen und Bewegungen, die eine Neufundierung deutscher Außenpolitik vornehmlich durch die intellektuelle Auseinandersetzung mit den Fragen von Krieg und Frieden suchten, hielten die Kräfte des deutschen Katholizismus, die diese Politik mitbestimmten, deutliche Distanz. Sie waren gerne bereit, die Ernsthaftigkeit und hohe Moralität dieses Engagements anzuerkennen; doch es blieb ein unverhohlenes Mißtrauen gegenüber manchen Vorstellungen und das meiste erschien ganz und gar unrealistisch. Immerhin war man mit Friedensbewegung und Kirche darin einig, daß die sittlichen Grundüberzeugungen und Normen, die das friedliche Zusammenleben der Individuen in den Staaten garantierten, auch deren Verhältnis zueinander bestimmen müßten.[34] In der Regel wurde aber von katholischen Politikern gegenüber pazifistischen Positionen immer wieder die Frage von Macht und Gerechtigkeit ins Spiel gebracht und der Krieg teils moralisch als Folge der Erbsünde gedeutet oder mit Blick auf Geschichte und Kosmos teils als Schicksal der Weltlichkeit begriffen.[35]

Die daher nach dem Ersten Weltkrieg im politischen Katholizismus einsetzenden Versuche einer Neuorientierung gingen denn auch von ganz anderen Ideen aus. An dem Nationalstaat „als einer neuzeitlichen Ausdrucksform völkischen Lebens"[36] wurde ebenso festgehalten wie an den Nationen als den

---

Religion und Politik: eine religions- und kulturwissenschaftliche Studie. Freiburg 1929, S. 206 ff.

[32] Dazu auch ein Schreiben Faulhabers an einen Schweizer Bischof, 27. 6. 1932: Akten Kardinal Michael von Faulhabers (wie Anm. 30), S. 604.

[33] H. Hürten: Katholische Kirche und nationalsozialistischer Krieg (wie Anm. 31), S. 147 ff.; B. Höfling (wie Anm. 13) S. 92 ff.

[34] Walter Hagemann: Deutschland am Scheideweg: Gedanken zur Außenpolitik. Freiburg im Breisgau 1931, S. 13 ff.

[35] D. Riesenberger: „Friedensbund Deutscher Katholiken" (wie Anm. 16), S. 106 ff.

[36] So Joseph Joos: Jugend, Nationalismus und Pazifismus, in: Joseph Joos: Um das neue Deutschland. Der gesammelten Aufsätze erste Folge. Frankfurt 1925, S. 69.

gegebenen Organisationsformen der Völker.[37] Doch hat die Einsicht, daß die Übersteigerung des Nationalismus im Weltkrieg zur Zerstörung Europas geführt hatte, das Bemühen gefördert, ihn durch den Rückgriff auf das Christentum zu relativieren.[38] Der politische Katholizismus bekannte sich nun offen zum Spannungsverhältnis von Nation und katholischem Universalismus. Da sich der neue weltanschaulich indifferente Staat kaum in religiöse Fragen einmischen würde und er die Autonomie der Kirche anerkannt hatte, glaubte man, den Konflikt in der Praxis bestehen zu können. Denn nun schien eine Trennung von Religion, die den Geboten Roms unterlag, und Politik, die sich am Wohl der Nation zu orientieren hatte, durchführbar.[39]

Gegenüber der Perversion des zeitgenössischen Nationalismus zu einer Ersatzreligion wurde daran erinnert, daß es für den Christen höhere Werte gebe und sein Nationalismus durch die Verankerung in der Religion Tiefe und Grenze finde. Die Verherrlichung der eigenen Nation, mit einer Inbrunst, die nur dem Glauben gelten dürfe, sei blinder und würdeloser Fanatismus. Mit Berufung auf die alle Völker umfassende Liebe Gottes wurde die rassische, kulturelle oder sonstwie geartete Überlegenheit einer Nation über eine andere zurückgewiesen. Vielmehr sei es göttlicher Wille, daß sich der „Menschheitszweck" im Zusammenspiel einer Vielzahl und Vielfalt von Kräften verwirkliche. Die Bewahrung ihres Bestandes und die ungehinderte Entfaltung ihrer Anlagen seien das Recht jeder Nation.[40]

Auf der Grundlage dieser harmonischen Sicht der Völkergemeinschaft und der handfesten Einsicht in die Schwäche des Deutschen Reiches erwuchs das Bekenntnis zur Völkerverständigung, die das Recht jeder Nation, ihre Interessen friedlich zu verfolgen, einschloß.[41] Selbst vor der Forderung, daß das Gebot der Liebe als oberstes Gesetz des Christentums zumindest das Verhältnis unter christlichen Nationen bestimmen müsse,[42] und der Prokla-

---

[37] J. Fels: Nationalismus, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft. – 5. Aufl., Bd. III, Sp. 1497 f.

[38] J. Fels (wie Anm. 37) und Karsten Ruppert: Die Deutsche Zentrumspartei in der Mitverantwortung für die Weimarer Republik: Selbstverständnis und politische Leitideen einer konfessionellen Mittelpartei, in: Die Minderheit als Mitte: die Deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches 1871–1933 / hrsg. von Winfried Becker. Paderborn 1986, S. 71 ff.

[39] Friedrich Grebe: Sind wir national? Berlin 1921, S. 15 ff.

[40] J. Fels: Nation und Nationalismus, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft. – 5. Aufl., Bd. III, Sp. 1483 ff. und 1497 f.; J. Joos (wie Anm. 36) S. 64 ff.; Heinrich Teipel: Vom deutschen Wesen und deutscher Politik, in: Zentrum 1923 S. 17 ff.; Dankworth: Nation und Zentrum, in: Kölnische Volkszeitung 164 / 14. 6. 1932; Heinrich Pesch: Nationalismus und Christentum, in: Festschrift Felix Porsch zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften im katholischen Deutschland. Paderborn 1923, S. 55 ff.

[41] Friedrich Dessauer: Das Zentrum. Berlin 1931, S. 19; H. Teipel (wie Anm. 40).

[42] Karl Bachem: Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei: zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschland 1815–1914, Bd. IX. Köln 1932, S. XXVIII f.

mation von Pflichten gegenüber der Menschheit, die höher stünden als die gegenüber dem Vaterland,[43] schreckte man nicht mehr zurück.

Mehr mit dem Blick nach innen und in bewußt gezogener Grenze gegenüber den Spielarten des Nationalismus, welcher der Republik zusetzte,[44] wurde eine Vaterlandsliebe propagiert, die auch dem Gewissen des einzelnen sein Recht ließ. Sie war stark genug, vor den Schwächen und Unvollkommenheiten des Vaterlandes die Augen nicht zu verschließen, ohne in ihrer Intensität nachzulassen.[45] In aktuellem Zuschnitt auf die Lage der Republik und die Rolle des Zentrums als dauernder Regierungspartei wurden entsagungsvolle Arbeit für die Nation und die Bereitschaft zur Verantwortung als höchste Form des Patriotismus gepriesen. Die Bilanz ihres zehnjährigen Wirkens in der Republik stellte die Partei bezeichnenderweise dann auch unter das Motto „Nationale Arbeit".[46]

Dem Kampfruf von rechts, national sein, heißt, gegen die Republik sein,[47] stellte das Zentrum also seine Devise entgegen, national sein, heißt, dem Volke in jeder Lage dienen.[48] Dem konservativen Nationalismus, der die Handlungsmöglichkeiten einer besiegten Nation nicht begreifen wollte, warf es ein destruktives Maulheldentum vor und trat nun seiner Anmaßung, das Monopol auf das Nationale zu besitzen, entschieden entgegen. Da das Zentrum selbst die Diffamierung als national unzuverlässig schmerzhaft erfahren hatte,[49] bekannte es sich zu verschiedenen Spielarten des Patriotismus[50] und hielt es für ein Zeichen politischer Kultur, Andersdenkenden die nationale Gesinnung nicht abzusprechen.[51] Der im politischen Katholizismus heimische Begriff des Volkes als organischer Gegebenheit und allumfassender Verband ließ eine willkürliche Aussonderung von Teilen auch gar nicht zu.[52]

Gegenüber dem neuen revolutionären Nationalismus mit seinen voluntaristischen Attitüden, seiner Ideologie des Blutes und seiner Verherrlichung

---

[43] Vgl. die Rede von Joseph Joos auf einer Tagung der Arbeiterzentrumswähler vom 23. 3. 1924 in Hagen: Kölnische Volkszeitung 225 / 24. 3. 1924.

[44] Dazu vor allem Kurt Sontheimer: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik: die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933. München 1978, S. 100 ff., 114 ff., 252 ff.

[45] J. Joos: Jugend, Nationalismus und Pazifismus (wie Anm. 36), S. 69.

[46] Nationale Arbeit: das Zentrum und sein Wirken in der deutschen Politik / hrsg. von Karl Anton Schulte. Berlin, Leipzig 1929.

[47] K. Sontheimer (wie Anm. 44) S. 254 f.

[48] Emil Ritter: Jungmann, Volk und Staat, in: Kölnische Volkszeitung 573 / 27. 7. 1924; vgl. auch die Aufzeichnung von Wilhelm Marx über den Charakter des Zentrums, in: Der Nachlaß des Reichskanzlers Wilhelm Marx, 4 Bd.e / bearb. von Hugo Stehkämper. Köln 1968, hier Bd. 3, S. 271 ff.

[49] W. Marx empfand in seiner Aufzeichnung (wie Anm. 48) die Beschimpfung des Zentrums als national unzuverlässig als „furchtbar".

[50] Vgl. E. Ritter (wie Anm 48) S. 277.

[51] Vgl. Johann Giesberts: Das Zentrum und die kommenden Wahlen: nach einer Rede, gehalten auf der Generalversammlung des Augustinus-Vereins am 17. 1. 1924 in Elberfeld. Berlin 1924, S. 23.

[52] J. Joos (wie Anm. 36) S. 68 f. und E. Ritter (wie Anm. 48).

der Macht[53] versuchten Zentrumsideologen die Verengung des Nationalismus auf die Macht als eine deutsche Verirrung zu erweisen; sie wollten hingegen die Nation vornehmlich auf ihre kulturellen Manifestationen, ihre Überlieferungen und ihre Geschichte gründen.[54]

Neben diesen Versuchen, einen den Möglichkeiten und Bedingungen der Weimarer Republik angemessenen Nationalismus zu schaffen, wirkte im Zentrum die überkommene Idee des Nationalstaats weiter, wie er sich in der Epoche des untergegangenen Kaiserreichs ausgebildet hatte. Sie prägte sein Geschichtsbild und war die entscheidende Barriere für eine kritische Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit. Denn die Glorifizierung des Weltkrieges als eine Zeit deutschen Heldentums[55] und als einen Höhepunkt nationaler Solidarität und Kraftanstrengung hat von vornherein verhindert, daß im politisch nötigen Umfang nach den Ursachen des Krieges und den Gründen für die Niederlage gefragt wurde.[56] Vielmehr wurde das Wort des britischen Premierministers Lloyd George, daß die Nationen in den Krieg geschlittert seien,[57] willig aufgegriffen. Es fand deswegen einen solchen Anklang, weil es alle Beteiligten in gleichem Umfang mehr freisprach als verurteilte und auf das Empfinden der Zeitgenossen des Sommers 1914 noch am weitesten Rücksicht nahm. Die Niederlage wurde mit Formeln erklärt, hinter denen jede greifbare Ursache und Verantwortung verschwand. Eine offensive Auseinandersetzung mit Kaiserreich und Krieg hätte komplementär ein Bekenntnis zur republikanischen und demokratischen Gegenwart bedeutet. Weil sie nicht erfolgte, ist das Zentrum öfters dem Bann nationaler Mythen, wie z.B. dem Hindenburgs, erlegen, und blieb es für nationale Verlockungen und Vorwürfe von rechts empfänglich.

Das haben die Republikaner in der Partei durchaus erkannt und daher einen klaren Trennungsstrich zum Kaiserreich gezogen. Sie stellten es als eine intrigante, unfähige und verantwortungslose Klassenherrschaft dar. Von dieser Plattform aus ließ sich die Rechte bekämpfen und den alten Eliten jeder Führungsanspruch streitig machen. Andererseits wirkte auch auf dem linken

---

[53] Ausführlich dazu Walter Gerhart (d.i. Waldemar Gurian): Um des Reiches Zukunft: nationale Wiedergeburt oder politische Reaktion? Freiburg 1932, S. 62 ff., der zutreffend von ganz unterschiedlichen Vorstellungen, aber von einem einheitlichen Lebensgefühl des „neuen Nationalismus" spricht. Zur Entstehung der Abhandlung Gurians vgl. auch Heinz Hürten: Waldemar Gurian: ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Mainz 1972, S. 70 ff. Vgl. auch K. Sontheimer (wie Anm. 44) S. 123 ff.

[54] E. Ritter (wie Anm. 48); J. Joos (wie Anm. 36); H. Teipel (wie Anm. 40); J. Fels: Nation (wie Anm. 40) Sp. 1490 ff.; Georg Schreiber: Zentrum und deutsche Politik: ein Handbuch zu den Dezemberwahlen 1924. Berlin 1924, S. 1128 ff.

[55] J. Giesberts (wie Anm. 51) S. 10.

[56] Ohne daraus weitere Konsequenzen zu ziehen, stellt Joseph Joos fest: „Auch ein verlorener Krieg, ein nationales Unglück, hat seinen tieferen Sinn für ein Volk, das ihn zu erfassen vermag." Vgl. Nationale Entwicklung und soziale Gemeinschaft, in: Nationale Arbeit (wie Anm. 46) S. 485.

[57] Germania 509 / 1. 11. 1927 und Wilhelm Marx: Die Kriegsschuldfrage, in: Historisches Archiv der Stadt Köln, Nachlaß Marx 101.

Flügel der Partei die Nationalstaatsidee nach. Bei der Aufarbeitung des verlorenen Krieges hielt auch er sich meist bedeckt, und das Credo ihres Protagonisten Joseph Wirth lautete, daß die Weimarer Republik alles in sich trage, um ein moderner, sozialer und nationaler Machtstaat zu werden.[58]

Folglich bestand im politischen Katholizismus Einigkeit darin, daß die nationale Einheit das kostbarste Vermächtnis des untergegangenen Kaiserreiches sei. Der Republik wurde es als eine ihre größten Taten angerechnet, daß es ihr gelungen war, diese Einheit zu bewahren trotz aller Versuche, sie von außen und innen her zu zerbrechen. Mancher im Zentrum hat erst durch diese Taten der nationalen Selbstbehauptung seinen Glauben an die Nation wiedergefunden, der ihm angesichts der politischen und sozialen Zerrissenheit abhanden gekommen war.[59] Eine späte Nachwirkung der Tatsache, daß sich die Reichseinigung von 1866 bis 1871 gegen die deutschen Katholiken vollzogen hatte, war es vielleicht, daß sich die Einheit der Nation nicht um jeden Preis mit der Wiederherstellung des territorialen Bestands des Kaiserreichs verband. Als Folge der verstärkten Übernahme von Verantwortung für das Reich durch die Zentrumspartei in der Hochphase des europäischen Nationalismus wirkte in der Weimarer Republik sehr viel nachhaltiger die Gleichsetzung von Nationalstaat und Machtstaat nach,[60] dessen Domestizierung durch Recht und Sittengesetz jetzt aber deutlich betont wurde.[61]

IV

Das ideelle Substrat, welches der Außenpolitik des politischen Katholizismus zugrunde lag, war also geprägt von der Spannung eines durch das Christentum relativierten Nationalismus, nationalstaatlichem Geschichtsbild und Machtstaatsdenken. Die Rahmenbedingungen der Praxis wurden hingegen dadurch gesetzt, daß in seinen Reihen die Deutsche Zentrumspartei die außenpolitisch führende Kraft war. Die Bayerische Volkspartei – als Regionalpartei ganz überwiegend innenpolitisch orientiert – folgte ihm meist bei außenpolitischen Entscheidungen. Doch selbst das Abweichen ihrer kleinen Reichstagsfraktion war ohne Belang, da ihre Zustimmung angesichts der meist breiten außenpolitischen Mehrheit im Reichstag zwischen den Parteien der „Weimarer Koalition" (SPD, DDP, Zentrum) und der DVP nicht benötigt wurde.[62] In den mittleren Jahren der Republik hatte noch die Christlich-

[58] (Josef) Wirth: Zur Reichstagswahl am 7. Dezember 1924. Freiburg 1924, passim.

[59] Wilhelm Marx: Der Weg des Zentrums, undatierte Rede (nach 1924): Historisches Archiv der Stadt Köln, Nachlaß Marx 231.

[60] „Das Reich": Germania 15 / 18. 1. 1931; W. Gerhart (wie Anm. 53) S. 17 sieht das Wesen des wilhelminischen Nationalismus im „Stolz auf die deutsche Weltstellung" und der Forderung „die deutsche Machtstellung stärker zu betonen". Seine Verwurzelung im „deutschen Volkstum" sei unpolitisch und nicht nachhaltig gewesen.

[61] Zitat L. Baur/K. Rieder (wie Anm. 17) S. 89 f.

[62] Klaus Schönhoven: Die Bayerische Volkspartei 1914–1932. Düsseldorf 1972, S. 131 ff. und 232 ff.

soziale Reichspartei mit ihrem ebenso radikalen wie alle Realitäten ignorierenden Pazifismus vergeblich versucht sich als außenpolitische Alternative zum Zentrum zu profilieren.[63] Die rechtskatholischen Sehnsüchte nach einer Erneuerung des Reiches wiederum blieben in entsprechenden Publikationen diskutierte intellektuelle Konstrukte, die sich weder die Parteien der Rechten noch des politischen Katholizismus zu eigen machten.[64]

Da im Kaiserreich allerdings die Außenpolitik Prärogative der Exekutive gewesen war und der diplomatische Dienst Reservat der herrschenden Schichten, hatte das Zentrum wie auch die anderen Parteien keine außenpolitische Erfahrung sammeln können und keine Tradition auf diesem Gebiet ausgebildet.[65] Die Übernahme von Regierungsverantwortung nach dem Systemwechsel von 1918/19, der überragende Stellenwert, den die Überwindung der Kriegsfolgen innen- wie außenpolitisch erhielt, und daß die Stammlande der Partei (Rhein und Ruhr, Schlesien und Ostpreußen) im besonderen deren Lasten zu tragen hatten, haben aber die Außenpolitik rasch zu einem Hauptanliegen der Partei des politischen Katholizismus werden lassen.[66] Dennoch gestaltete es diese in der Weimarer Republik aufgrund des historischen Mankos nur begrenzt mit. Dem Auswärtigen Amt gelang es nämlich, die Parteien weitgehend aus der internen Willensbildung auszuschließen und deren Einwirkung auf die unumgängliche parlamentarische Auseinandersetzung mit den Ergebnissen zu begrenzen. Schließlich hat das Zentrum auch keine Außenpolitiker in seinen Reihen gehabt, die aufgrund ihrer Kompetenz weitergehenden Einfluß hätten erzielen können. Georg Schreiber kaprizierte sich auf das Auslandsdeutschtum und die internationalen Kulturbeziehungen, und der außenpolitische Sprecher und letzte Parteivorsitzende Ludwig Kaas hat in seiner Fixierung auf das Völkerrecht die politische Dimension der Probleme oft nicht gesehen.

Neben der inhaltlichen Übereinstimmung lag es wohl auch an diesem personellen Defizit, daß sich das Zentrum so weitgehend mit dem Außenminister Gustav Stresemann identifizierte. In der Überzeugung, daß die Deutsche Volkspartei seit ihrer Einbindung in die Regierungsverantwortung durch den Zentrumskanzler Wirth im November 1922 auf die eigene außenpolitische Linie eingeschwenkt sei,[67] folgte sie deren Vorsitzendem so loyal wie vielleicht keine andere Partei, seine eigene eingeschlossen. Sie tat dies, obwohl sie die Raison mancher Überlegungen Stresemanns nicht ganz durchschaute,

---

[63] D. Riesenberger: Friedensbewegung in Deutschland (wie Anm. 16), S. 169 ff.

[64] G. Clemens (wie Anm. 3) S. 99 ff. und Klaus Breuning: Die Vision des Reiches: deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934). München 1969, S. 51 ff.

[65] Dazu auch Joseph Wirth: Le Centre allemand dans la nouvelle Europe, in: L'Esprit international 1927 / 2 / S. 147 ff.

[66] Dazu auch K. Ruppert: Einfluß (wie Anm. 12), S. 142 ff. und Kölnische Volkszeitung 878 / 5. 12. 1928.

[67] Neun Jahre Zentrumspolitik: Leistung und Aufgabe, Berlin 1928, S. 4.

ihr einiges auch zu kühn erschien und trotz gelegentlicher Sticheleien einzelner Zentrumspolitiker, die meist der eigenen Profilierung dienten.

V

Der alles beherrschende Ausgangspunkt der Außenpolitik des politischen Katholizismus war der Versailler Vertrag. Das „brutale" Diktat hat die deutschen Katholiken und ihre politische Vertretung aus allen Illusionen gerissen, und das Zentrum hat sich für dessen Annahme am 23. Juni 1919 nur eingesetzt, um die Einheit des Reiches zu bewahren und Anarchie im Innern zu verhindern.[68] Wie fast das gesamte deutsche Volk so war auch der deutsche Katholizismus sich darin einig, daß sich das Reich mit der Abtretung größerer Gebietsteile im Westen und Osten, mit dem Verlust der Kolonien, mit Besatzung und Militärkontrolle ebenso wenig abfinden könne wie mit der Verurteilung als Kriegstreiber und der daraus abgeleiteten Leistung von Wiedergutmachung im vorgesehenen Umfang.[69]

Um eine moralische Berechtigung zu erhalten, sich derartigen Verpflichtungen aus diesem Vertrag zu entziehen, haben sich einzelne sogar auf den für das geschlagene Deutschland gefährlichen Weg begeben, die Verbindlichkeit von Verträgen, zumindest wenn sie erzwungen und unerfüllbar seien, zu bezweifeln.[70] Dem Vorsitzenden der Zentrumspartei Ludwig Kaas scheint es dabei gar nicht aufgegangen zu sein, daß seine Ansicht, die „Heiligkeit der Verträge" sei eine „egoistische Fiktion der beati possidentes"[71] in merkwürdigem Kontrast zu seiner sonstigen Hochschätzung des Völkerrechts und der Intensität stand, mit der er und seine Partei auf die Einhaltung der sich aus dem Versailler Vertrag für die Sieger ergebenden Verpflichtungen pochten.

Die Relativierung dieses Vertrags hatte ihre Wurzel darin, daß die deutschen Katholiken zusammen mit der übrigen Bevölkerung die zweifellos schweren und politisch meist wenig klugen Bedingungen niemals als Folge einer selbst zu verantwortenden Niederlage begriffen. Sogar die Tatsache wurde lieber camoufliert als beim Namen genannt. So kam die Revisionspolitik nie aus der Perspektive des Kampfes gegen ein Unrecht heraus. Die erzielten Erfolge mußten daher zwangsläufig die Erwartungen in Partei und Volk enttäuschen und wurden deswegen auch nur halbherzig propagiert. Dies wäre vermutlich anders gewesen, hätte man sie als konstruktive Schritte zur Überwindung der Kriegsfolgen herausstellen können. In der Perspektive

---

[68] R. Morsey: Deutsche Zentrumspartei (wie Anm. 5), S. 180 ff.

[69] Vgl. unter anderem Carl Trimborn auf dem Reichsparteitag von 1920: Offizieller Bericht des 1. Reichsparteitages der deutschen Zentrumspartei: Tagung zu Berlin vom 19. bis 22. Januar 1920. Berlin o.J., S. 5 und 15 f.; Germania 295 / 28. 6. 1929.

[70] Germania 362 / 30. 12. 1932.

[71] Vgl. sein Vorwort zu W. Hagemann: Deutschland am Scheideweg (wie Anm. 34), S. VII.

des schuldlosen Unterdrückten stellte sich auch das für eine erfolgreiche Außenpolitik unverzichtbare Verständnis für die Lage der Gegenseite gar nicht oder nur schwer ein. Und schließlich mag die bis zum Ende der Republik nicht überwundene Fixierung auf die Versailler Ausgangslage dazu beigetragen haben, daß die Außenpolitik der Parteien des politischen Katholizismus so wenig schöpferisch und zukunftsweisend war, sie sich vielmehr überwiegend mit dem billigenden Nachvollzug der von anderen angestoßenen und getragenen Revisionspolitik begnügte.

Fast exemplarisch zeigte sich die Sterilität der Hypertrophierung von Versailles an dem Kampf gegen die Bestimmung, daß Deutschland allein die Schuld am Ausbruch des Krieges trage, auf den es planmäßig zugesteuert sei. Für die deutschen Katholiken hatte es von Anfang an fraglos festgestanden, daß eine große, auf die Vergangenheit stolze und ehrlich um das Wohl der Menschheit bemühte Nation[72] nicht die alleinige, einige meinten sogar am wenigsten,[73] Schuld an der Katastrophe tragen könne. Zentrum und Bayerische Volkspartei haben daher mit dafür gesorgt, daß das Thema nicht aus dem öffentlichen Bewußtsein verschwand. Als aber die Alliierten, für die diese Frage kein „point d'honneur", sondern die moralische Legitimation ihrer Forderungen an Deutschland war, an ihrer Auffassung ebenso verbissen festhielten, wie sie die Deutschen bekämpften, hat vor allem das Zentrum die amtliche Zurückweisung des Kriegsschuldvorwurfs durch die jeweiligen Reichsregierungen unter dem Gesichtspunkt der politischen Opportunität betrachtet. Dies um so mehr, als die Regierungen immer wieder vor der Notifikation des deutschen Standpunkts bei Verhandlungen zurückschreckten, wenn die Alliierten drohten, daß dann Substantielleres gefährdet sei.[74]

So erwies sich die leidige Kriegsschuldfrage in dem Maße für die konstruktiven Kräfte als ein Klotz am Bein, in dem Deutschland seine außenpolitische Handlungsfreiheit allmählich wiedergewann. Denn mit der einmütigen, doch wirkungslosen Empörung in Deutschland war vor allen Dingen der Boden dafür bereitet worden, daß der Rechten mit dem Verlangen, alle Verhandlungen durch die Zurückweisung der deutschen Kriegsschuld zu eröffnen, ein probates Mittel zur Verfügung stand, um die sich seit 1924 abzeichnende Annäherung von Siegern und Besiegten zu unterlaufen.[75] Daher war man froh, in der Mitte der zwanziger Jahre die Frage in die Untersuchungsausschüsse und wissenschaftlichen Kommissionen verlagern zu können. Das hat eine differenziertere Betrachtung gefördert. Damit ging, zumindest im politischen Katholizismus, ein Nachlassen des Interesses an der Auf-

---

[72] So Germania 146 / 28. 3. 1930.

[73] Friedrich Sell: Grundsätzliches zur Frage der Kriegsschuld, in: Das Zentrum 1923, S. 89 f.

[74] Richard Kuenzer: Die Außenpolitik des Zentrums: für Einheit und Freiheit des Reichs und für Verständigung zwischen den Nationen, in: Nationale Arbeit (wie Anm. 46), S. 144 f.

[75] Vgl. auch W. Marx: Kriegsschuldfrage (wie Anm. 57).

klärung der Kriegsschuldfrage einher.[76] Schließlich wurde in der Auffassung Stresemanns, daß mit der Aufnahme Deutschlands in den Völkerbund dessen moralische Rehabilitierung erfolgt sei, eine Position gefunden, auf der man die Sache beruhen lassen konnte.

Einen ähnlich hohen Stellenwert und ein vergleichbares Schicksal wie die Kriegsschuldfrage hatte anfangs die Wiedergewinnung der Kolonien, verbunden mit der Widerlegung der alliierten Behauptung des deutschen Versagens bei deren Verwaltung. Als „Kulturstaat" glaubte Deutschland, einen Anspruch auf die Entwicklung „unentwickelter" Völker zu haben, und zur Erfüllung der Reparationsleistungen schienen billige Rohstoffquellen wie abhängige Absatzmärkte nötiger als jemals zuvor. Nun haben die Alliierten aus Anlaß des deutschen Eintritts in den Völkerbund die Vorwürfe kolonialer Mißwirtschaft zwar zurückgenommen, doch sich daran knüpfende weitergehende Hoffnungen zumindest auf eine Beteiligung an der Mandatsverwaltung der verlorenen Überseegebiete blieben unerfüllt.[77]

Dies hatte aber auf die Kolonialpolitik des politischen Katholizismus keine Rückwirkungen mehr, auch wenn im Fahrwasser des maximalen Revisionismus in der Ära Brüning/Curtius erneut vereinzelt koloniale Ansprüche in der katholischen Öffentlichkeit erhoben wurden.[78] Kennzeichnend war vielmehr, daß sich das Streben nach kolonialem Besitz mit einer Schnelligkeit verflüchtigt hatte, die in einem merkwürdigen Kontrast zur Bedeutung dieser Forderung unmittelbar nach dem Krieg stand. Dazu hatte sowohl die Masse aktueller Bedrängnisse wie eine gewandelte Sicht der Kolonisierung im deutschen Katholizismus beigetragen.

Schwankend nämlich zwischen der Überzeugung von der Überlegenheit der europäischen Zivilisation, deren Relativierung und Verständnis für die Andersartigkeit der Kolonialvölker, erkannte man nun, daß die Ausbreitung europäischer Zivilisation und christliche Mission mit der wirtschaftlichen Ausbeutung Hand in Hand gegangen seien. Überzeugt davon, daß die Epoche solcher Kolonisierung zu Ende gehe, wurde christlicher Kolonialpolitik die Aufgabe zugewiesen, auf die Einbindung der Kolonien in eine offene Weltwirtschaft hinzuarbeiten und die Weiterentwicklung der christlichen Mission auf eine Art „Entwicklungshilfe" hin zu fördern.[79]

Die Erfahrung, daß die Möglichkeiten zum Kampf gegen den Versailler Vertrag in den ersten Jahren enger waren, als auch im Zentrum angenommen worden war, wurde bei der in der unmittelbaren Nachkriegszeit im Vordergrund stehenden Festsetzung der Reparationen jetzt wie auch später bestä-

---

[76] W. Marx: Kriegsschuldfrage (wie Anm. 57); Ulrich Heinemann: Die verdrängte Niederlage: politische Öffentlichkeit und Kriegsschuldfrage in der Weimarer Republik. Göttingen 1983, S. 242 f.; A. Langner (wie Anm. 1) S. 248 f.

[77] Vgl. vor allem die Aufzeichnungen des Zentrumspolitikers und kurzzeitigen Kolonialministers Johannes Bell zur Kolonialfrage im Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Bell 13.

[78] W. Hagemann: Deutschland am Scheideweg (wie Anm. 34), S. 7 f.

[79] W. Hagemann: Deutschland am Scheideweg (wie Anm. 34), S. 133 ff.

tigt. Die Sieger waren anfangs nicht einmal bereit, sich mit deutschen Vorstellungen näher auseinanderzusetzen. Als die Alliierten auf den daraufhin erfolgten diplomatischen und politischen Widerstand der von dem Zentrumspolitiker Constantin Fehrenbach geführten Regierung im März 1921 mit Sanktionen antworteten, war deutlich, daß auf diesem Weg die außenpolitischen Fesseln nicht gelockert werden konnten, sondern daß sie im Gegenteil nur enger wurden. Die ebenfalls vom Zentrum geführte Regierung Wirth vollzog daraufhin anschließend einen Kurswechsel, indem sie sich den Diktaten fügte, in der Zuversicht, dadurch die Alliierten von deren praktischer Undurchführbarkeit überzeugen zu können.[80]

Diese sogenannte „Erfüllungspolitik" war also weit mehr Ausdruck von Ohnmacht als der Beginn der späteren „Verständigungspolitik", wie dies im Zentrum gerne dargestellt wurde. Wenn sich die an den Kurswechsel von 1921/22 geknüpften Hoffnungen auch nicht erfüllten, so erschien vor ihm dennoch die gewaltsame Durchsetzung französischer Forderungen um so rücksichtsloser.[81] Dies hat Großbritannien nach dem Ruhreinmarsch 1923 zu einem Überdenken seiner bisherigen Reparations-Politik veranlaßt. Zur selben Zeit drängten amerikanische Finanz- und Wirtschaftskreise die eigene Regierung, sich in die Schlichtung der europäischen Konflikte als Voraussetzung für die Regeneration der Weltwirtschaft einzuschalten.[82] In der damit eingeleiteten Versachlichung des Reparationsproblems und dem Beginn einer kooperativen Diplomatie lag die Chance für eine auch deutsche Interessen wahrende Außenpolitik.

In der Auseinandersetzung mit dem aus diesen Verhandlungen hervorgegangenen Dawes-Plan, der in die Londoner Abkommen vom 16. August 1924 eingegangen ist, haben sich die Grundlinien der neuen Reparationspolitik des Zentrums gebildet. Obwohl bisherige Unerträglichkeiten beseitigt worden waren, indem die deutschen Leistungen bis zum Zeitpunkt des erhofften wirtschaftlichen Aufschwungs 1929 reduziert und die Sicherung der Stabilität der deutschen Währung fest verankert worden waren, ist das Zentrum über die finanziellen und wirtschaftlichen Vertragsbestimmungen fast ganz hinweggegangen, da sie die allgemeine Vorstellungskraft überstiegen. Gedanken darüber, welche Auswirkungen die „kaum tragbaren Lasten"[83] haben würden, schienen nicht drängend, da man von Anfang an eine baldige Revision anstrebte.[84] So trat ganz die Frage in den Vordergrund, was in Lon-

---

[80] R. Morsey: Deutsche Zentrumspartei (wie Anm. 5), S. 379 ff.; Das Zentrum 1931, S. 25 ff.

[81] Peter Krüger: Die Außenpolitik der Republik von Weimar. Darmstadt 1985, S. 183 ff.

[82] Werner Link: Die amerikanische Stabilisierungspolitik in Deutschland 1921–32. Düsseldorf 1970, S. 216 ff.; Gilbert Ziebura: Weltwirtschaft und Weltpolitik 1922/24–1931: zwischen Rekonstruktion und Zusammenbruch. Frankfurt 1984, S. 83 ff.

[83] Kölnische Volkszeitung 645 / 21. 8. 1924.

[84] Erinnerungsbericht von Wilhelm Marx, in: Historisches Archiv der Stadt Köln, NL Marx 62.

don an nationalen Erfolgen erreicht worden sei. Damit aber wurden die Abkommen von einem Gesichtspunkt aus bewertet, der den Gegnern mehr nutzte als den Kräften, die diese Politik trugen. Das Zentrum hatte sich in diese Position selbst hineinmanövriert, indem es entgegen allen bisherigen Erfahrungen und in Verkennung der alliierten Interessen mit der Neuregelung der Reparationen die Befreiung des gesamten besetzten Gebietes und die Revision kardinaler Bestimmungen des Versailler Vertrags heraufziehen sah.[85] Daher blieben dann auch selbst gegenüber den politisch vorzeigbaren Erfolgen wie der Wiederherstellung der deutschen Wirtschafts- und Finanzhoheit, der baldigen Räumung des vertragswidrig besetzten Ruhrgebiets, dem umfangreichen Kreditprogramm für die deutsche Wirtschaft und dem internationalen Durchbruch des Reiches Vorbehalte, die das Bekenntnis zu dem von der eigenen Regierung Erreichten matt ausfallen ließen.[86]

Da mit der Annahme der Londoner Abkommen im August 1924 das Reparationsproblem in den Hintergrund trat, hat die deutsche Außenpolitik größere Handlungsmöglichkeiten erhalten. Das Zentrum hat darin vor allem eine Gelegenheit für die „Wiedergewinnung der nationalen Freiheit"[87] gesehen. Unter dieser Devise hat es in Kooperation mit den anderen demokratischen Parteien und ohne weitreichenden Gegensatz die Revisionspolitik Stresemanns mitgetragen. Diese lief darauf hinaus, durch die Milderung der wirtschaftlichen Lasten des Versailler Vertrags und die Sanierung der heimischen Volkswirtschaft mit Hilfe des ausländischen Kapitals die wirtschaftlichen Voraussetzungen für den Wiederaufstieg des Reiches zu schaffen.

Dieses längerfristige Ziel stand allerdings für das Zentrum zunächst im Schatten der Behauptung seiner Stammlande an Rhein und Ruhr. Nach deren Sicherung erhielt die vorzeitige Räumung von der Besatzung wie der Abbau der als diskriminierend empfundenen Militärkontrolle Priorität. Diese, so bezeichnete „Rückgewinnung der nationalen Souveränität" hat seit der Mitte der zwanziger Jahre in einem Maße die Außenpolitik der Partei dominiert, daß sie über weite Strecken nur eine Funktion dieser Vorgabe war.

Da Deutschland die Verpflichtungen aus dem Dawes-Plan fristgerecht erfüllt hatte und nachdem es im Locarno-Vertrag internationale Sicherheitsgarantien eingegangen war, gab sich das Zentrum der Illusion hin, daß nun die Bedingungen für eine vorzeitige Räumung des besetzten Rheinlands erfüllt

---

[85] Johannes Bell in: Germania 268 / 3. 7. 1924.

[86] Dazu Kölnische Volkszeitung 630, 643, 645 / 16, 21. 1924; Reichstagsreden von Marx, Kaas und Fehrenbach, in: Stenographische Berichte, Bd. 381, S. 771 ff., 815 ff., 1012 f.

[87] Zusammenfassend von seiten des Zentrums die Berichte von Ludwig Kaas in den Politischen Jahrbüchern 1925, 1926, 1927/28 / hrsg. von Georg Schreiber. Mönchengladbach 1925 ff.; Richard Kuenzer: Die Außenpolitik des Zentrums (wie Anm. 74) ist eine wenig aufschlußreiche Faktensammlung. Johannes Bell: Zentrumsgedanken zur deutschen Außenpolitik, in: Allgemeines Europäisches Gespräch 4, 1926, S. 175 ff. verliert sich in Allgemeinplätzen.

seien.[88]. Es verstieg sich daher in der kurzen Zeit seiner Opposition vor den im Frühjahr 1929 beginnenden Verhandlungen über die Neufestsetzung deutscher Reparationsleistungen zu der Auffassung, daß nun keine politischen Konzessionen mehr gemacht werden könnten und daß die Zahlungen und Sachlieferungen der niemals näher präzisierten Leistungsfähigkeit der Volkswirtschaft angepaßt werden müßten. Kaum wieder in der Regierungsverantwortung dämmerte ihm aber, daß Deutschland den seit Juni vorliegenden Young-Plan gar nicht mehr ablehnen konnte, wenn es den Zusammenbruch der Reichsfinanzen vermeiden wollte. Trotzdem mußte man bei den nationalpolitischen Forderungen nochmals draufsatteln, nachdem man die vorzeitige Räumung des Rheinlands als selbstverständlich propagiert hatte. Der finanziell wenig attraktive Vertrag schien dem Zentrum nur durchsetzbar, wenn gleichzeitig die Aussicht auf die vorzeitige Rückgabe der Saar eröffnet würde. Als Mitglied einer Regierungskoalition, die gar keinen Handlungsspielraum mehr hatte, mußte das Zentrum den Vereinbarungen aber zustimmen, obwohl keine seiner revisionspolitischen Vorstellungen erfüllt waren. So war nicht mehr erreicht worden, als daß die Unzufriedenheit mit den Ergebnissen der Reparationsverhandlungen, für die man doch Verantwortung mittrug, genährt wurde.

Die tieferen Gründe für die Verstrickungen der Reparationspolitik des politischen Katholizismus lagen darin, daß man die Berechtigung der „Tribute" niemals innerlich anerkannt hat. Der Parteivorsitzende und Reichskanzler Wilhelm Marx vermochte in ihnen nur die Folge des Unrechts des Versailler Vertrags sehen, an denen daher der „Fluch Gottes" klebe.[89] Als Ausfluß der Siegerwillkür blieben sie in den Augen der Katholiken das härteste Mittel zur Unterdrückung Deutschlands. Daher war es dessen, vom politischen Katholizismus unterstütztes Bestreben, die Leistungen zu reduzieren, die mit den Reparationsplänen verbundenen wirtschaftlichen Vorteile zu nutzen und in den Verhandlungen die größtmöglichen revisionspolitischen Erfolge zu erzielen. Deswegen stimmte man auch den jeweiligen Vereinbarungen zu, obwohl die Bereitschaft nicht vorhanden war, diese, so wie sie vorlagen, auch zu erfüllen.

VI

Die Außenpolitik des politischen Katholizismus zwischen den beiden Reparationsvereinbarungen trug aber nicht nur das Signum der Revision, sondern wurde auch von dem Bemühen bestimmt, über die Abwehr alliierter Forderungen und die Überwindung von Versailles hinauszukommen. Diese sogenannte „Verständigungspolitik" ist ihm nicht leichtgefallen, da sie den Ver-

[88] Dazu die Rede des Zentrumsabgeordneten Ulitzka am 24. 6. 1929 im Reichstag: Stenographische Berichte, Bd. 425, S. 2825.

[89] So 1924 gegenüber Charles G. Dawes auf der Londoner Konferenz, in: Nachlaß des Reichskanzlers Wilhelm Marx I (wie Anm. 48), S. 320 f.

zicht auf manche nationale Illusion und deutliche Abstriche bei den Revisionsforderungen verlangte.[90]

Dies wurde zuerst deutlich bei seiner schließlichen Zustimmung zur Anerkennung der Westgrenze des Reiches im Locarno-Vertrag von 1925.[91] Neben Skepsis gegenüber der Haltung der elsaß-lothringischen Bevölkerung und Einsicht in die Machtverhältnisse war dafür ausschlaggebend gewesen, daß Erfolge bei der als vordringlich angesehenen Räumung des besetzten Gebietes und des Abbaus der Militärkontrolle ohne dieses Opfer nicht zu erreichen sein würden.[92] Kaum jemand sah, welch ein Gewinn allein schon die Garantie der Westgrenze für die nationale Integrität des geschlagenen und abgerüsteten Deutschland bedeutete, da man davon überzeugt war, daß die Gegenseite nicht weniger als man selbst daran interessiert sein mußte. Daher erfolgte die Zustimmung auch mehr in der Hoffnung, daß durch den Vertrag das französische Mißtrauen soweit abgebaut würde, daß sein Widerstand gegen die Wiedergewinnung der vollen Souveränität des Reiches leichter zu überwinden sein würde. Die in den eigenen Reihen verbliebenen nationalen Vorbehalte sollten durch die Fiktion überwunden werden, daß kein Rechtsanspruch auf „deutsches Land" aufgegeben und der gütliche Vergleich mit Belgien über Eupen-Malmedy nicht ausgeschlossen worden sei.[93]

Dennoch wurde in der Folgezeit Locarno als die Frucht der Verständigungspolitik gefeiert, als es darum ging, die noch ganz im Schatten der Kriegsfolgen stehende Revisionspolitik nach und nach abzulösen.[94] Nun sollte auf der Grundlage der Gleichberechtigung der Nationen eine internationale Ordnung errichtet werden, in der Recht vor Macht ging und in der supranationale Organisationen zur Bewältigung zwischenstaatlicher Konflikte ihren angemessenen Platz erhalten sollten. Unter europäischem Blickwinkel war damit die Hoffnung verbunden, daß sich die nach dem Ende des Krieges gebildeten Nationalstaaten des Kontinents, die man zum Teil nicht

---

[90] Dazu auch Wilhelm Marx in: Weckruf 1926 / 1 S. 1 und Redekonzept Johannes Bells von 1929: Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Bell 11. Die allgemeinen Aussagen von Georg May: Ludwig Kaas: Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz, 3 Bände. Amsterdam 1981, 1982, hier Bd. I, S. 465 ff. verkennen die Ambivalenz der Verständigungspolitik.

[91] Zur BVP vgl. K. Schönhoven (wie Anm. 62) S. 131 ff.

[92] Dazu unter anderem die Ausführungen von Wilhelm Marx und Constantin Fehrenbach auf dem Reichsparteitag von 1925 in: Offizieller Bericht des vierten Reichsparteitages der Deutschen Zentrumspartei: Tagung zu Cassel am 16. und 17. November 1925 / hrsg. vom Reichsgeneralsekretariat der Deutschen Zentrumspartei. Berlin o.J., S. 26 f. und 78 f.

[93] Ludwig Kaas: Außenpolitik des Reiches: Politisches Jahrbuch 1926 (wie Anm. 87), S. 12 ff.; Die Protokolle der Reichstagsfraktion der Deutschen Zentrumspartei 1920–1925 / bearb. von Rudolf Morsey und Karsten Ruppert. Mainz 1981, S. 605 ff.; Fehrenbach und Marx auf dem Reichsparteitag von 1925: Offizieller Bericht (wie Anm. 92), S. 79 f.

[94] Karl Anton Schulte: Zentrum und neue Zeit, in: Nationale Arbeit (wie Anm. 46), S. 48 f.; Joseph Joos: Die politische Ideenwelt des Zentrums. Karlsruhe 1928, S. 56 ff.; K. Bachem (wie Anm. 42) S. 500 f.; „Nationalpolitisches Manifest" vom Januar 1927, in: Politisches Jahrbuch 1925 (wie Anm. 87), 1927/28, S. 85.

für lebensfähig hielt, enger zusammenschließen würden, um das politische und wirtschaftliche Gewicht Europas in der Welt zu stärken.[95]

Es gab keine eindeutigen Vorstellungen im deutschen Katholizismus wie in den ihn repräsentierenden Parteien darüber, wie sich Europa neu formieren sollte. Klar war nur, daß die Pläne der Paneuropa-Bewegung zur Schaffung eines europäischen Einheitsstaates (ohne Großbritannien und die Sowjetunion) nach amerikanischem Vorbild aufgrund der politischen Zerklüftung, des wirtschaftlichen Gefälles wie einer völlig anderen historischen Ausgangslage Utopie bleiben würden. Nicht weniger nachdrücklich wurden die Europa-Pläne des französischen Außenministers Aristide Briand abgelehnt. In dessen System von Garantien und kollektiven Sanktionen vermochte man nicht mehr als den Versuch zu erblicken, den bestehenden Machtzustand in Europa zu zementieren. Zur Stärkung des Kontinents wie zur Sicherung des Friedens wurde der schrittweisen Verflechtung von Wirtschaft und Kultur der Vorzug gegeben, die ihren Abschluß in einer überwölbenden politischen Organisation finden sollte,die neben oder innerhalb des Völkerbundes bestehen könnte.[96]

Am Rande und als Möglichkeit der Zukunft wurde auch die Mitteleuropa-Idee der Vorkriegszeit in zeitgemäßer Form wiederbelebt. Gedacht war dabei an einen Bund des Reiches mit den neuen Staaten Ost- und Südosteuropas. Verlockend war, daß sich so das Grenz- und Minderheitenproblem im deutschen Sinne entschärfen ließ und sich Deutschland eine Basis für die anzustrebende Großmachtstellung erwarb.[97] Wie immer die Neugestaltung Europas ausfallen mochte, das katholische Deutschland war davon überzeugt, daß es „mit seinem ausgesprochenen Sinn für den Primat des Geistigen und die Notwendigkeit des Friedenswerkes, Führerarbeit leisten" könnte.[98]

Dafür war allerdings der Einsatz des Zentrums (die Bayerische Volkspartei hat sich erst gar nicht beteiligt) bei der Zusammenarbeit mit gleichgesinnten Parteien Europas kein Beweis[99], und davon war wenig zu spüren, als Deutschland in Konsequenz des Locarno-Vertrags der einzigen supranationalen Organisation von Bedeutung beitrat. Denn das Verhältnis der deutschen Katholiken zum Völkerbund war gespalten. Grundsätzlich sah man in der ihm zugrunde liegenden Idee ein geeignetes Mittel zur Stabilisierung der Beziehungen zwischen den Völkern und zur nötigen Kooperation in einer

---

[95] L. Kaas in: Politisches Jahrbuch 1925 (wie Anm. 87), S. 31.

[96] Walter Hagemann: Deutschland und seine europäische Mission, in: Junges Zentrum 1931 / 8 / S. 3 ff. und „Deutschlands Weg nach Europa": Junges Zentrum 1929, S. 269 ff.

[97] Walter Hambach: Mitteleuropa, in: Abendland 1929/30, S. 214 ff.

[98] W. Hagemann: Deutschland am Scheideweg (wie Anm. 34), S. 65.

[99] Dazu Alwin Hanschmidt: Eine christlich-demokratische „Internationale" zwischen den Weltkriegen: das „Secrétariat International des Partis Démocratiques d'Inspiration Chrétienne" in Paris, in: Christliche Demokratie in Europa: Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert / hrsg. von Winfried Becker und Rudolf Morsey, Köln u.a. 1988, S. 163 ff.

zusammenwachsenden Welt.[100] Andererseits – und das wog schwerer – war er im Zusammenhang mit dem „Pfusch- und Gewaltwerk von Versailles"[101] entstanden und als Instrument der Sieger gehandhabt worden. Dies hatte in den Anfangsjahren insbesondere Deutschland bei den Entscheidungen des Bundes über Danzig und das Memelland wie bei der Abstimmung in Oberschlesien erfahren. Entsprechend zwiespältig waren denn auch die Erwartungen, die an die künftige Mitwirkung geknüpft wurden. Die Furcht, in der Revisionspolitik gehemmt zu werden, wurde von der Hoffnung überlagert, in den Organen des Bundes, die in Versailles ausdrücklich für Minderheitenschutz und Grenzrevisionen vorgesehen worden waren,[102] im deutschen Sinne wirken zu können. Dazu kamen überzogene Hoffnungen auf eine Bereinigung der deutsch-französischen Streitfragen in der Atmosphäre internationaler Entspannung,[103] und schließlich wollte man in der Erweiterung der außenpolitischen Wirkungsmöglichkeiten ganz allgemein das Positive sehen.[104]

Die Bilanz, die der politische Katholizismus hinsichtlich dieser Verständigungspolitik zu Beginn der dreißiger Jahre zog, war dann doch eher negativ. Es war bezeichnend, daß nicht darüber geklagt wurde, daß beim Abbau des Mißtrauens und beim europäischen Zusammenschluß keine Fortschritte erzielt worden seien, sondern daß sich die nationalen Hoffnungen nicht erfüllt hatten. Denn man hatte tatsächlich geglaubt, daß in der gewandelten Atmosphäre die deutschen Rechtsansprüche vorurteilslos gewürdigt und das Verständnis für die moralische Berechtigung der deutschen Forderungen wachsen würde,[105] daß sich also die politische Gleichberechtigung des Reiches, die Wiederherstellung seiner Souveränität und eine angemessene Aufrüstung nun als selbstverständlich verstehen und daß zumindest gemäßigte Grenzkorrekturen wie auch die Zollunion mit Österreich erleichtert würden. Statt dessen verspürte man allenthalben einen stärkeren französischen Abwehrwillen, gespeist aus einem seit dem Abzug der Besatzung vermehrten Sicherheitsbedürfnis und einem seit dem Aufstieg der Nationalsozialisten gewachsenen Mißtrauen.[106]

Zentrum und BVP haben infolgedessen in den frühen dreißiger Jahren den starren und einseitigen Kurs der Regierung Brüning unterstützt und sich daher auch nicht deren gefährlicher Taktik, die innere Krise für außenpolitische Zwecke zu mobilisieren, widersetzt.[107] Sie haben sich vielmehr in der

---

[100] Ludwig Kaas: Völkerbund als deutsche Aufgabe, in: Nationale Arbeit (wie Anm. 46), S. 119 ff.

[101] So Kaas (wie Anm. 100), S. 122.

[102] Dazu ausführlich W. Hagemann: Deutschland am Scheideweg (wie Anm. 34), S. 69 ff.

[103] Kölnische Volkszeitung 657 / 5. 9. 1926; Germania 436 / 19. 9. 1926.

[104] Germania 213 / 12. 9. 1931; W. Hagemann: Deutschland am Scheideweg (wie Anm. 34), S. 40 ff.

[105] Germania 358 / 5. 8. 1930.

[106] Germania 120 / 24. 5. 1931.

[107] Dazu auch P. Krüger (wie Anm. 81) S. 539 ff.

um sich greifenden Selbstgerechtigkeit teilweise zu einer Polemik gegen die ausländischen Mächte hinreißen lassen, die sich der der Rechten näherte.[108] Doch meldeten sich auch die Kräfte des Ausgleichs weiterhin zu Wort. Sie plädierten nun vermehrt dafür, das Vertrauen zwischen Frankreich und Deutschland durch die Verschränkung handfester Interessen im Bereich von Wirtschaft und Finanzen so weit zu stärken, daß auch im Politischen der Durchbruch möglich würde.[109]

VII

Weitaus weniger hinderlich auf dem Weg zu einer der Weimarer Republik adäquaten Außenpolitik waren für Zentrum und Bayerische Volkspartei die in Versailles erfolgten Grenzziehungen gewesen. Wohl als Folge der nie überwundenen inneren Distanz zum Hohenzollernreich hat man sich ohne großes Aufheben darauf verständigen können, daß ein starres Streben nach den früheren Grenzen nicht mehr zeitgemäß sei.[110] Durch die Zustimmung zum Locarno-Vertrag war zwar davon auch ein Beweis gegeben worden, aber auch die große Kluft, die zwischen der Formulierung des Grundsatzes und seiner Verwirklichung lag, deutlich geworden. Mit dem Streben nach Grenzrevision war die Minderheitenpolitik, wo sich allein derzeit für die deutsche Politik Wirkungsmöglichkeiten auftaten, eng verbunden.

Der Einsatz des politischen Katholizismus für die deutschen Minderheiten, durchaus flexibel und mit dem bei Revisionsfragen sonst so seltenen langen Atem durchgeführt, kam nie ganz aus dem Zwielicht heraus. Gegenüber dem prononcierten Nationalismus, mit dem die neugebildeten Staaten versuchten, eine oft beträchtliche Zahl von Minderheiten zusammenzuhalten und der nicht selten in der Diktatur des Staatsvolks mündete, berief man sich auf Menschenrechte und Völkerrecht. Andererseits war die Minderheitenpolitik auch Mittel der Revision, indem sie die deutschen Minderheiten erhalten und stärken sollte, teils bis diese selbst über ihr Schicksal bestimmen konnten, teils zur Legitimation von Grenzrevisionen. Zu der imperialistischen Reichsideologie des Rechtskatholizismus[111] hielt man allerdings Distanz. Das war um so bemerkenswerter, als die Reichsidee ihren Ursprung in der katholischen Romantik hatte und noch immer einigen Widerhall bei der rechten Intelligenz fand. Doch standen das gewandelte Verständnis der Na-

---

[108] So z.B. L. Kaas, vgl. dazu G. May I (wie Anm. 90) S. 470.

[109] W. Hagemann: Deutschland am Scheideweg (wie Anm. 34), S. 89 f.; Germania 362/30. 12. 1932.

[110] U.a. W. Hagemann: Deutschland am Scheideweg (wie Anm. 34), S. 84 ff.

[111] Zur Ausprägung dieser Idee bei Martin Spahn vgl. G. Clemens (wie Anm. 3), S. 104 ff.; zu den verschiedenen Varianten der Reichsidee und ihrer Funktion im Kampf gegen die Republik vgl. W. Gerhart (wie Anm. 53) S. 120 ff.; zur „Reichsideologie" im deutschen Katholizismus der Weimarer Zeit ausführlich K. Breuning (wie Anm. 64) S. 67 ff.

tionen, die jüngsten Erfahrungen mit der schweren Integrierbarkeit nationaler Minderheiten und die antirepublikanische Stoßrichtung der zeitgenössischen Reichsschwärmerei ihrer Wiederbelebung im politischen Katholizismus entgegen.[112] Nicht die Bildung eines mitteleuropäischen Vielvölkerstaates unter deutscher Hegemonie war daher das Ziel der vom Zentrum geforderten „Volkstumspolitik", sondern die Zusammenfassung aller Deutschen, „die dies wollen".[113]

Die durch die erzwungenen Gebietsabtretungen des Reiches, den Zusammenbruch der K.-u.-K.-Monarchie und des Zarenreichs nun in den neugebildeten Nationalstaaten lebenden Deutschen sind vom politischen Katholizismus erst nach dem Ersten Weltkrieg entdeckt worden, und zwar bis hin zu Gruppen, die bisher den meisten nicht einmal dem Namen nach bekannt waren.[114] Bei der Pflege einer „innigen Geistesgemeinschaft" und der „Verteidigung der nationalen Rechte"[115] dieser Minderheiten hat der politische Katholizismus unter den gesellschaftlichen Gruppen eine gewisse Vorreiterrolle übernommen. Er fühlte sich dazu prädestiniert, die Interessen des Reiches, der Auslandsdeutschen und deren Heimatstaaten auszugleichen. Denn der universalistische Katholizismus – so die Überzeugung – gehe wie keine andere Bewegung davon aus, daß die Nationen in der Völkergemeinschaft aufgehoben seien. Von daher billigte man jeder Nation ihre Existenz zu; diese wurde aber zugleich an die Gewährung des naturrechtlich begründeten Eigenlebens und an die kulturelle Entfaltung der Minderheiten gemahnt.[116]

Die Zentrumspartei selbst hat zu gleichgesinnten Parteien der Irredenten Kontakte gehalten und sie auf den Parteitagen stets mit ostentativem Jubel begrüßt. Dies war schon Teil einer ganz eigenen und für den Katholizismus kennzeichnenden außenpolitischen Aktivität: der Auslandskulturpolitik.[117] Dabei verband sich die Hochschätzung der eigenen Kultur, aus der der deutsche Katholizismus einen beträchtlichen Teil seines nationalen Selbstbewußtseins zog, mit der auch für den inneren Staatsaufbau so zentralen Leitidee des Volkes. Diese Politik ergänzte die amtliche Minderheitenpolitik unter konfessionellem Aspekt. Die deutschen Katholiken forderten für ihre ausländischen Glaubensbrüder Seelsorge und Religionsunterricht in der Muttersprache in der Überzeugung, daß der Verzicht auf sie oft den Abfall vom Glauben nach sich ziehe. Sie selbst wollten vermehrt Priester zu den Auslands-

---

[112] So mit Recht G. Clemens (wie Anm. 3), S. 101.

[113] J. Joos: Jugend, Nationalismus und Pazifismus (wie Anm. 36), S. 69.

[114] Vgl. auch Richard Kuenzer in: Nationale Arbeit (wie Anm. 46), S. 117 f.

[115] So die Richtlinien vom 16. 1. 1922. Druck: Wolfgang Treue: Deutsche Parteiprogramme seit 1861. – 4. Aufl. Göttingen 1968, S. 141.

[116] Georg Schreiber: Auslandsdeutschtum und Katholizismus. – 5. Aufl. Münster 1930, S. 10 ff.

[117] Dazu gab z.B. der Zentrumsabgeordnete Georg Schreiber eine Reihe mit dem Titel: „Deutschtum und Ausland: Studien zum Auslandsdeutschtum und zur Auslandskultur" heraus, und es erschien ein „Jahrbuch des Reichsverbands für die katholischen Auslandsdeutschen".

deutschen senden und die Ausbildung von auslandsdeutschen Studenten und Schülern in der Heimat übernehmen.[118]

Bis alle Deutschen in Europa das Recht auf Selbstbestimmung erhielten, galt es, auch die diplomatischen und politischen Möglichkeiten für das Deutschtum jenseits der Grenzen zu nutzen. In diesem Sinne wurde insbesondere das Schicksal der Deutschen in Ostmitteleuropa, in Südtirol, Elsaß-Lothringen und Eupen-Malmedy aufmerksam verfolgt,[119] und die Reichsregierung wurde stets zu Interventionen oder Appellen an die internationale Öffentlichkeit und zu förmlichen Protesten vor dem Völkerbund gedrängt, wenn tatsächliche oder vermeintliche Übergriffe vorkamen oder die Entfaltung der Deutschen in diesen Gebieten gefährdet schien.

Unumstritten war im stets großdeutsch orientierten Katholizismus, daß der Anschluß Österreichs vollzogen werden müsse, da dies dem politischen Willen beider Völker wie gemeinsamer Kultur und Geschichte entspreche.[120] Jetzt, da „Deutschösterreich" sich aus dem Vielvölkerstaat gelöst hatte und der Gegensatz zwischen Habsburg und Hohenzollern der Geschichte angehörte, sahen Zentrum und die sich in dieser Frage ebenfalls engagierende Bayerische Volkspartei die Gelegenheit zu einer späten Wiedergutmachung der Niederlage von 1866; dadurch würde zugleich auch der Katholizismus im Reich gestärkt.[121] Die Position der Sieger und insbesondere Frankreichs, das im Vertrag von St. Germain den Anschluß hatte verbieten lassen, damit das Reich auf diesem Weg nicht wieder das an Macht gewinne, was ihm in Versailles genommen worden war, versuchte man immer wieder mit der Berufung auf das von ihnen proklamierte Selbstbestimmungsrecht der Völker zu unterminieren. Und nach der Propagierung französischer Europa-Pläne hat man nicht ohne ein gerüttelt Maß Rabulistik den europäischen Nachbarn den Anschluß als eine erste Etappe auf die Einheit des Kontinents hin schmackhaft machen wollen.[122]

Da man aus der Erfahrung gelernt hatte, daß das Ziel nicht gegen diese durchzusetzen sein würde, blieb man gegenüber dem Vorstoß einer Zollunion zwischen Deutschland und Österreich, wie er vom Außenministerium im Frühjahr 1931 unternommen worden war, skeptisch. Den Zeitpunkt der Verhärtung der internationalen Beziehungen und die Form des deutsch-österreichischen Alleingangs hielt man für verfehlt. Dennoch war die Enttäuschung

---

[118] Vgl. dazu bes. G. Schreiber: Auslandsdeutschtum (wie Anm. 116), S. 24 ff. und die Resolution des Katholikentags von 1927 a.a.O. S. 39 f.

[119] Die dem Zentrum nahestehende Tageszeitung „Germania" hatte zum Beispiel eine Wochenbeilage für das „Grenz- und Auslandsdeutschtum".

[120] Vgl. u.a. die Diskussion auf dem 2. Reichsparteitag in: Offizieller Bericht des zweiten Reichsparteitages der Deutschen Zentrumspartei: Tagung zu Berlin vom 15. bis 17. Januar 1922 / hrsg. vom Reichsgeneralsekretariat der Deutschen Zentrumspartei. Berlin o.J. passim; Kölnische Volkszeitung 336 / 7. 5. 1926; Nachlaß des Reichskanzlers Wilhelm Marx (wie Anm. 48), S. 12 ff., 248 ff., 223 ff., 251 f.

[121] W. Hagemann: Deutschland am Scheideweg (wie Anm. 34), S. 99 ff.

[122] Vgl. die Richtlinien vom 16. 1. 1922, bei: W. Treue (wie Anm. 115), S. 141 und Das Junge Zentrum 1929, S. 269 ff.

nicht zu verbergen, als Frankreich den ersten Schritt zum Anschluß hin mit den Mechanismen des Versailler Systems Ende des Jahres zu Fall brachte. Es blieb die Zuversicht, daß der Wille zweier Völker auf die Dauer alle Paragraphen überwinden würde.[123]

Der politische Katholizismus war sich mit allen anderen Deutschen darin einig, daß eine Locarno vergleichbare Anerkennung der Ostgrenze des Reiches ausgeschlossen sei. Für ihn allein allerdings war das nicht zuletzt mit bisher zum Reich gehörenden Gebieten in Versailles gebildete katholische Polen eine Herausforderung eigener Art.[124] Stand er doch hier im Zielkonflikt von konfessioneller Solidarität einerseits und nationaler Revisionspolitik andererseits. Er war bereit, das Recht der polnischen Nation auf einen eigenen Staat anzuerkennen und im Gegensatz zur deutschen Rechten, die in ihm nur einen „Saisonstaat" sah, auch von dessen dauerndem Bestand auszugehen.[125] Aber ebenso eindeutig sprach man aus, daß der Vielvölkerstaat mit gut einem Drittel Nichtpolen, davon rund 1,25 Millionen Deutschen, in seiner derzeitigen Form keine Lösung von Bestand sei.[126] Insbesondere die Neufestsetzung der deutsch-polnischen Grenze sollte friedlich, doch beharrlich und mit Nachdruck angestrebt werden.[127] Unerträglich erschien trotz des verständlichen polnischen Wunsches nach einem Zugang zum Meer die Schaffung des „Korridors" ohne Rücksicht auf das Selbstbestimmungsrecht und mit der Folge der konfliktträchtigen Abtrennung Ostpreußens. Eine nicht geringere Vergewaltigung des Volkswillens sei es gewesen, in Danzig einen von Polen abhängigen „antiquierten Zwergstaat" zu schaffen. In Oberschlesien, wo sich der Volkswillen zum einzigen Mal bei der Grenzfestsetzung hatte artikulieren dürfen, war das Land trotz eines mehrheitlichen Votums für Deutschland so geteilt worden, daß der Hauptteil von Industrie und Bodenschätzen Polen zugeschlagen worden war.[128] Interessant ist, daß vergleichbare Forderungen gegenüber der Tschechoslowakei bezüglich der Sudetendeutschen in dieser Form nicht erhoben wurden, vermutlich, da sie eine Hinterlassenschaft der Habsburger-Monarchie waren.

Was die polnische Grenzziehung für den politischen Katholizismus besonders schwer erträglich machte, war neben dem offensichtlichen Verstoß

---

[123] G. May I (wie Anm. 90) S. 660 ff.; Hermann Hagspiel: Verständigung zwischen Deutschland und Frankreich?: die deutsch-französische Außenpolitik der zwanziger Jahre im innenpolitischen Kräftefeld beider Länder. Bonn 1987, S. 400 ff.; Germania 121 / 27. 5. 1931.

[124] Richard Kuenzer in: Abendland 1926/27 S. 230 ff.; Kölnische Volkszeitung 787 / 24. 10. 1927; Wilhelm Marx: Polen, die offene Wunde am Völkerleben Europas, Aufzeichnung vom 2. 12. 1930: Historisches Archiv der Stadt Köln, Nachlaß Marx 47.

[125] M. Horndasch: Deutschland und Polen, in: Abendland 1929/30, S. 137 ff.

[126] Germania 194 / 21. 8. 1931; vgl. z.B. auch die Ausführungen bei G. May I (wie Anm. 90) S. 675 ff. und Neun Jahre Zentrumspolitik (wie Anm. 67) S. 6.

[127] Zu den Bemühungen des Friedensbunds deutscher Katholiken um eine Entspannung des deutsch-polnischen Verhältnisses vgl. auch D. Riesenberger: Katholische Friedensbewegung (wie Anm. 13), S. 231.

[128] Vgl. dazu bes. W. Hagemann: Deutschland am Scheideweg (wie Anm. 34), S. 93 ff.

gegen die von den Siegern beschworenen Prinzipien des Völkerrechts das Phänomen, daß man die Entscheidung als die Niederlage gegenüber einem politisch und kulturell unterlegenen Volk perzipierte, dem man doch Zivilisation und Christentum gebracht hatte. Die Minderheitenpolitik der Militärdiktatur Pilsudskis, die ihre Legitimation unter anderem daraus zog, den Vielvölkerstaat zusammenzuhalten, tat ein Übriges. Die Verweigerung deutscher Schulen, die Liquidation deutscher Bauernhöfe, die Schikanen bis hin zu politischen Restriktionen und gewaltsamen Übergriffen fanden denn auch deutliche Worte in der Zentrumspresse.[129] Dazu glaubte diese sich um so mehr berechtigt, als sie überzeugt war, daß die polnische Minderheit in Oberschlesien korrekt behandelt würde. Schließlich unterließ sie es nicht, die Distanz der katholischen Kirche Polens zum Regime Pilsudski zu betonen und gegenüber der deutschen Öffentlichkeit dessen geringe katholische Prägung herauszustellen.[130] Doch machten sich die deutschen Katholiken auch nichts darüber vor, daß mit Hilfe der gemeinsamen Konfession bei ihren polnischen Glaubensbrüder viel für die deutsche Minderheit würde zu erreichen sein. Denn die katholischen Parteien des Landes standen im rechten nationalistischen Lager, und die polnische Kirche war nicht geneigt, ihren Klerus zur deutschprachigen Seelsorge anzuhalten. Vielmehr erschien es den deutschen Katholiken, als hätte man es jenseits der Grenze nicht ungern, wenn ihre Glaubensbrüder sich sprachlich und kulturell assimilieren würden.[131]

So sah sich der politische Katholizismus zur Zurückhaltung gegenüber Polen gezwungen, bis die internationale Lage Verhandlungen über die polnische Westgrenze möglich machen würde.[132] Man förderte die korrekten zwischenstaatlichen Beziehungen, bemühte sich durch kulturelle und wirtschaftliche Maßnahmen die Grenzgebiete gegen polnischen Einfluß immun zu machen und unterstützte die Reichsregierungen, die sich durch die Herausstellung polnischer Übergriffe bemühten, die internationale Öffentlichkeit an das Los der deutschen Minderheiten zu erinnern.[133]

Das problematische Verhältnis zu Polen zog die nicht weniger widersprüchliche Einschätzung der Sowjetunion nach sich. Die Parole von der Weltrevolution wurde im politischen Katholizismus durchaus ernst genommen, war doch die Weimarer Republik in ihren Anfangsjahren durch von Moskau unterstützte kommunistische Aufstände und Putsche erschüttert worden. Nicht weniger wurde immer wieder die Unterdrückung der Kirche und die Verfolgung der Gläubigen durch das kommunistische Regime gebrandmarkt. Dennoch fand der unter dem Zentrumskanzler Josef Wirth ge-

---

[129] Vgl. z.B. Germania 194 / 21. 8. 1931; Kölnische Volkszeitung 601 / 26. 11. 1930.

[130] Vgl. dazu bes. die Ausführungen Walter Hagemanns in der Beilage für das Grenz- und Auslandsdeutschtum in der Germania vom 26. 11. 1930.

[131] Vgl. die Beilage „Über die Grenzen" zur Germania vom 26. 11. 1930.

[132] Dazu auch W. Hagemann: Deutschland und seine europäische Mission (wie Anm. 96), S. 4 f.

[133] Germania 284 / 22. 6. 1927 und auch D. Riesenberger: Katholische Friedensbewegung (wie Anm. 13), S. 231.

schlossene Rapallovertrag vom April 1922 über den gegenseitigen Verzicht auf Reparationen und die Gewährung der Meistbegünstigung ebenso die Billigung des politischen Katholizismus wie der Nichtangriffs- und Freundschaftspakt vier Jahre später.[134] Die Druchbrechung der diplomatischen Isolierung des Reiches und die Hoffnung, daß der Druck der beiden Revisionsmächte die osteuropäischen Staaten, allen voran Polen, deutschen Ansprüchen zugänglicher machen würde, ließ den politischen Katholizismus auch über eine Intervention des Vatikans gegen die Hinwendung zum Bolschewismus hinweggehen.[135]

Die folgenden Jahre waren für das Reich wie den politischen Katholizismus eine Gratwanderung. Einerseits wollte man die Vorteile aus der wirtschaftlichen und militärischen Kooperation ziehen, andererseits galt es, weiterhin den Kommunismus im Innern zu bekämpfen wie einen klaren Trennungsstrich zum Sowjetsystem zu ziehen. Die Annäherung an die Sowjetunion durfte darüber hinaus die weitaus wichtigeren Beziehungen zu den Westmächten nicht trüben; zugleich mußte man davor auf der Hut sein, daß diese die kommunistische Macht nicht gegen das Reich ins Spiel brachten.[136]

Diese Dilemmata wie die relative Stabilität des Versailler Systems in Osteuropa machten bald deutlich, daß alle Hoffnungen, die einst an die deutsch-sowjetische Annäherung geknüpft worden waren, jenseits der Möglichkeiten der Weimarer Republik wie der Sowjetunion lagen. Daher fiel es dem politischen Katholizismus dann auch nicht schwer, als in der Staats- und Wirtschaftskrise Anfang der dreißiger Jahre die Gefahr eines Bürgerkriegs erneut Aktualität erhielt, im Verein mit den ihm nahestehenden Organisationen an vorderster Front gegen den religionsfeindlichen Bolschewismus in den Kampf zu ziehen.[137]

VIII

Es war in allen Lagern des deutschen Katholizismus unumstritten, daß die Wiederherstellung der ungeschmälerten Souveränität des Reiches wie die Revision des Versailler Vertrages nur mit friedlichen Mitteln angestrebt werden sollte. Wenn auch nicht zu bestreiten ist, daß dieses Bekenntnis ethisch fun-

---

[134] Günter Wirth: Zum Verhältnis der deutschen Zentrumspartei zu Sowjetrußland in den zwanziger Jahren, in: Jenaer Beiträge zur Parteiengeschichte 20, 1967, S. 85 ff.

[135] Protokolle der Reichstagsfraktion der Deutschen Zentrumspartei 1920–1925 (wie Anm. 93), S. 333 ff.

[136] W. Hagemann: Deutschland und seine europäische Mission (wie Anm. 96), S. 5.

[137] Vgl. dazu den Aufruf des Reichsparteivorstands der Zentrumspartei gegen die Verfolgung der Christen in der Sowjetunion: Germania 132 / 20. 3. 1930; G. Wirth (wie Anm. 134) S. 90 ff.; zu der Auseinandersetzung des dabei führend beteiligten katholischen Publizisten Waldemar Gurian mit dem Bolschewismus und der Sowjetunion vgl. H. Hürten: W. Gurian (wie Anm. 53), S. 53 ff.

diert war, so verstand es sich andererseits für das militärisch ohnmächtige Reich wiederum fast von selbst.

Trotz der Propagierung einer gewaltfreien Außenpolitik erschien der Mehrheit der deutschen Katholiken eine respektable Armee unverzichtbar. In ihrem Denken war die bewaffnete Macht integraler Bestandteil der Hoheit des Staates.[138] Es war für sie zum einen kaum vorstellbar, wie sich ein militärisch unterlegener Staat Achtung verschaffen, und zum anderen, wie er seinen Interessen in einer hochgerüsteten Welt wirkungsvoll Nachdruck verleihen könne. Die Aussagen von Theologie und Kirche zu Rüstung und Krieg standen dem auch nicht entgegen. Zwar wurde der Krieg moralisch verworfen als Ausdruck „menschlicher Unzulänglichkeit" – Gewalt schied daher grundsätzlich als Mittel der Politik aus –, doch sah man in ihm auch ein schicksalhaftes, also menschliche Kräfte übersteigendes Verhängnis,[139] auf das man vorbereitet sein mußte.

Die kirchliche Lehre vom gerechten Krieg bot so vor allem den Politikern eine gern ergriffene Rückzugslinie, die ihnen einen breiten Handlungsspielraum ließ und für den konkreten Fall die Entscheidung nicht präjudizierte. Da Zentrum und Bayerische Volkspartei kaum über militärischen Sachverstand verfügten, weil die bewaffnete Macht bisher ja Reservat der Krone gewesen war, speiste sich deren Überzeugung, daß eine ansehnliche Armee eine Staatsnotwendigkeit und die Voraussetzung für eine durchsetzungsfähige und unabhängige Außenpolitik sei, mehr aus Geschichte und Staatsbild als aus militärischen Überlegungen.[140] Aus dieser Sicht heraus haben beide stets dem Wehretat zugestimmt und die Reichswehr gegen Angriffe verteidigt. Und ähnliche Motive hatten den dem linken Flügel zuzurechnenden Josef Wirth als Reichskanzler bewogen, die geheime Aufrüstung und die Kooperation der Reichswehr mit der Roten Armee zu decken. Der politische Katholizismus merkte aber nicht, wie er durch seine Politik den Bestrebungen der Militärs, die Armee der Republik soweit wie möglich zu entziehen, Vorschub leistete. Das Einfordern zumindest der Verfassungsloyalität[141] blieb eine leere Geste, aus der keine Konsequenzen gezogen wurden.

Diese Militärpolitik des politischen Katholizismus ist der Mehrheit seiner Anhänger zum ersten Mal nachdrücklich bewußt geworden, als die Reichsfinanzen 1927/28 die Aufrüstung in dem von den Siegern gezogenen Rahmen

---

[138] Joseph Joos: Ideenwelt (wie Anm. 94), S. 60.; vgl. auch das Protokoll des Reichsparteitags von 1928: Offizieller Bericht des fünften Reichsparteitages der Deutschen Zentrumspartei: Tagung zu Köln am 8. und 9. Dezember 1928 / hrsg. vom Reichsgeneralsekretariat der Deutschen Zentrumspartei. Trier o.J., S. 38; vgl. darüber hinaus das „Nationalpolitische Manifest" vom Januar 1927, in: Politisches Jahrbuch 1927/28 (wie Anm. 87), S. 84.

[139] F. Dessauer (wie Anm. 41) S. 19.

[140] Vgl. z.B. Stenographische Berichte, Bd.e 423, S. 365; 392, S. 9838 f.; 423, S. 432; die Partei legte Wert darauf, daß ihre Politik nicht pazifistisch sei: vgl. L. Kaas in: Politisches Jahrbuch 1925 (wie Anm. 87), S. 19 f.

[141] G. May II (wie Anm. 90) S. 233 f.

zuließen. Die Zustimmung zum Bau des Panzerkreuzers war so gesehen (die koalitionstaktischen Erwägungen können hier außer Betracht bleiben) Konsequenz der bisherigen Wehrkonzeption und in ihr lag auch das Programm einer künftigen Aufrüstungspolitik beschlossen.[142] Denn man sah das wehrlose Deutschland in einem Europa hochgerüsteter Staaten selbst den „kleinen Nationen" schutzlos preisgegeben,[143] mit denen ja die Grenzfragen noch offen waren und mit denen zumindest gleichgezogen werden sollte. Danach war daran gedacht, wenn die wirtschaftlichen und außenpolitischen Voraussetzungen dafür vorlagen, einen einer Großmacht gemäßen Rüstungsstand anzustreben.

Die katholische Friedensbewegung und die Pazifisten des linken Flügels, die diese Dimension der Panzerkreuzerpolitik durchaus erkannten, verloren denn auch das Vertrauen, daß die christlichen Parteien die erzwungene Abrüstung als Chance begriffen, die Welt durch das deutsche Vorbild auf den Weg allgemeiner Abrüstung zu führen.[144] Sie fürchteten vielmehr, daß nun erneut die unheilvolle Eskalation von Mißtrauen, Rüstung und Sich-Schikken in die Unvermeidlichkeit von militärischen Auseinandersetzungen beginnen würde.[145] Folglich trennten sich die Wege von Politik und Friedensbewegung im Katholizismus nun endgültig.

Dies war auch deswegen unvermeidlich geworden, da sich in der Abrüstungspolitik des Zentrums ein Kurswechsel anbahnte. Bisher hatte man sich unter Berufung auf die Zusage der Sieger, unter gegebenen Umständen auf das Niveau der Verlierer abzurüsten, mit Nachdruck für internationale Abrüstung eingesetzt, da man dabei ja nur gewinnen konnte. Doch wurden auf den Abrüstungskonferenzen keine Fortschritte erzielt. Nachdem die deutsche Außenpolitik wieder etwas mehr Spielraum gewonnen hatte, wurde daher zur neuen Leitlinie, daß das Reich, gleichgültig auf welchem Niveau, unter Berücksichtigung der spezifischen strategischen Lage der jeweiligen Länder Frankreich und Großbritannien gleichgestellt werden müsse. Militärische Gleichberechtigung in diesem Sinne wurde, nachdem mit den Haager Abkommen und der Rheinlandräumung entscheidende Etappen auf dem Weg zur nationalen Souveränität erreicht worden waren, zu einem weiteren Kriterium für die politische Gleichwertigkeit Deutschlands.[146] Daher haben denn auch Zentrum und BVP die Politik der Regierung Brüning und widerwilliger die seiner Nachfolger unterstützt, die ohne Rücksicht auf europäische Sicherheitsinteressen und unter bewußter Kalkulierung der Gefahren eines Abrückens vom Versailler Vertrag auf eine völlige Rüstungsfreiheit Deutschlands zusteuerte.[147] Der mit der bedingten Gleichberechtigungser-

---

[142] W. Wette: Ideologien, Propaganda und Innenpolitik (wie Anm. 5), S. 64 ff.
[143] R. Kuenzer, in: Nationale Arbeit (wie Anm. 46) S. 103 f.
[144] Vgl. dazu u.a. Walter Dirks: Pazifismus, in: Walter Dirks (wie Anm. 22) S. 148 ff.
[145] Walter Dirks: Panzerkreuzerpolitik, in: Walter Dirks (wie Anm. 22), S. 161 ff.
[146] Germania 541 /10. 12. 1930; 121 / 27. 5. 1931; G. May II (wie Anm. 90), S. 246 ff.
[147] Vgl. dazu auch P. Krüger (wie Anm. 81) S. 548 ff.

klärung vom 11. Dezember 1932 schließlich erzielte Teilerfolg[148] kam dann aber weder dem politischen Katholizismus noch der Weimarer Republik und erst Recht nicht dem Frieden zugute.

IX

Die geistig-programmatische Auseinandersetzung um eine Standortbestimmung des Reiches nach dem Ersten Weltkrieg wurde im deutschen Katholizismus von unterschiedlichen Gruppen geführt. Die Friendensbewegung arbeitete auf einen Gesinnungswandel gegenüber dem Krieg hin und wollte die Beziehungen zwischen den Völkern auf der Grundlage christlicher Ethik regeln. Sie traf sich dabei mit der Theologie, die aufgrund der Erfahrungen des technisierten Krieges die klassische Lehre vom „gerechten Krieg" restriktiver faßte, und den sie unterstützenden Teilen von Klerus und Episkopat. Die Reichsidee hatte in der stark jungkonservativen Variante, in der sie der Rechtskatholizismus in die Debatte einbrachte, nach der Niederlage jeden Realitätsgehalt verloren. Die außenpolitische Praxis wurde von der Zentrumspartei und am Rande der Bayerischen Volkspartei bestimmt. Eingezwängt in die durch den Versailler Vertrag geschaffenen Rahmenbedingungen und orientiert an den in der nahestehenden Presse und Publizistik erörterten Ideen und Konzepte bewegten sie sich zwischen den Polen Revision, Verständigung und Friedenssicherung. Die Revisionspolitik war geprägt vom Nachwirken traditioneller nationaler wie machtstaatlicher Leitbilder. Die Verständigung basierte sowohl auf der Einsicht in die deutsche Machtlosigkeit wie in die Erfordernisse eines Europas nach der Epoche der Nationalstaaten. Das Streben nach Sicherung des Friedens speiste sich hingegen vorwiegend aus dem christlichen Imperativ.

[148] Vgl. dazu auch Germania 345 / 12. 12. 1932.

Literarische Berichte und Anzeigen

Neuzeit

Michael Stolleis: Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Band 1: Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600–1800, München (C. H. Beck) 1988, 431 S., Ln

Das hier zu besprechende Werk stellt eine der bemerkenswertesten rechtswissenschaftlichen Neuerscheinungen unserer Jahre dar. Der Verfasser, durch einschlägige Veröffentlichungen bereits hervorragend ausgewiesen, schließt mit ihm eine empfindliche Lücke im Fachschrifttum. Während nämlich zur allgemeinen Rechtsgeschichte, zur Verfassungsgeschichte, zur Völkerrechtsgeschichte und neuerdings auch zur Verwaltungsgeschichte anerkannte Gesamtdarstellungen vorliegen, ist der Geschichte des Gesamtphänomens „Öffentliches Recht" bislang kaum Beachtung geschenkt worden. Eine solche macht sich die vorliegende Darstellung zur Aufgabe, schränkt dabei allerdings den schier unermeßlichen Stoff insofern ein, als der Schwerpunkt bewußt auf Literatur- und Wissenschaftsgeschichte gelegt wird. Diese Einschränkung erweist sich als äußerst hilfreich, weil sowohl bei der Kennzeichnung der herangezogenen Schriften als auch in der Schilderung ihres jeweiligen Umfelds die historischen Rahmenbedingungen mitbehandelt werden, wodurch sich dem Leser breite allgemein-geschichtliche und verfassungsgeschichtliche Durchblicke eröffnen.

Methodisch folgt die Darstellung einer Kombination historischer und sachlicher Momente, indem den einzelnen Geschichtsperioden bestimmte, ihnen besonders eigene Problemgebiete zugeordnet werden. Das Werk ist in zehn Kapitel gegliedert, von denen die ersten sieben dem historischen Schema folgen, zwei weitere sich Spezialgebieten zuwenden, das zehnte eine Zusammenfassung unternimmt.

Das 1. Kapitel umschreibt als „Einleitung" (S. 43–57) den historischen Rahmen, der vom Spätmittelalter bis zum Untergang des römisch-deutschen Kaiserreichs reicht und sich geographisch auf das Gebiet des Reiches konzentriert. Das 2. Kapitel wendet sich unter dem Titel „Römisches und öffentliches Recht" (S. 58–79) der beginnenden Neuzeit, des näheren dem Zeitabschnitt bis 1555, zu; es handelt sich um die Periode der großen Erschütterungen durch Renaissance und Reformation, zugleich im Rahmen eines Individualisierungsprozesses auch des Entstehens eines spürbaren Gegenübers der einzelnen zum politischen Gemeinwesen. Nach dem Aufblühen zahlreicher deutscher Universitäten im 14. und 15. Jahrhundert erleben diese in der Reformationszeit ihre erste größere Krise und Umgestaltung. Die juristische Ausbildung konzentriert sich aber weiter neben der Kanonistik auf das rezipierte römische Recht, wobei zur Kennzeichnung eines, ansatzweise wenigstens wahrgenommenen „öffentlichen" Bereichs auf die klassische Formulierung bei Ulpian (D. 1) zurückgegriffen wurde, während es noch nicht zu einer lehrmäßigen oder literarischen Ausformung des Jus Publicum kam. Reichsreform und Reichsgrundgesetze konnten somit noch keine spezielle Wirkung in der Lehre entfalten; allerdings gab es Ausnahmen, wobei ergänzend auf die Kölner Vorlesung des Hermannus Sinnema (gest. 1531) über die Goldene Bulle hingewiesen werden darf, die dieser bereits 1491 gehalten hat (Stintzing-Landsberg, Bd. 1, S. 30–31, nachfolgend oft zitiert, jetzt: Erich Meuthen, Kölner Universitätsgeschichte, Bd. 1: Die alte Universität, Köln/Wien 1988, S. 138). Eingefügt in die rechtliche Betrachtung des 16. und 17. Jahrhunderts behandelt das 3. Kapitel „Politik und ius publicum" (S. 80–125) außerjuristische Phänomene, die Einfluß auf die Formung eines eigenständigen Lehrfaches des öffentlichen Rechts gewonnen haben. Vornehmlich gilt dies für die Wahrnehmung der „Politik" in der philosophischen Literatur und in den Artistenfakultäten. Die hierfür verwendeten Lehr- und Darstellungsmethoden griffen zunächst

im Rahmen der Wiederentdeckung des Aristoteles auf antike Vorbilder zurück, gewannen dann aber, etwa im Lehrgebäude des Petrus Ramus, eigene Züge und verdichteten sich, wie bei Johannes Althusius, zu systematischen Gesamtwerken, denen überzeugende Ausstrahlungskraft zuwuchs. Ihre Würdigung leitet über in den Zeitraum zwischen 1555 und 1618, der den Inhalt des 4. Kapitels „Jus publicum Jmperii Romano-Germanici" (S. 126–224) bildet. Hier finden sich wesentliche Schlüsselaussagen des Autors. Zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Dreißigjährigen Krieg entschieden sich die machtpolitischen Auseinandersetzungen im Reich und die Frage nach dem Wesensverständnis des Reiches. Mit der Souveränitätslehre, wie sie sonderlich durch Jean Bodin herausgearbeitet worden war, gewannen die Territorialstaaten, mit ihnen auch die Einzelterritorien des Reiches, das Handwerkszeug für ihre äußere Bewahrung und für ihre innere Gestaltgebung. Damit waren zugleich die Voraussetzungen für eine eigenständige Behandlung des öffentlichen Rechts gegeben, wie sie nun an den deutschen Universitäten aufbrach. So setzt Stolleis, von seinem Ausgangspunkt her konsequent, dafür das Richtdatum des Jahres 1600 an. Ihm ist dabei bewußt, daß die Zuordnung des einzelnen zur politischen Gesamtheit und die gegenseitige Zuordnung politischer Machtträger wesentlich weiter in die Geschichte zurückreichen; ihre systematische Erfassung und begriffliche Kennzeichnung werden aber erst jetzt zu geschichtswirksamen Faktoren. Trotz allem Zurückweichen der politischen Macht des Reiches liegt das Schwergewicht der Darstellung, in Anwendung einer Methode, die im Begriffspaar von Haupt und Gliedern denkt, bei der Reichspublizistik, also der Beschreibung des Reiches, seiner Organe und seiner Glieder, während sich allerdings schon in der Verselbständigung des Völkerrechts, so bei Hugo Grotius, der das mittelalterliche Lehnsrecht ablösende moderne Territorialstaat ankündigt. Diese Tendenzen verstärken sich in der nachfolgenden Geschichtsperiode, die vom Autor als die des 17. und 18. Jahrhunderts gekennzeichnet wird. Sie finden ihre Darstellung in zwei sich zeitlich überschneidenden Passagen. Zunächst behandelt das 5. Kapitel „Reich, Reichspublizistik und Universitäten vom Westfälischen Frieden bis zur Gründung der Universität Halle" (S. 225–267) das positiv-rechtliche Material, seine Darbietung in der zeitgenössischen Literatur und seine Vermittlung in den Rechtsfakultäten. Ausgangspunkt ist der Westfälische Frieden, sonderlich das zu den Reichsgrundgesetzen gezählte Osnabrücker Friedensinstrument. Aus der breiten und sich verbreiternden Literatur werden vor allem Hermann Conring, Samuel von Pufendorf und Gottfried Wilhelm Leibniz behandelt; eine eigenständige Würdigung erfährt das monumentale und in der Spätzeit dieser Periode besonders einflußreiche Lebenswerk von Johann Jacob Moser. Überaus instruktiv, auch über den Problemkreis der juristischen Lehrvermittlung hinaus, sind die Angaben zur Universitätsgeschichte. Vielleicht kommen dabei, in Übernahme einer literarischen Tradition, die katholischen Universitäten dieser Periode ein wenig zu kurz. So kann für Würzburg auf Johann Kaspar Barthel (1697–1771) hingewiesen werden (vgl. Joseph Listl, Kirche und Staat in der neueren katholischen Rechtswissenschaft, Berlin 1978, S. 15–16), während für Köln, wo das Staatsrecht am Ende des 18. Jahrhunderts immerhin schon zu den Pflichtfächern im juristischen Studium gehörte, vor allem Franz Carl Joseph von Hillesheim (1731–1803) hier nachgetragen werden soll (vgl. Frost, in: Festschrift der Rechtswissenschaftlichen Fakultät zur 600-Jahr-Feier der Universität zu Köln, Köln u. a. 1988, S. 31–51). Parallel zur Entstehung und Verbreiterung des positiven Rechtsmaterials entwickelte sich im gleichen Zeitabschnitt eine vielfältige theoretische Grundlegung der Phänomene von Staat und Recht. Ihnen geht der Autor im 6. Kapitel „Naturrecht und ius publicum universale" (S. 268–297) mit erkennbarer besonderer Sachliebe nach. Dargestellt werden zunächst die Verursachungsfaktoren des rationalistischen Naturrechts im wissenschaftlichen Methodenwandel, in der Krise des religiösen Bewußtseins und im Legitimationsbedürfnis des absoluten Fürstenstaates, wobei die Wirkungsmomente auf Staatslehre und Staatsphilosophie der nachfolgenden Perioden deutlich werden. Der Bogen spannt sich in der Bewertung der behandelten Einzelpersönlichkeiten sodann von Hugo Grotius bis zu Christian Thomasius und Christian Wolff. Nicht nur exkursartig, sondern gerade auch in seiner Verflechtung mit dem Naturrechtsdenken erfährt hier das frühe Völkerrecht seine Würdigung und sprengt damit zugleich die nationalstaatliche Begrenzung. Die Ausformung naturrechtlicher Denksysteme war selbst eben eine internationale Erscheinung, die allerdings an wissenschaftlichen Zentren kulminierte. Das zeigt das

7. Kapitel „Halle, Göttingen und das Ende der Reichspublizistik" (S. 298–333) überzeugend auf. In der Behandlung der beiden jungen norddeutschen Reformuniversitäten und ihrer Rechtsfakultäten fließen noch einmal Bildungsgeschichte, Literaturgeschichte und Rechtsgeschichte in der für das gesamte Werk typischen Weise zusammen, wobei neben dem nochmaligen Rückgriff auf Thomasius vornehmlich die Behandlung von Johann Stephan Pütter und August Ludwig von Schlözer hervorgehoben werden soll. Beide leiten zur Geistesbewegung der Aufklärung über, deren Staatsdenken ebenso Beachtung findet wie ihre Auslösungsfunktion für die Französische Revolution, die das Ende dieser gesamten Periode markiert. In der Staatsgeschichte bringt sie den Zusammenbruch des alten Reiches, in der Universitätsgeschichte leitet sie einen neuen Abschnitt ein. Im Anschluß an den historischen Durchgang und die ihm inhärenten Momente von Staatsdenken wie Staatsrechtswissenschaft wendet sich der Autor im 8. und 9. Kapitel (S. 334–393) dem frühen Policeyrecht und dessen zeitgenössischer wissenschaftlicher Behandlung zu. Der Aufweis dieser Vorformen des modernen Verwaltungsrechts und der Verwaltungswissenschaft ist ein gestalterisches Kabinettstück, das künftig neben den vorliegenden einschlägigen Würdigungen fachliche Beachtung fordern wird. Das 10. Kapitel (S. 394–404) bringt eine „Zusammenfassung" der Untersuchungsergebnisse, die durch ihre knappe Prägnanz besticht. Es kann dem Leser empfohlen werden, vor der eigentlichen Lektüre des Buches sich hier eine Kurzorientierung zu verschaffen, da den leitsatzartigen Aussagen die Kraft innewohnt, gedankenführend zu wirken.

Das gesamte Werk besitzt neben seiner Bedeutung für den Juristen in hohem Maße auch kirchengeschichtliche und kirchenrechtsgeschichtliche Relevanz. Das hat weitgehend seinen Grund in der Struktur des alten Reiches selbst, die seit der Begründung des Ottonischen Prinzips über das Wormser Konkordat von 1122 und die Confoederatio cum principibus ecclesiasticis von 1220 den Faktor der geistlichen Reichsfürsten fest in ihren Aufbau eingefügt hat. Die Darstellung setzt dieses Moment als eine ihrer Grundlagen voraus, weist zudem auf das sie tragende Einheitsprinzip der von der Aristoteles-Rezeption bestimmten Hochscholastik (S. 84) hin, das lange Zeit formend wirkte, bevor es in der kritischen Literatur des 14. Jahrhunderts und in den auf den Konziliarismus aufruhenden Reichsreformbestrebungen des 15. Jahrhunderts (S. 68) zerbrach. Die eigentliche Dynamisierung im Verfassungsaufbau des Reiches erfolgte dann im konfessionellen Zeitalter und fand vornehmlich Ausdruck im Passauer Vertrag von 1552 (S. 129 u. 165), in den Reichstagsbeschlüssen von Augsburg 1555 und im Westfälischen Frieden (S. 225–230). Berechtigten Nachdruck legt Stolleis dabei auf den Augsburger Religionsfrieden (S. 46, 129, 273, 396 u. ö.), dessen Querverbindungen zur Ausformung des modernen Staates und zum Entstehen eines eigenen öffentlichen Rechts er sorgsam nachgeht. Im Blick auf die Reichsorgane verdient die konfessionelle Gliederung des Reichstags, sonderlich die Entstehung des Corpus Evangelicorum und des Corpus Catholicorum (S. 226 u. 229) mit der Möglichkeit einer Itio in partes ebenso Beachtung wie die immer wieder umstrittene konfessionelle Besetzung des Reichskammergerichts (S. 133–138, 147–148 u. 226) mit ihrem Gegenfaktor im kaiserlich-habsburgerischen Reichshofrat (S. 139–141, 164–165 u. 228–229). Methodisch erscheint dem Kirchenrechtler der Hinweis auf die Schwierigkeit einer Abgrenzung zwischen Kirchenrecht und dem frühen ius publicum (S. 50) ebenso beachtlich wie die Würdigung der Gründe für das Entstehen eines eigenständigen evangelischen Kirchenrechts (S. 71). Literarhistorisch verdienen die unterschiedlichen konfessionellen Einflüsse von Calvinismus, Luthertum und Katholizismus auf die „Politiken" des 16. Jahrhunderts (S. 104–124) Beachtung. Für die Stellung der Kirche in den evangelischen Territorien sollte sodann die Ausformung von Rechtfertigungstheorien für das landesherrliche Kirchenregiment, nämlich Episkopalismus, Territorialismus und Kollegialismus, bedeutend werden (S. 161, 183 u. 216). Die damit erfolgende Einbeziehung des Kirchenwesens in den Staatsorganismus leitet in der Spätzeit des behandelten Zeitraums zur staatlichen Sicherung der religiösen Toleranz, zumindest zwischen den drei Hauptkonfessionen, über (S. 324). Für die Stellung der katholischen Kirche im ausgehenden 18. Jahrhundert hätte es sich wohl empfohlen, die von Jansenismus und Febronianismus mitbestimmte neuepiskopalistische Bewegung zu berücksichtigen, die in der Emser Punktation von 1786 Ausdruck gewonnen und eine reiche, auch staatsrechtlich relevante Streitliteratur hervorgerufen hat.

Mit Spannung sieht der Leser der angekündigten Fortsetzung des Werkes entgegen, zumal auch im 19. und 20. Jahrhundert die Entwicklung des öffentlichen Rechts die vielfachen Konfliktlagen zwischen Staat und Kirche mitzuberücksichtigen haben wird.

Köln *Herbert Frost*

Erich Kleineidam: Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil IV: Die Barock- und Aufklärungszeit von 1633 bis zum Untergang 1816 (= Erfurter Theologische Studien 47), Leipzig (St.-Benno-Verlag) ^{2}1988, 16, 394 S., kt.

Diese zweite Auflage des vierten Bandes von Kl.s Erfurter Universitätsgeschichte ist gegenüber der ersten Auflage wesentlich erweitert. Bei diesem letzten Band seines Lebenswerkes hatte sich der Verfasser 1981 darauf beschränkt, neben der Gesamtgeschichte der Universität nur die der theologischen Fakultät darzustellen. Er glaubte, es sei für einen einzigen Forscher schwierig, ja unmöglich, die Geschichte auch der übrigen Fakultäten in diesem Zeitraum befriedigend zu behandeln. Man wird dem hochbetagten Verfasser sehr dankbar sein, daß er nunmehr – trotz der angegebenen Bedenken – die übrigen Fakultäten miteinbezogen hat und aufzeigt, „welche Funktion sie und ihre Vertreter im Gesamt der Universität erfüllten". Daß trotzdem die theologische Fakultät bei der Darstellung in den Vordergrund rückt, ist dadurch bedingt, daß auch in diesem Zeitraum „das theologische bzw. antitheologische Interesse ... noch durchaus die geistigen Auseinandersetzungen an der Universität" bestimmte (Vorwort S. XI).

Der Band gliedert sich, wie schon die drei vorausgehenden des großen Werkes, in zwei Hauptteile. Der I. Abschnitt mit 22 Kapiteln bietet die Geschichte der Universität von 1633 bis 1826 (S. 1–291), der kürzere II. Abschnitt mit vier Kapiteln befaßt sich mit der Universitätsstruktur im angegebenen Zeitraum (S. 293–370).

Durch die religiösen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts hatte die Erfurter Universität große Einbußen erfahren, zumal infolge der neugegründeten Universitäten von Jena (1548), Helmstedt (1575) und Würzburg (1582) ihre Studentenzahl sehr zurückgegangen war. Kl. beginnt den Band IV mit dem Jahr 1633, in welchem die Schweden die Universität zu einer evangelischen Bildungsstätte umgestalteten und ihr statt der katholischen eine evangelische theologische Fakultät angliederten. Doch nach dem Westfälischen Frieden 1648 wurde die alte Ordnung der Universität wiederhergestellt und die katholische theologische Fakultät wiedererrichtet. Immerhin verblieb ein Lehrstuhl für einen evangelischen Professor der „Augustanischen Konfession" erhalten. Für die kommenden 150 Jahre war die Universität, an deren Spitze als Kanzler nach wie vor der Mainzer Fürstbischof stand, zum größten Teil – von der theologischen Fakultät abgesehen – mit Professoren des evangelischen Bekenntnisses besetzt; sie war übrigens die einzige im Reich, an der katholische und evangelische Theologie doziert wurde.

Infolge von Unruhen und Parteikämpfen in der Stadt, die im Herbst 1663 ihren Höhepunkt erreichten und 1664 mit Waffengewalt durch das Heer des Mainzer Fürstbischofs und seiner Verbündeten niedergeschlagen wurden, verlor Erfurt seine bisherige relative Selbständigkeit und wurde einem Mainzer Statthalter unterstellt. Doch trug der Kurfürst Johann Philipp von Schönborn für die nunmehr landesherrliche Universität Sorge, indem er die Universitätsgebäude restaurieren ließ und den Lehrkörper, zumal der juristischen und medizinischen Fakultät, mit Erfolg zu erneuern suchte. Das Universitätsjubiläum von 1692 sah alle Fakultäten auf einem gewissen Hochstand. Die theologische Fakultät gelangte als erste durch eine Reihe tüchtiger Professoren zu einer bescheidenen Blüte. Ein besonderes Verdienst daran kommt dem irischen Augustiner Augustinus Gibbon († 1676) zu, der an 20 Jahre als Theologieprofessor im Geiste der neuen spanischen Barockscholastik in Erfurt wirkte. Unter anderem gab er ein sechsbändiges dogmatisches Handbuch heraus, das rund hundert Jahre als Grundlage für die Vorlesungen diente. Dabei war er ein Mann von ökumenischem Geist, der nach dem Urteil Kl.s zur Entschärfung des konfessionellen Gegensatzes an der Universität nicht wenig beigetragen hat. Dieser katholischen Barockscholastik stand „eine ebenso

scholastische protestantische Orthodoxie" gegenüber. Bezeichnend dafür ist die Tatsache, daß der Pietismus des Hermann Francke, der seit 1690 Diakon an der Erfurter Augustinerkirche war, in Erfurt auf scharfe Ablehnung stieß, so daß Francke schon im folgenden Jahr aus der Stadt ausgewiesen wurde und seine nachmals so bekannten „Stiftungen" nicht in Erfurt, sondern in Halle errichtete. Der Hochstand der Universität hielt auch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts an, das mit der glanzvollen Regierungszeit des Mainzer Statthalters Philipp Wilhelm von Boineburg (1702–17) begann. Auch unter den Professoren der anderen Fakultäten waren damals hervorragende Lehrer, wie der Philosophieprofessor und Geschichtsschreiber der Erfurter Universität Just Christoph Motschmann († 1738), der Rechtsgelehrte Johann Philipp Streit († 1738), die Professoren der Medizin Johannes Friedrich De Pré († 1727) und Hermann Paul Juch († 1755).

Der Durchbruch der Aufklärung geschah an der Erfurter Universität durch den Philosophieprofessor Andreas Gordon († 1751), einen gebürtigen Schotten und Benediktiner des Erfurter Schottenklosters. Seine scharfe Kritik an der herkömmlichen scholastischen Philosophie seit 1745 fand Widerhall weit über Erfurt hinaus. Die neue Atmosphäre an der Universität zeigte sich auch in der Theologie. So trat der Augustiner Jordan *Simon*, damals der führende Kopf der theologischen Fakultät, für eine Reform des Theologiestudiums mit stärkerer Berücksichtigung des Schriftstudiums und der Kirchengeschichte ein. Er und andere verlangten eine „nützliche Theologie" mit mehr pastoraler Ausrichtung. In der juristischen Fakultät wirkten durch mehr als 50 Jahre die angesehenen Professoren Hieronymus Friedrich Schorch († 1783) und sein Sohn Christian († 1804). Freilich sicherte diese lange Wirkungszeit der juristischen Arbeit bei aller Kontinuität kaum neue Ideen. In der medizinischen Fakultät war Professor Johann Wilhelm Baumer das vorwärtsdrängende Element, der beim Kurfürsten 1755 die Errichtung eines Anatomischen Theaters und eines Botanischen Gartens erreichte. In der Philosophischen Fakultät zeigte sich ein starker naturwissenschaftlicher Trend; Mathematik und Physik standen im Vordergrund, während die eigentliche Philosophie ganz zurücktrat.

Ein tiefeinschneidendes Ereignis bildete die Universitätsreform, die Kurfürst Emmerich Joseph von Breitbach-Bürresheim 1767/68 durchführte. U. a. wurden vier evangelische Theologieprofessoren ernannt und eine Reihe neuer junger Professoren für die philosophische Fakultät gewonnen, darunter der evangelische Theologe Carl Friedrich Bahrdt und der als Dichter schon weitbekannte Christoph Martin Wieland. Bahrdt entpuppte sich mehr und mehr als der vielleicht radikalste Aufklärer seiner Zeit. Vor allem Jordan Simon war es, der in Wort und Schrift die freigeistige und libertinistische Haltung Bahrdts und anderer als Gefahr für das Christentum scharf bekämpfte. Da er auch den Kurfürsten mit Kritik nicht schonte, mußte er Erfurt fluchtartig verlassen. Aber auch von den neuernannten Professoren blieb nur ein einziger in Erfurt, so daß die angestrebte Universitätsreform nicht zum Tragen kam.

Der Niedergang der Universität konnte auch durch Karl Theodor von Dalberg, den hochgebildeten und in Erfurt wegen seiner Leutseligkeit sehr beliebten Mainzer Statthalter (1771–1802), nicht mehr aufgehalten werden. Zwar brachte er die 1754 in Erfurt gegründete „Akademie nützlicher Wissenschaften" nochmals zu hoher Blüte, aber eine Neubelebung der Universität gelang nicht. 1783 zählte die ganze Universität noch 93 Studenten. Dabei besaßen die verschiedenen Fakultäten in den beiden letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts eine Reihe tüchtiger Professoren: die Theologen Isidor Kepler aus dem Augustinerorden und Placidus Muth aus der Benediktinerabtei St. Peter, die Philosophen J. J. Bellermann und Jakob *Dominikus*, die Juristen Karl Friedrich Dieterich und Franz Moritz Bachmann, die Mediziner Johannes Friedrich Weißenborn und vor allem den in ganz Europa angesehenen Johannes Bartholomäus Trommsdorff, den man „den Vater der wissenschaftlichen Pharmazie" genannt hat. Auch das 400. Gründungsjubiläum der Universität im Jahre 1792 wurde mit großer Festlichkeit begangen. Die sterbende Universität überlebte auch noch die Besetzung der Stadt durch die Preußen (1802–06) und durch die Franzosen (1806–14). Am 12. November 1816 wurde sie durch die preußische Regierung aufgehoben. Daß die Universität unterging, hatte seinen Grund nicht im Mangel an tüchtigen Professoren oder im Versagen der vorhandenen Lehrkräfte; es lag vielmehr, wie Kl. überzeugend gezeigt hat, „an den politischen und ökonomischen Verhältnissen der Zeit; es fehlten

einfach die materiellen Grundlagen, ohne die sich auch eine einst so ruhmreiche Universität nicht behaupten konnte" (Vorwort S. VII).

Dem zweiten Hauptabschnitt des Bandes hat Kl.den Titel gegeben: „Die Struktur der Universität 1633–1816". In vier Kapiteln von sehr unterschiedlicher Länge handelt er von den äußeren Einflußmächten, die das Universitätsleben bestimmten, nämlich vom Kanzler, Vizekanzler und Mainzer Statthalter; ferner von den Selbstverwaltungsorganen der Universität, d. h. vom Rektor und Geheimen Rat und von den einzelnen Fakultäten, einschließlich der Theologieprofessoren der Augsburger Konfession; schließlich von den Bibliotheken der Stadt Erfurt, sowie von den Kollegien, Bursen und Stiftungen. Auch dieser zweite Abschnitt des Buches bietet deshalb gegenüber der ersten Auflage viel neuen Stoff, insbesondere über die juristische, medizinische und philosophische Fakultät, auch über die vier Kollegien, das Collegium maius, das Amplonianum, das Marianum und das Saxonicum, sowie über die Bibliotheken der Stadt Erfurt, unter denen außer der Universitätsbibliothek und Handschriftensammlung der Amploniana auch die der Benediktiner von St. Peter, der Karthäuser und der Augustiner sowie die Privatbibliothek der Statthalter von Boineburg und von Dalberg sehr beachtlich waren. Übrigens kommt dieser zweite Hauptabschnitt in der neuen Auflage an Umfang nicht an den der ersten Auflage heran, weil ihm keine ausführlichen Verzeichnisse der Professoren der Fakultäten mit ihren Lebensdaten und Veröffentlichungen beigegeben sind. Die erste Auflage des Bandes ist deshalb wegen ihres Professorenverzeichnisses der theologischen Fakultät von 1649–1816 (S. 289–347) für den Historiker auch weiterhin unentbehrlich. Dagegen enthält auch die zweite Auflage erschöpfende Verzeichnisse der gedruckten und ungedruckten Quellen und des benützten Schrifttums sowie gute Sach-, Personen- und Ortsregister.

Auch dieser überarbeitete vierte Band der Erfurter Universitätsgeschichte Kl.s zeugt von seiner umfassenden Kenntnis der Quellen, der Literatur und der Zeitgeschichte. Die Darstellung des an sich spröden Stoffes ist zum Teil außerordentlich fesselnd. Überall tut sich die gestaltende Kraft des erfahrenen Historikers kund. Auch wenn der hier behandelte Zeitraum, aufs Ganze gesehen, keine Glanzzeit in der Geschichte der Universität darstellt, muß man dem Verfasser dankbar sein, daß er die Mühe der entsagungsreichen Forschungsarbeit trotzdem nicht gescheut hat. Möge es ihm vergönnt sein, die Neubegründung der „Universitas Studii Erffordensis" noch mitzuerleben.

Würzburg *Adolar Zumkeller*

Kurt Aland (Hrg.): Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs. Aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika (= Texte aus der Geschichte des Pietismus, Abt. III: August Hermann Francke. Handschriftlicher Nachlaß).

I: 1740–1752, Berlin (Walter de Gruyter) 1986, 20, 573 S., Ln. geb.

II: 1753–1762, Berlin (Walter de Gruyter) 1987, 46, 623 S., Ln. geb.

III: 1763–1768, Berlin (Walter de Gruyter) 1990, 21, 715 S. Ln. geb.

In Vorbereitung befinden sich noch zwei Folgebände. IV: Korrespondenz der Jahre 1769–1776, und V: Korrespondenz der Jahre 1777–1787, d.h. bis zum Todesjahr Mühlenbergs.

Die jetzt bereits in drei Bänden vorliegende Edition einer bisher im Halleschen Archiv sorgfältig behüteten Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs (1711–1787), den man den „Patriarchen der Lutherischen Kirche in Nordamerika" nannte, ein Konvult von Tausenden an Schriftstücken, stand schon lange an. Es ist das Verdienst des Herausgebers, der sich durch Jahre hindurch zäh gegen alle Schwierigkeiten durchkämpfte, die sich durch ihren damaligen Standort in der DDR ergaben. Hier waren viele Empfindlichkeiten zu beachten. Erst jetzt ist der Weg zu den Quellen völlig ungehindert. Es ist also ein Teil der Wissenschaftsgeschichte jener Jahre, die nicht vergessen werden sollte, auch nicht die leisen Hilfestellungen damals ostdeutscher wissenschaftlicher Einrichtungen und Persönlichkeiten. Die jetzt vorliegenden drei Bände sind editionsmäßig in der Behandlung der Quellen mustergültig. Hier ergeben sich keinerlei Rückfragen, höchstens bei der Frage, welche einzelnen Stücke in diesem Konvult zur Seite gelegt worden sind und unter welchen Gesichtspunkten.

Als Empfänger und Beantworter der Briefe Mühlenbergs steht der Nachfolger August Hermann Franckes, sein einziger Sohn, Gotthilf August Francke (1696–1769) eindeutig im Mittelpunkt.

Es handelt sich hier um 822 Briefe, wie Kopien von Antworten, auf die vorliegenden 3 Bände verteilt, die mit den eingeschossenen, oft umfänglichen Anmerkungen, um mehr als 1800 Seiten, Vorwort und Einleitungen dazu hineingenommen, auf mehr als 2000 Seiten anwachsen. Man wird ausdrücklich hervorheben müssen, daß durch die Einbeziehung aller parallel laufender Aussagen in den Amtsdiarien und Tagebüchern Mühlenbergs, eine intensive Arbeit geleistet worden ist, die sich als unentbehrlich bei der ganzen edierten Korrespondenz erweist.

Übersehen darf man aber auch nicht die Angaben des Herausgebers in seinem Vorwort zum 3. Band, daß auch studentische Mitarbeiter im Anmerkungsapparat beteiligt worden sind. Vielleicht ergeben sich dadurch die mancherlei Unebenheiten, Kompetenzlücken, wie es ein amerikanischer Rezensent zum 2. Band vermerkt. Es fehlen Hinweise auf entscheidende Vorgänge, die den damaligen Zeitgenossen selbstverständlich waren, jetzt aber nur durch Heranziehung dafür wichtiger wissenschaftlicher Untersuchungen wirklich greifbar werden. Diese Notwendigkeit, vieles in die unentbehrlichen größeren Zusammenhänge zu stellen, ergibt sich hier auch bei dieser Rezension! Doch man wird dem Herausgeber zustimmen können, daß hier eine Quelle zur Geschichte der Lutherischen Kirche in Nordamerika vorgelegt wird, ohne die eine längst erwartete wissenschaftliche Biographie Mühlenbergs nicht realisiert werden kann. Zusammengesehen mit den in Nordamerika in englischer Übersetzung bereits herausgegebenen „Amts-Diarien" wie seiner „Amts-Tagebücher", die Mühlenberg pflichtgemäß jedes Jahr, freilich öfters angemahnt, nach Halle lieferte, ergibt sich eine solide Ausgangsbasis für eine weitere Heranziehung anderer noch nicht erschlossener Quellen im Halleschen Archiv der Franckeschen Stiftungen. Wir verweisen hier auf die Auflistung im Anhang des 1. Bandes der Edition S. 549 ff. Nicht aufgelistet sind dabei die Korrespondenzbände mit Friedrich Michael Ziegenhagen, wie mit seinem Nachfolger Friedrich Wilhelm Pache im Amt eines großbritannischen königlichen lutherischen Hofpredigers an der lutherischen Hofkapelle in London, mit Halle. Alle Post nach Indien für die hallesch-dänische Mission dort, wie nach Pennsylvanien an Mühlenberg, lief über diese Amtsstelle. Andererseits nahm auch die Post Mühlenbergs ihren Weg über London. Er redete dabei in der Anrede Ziegenhagen wie G. A. Francke an. Das war keine Höflichkeitsfloskel. Während seines Zwischenaufenthaltes in London, ehe Mühlenberg das Schiff nach Pennsylvanien bestieg, lernte er Ziegenhagen als einen hervorragenden Theologen von eigenem Gewicht kennen, der sich auch nicht scheute, seinem Gegenüber in Halle auch einmal zu widersprechen, auch einmal zu trösten, wenn Francke über vielen Schwierigkeiten zu verzagen drohte.

Es handelt sich hier also um tausende von Briefen, wie Kopien von Antworten, hin und her zwischen Halle und London, mit Mühlenberg. Davon abgesehen, ja darüber hinaus, bieten die schon vorliegenden Bände, wie der Herausgeber betont, auch mehr zufällige Informationen zur allgemeinen Kirchengeschichte wie Landesgeschichte Nordamerikas im 18. Jahrhundert. Das gilt auch für die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte wie für die Kultur- und Bildungsgeschichte, wenn dies auch hier alles am Rand steht. Denn vorwiegend spiegelt sich hier die konfliktgeladene, ja chaotische Anfangsgeschichte wie ihre Konsolidierung des deutschen Luthertums in Pennsylvanien zu einer erstrebten Freikirche wider.

Dieser Prozeß verlief also nicht störungsfrei. Man stritt untereinander. Es kam zu förmlichen Tumulten, die von anderer Seite schadenfroh in die pennsylvanischen Zeitungen kamen und dort ganze Spalten füllten (II, 233). Diese im Grunde gegen jede Erstarrung, gegen jede verbürokratisierende Strömung aufbegehrenden Kräfte waren alles deutsche Siedler, Laien. Man hatte allseits einen Horror gegen eine Kirche, die dem alten Bild der deutschen Landeskirchen als Staatskirchen, als Pastorenkirchen zu ähneln begann. Diese Neusiedler hatten nicht vergessen, was ihnen weltliche wie kirchliche Behörden einst angetan hatten, wie sie auswandern wollten. Sie wurden oft wie „ verlorene Söhne" wegwerfend behandelt!

Die deutschen Neusiedler landeten allesamt in dem Hafengebiet von „Philadelphia", dem Hauptort in Pennsylvanien. Diese „Stadt der brüderlichen Liebe" mit dem aus dem Griechischen entlehnten Namen, „läßt erahnen, daß die ersten Siedler nicht ir-

gendeine Ortschaft hatten bauen wollen, sondern etwas Großes, Ideales – einen Platz auf dieser Erde, auf dem die Menschen ihre guten Vorsätze und noblen Ideale in die Tat umsetzen können", bei völliger Glaubensfreiheit. Diese Vision hatte ihre leuchtende Kraft noch nicht eingebüßt, als Pennsylvanien von Beginn des 18. Jahrhunderts an das bevorzugte Einwanderungsland für die deutschen Neusiedler wurde und blieb. Man wird dabei nicht übersehen, daß schon im ausgehenden 17. Jahrhundert eine begrenzte Zahl deutscher Einwanderer die Stadt Germantown in der Nähe von Philadelphia 1683 auf Anregung des amerikanischen Quäkers William Penn (1644–1718) gründeten. Dort wurde bereits 1702 die erste deutsche Schule eingerichtet. Von dort ging eine Signalwirkung nicht nur auf deutsche Lande aus. Zentralgestalt ist hier Francis (Franz) Daniel Pistorius, der geniale Freund August Hermann Franckes, mit dem er in Verbindung blieb, in Pennsylvanien mit hohen Ehrungen ausgezeichnet, die Schlüsselgestalt. So kam es im 18. Jahrhundert zur Masseneinwanderung von Deutschen in dieses „gelobte Land der Glaubensfreiheit und der Toleranz", wie zu der von deutschen Bauern ersehnten Landzuweisung von 50 Aeckern auf „Erbpacht ewig". Landhunger ward zum Sehnsuchtswort. Bis zum Todesjahr August Hermann Franckes 1727 schätzte man ihre Zahl ziemlich zuverlässig auf über 20 000. Fast sprunghaft wuchs dann ihre Zahl bis zur Jahrhundertmitte weit über 40–50 000.

Man wird dabei Vergleichszahlen nicht übersehen. Allein aus Irland fluteten im gleichen Zeitraum über 100 000 nach Nordamerika, von anderen starken Siedlergruppen von Schweizern, Niederländern und Schweden zu schweigen.

Wenn man sich zu Augen führt, daß allein 1749, also innerhalb eines Jahres, 12 000 Deutschstämmige in Philadelphia, dem Haupthafen in Pennsylvanien landeten, andere Gruppen außer acht lassend, so ist es eine große administrative Leistung des jungen Quäkerstaates, daß sich alles ruhig, ohne beabsichtigte Härten und planvoll vollzog. Die deutschen Siedler erhielten nach und nach ihr Siedlungsland, nach einer genauen Übergangszeit. Der Anfang auf ehemaligem Urwaldboden war schwer. Man lebte zuerst mit der Familie in Bretterhütten, aber man setzte sich durch.

Man siedelte diese deutschstämmigen Siedler in Reichweite, ja in Rufweite voneinander an, also ganz planmäßig. Im Grunde wurden sie ringförmig um eine vorgesehene Mitte, einem Flecken, geordnet. Wenn auch die Sicherung der eigenen Existenz jede Siedlerfamilie voll in Anspruch nahm, man war doch auch auf nachbarschaftliche Hilfe und Zusammenarbeit ausgerichtet. Die Tendenz auf eine Form der gemeinschaftlichen Selbstverwaltung dieser sich herausentwickelten Zentren wurde zu einer der Hauptquellen der sich hier in Pennsylvanien entfaltenden politischen Demokratie.

Ein berufener Dolmetscher dieser Siedlungspolitik wurde der oben schon angeführte Francis (Franz) Daniel Pistorius in Germantown bei Philadelphia. In seiner von August Hermann Francke initiierten Broschüre „Umständige Geographische Beschreibung der zu allerletzt erfundenen Provinz Pennsylvania ...", die gleichzeitig 1700 und dann noch einmal 1702 in Frankfurt und Leipzig erschien, kommentierte er diese Besiedlungspolitik des Quäkerstaates. Mit Nachdruck betonte er, daß „der Sonntag zum öffentlichen Gottesdienst gewidmet sei" und „alle einzelnen Bauern zusammen in Flecken ziehen/damit die Nachbarn einander Christlich behülffet seyn/in Gemeinschaft Gott loben und ihre Kinder hierzu gewöhnen möge."

Wir bedauern, daß in der Edition, die hier vorliegt, die Vorgeschichte nur in wenigen Anmerkungen berührt wird, die zusammengesehen einfach nicht ausreichen. Dabei gehen Mühlenberg und seine Mitarbeiter immer wieder in den Briefen nach Halle auf die ihnen unbekannte Vorgeschichte ein und erhoffen von G. a. Francke ein vollständiges und ausreichendes Bild von ihr zu erhalten. (Vgl. II, 171 ff. u.ä.) Ob G. A. Francke weder Zeit noch Kraft besessen hat, die großartige und unvergessene Arbeit seines Vaters von Halle aus für die deutschen Neusiedler in Pennsylvanien zu zeigen? Mühlenberg weiß zu deutlich, daß viele Erscheinungen zu seiner Zeit im Grunde ein Wissen von entscheidenen Vorgängen früherer Jahre voraussetzen und von da aus erst begreifbar werden!

So fehlen auch jetzt schon nicht Rückfragen amerikanischer Kritiker und historisch interessierter Leser zu dem, was sie von der Vorgeschichte aus erst verstehen können. Wir hoffen, daß in den letzten beiden Bänden das nachgeholt werden kann. Und wenn es nur ausreichende Literaturnachweise sind, die nicht fehlen sollten. Doch zurück zu Mühlenberg. Wir erfahren von ihm eine Überfülle von Einzeldaten und Einzelereig-

nissen von den verschiedensten Schauplätzen dieser weiträumigen Provinz Pennsylvanien, von übergreifenden Zeitereignissen und über die leibhaftigen Menschen, wie sie damals lebten, dachten, handelten, glaubten, spotteten. Das alles ist verwoben in das Leben und Wirken Mühlenbergs, eines typischen, etwas steifen, ja auch hölzernen Norddeutschen aus einer im Hannoverischen alteinsässigen Handwerkerfamilie. Er ist ganz in der kirchlichen Tradition seiner Urheimat verwurzelt, die dem Pietismus, besonders in der aggressiven Form und Spielart des halleschen Pietismus fern ist. Doch aus ihm wird ein bewußter Vertreter hallescher pietistischer Prägung. Er zählt zur dritten Generation nach August Hermann Francke, der den halleschen Pietismus bleibend prägte. Jetzt, als der hallesche Pietismus seine schöpferische Phase hinter sich gelassen hatte, es gibt keinen ewigen Frühling, da die alte Glut langsam verglühte, überrascht uns in dieser nachgerückten Generation, daß sich hier in seiner verkirchlichten Gestalt eine ganze Zahl bedeutender Pioniergestalten von hallescher Prägung in den härtesten Dienst stellen, den damals Theologen ergreifen konnten, eben auf dem amerikanischen und südindischen Schauplatz.

Es sind großformatige Persönlichkeiten in aller Traditionsgebundenheit, von urwüchsiger und unverwechselbarer, eigener Gestalt. Mühlenberg steht auch nicht einsam und allein unter den nachrückenden Pfarrern aus Halle, die ihm nachgesandt worden sind. Da ist es neben ihm Peter Brunnholz, theologisch hochgebildet, gewiß von zarter Natur und zurückhaltendem Wesen, der seine eigenen Erfahrungen sammelt, immer aber einig mit Mühlenberg in entscheidenden Fragen, aber doch nicht in dessen Schlepptau. Er leitet den wesentlichen Aufbau der stürmisch wachsenden, lutherischen Stadtgemeinde Philadelphia in den entscheidenden Jahren. Er führte einen eigenen Briefwechsel mit Halle und nicht als Anhängsel an Mühlenbergs Korrespondenz. In der vorliegenden Edition konnte das alles nicht eingebracht werden. Es wirkte durchaus auch ausgleichend (I 141,149,312,417 ff. II 103,109 230 ff. 248). Zur gleichen Zeit finden wir diese großen, eindrucksamen Persönlichkeiten auch unter den hallesch-dänischen Missionaren deutschen Geblüts, die von Halle aus mit Zustimmung des dänischen Missionskollegiums nach Südindien ausgesandt wurden. Mit ihnen stand Mühlenberg in direkter Tuchfühlung. Er las laufend die in Halle gedruckten Missionsberichte. Hier sind nicht nur die beiden Pioniermissionare Ziegenbalg und Plütschau anzuführen, von denen er durch Hörensagen etwas wußte. Im hellen Licht standen Zeitgenossen wie Christian Friedrich Schwartz (1726–1798), der von 1778 an als „Königspriester von Tanjore" zu bedeutender politischer Tätigkeit berufen, die missionarische Position im Inneren Indiens entscheidend befestigte. In englischen Erweckungs- bzw. Missionskreisen, die diese Heidenmission unterstützten, wurde er fast schwärmerisch wie ein Heiliger verehrt. Neben ihm steht ebenbürtig Johann Philipp Fabricius (1711–1791). Unvergessen ist u.a. seine tamulische Bibel, die sog. „Goldene Version" in ihrer bleibenden Bedeutung, in ihrer Aussagekraft der Luther-Bibel vergleichbar.

Nicht zuletzt auch Gottlieb August Francke, der erst 1739 nach einer Karrenzzeit allen die Halleschen Stiftungen leitet und Mühlenbergs und der indischen Missionare „väterlicher" Vorgesetzter bleibt und mit den Jahren eine steigende geistliche, seelsorgerliche Autorität beweist, tritt hier deutlich aus dem Rahmen, in dem man ihn bisher zu kennen glaubte. Jetzt sind viele handschriftliche Quellen in dieser Edition zum Greifen nahe, die ihn uns näher rücken lassen. Gewiß die Verkirchlichung des einst vehementen wie kritischen Pietismus leitet unter ihm ungewollt durch Verkrustungen ein Ende ein, so sehr er sich dagegenstemmte. Viel Tragik wird hier sichtbar. Die an der amerikanischen wie an der indischen Kampffront stehen, blieben ursprünglich und in einer glaubens- und Überzeugungskraft, ohne die sie weggeweht worden wären angesichts vieler Anfechtungen.

Wir können es deutlich herausstellen, daß in dieser Edition überreichlich Material für zahlreiche Einzeluntersuchungen zur Verfügung gestellt wird. Das sollte einleitend nicht verschwiegen oder übergangen werden, weil es den weiten Rahmen zu umreißen sucht, in dem diese großen Quellenausgaben zu sehen sind. Darin sind eingeschlossen der immense Anmerkungsapparat nach den jeweiligen Einführungen des Herausgebers. Das alles beweist auch seine Bedeutung und Unentbehrlichkeit. Verschweigen können wir dabei nicht, daß in den Anmerkungen manchmal sehr peinlich zu Tage tritt, daß Wesentliches im Dunkel bleibt! Nehmen wir es noch vorweg. Es war in der Geschichte des Luthertums ein Novum, daß hier wie in Südindien die geographische

Eingrenzung auf Europa übersprungen wurde, in Südindien eine tamulische Kirche, in Nordamerika eine deutschstämmige lutherische Freikirche, in Erscheinung traten. Auch das andere ist dabei nicht zu übersehen. Hier formten sich lutherische Kirchengemeinden vor,die im Anbeginn pfarrerlos waren. Kein Theologe stand an der Geburtsstätte. Sie waren alle pfarrerlos, bauten ihre Gemeinden nach dem heimatlichen Bild, aber nicht ohne Vorbehalte. Sie sammelten sich in freiwillig sonntäglichen Gottesdiensten, behalfen sich mit leergeräumten Scheunen für diese Versammlungen. Ihre Gottesdienste vollzogen sich im würdigen, von tiefer Ehrfurcht geprägtem Geist, sie feierten Abendmahl und fanden Männer, die vorsangen, vorbeteten und eine Predigt aus einem halleschen Predigtbuch vorlasen. Nein, die diese vorgenommene Predigt die ganzen vorlaufenden Tage immer lasen, so daß sie die Predigt lebendig und ohne Abhängigkeit von der Vorlage textgetreu darbieten konnten. Mühlenberg hat später oft wild und verzerrend diese Laienprediger moralisch zu verteufeln gesucht. Doch hat er, hier ganz ehrlich, keiner dieser Behelfsgottesdienste ihre innere Würdigkeit abgesprochen. Mühlenberg als Taktiker wußte genau, daß er sich damit nur den Eingang in mancher der entstandenen Gemeinden verschüttet hätte. Denn diese, in ihrem schweren Alltag als Bauern waren lebensklug genug, um Schein, auch frommen, nicht entlarven zu können.

Das muß auch beachtet werden. Wie Mühlenberg eigentlich keine plausiblen Gründe finden konnte, diese pfarrerlose Vorgeschichte, nur Laien unter sich, einfach abzuwerten, so gilt auch das andere. Diese Gemeindebildung wurde durch die kluge und bedächtige Ansiedlerpolitik des Quäkerstaates in die Wege geleitet. Und wenn Pastorius dem eine pietistische Färbung gab, so handelte er hier nur verantwortungsvoll, denn er kannte die Gefahr, gerade, daß die Deutschen außerhalb einer Ordnung, die sie trug, die Neigung zeigten, kirchlich zu verwahrlosen. Werner Elert, der in dieser Edition nicht beachtet worden ist, hat in seinem Standardwerk, das noch nicht überholt worden ist, „Morphologie des Luthertums", 2. Bd. 1953, 1980 unter 22: „Das Luthertum in Nordamerika" S. 255 stark herausgestellt, was sich in den folgenden Jahrhunderten nach dem 18. immer neu bewahrheitete. „Die Neigung der Deutschen zur kirchlichen, religiösen und sittlichen Verwilderung. An diesen seinen unvermittelt sich selbst überlassenen Kindern erntete das deutsche Staatskirchentum was sie gesät und gesündigt hatte."

Auch das andere gilt. Hier ist der hallesche Pietismus in die Bresche gesprungen und der Sohn August Hermann Franckes löste das pennsylvanische Vermächtnis seines Vaters ein. Wir werden durch den Herausgeber noch daran erinnert, daß bei dem unsicheren Weg über den Ozean, mit den nicht seltenen Schiffskatastrophen, wichtige Dokumente immer wieder verloren gegangen sind, es Lücken gibt und andererseits Dupletten nicht zu vermeiden waren in dieser Korrespondenz. Durch die Einbeziehung der „Amtsdiarien" und der „Amts-Tagebücher" Mühlenbergs konnten Lücken überbrückt werden. Die kombinierte Auswertung aller dieser Quellen, die im Kopf der einzelnen Briefe aufgelistet werden, ist ausdrücklich zu begrüßen. Wir hätten aber gern bei dieser Edition ein Bildnis Mühlenbergs, an denen es nicht in der anderen Literatur mangelt. Auch eine Fotokopie seiner Schriftzüge vermissen wir. Sein Bildnis wie seine Schriftzüge erhellen doch manches bei ihm! Mühlenberg weiß, wer er ist. Er erscheint in der Öffentlichkeit stets mit der sog. kleinen Perücke mit lockigem Haar, das bis auf die Schultern fällt. Er pflegt sie sorgfältig, in der Mode seiner Zeit, weiß gepudert. In Pennsylvanien gab es keinerlei Kleiderordnung, die die Standesunterschiede kultivierte. Jeder konnte sich kleiden, so wie es der Geldbeutel gestattete. Den Geistlichen aller Kirchen und Denominationen blieb es unbewehrt, ihren Beruf durch das ständige Tragen schwarzer Kleidung Tag für Tag kenntlich zu machen und die Bedeutung ihrer Persönlichkeit durch das Tragen der Perücke zu unterstreichen. Mühlenberg war auch ohnedies eine faszinierende Persönlichkeit. Durch die ihm gegebene Ausstrahlungskraft begeisterte er viele, die ihm begegneten. Auf andere aber wirkte er von Anfang an mehr oder minder befremdend und sie wahrten flissentlich immer einen betont kühlen Abstand. Mühlenberg gehörte zu den bluthaften Barockpersönlichkeiten seines Jahrhunderts mit einem oft nicht gebremsten Temperament, das auch abstoßend wirken konnte. So scheute er sich auch nicht, wo es ihm angemessen erschien, mit starken Worten gewollt zu provozieren, mit bitteren Worten zu verletzen. Doch man gewöhnte sich an ihn und seine Art, hin und wieder im ungezügelten Zorn aufzubrausen. So

lebte er und wirkte er in einer turbulenten, ja wilden Zeitspanne. Doch er ist der richtige Mann für all die Aufgaben gewesen, die auf ihn einstürmten. In bedingungsloser Hingabe scheute er keine Strapazen, half wo er konnte, bis zur Neige all seiner Kräfte. Er war aus dem Holz geschnitzt, die vielen Spannungen in Pennsylvanien auszuhalten. Er besaß eine eiserne Natur trotz vieler ihn quälenden Krankheitszeiten. Bei allen Depressionen, die ihn überfielen, blieb sein starkes Gottvertrauen zu dem lebendigen Gott ungebrochen.

Jedenfalls versäumte es Mühlenberg kaum, wenn er in seinen Berichten nach Halle seine Reisen schilderte, auf all die Strapazen hinzuweisen, die er nicht scheute. Widerstandsfähiger Natur gab er nie nach, ob sein Reitpferd ihn durch wildströmendes Wasser bis zur Brust eintauchte oder ob es durch Morast den Weg zu bahnen galt.

Dabei dachte er auch manchmal in einer „coolen Ironie" an die „dicken Confratribus", an die „freß Confratres" (I, 5) in der fernen Heimat, die solche körperlichen Zumutungen bei ihrer Amtsführung entrüstet abgelehnt hätten, die sich aber fleißig ihrer korrekten Orthodoxie rühmten. Bei aller Bissigkeit wußte er, daß die Zeit einer Spätorthoxie unweigerlich mit diesen Erscheinungen einem Ende entgegenlief. Doch stärker kommt bei Mühlenberg in seiner Korrespondenz ein urwüchsiger Humor zur Geltung. Er besitzt eine Vorliebe auch für starke Worte und Bilder. Mühlenberg ist fast ein Gegenbild zu dem leisen G. A. Francke, der das nicht liebt und auch zu seinem Amtsbruder Brunnholz. Doch darin liegt auch ein Reiz, beschlossen für seine Leser, ihn so unverstellt zu sehen.

Und alles begann 1742 so ungeordnet, wie es nur möglich war. Offensichtlich hatte man in Halle und dann auch in London übersehen, rechtzeitig Mühlenbergs Ankunft in Philadelphia der dortigen lutherischen Gemeinde anzukündigen. So stand er, als er nach einer gefahrvollen und strapaziösen Seefahrt endlich am 25. November in Philadelphia ankam, allein am Ufer.

Aber er bahnte sich dann selbst den Weg. Er schildert das dann sehr genau in seinen Briefen nach Halle. Es lag den Hallensern im Blut, in solchen Situationen die Tragkraft ihres Gottvertrauens fast experimentell zu testen. Er wußte auch das Gewicht der Berufungsurkunde in seiner Tasche richtig zu bewerten. Zudem hatte diese Gemeinde in Philadelphia bereits 1733, dann wieder 1736 und zuletzt 1739 in Halle dringend um einen Pfarrer gebeten. (I XVIII) Hinter Mühlenberg stand die Hallesche Stiftung, eigentlich „Franckesche Stiftungen" genannt.

Die Hallesche Schulstadt war weltberühmt, selbst in Nordamerika. Die deutschen Siedler lasen die Franckeschen Predigtbücher, Johann Arndts „Wahres Christentum" in ihren Hausgottesdiensten, so wie es ihnen August Hermann Francke unermüdlich in Erinnerung rief. Sie sollten sich selbst helfen, bis Geistliche zu ihnen kommen könnten. August Hermann Francke sah zu seinen Lebzeiten hier keinen Weg.

Die „Franckschen Stiftungen" besaßen seit 1698 einen Öffentlichkeitscharakter, sie waren eine Rechtspersönlichkeit, eine Körperschaft öffentlichen Rechts einer durchgehenden Selbständigkeit, ein Generalprivilegium im umfassenden Sinn, eine Stadt in sich selbst. Nicht in der Kirche, auch nicht unter ihr, nicht neben ihr, sondern mit ihr, lebte sie. Alles, was diese Stiftungen benötigten unterlag keiner Steuer. Sie besaßen die Brau- und Backgerechtigkeit, einen Buchladen, Buchdruckerei, Verlag, frei von aller Zensur, Apotheke und Handwerksbetriebe. Vorkaufrecht bei Grunderwerb, freies Baurecht, eigene Vermögensverwaltung. Alleiniger Leiter bei Lebzeiten war der Gründer August Hermann Francke, der seinen Nachfolger nominieren darf. So hatte auch die Berufsurkunde auf die 1. Pfarrstelle der lutherischen Stadtgemeinde volles amtliches Gewicht, zudem unterschrieben von Gotthilf August Francke, dem Direktor der Franckeschen Stiftungen und dem großbritannischen königlichen lutherischen Hofprediger an der Londoner lutherischen Hofkapelle Friedrich Michael Ziegenhagen.

G. A. Francke war nun tatsächlich der Vorgesetzte Mühlenbergs. Es war auch ganz folgerichtig, wenn Mühlenberg die ganze jetzt aufgezogene Arbeit in Pennsylvanien organisch in die „Franckeschen Stiftungen" einzufügen suchte. (I, 487) Die bewußte Verzahnung der pennsylvanischen Arbeit, andere Geistliche sollten ihm ja nachrücken, bedeutete ihre Existenzsicherung. Für die „indische Arbeit" hatte die dänische Staatskirche aus der königlichen Kasse die Gehälter der Missionare übernommen. Bei einer Tropendienstunfähigkeit schloß das dann in sich die Rückkehr und die garantierte Beleihung mit einer heimatlichen Pfarrstelle. Darauf konnte sich aber Francke nicht ein-

lassen. Ihm standen nur die Gelder aus der Kollektenkasse für die „pennsylvanische Arbeit" zur Verfügung. Bei der Kassenlage, die sich kaum wesentlich ändern würde, war mit Mühe nur Überfahrt der Pfarrer und ein kleines Überbrückungsgeld auf die Dauer zu finanzieren. Doch beinhaltete der Dienstvertrag das Recht der Rückkehrmöglichkeit nach 3 Probejahren auf Kosten der Franckeschen Stiftungen. Der Sachverhalt wurde nicht geändert, auch wenn er nicht immer in die späteren Dienstverträge aufgenommen wurden (I, 175,210,479)

Jedenfalls hat Mühlenberg immer wieder einmal spielerisch mit dieser Rückkehrmöglichkeit, 3 Jahre später und dann wieder 3 Jahre später eigentlich mehr kokettiert. Als er aber um 1768 amerikamüde wurde und entsprechend nach Halle wie nach Wernigerode schrieb und um eine ihm angemessene Verwendung nachfragte, er käme nicht vermögenslos zurück, hüllte man sich hier wie dort offensichtlich in ein verlegenes Schweigen.

Damals lehnte Francke diese Verflechtung in die Stiftungen ab. Er sah wohl im Gegensatz zu Mühlenberg, vielleicht schon belehrt von seinem Vater, der vor ihm auf ganz Deutschland gesehen der einzige ausgewiesene Fachmann im Blick auf Pennsylvanien war, daß die junge Kolonie Pennsylvanien, in die sich die großen Einwanderungsströme ergossen, angesichts ihres fruchtbaren und ausgeglichenen Klimas und der sich immer mehr weitenden Handelsmöglichkeiten wirtschaftlich schnell und steigend gesunden würde. So kümmerlich vieles zuerst aussah, fand alles doch seine Ordnung. Was an halleschen Geldern nach Pennsylvanien floß, Mühlenberg mußte peinlich genau darüber Rechenschaft ablegen, ob es in die anfangs immer nur kümmerlich beschickte Gehälterkasse als Starthilfe wie auch als Bezuschussung zu Kirchenbauten als Ermunterung zur Eigenhilfe dienten. Tatsächlich vermochten die sich formenden Gemeinden erstaunlich schnell schon wenige Jahre nach Mühlenbergs Erscheinen nicht nur in Philadelphia zum Bau von Kirchengebäuden zu schreiten. Die Einweihung der steinernen Zionskirche in Philadelphia geschah am 2. 12. 1750 (I, 417(18). Francke hatte richtig gesehen, daß die Kolonie Pennsylvanien die bevölkerungsstärkste Provinz wurde und Philadelphia in dieser Quäkerkolonie die größte Stadt in Nordamerika mit wachsendem Wohlstand und auch sich reich entfaltenden englischen Bildungsmöglichkeiten. Francke hat hier später Mühlenberg immer wieder einen Anstoß geben wollen, für die deutschen Lutheraner Ähnliches aufzubauen. Für den Anbeginn hatte Mühlenberg aber auch recht gesehen. In den Anfangsjahren der Arbeit einer sich erst formenden lutherischen Freikirche fand ein deutscher Pfarrer praktisch nichts vor, keine Kirche, kein Pfarrhaus, kein Pfarrgut, keine Kirchschule, kein Kantorat, keinen Gottesacker. Man mußte sich zuerst mit Scheunen notvoll für die Gemeindeversammlungen begnügen, dort angebaut die Ställe, in denen sich das Vieh nicht ruhig verhielt. Die Stimme des Predigers mußte diese Lärmkulisse übertönen. Und dann die Gehaltskasse, in die die Gemeindeglieder so viel, was sie geben konnten und wollten „einlegten". Oft sah es hier ganz traurig erst aus. Nachgesandte Pfarrer mußten oft noch einen Nebenerwerb suchen und betreiben (II, 350).

Das „Salarium", die Bargeldabsicherung der Geistlichen blieb in den Briefen durchgängig en sachlich berechtigtes Dauerthema, hinter dem sich oft so viel greifbare Not mancher pennsylvanischen Pfarrersfamilien verbarg. (I, 499)

Mühlenberg bettelte hier in seinen Briefen. Er war ein unermüdlicher Bittsteller, nicht in eigener Sache. Er hatte nach Halle ausführlich berichtet, daß er sich selbst geholfen und aus dem Schneider war. Mühlenberg heiratete 1745 die älteste Tochter von Conrad Weiser, der mit hohen Ämtern bekleidet, der amtlich verpflichtete Dolmetscher und Unterhändler mit den Indianerstämmen in Nordamerika war, ihrer Sprache mächtig von Kindheit auf. Sein Vater hatte ihn, auch bei den Indianerstämmen hoch geehrt, bei ihnen in die Lehre geschickt.

Das Heiratsgut war stattlich. Mühlenberg vermochte mit seines Schwiegervaters Hilfe sich in Providence ein „stark steinern Haus" bauen und beziehen. Das ihm überlassene Land war reichlich genug, um auf ihm eine Farm später zu betreiben, die seine Frau führte. (I, 193;202 ff.; III, 487,673) Nun war er erst recht aus allen Nöten wirtschaftlicher Art befreit und konnte eine großzügige Gastfreundschaft ohne Sorge betreiben, denn er wurde von vielen Seiten angelaufen. Mühlenberg konnte von Providence sein 1. Pfarramt in Philadelphia ausüben. In seinem Stall standen immer kräftige Reitpferde, denn nur so war auf den kaum ausgebauten Pfaden die Stadt Philadelphia

zu erreichen. Mühlenberg ritt angesichts oft nicht vorauszusehender Unwegsamkeiten allein nie aus. Auch mied er es, durch Indianerüberfälle gefährdetes Land, das einmal den Indianern gehörte, zu berühren, um sie nicht zu provozieren.

G. A. Francke tat was er nur konnte, ungeachtet dieser von ihm stillschweigend akzeptierten Selbsthilfe. Er begann schon, als die ersten ausführlicheren Berichte von Mühlenberg eingegangen waren,sie auswahlweise zu veröffentlichen, als „Kurze Nachricht von einigen Evangelischen Gemeinden in America", um sie von 1744 an bis 1778 führen zu lassen. Francke bemühte sich dabei, alles abzublenden, was Mühlenberg so offen über Versagen auch mancher Geistlicher und häßliche Streitigkeiten in den jungen Gemeinden berichtete, um die deutschen Leser nicht zu irritieren.

Es gab dann auch einmal einen heftigen Streit zwischen einer renitenten Gemeinde in Pennsylvanien mit Mühlenberg. Man hielt ihm vor, was er nicht bestreiten konnte, daß in diesen gedruckten Nachrichten oft vertuscht würde, was sie hier bewegt. Denn sie wollten keinen Schritt davon zurückweichen, daß die Gemeinden sich selbst leiten und sich nicht unter einer Führungsgewalt eines Geistlichen stellten, der nicht die Gemeinde entmündigen dürfte, sondern selbst nur eines der dienenden Glieder bleibe. Die deutschen Siedler betonten immer wieder fast leidenschaftlich, daß sie Bürger in einem Land der Freiheit und Toleranz seien. Jeder war frei und wo man sich zusammenfand, waren es Bindungen im freien Miteinander. So gab es keine Höherstellung der Geistlichen gegenüber der Gemeinde, die ihn berufen hatte. Nur im steten Miteinander bestand die Bedeutung des Pfarramtes in der ganz persönlichen Indienstnahme ihres Trägers für Kirche und Gemeinde.

Mühlenberg wurde damals heftig. Es wäre ihm ein leichtes, die deutschen Kollektengeber zu verprellen und einen Scherbenhaufen anzurichten. Er würde ja ständig in Pennsylvanien so viel „Stank statt Dank" ernten. Doch hier übertrieb Mühlenberg. Denn all die immer wieder hier und dort aufbrechenden Streitigkeiten in den Gemeinden, die sie zu spalten drohten, wurden doch ganz offen ausgetragen. Nicht immer waren dabei die Geistlichen die Unschuldigen. Mühlenberg gelang es aber immer neu, indem er auch eigenes Versagen offen zugab, eine echte Versöhnung ohne Falsch zu erreichen.

Das war aber für deutsche Verhältnisse in den Staatskirchen suspekt und konnte in Kirchenblättern nicht zur Diskussion gestellt werden, jedenfalls waren diese pennsylvanischen Freiheiten kaum zu begreifen.

Jedenfalls ist der Rückgang in die Quellen unabdingbar und sind diese „Nachrichten" zweitrangiger Natur!

G. A. Francke tat noch mehr. Er suchte die immer wieder so ärmlichen Gehaltskassen der Geistlichen in Pennsylvanien auch auf eine andere Weise mit aufzufüllen. Der Dienst eines Hallensers in der Heimat und hier umfaßte neben der Verkündigung als Mitte noch seine Unterstützung durch eine planmäßige Schriftmission. Auch eine praktische Hilfeleistung in Krankheitsnöten der Gemeinde trat hinzu. Hier erlangten die Arzneien, die in der Waisenhausapotheke hergestellt wurden, eine außergewöhnliche Bedeutung über Deutschland hinaus auf dem Wege über Holland und England in die neue Welt und selbst Asien. Auch in Pennsylvanien riß man sich um die halleschen Medikamente. Mühlenberg selbst rühmte sie. Er kurierte seine eigenen Krankheiten erfolgreich mit ihnen und wurde nicht müde, ihre „Wunderwirkung" in seinen Briefen zu preisen.

Es ging hier um echte Heilerfolge, die sich schnell in aller Welt herumsprachen. Diese Waisenhausmedikamente sind tatsächlich gut gewesen, entwickelt von dem hochbegabten halleschen Arzt und Apotheker im Dienst der Franckeschen Stiftungen Christian Friedrich Richter, der sie in Verbindung mit einer naturgemäßen Heilmethode zugleich entwickelte. Er schrieb auch die erste deutsche volkstümliche medizinische Schrift „Kurze und deutliche Nachricht von dem Leib und natürlichen Leben des Menschen ...", die bis 1791 achtzehn Auflagen erlebte und auch ins Englische und Holländische übersetzt wurde.

Auch in Pennsylvanien stürzten sich die Menschen auf sie, wenn diese im Handel entdeckt wurden. Mühlenberg erlebte das selbst handgreiflich. „Ich darf mirs nicht merken lassen, wenn ich etwas von der gesegneten Arzney aus Halle im Hause habe. So bald es kund wird, habe ich keine Ruhe, bis das letzte Stäublein und Tröpflein, welches am Papiere und Glase klebet, mitgetheilet." (I, 316,323,476,498, III, 223,378, bes. 605).

Nicht anders verhält es sich mit den jährlichen Kisten an Schriftgut und den dabei mitgegebenen Arzneikisten. So weit es möglich und vertretbar war, sollten weder die halleschen Predigtbücher und Andachtsschriften noch die Medikamente ohne ein Entgelt weitergegeben werden. Alle Erlöse sollten dann in die Gehaltskassen der dortigen Geistlichen fließen. Es fiel Halle nicht schwer, aus den steigenden großen Überschüssen der Waisenhausapotheke, die bis über 15 000 Taler jährlich stiegen, das alles finanziell zu tragen. Jedenfalls zogen hier die 40 Geistlichen, die bis 1770 nach Pennsylvanien abgeordnet worden waren, unter ihnen nur 15, die in Halle studiert hatten, an einem Strick. Franckes Predigtbücher waren auch längst in Pennsylvanien eingeführt und der stete Nachschub fand schnell Eingang. (I, 365).

Es fällt uns hier auf, daß innerhalb des weit ausgedehnten Anmerkungsapparates, wo oft nahezu 100 Anmerkungen einen Brief begleiten, hier die nicht unwesentlichen Züge hallescher Frömmigkeitspraxis, also unmittelbare Lebensäußerungen, in denen die 40 Geistlichen hier mit den Gemeinden konform gingen, schweigend übergangen werden, d.h. auch ohne Kommentierung bleiben, nicht hilfreich auch für die amerikanischen Leser. Manchem ist nur im interkulturellen Vergleich beizukommen. Mühlenberg bleibt auch nicht ungeschoren, wo es um die Existenzsicherung der ganzen pennsylvanischen Arbeit geht. Francke erwartet von ihm möglichst lebendige Berichte über diese Arbeit von ihm, angesichts auch der laufend gedruckten „Continationen des Berichtes der Kgl. Dänischen Missionarien in Ostindien", um mit ihnen in den amerikanischen Berichten Schritt halten zu können und die Spender immer neu zu motivieren.

Francke konnte hier keinen besseren finden. Er war sein ganzes Leben hindurch ein unermüdlicher Berichterstatter, der Nächte dafür immer wieder opferte. Er tat sich hier keinen Zwang an. „Es ist mir schwer abzubrechen, so lang ich noch weißes Papier übrig sehe." Es war gewiß eine schreibfrohe Zeit, auf die Allgemeinheit zu sehen. Auch in Pennsylvanien spielte sich der Postverkehr immer besser ein. Mühlenbergs Zeitgenosse in Pennsylvanien, der berühmte Benjamin Franklin, war auch vorübergehend Generalpostmeister, um alles voranzubringen. Hier in seiner Korrespondenz entfaltete sich bei Mühlenberg eine Urbegabung, eine ganz quellfrische Erzählkunst, die nicht angelernt ist. Jederzeit würzt er seine Schreiben mit Sprichwörtern und „Weisheiten von der Gasse". Das gehört mit zu seiner unverdrossenen Arbeitsfreudigkeit. Es mangelt auch nicht an erzählender Ökonomie. Es ist ein fast unerschöpflicher Detailreichtum, hineingewoben in die Alltagserlebnisse und in Hülle und Fülle. Er besitzt eine scharfe Beobachtungsgabe, wenn er auch manches überspitzt.

Das entgeht auch jetzt dem Beobachter nicht, wenn er diese Korrespondenz mit den unterschiedlichsten Quellen jener Zeit in Beziehung setzt und die Ergebnisse miteinander vergleicht. Auf eine karge Formel gebracht: Er denkt schreibend und „ich bin, was ich schreibe". Er besaß auch eine gewisse Formulierungsgestaltung. Jedenfalls vermag er seine Leser voll mit in alles hineinzunehmen, der Reiz dieser Schriftstücke. So erfüllte er als Stiftspfarrer seinem Vorgesetzten gegenüber auch in Schreiben, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren, seine Pflicht. In diesen Briefen schrieb er sich auch vieles vom Herzen, seine ihn immer wieder überfallenden Depressionen, Verschlußsachen für seinen Vorgesetzten! Es gab auch genug Streitigkeiten, so z.B. als Mühlenberg Pennsylvanien satt hatte und nach New York ausweichen wollte, wo ihm alles im Kirchenwesen geordneter und ausgeglichener erschien. Es mußten ihn erst seine Frau und seine Amtsbrüder scharf mahnen, auch Francke und Ziegenhagen ein Verbot auflegen, daß Mühlenberg sich besann. (I, 413 f.; 451; 459 ff.; 500 ff,533, II, 34,105,124 u.ö.)

Bereits 1744 hatte ihn Francke gemahnt, „nicht zu reden, was einem nur so einfällt ..."

„Mir ist nicht unbekannt, daß Ihnen der Herr eine Gabe der Deutlichkeit verliehen und Ihnen nicht schwer wird, auch ohne viel Meditation zu reden." Die Gabe der Deutlichkeit möge er mit der Gründlichkeit immer mehr und mehr vereinigen! (I, 140 ff.) Mühlenberg war zu einer unsentimentalen Lernbereitschaft und mit analytischer Kraft dazu bereit und verband sie mit den Jahren, in denen er innerlich wuchs, auch vor allem in einer intellektuellen Unabhängigkeit zu dem, was er für seine Zeitgenossen bedeutete.

Mühlenberg war zudem ungemein sprachbegabt. Er lernte Englisch wie nebenbei, auch Holländisch und vermochte fast spielerisch vom Deutschen in seinen Gesprächen

und Predigten ins Englische oder Holländische überzuwechseln, bei ungeschwächter Sprachkraft. Er vermochte vom ersten Satz seiner Ansprachen an die Zuhörer zu fesseln, sie in seine Hauptanliegen auch als Verkünder des Wortes in einer halleschen „Forderungs-Theologe" die Leviten zu lesen und doch zugleich in Herzenswäre als einer selbst von Anfechtungen oft durchschüttelter Christ, eindrücklich zu machen, „daß sich jeder Mensch als ein von Gott Getragener erfahren dürfe". Er konnte jederzeit, kaum aus dem Sattel gestiegen, sofort eine Kanzel betreten und predigen. Mühlenberg hat, soweit wir wissen, keine gedruckten Predigtreihen hinterlassen, abgesehen von einzelnen Predigten, die sehr blumenreich waren. Doch soweit reichen seine gelegentlichen Äußerungen, daß Mühlenberg von Jahrzehnt zu Jahrzehnt immer stärker auf die Gemüter wirkte, wo er auch nur predigte und seine Zuhörer wie gebannt an seinen Lippen hingen.

Als dann in Philadelphia die große Zionskirche mit ihren 4000 Plätzen errichtet worden war und es sich herumsprach, daß Mühlenberg am kommenden Sonntag predigen werde, war der weite Kirchenraum brechend voll, auch wenn er an diesem Tag noch einmal die Kanzel besteigen werde. Mühlenberg blieb kühl. Volksgunst kann sich schnell ändern. Der Wind kann sich drehen und dann hört man in den Schenken und Gassen wieder über ihn Spottlieder. (III, 279 u. 376 u.ö.)

Das aber wiederum erlebt er nicht, auch nach den hitzigsten Debatten und Streitereien, daß man ihm den Stuhl vor die Tür setzte, daß man seiner überdrüssig wurde. So erlebte es sein Freund, der reformierte deutsch-schweizerische Pfarrer Michael Slatter, dem böse Vergangenheitssünden bis nach Pennsylvanien verfolgten. Er tat unendlich viel für die sich zur gleichen Zeitspanne in Pennsylvanien formierenden, deutschreformierten Gemeinden, daß man dennoch ein Schuldregister zusammenstellte und ihn gnadenlos aus seinem Pfarramt wegjagte. Slatter aber fand in Pennsylvanien eine andere Arbeit im Aufbau von „Charity-school". Man nahm das auf beiden Seiten damals, so häßlich es war, nicht zu tragisch, denn wer Zeugs genug in sich hatte, der kam früher oder später in Pennsylvanien wieder auf die Füße zu stehen (II, 267; 291 ff.)

Es ist sehr wichtig, die eine Tatsache festzuhalten, was in der beifolgenden Kommentierung bzw. Interpretation in der Edition fehlt, denn sie lautet:

Heinrich Melchior Mühlenberg und es konnte bei seiner Aussendung von Halle noch nicht vorausgeplant werden, kam in dem richtigen Zeitpunkt nach Pennsylvanien, um eine Ernte einzubringen, die er nicht gesät hatte. Nur so konnte er das ihm aufgetragene Werk vollbringen.

Denn der starke Auftrieb, gleichsam der Rückenwind, der vorwärts trieb, kam durch die schon in den Jahren vor 1740 aufbrechenden großen Erweckung unter der englischsprechenden Bevölkerung, durch jenes aus dem religiösen Schlaf herausgerissene „große Erwachen" bzw. „große Erwecken", das Abertausende erfaßte. Davon konnten sich die deutschstämmigen Siedler einfach nicht isolieren, es besaß eine ansteckende Kraft. So sehen es die amerikanischen Kirchenhistoriker mit gutem Recht. „Der Hintergrund hierfür bildete die eigentümliche religiöse Situation, der offensichtliche Verfall des lebendigen Glaubens ... die Kirchen erreichten die Massen des Volkes nicht mehr, nun sahen sie sich einer immer größeren Zahl von Erwachsenen gegenüber, die keiner Kirche mehr angehörten". Eine Situation, die ohne Beispiel war, wenn man an die Kirchen im alten Europa dachte.

Parallel dazu zeigte sich auch eine allgemeine Abnutzung auf kulturellen Gebieten, eine offensichtliche Verflachung. Es war ein Massensterben von Traditionen des alten Europas, eine Privatisierung um die eigene Familie, ein Untertauchen in eine allgemeine Gleichgültigkeit. Die heranwachsende junge Generation empfing weder die Taufe, noch Religionsunterricht, zudem sich die Energien der mittellosen neuen Einwanderer im gnadenlosen Kampf um das Überleben verbrauchten. Das alles war schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts nicht zu übersehen und bestimmte auch noch die ersten Jahrzehnte des neuen Jahrhundert. In einem Satz: „Die alten Dämme der bürgerlichen und kirchlichen Gewohnheiten waren zerfallen".

Das andere trat aber dann doch hervor. Es staute sich eine religiöse Sehnsucht an. Eine latente Angst vor dieser Leere im Leben griff um sich. Da waren die steten blutigen Indianerüberfälle, die durch die Siedler aus ihren alten Jagdgefilden herausgedrängt worden waren. Und dann das Übergreifen europäischer Kriege auf die nordamerikanischen Kolonien.

Doch dann brachen die alten Dämme und die Fluten frommer Begeisterung, die mit der Erweckungsbewegung aufbrachen, brachte eine Kehrtwendung. Die Schlüsselfigur ist der gebürtige Engländer George Whitefield (1714–1770), der Bahnbrecher, der Massenevangelisation und Erweckungsträger in zwei Kontinenten. Man hat ihn nicht mit Unrecht den größten aller bisherigen Erweckungsprediger geheißen. Jetzt kam alles auf die ganz persönliche Glaubenserfahrung an, auf die „erwärmten Herzen". Gegenüber den bisher mächtigen Verfechtern der überlieferten autoritären protestantischen Dogmatik und Kirchenordnung stand nicht mehr das Festhalten an Glaubensbekenntnissen und die ordnungsgemäße Befolgung der überlieferten Formen im Vordergrund.

Wie gewaltig dieser neue große Sturm war, läßt sich an dem Erfolg ablesen. Es ist keine leichthin gegebene Zahl von 40 bis 50 Tausenden, die unter der englischsprechenden Bevölkerung von der Erweckung ergriffen und geformt, in den bestehenden Kirchen und Denominationen in Pennsylvanien einfluteten und hier Geborgenheit und Heimat fanden. Abertausende aber waren es, die sich nicht von der Erweckung erfassen ließen, die bindungslos und in Kirchenferne blieben, nicht zu übersehen auch bei Tausenden von deutschen Neusiedlern vor 1740 und nachher. Mühlenberg hat nicht aufgehört, in seiner Korrespondenz mit Halle das immer wieder als eine schwere Last zu beklagen (I, 101, auch 313 u.ö.). Zwei Tatsachen wird man dabei zu unterstreichen haben, was die amerikanischen Kirchenhistoriker durch die Bank feststellen. Diese damalige große Erweckungsbewegung ist in den folgenden Jahrhunderten immer wieder eine Dauererscheinung im plötzlichen Aufbrechen geblieben und das als eine immer neue religiöse, d.h. christliche Dynamik nach innen und außen innerhalb der nordamerikanischen Kirchengeschichte.

Und das Zweite: Die innere Gewalt dieser Erweckungsbewegung, der ersten hier und der späteren: Ein Sendungsbewußtsein bricht auf. Man wußte, was man gewonnen hatte. „Wiedergeboren zu werden, war für sie eine der tiefsten, keineswegs aufs Religiöse beschränkte Erfahrnis, es war ein Aufbruch zu bisher ungeahnten Horizonten. Um diese Gruppen zu verstehen, es war für sie eine Chance, die sie von Gott empfangen hatten, all das Sinnlose, das Bedrückende, die schlechten Gewohnheiten abstreifen zu können, die „das Leben im alten Europa so heillos und hoffnungslos erscheinen ließen". Philadelphia, d.h. „Bruderliebe" wurde neu Hoffnungsträger, belebende Gegenwart, Verheißung.

Für Mühlenberg gewann es für sein ganzes Leben eine wachsende ihn innerlich mit formende Bedeutung, daß Whitefield immer wieder nach Philadelphia kam. Zwischen beiden wurde das im steigenden Maße zu einer immer neuen Begegnung, deren Endpunkt eine ganz starke, beide bindende Herzensfreundschaft war. So wie es Mühlenberg einmal verallgemeinert ausdruckte: „unsere geliebten Nachbarn, die Reformierten. „(II, 558)

Whitefield war schon im Herbst 1739 vierzehn Tage in Philadelphia gewesen, zu einer seiner Erweckungs- und Kollektenreisen. Im Sommer 1740 kam er wieder. Doch jetzt verweigerte man ihm die Kanzel. So predigte er auf einem Hügel in der Stadt. „Morgens predigte er vor sechstausend und abends vor achttausend Menschen. Am folgenden Sonntag um 7 Uhr früh versammelten sich sogar zehntausend Hörer und dann noch noch einmal fünfzehntausend Menschen. Solche Zahlen waren in diesem menschenleeren Land unbekannt."

Mühlenberg ist hier einsilbig geblieben in seinen Berichten, aber übersehen hat er es nicht. Benjamin Franklin ist hier ein unverdächtiger Zeuge. Jedenfalls „wunderte er sich über die Wandlung im Benehmen der Städter. Vorher gedanken- und teilnahmslos in Sachen der Religion, schien die ganze Stadt nun religiös geworden zu sein, und man konnte abends nicht durch die Straßen Philadelphias gehen, ohne überall psalmensingende Familien zu hören." Und alle, die englisch sprechenden Kirchen und Denominantionen, auch die schwedische lutherische Gemeinde, konnten nun Kirchengebäude oder Versammlungshäuser für ihre Gottesdienstbesucher vorweisen. Die nicht wenigen deutschen Lutheraner in der Stadt aber kamen noch notvoll in einer Bretterscheune zusammen, als Mühlenberg sie fand.

Man wird aber hier festhalten können, was auch unter den Anmerkungen übergangen wird, der stehende Ausdruck bei der Charakterisierung der Gemeinden, wenn er in ihnen „erweckte Gemeindeglieder" entdeckt und das als helle Freude für ihn (III, 513).

Dabei hielt Mühlenberg fest, als Aufgabe aber auch als die schwere Bürde, den volkskirchlichen Charakter der Kirche als „Corpus permixtum" festzuhalten. Ihre Versammlung bleibt eine Mischung von Erweckten, von Glaubenden in verschiedenen Stadien ihres Christseins, entschiedenen Glaubens, Zweifelnder, Mitläufer, Weggehender, Überkritischer und Unruhiger. Für sie alle muß die Kirche dasein. Doch das stille und stete Ziel Mühlenbergs war und blieb dabei auch die Ausrichtung auf die Weite der Christenheit, eine ökumenische, traditionell hallische Grundhaltung und Offenheit gegenüber allen Kirchen und Denominationen, mit ihnen eins in dem Dreifachen: „Solus Christus, sola gratia, sola scriptura".

So verband Mühlenberg eine enge Freundschaft, ja Arbeitsgemeinschaft, nicht nur mit dem reformierten Geistlichen Michael Schlatter (Slatter), sondern auch mit Carolus Magnus Wrangel, Dr. theol. und Probst der schwedischen lutherischen Gemeinde in Philadelphia. (III, 678 u.ö.) So konnte er und das mit großer Zustimmung einer vorgezogenen Ordination eines lutherischen Pfarrers durch einen Bischof der Anglikanischen Kirche angesichts der durchgehaltenen „apostolischen Sukkzession" ihrer Priester gutheißen. (III, 3)

Whitefield ist schon genannt. Eine immer mehr sich nach der 1. Begegnung 1742/43 vertiefende Freundschaft zwischen beiden im gegenseitigen Nehmen und Geben, Stützen und Trösten, ging so weit, daß ihn Mühlenberg spontan zu einem evangelistischen Dienst in der lutherischen Michaeliskirche mit ihren 4000 Plätzen einlud. Der große Evangelist erreichte immer noch Abertausende, wenn er sprach. Und Whitefield hielt vor der versammelten lutherischen Jugend „eine condescendierende Predigt unter Weinen und häufigen Tränen". Er brach damit der Glaubenszustimmung in dieser lutherischen Jugend eine Bahn. Dabei ist nicht zu übersehen, was im 2. Band dieser Edition das eigentliche Hauptthema Mühlenbergs ist, in Kurzformel: Auf einer lutherischen Kanzel, in einer lutherischen Kirche, bei einem lutherischen Gottesdienst hat nur ein akademischer Theologe zu stehen, der durch seine Ordination auf die „unveränderte Augsburger Konfession" feierlich verpflichtet ist.

Diesen hier angeführten Persönlichkeiten in jener gelösten ökumenischen Atmosphäre, wie sie Mühlenberg zeichnet, in einer Spezialuntersuchung nachzugehen, wäre ein lohnendes Thema. Das den einzelnen Bänden angegliederte „Personen- und Sachregister" bietet hier eine nicht zu unterschätzende Hilfe.

Nur eine Persönlichkeit wird durch Mühlendorf dabei ausgeschlossen und er vermag den Trennungsstrich nicht scharf genug zu ziehen und bleibt sich hier treu, bis zu seinem 70. Lebensjahr. Er hat diesem Gegner und seiner Bewegung immer wieder in die von ihm beliebte „Formulierung" abzustempeln gesucht: „L.L.L.", d.h.: sie „lästern, leugnen, lügen immerfort". Er meint damit den Grafen Zinzendorf und die Herrnhuter. So beschließt Mühlenberg seine Selbstbiographie 1781, elf Jahre nach Zinzendorfs Tod. Für Mühlendorf galt im Blick auf Zinzendorf und die Brüder, „daß die wahre Kirche Jesu Christi seit der Apostel Zeit keine schädlicheren, gefährlicheren und verschmitzteren Feinde gehabt hat, als die Zinzendorfische Secte". (I, 51,443 ff.).

Die vom Herausgeber der Edition in der Einführung zum 1. Band referierte These, „Ende November 1741 war nämlich Zinzendorf in Pennsylvanien mit der Absicht eingetroffen, die deutschen Lutheraner unter dem Vorzeichen Herrnhuts und insbesonder seiner Person zur Einheit zusammenzufassen", läßt sich so verallgemeinert quellenmäßig nicht stichhaltig belegen. Diese These könnte durchaus zuerst in der Propaganda der „antizinzendorfischen Partei" Halles unter der Führung Gottlieb August Franckes in der Öffentlichkeit aufgetaucht bzw. dorthin lanziert worden sein. Es fehlt hier im Anmerkungsapparat der Verweis auf die aus den Quellen erarbeiteten hier unentbehrlichen Untersuchung von G. Reichel. Die Entstehung einer zinzendorffeindlichen Partei in Halle und Wernigerrode. (ZKG 23,1902)

In Stichworten: Mühlendorf war Pfarrer in Großhennersdorf. Seine Patronin, die ledige Henriette Sophie von Gersdorf, war eine leidenschaftliche Gegnerin ihres Neffen Zinzendorf. Drei Tage vor seiner Reise nach Pennsylvanien war Mühlenberg drei Tage in Wernigerrode bei dem regierenden Grafen Christian Ernst von Stolberg-Wernigerode (1691–1771). Mühlenbergs Briefpartner waren überwiegend Mitglieder dieser antizinzendorfischen Gruppierung. So trat Mühlenberg auch sofort in Philadelphia als ihr Parteigänger dem Grafen Zinzendorf bewußt provozierend entgegen. Sein Bericht über den Zusammenstoß mit Zinzendorf, dem es an Injurien nicht mangelt, ist von da

aus eingefärbt. Ob auch der Graf dabei immer glücklich reagiert hat, bleibt eine offene Frage. Wenn er in unqualifizierter Weise angegriffen und mit moralischen Abqualifizierungen bedacht wird, kann er sehr heftig werden. Aber es gilt hier: Audiatur altera pars.

Man kommt dem eigentlichen Sachverhalt nur näher, wenn man auch Zinzendorfs Bericht nach seiner Rückkehr nach Europa in seinen „Naturellen Reflexionen" 1746 aus einem gewissen Zeitabstand zu jenem Zusammenstoß heranzieht, dort S. 206 ff. Zinzendorf weiß, daß Mühlenberg auch fernerhin bei jeder nur passenden Gelegenheit ihn einen Lügner nennen wird und das L.L.L., wohl aus der Gassensprache, hervorhebt. Der Graf gesteht ihm zu, „daß der Herr Mühlenberg vielleicht nicht selber besser wisse, als daß er die Wahrheit rede, da er aber aus solcher Mund rede", d.h. daß er nachrede, was er in Halle und Wernigerode gehört hat. Zinzendorf anerkennt Mühlendorf in seiner Begabung und seinem Leistungswillen ohne jede moralische Abwertung. Aber „die Manier des Herrn Mühlenbergs, seine Beschuldigungen von Lügen, Betrügereyen, Leut-Verführen, Selbst-Lauffen und der gleichen", dienen ihm zu seiner „Legimation". Nur ganz kurz will er anmerken, daß der Heiland Matth. 5 als atrocissimas solcher Art Injurien anmerket!" Das war deutlich genug!

Wie aber reagiert Francke in Halle? Er weiß, welche starke Position Zinzendorf und die Brüdergemeinde durch Friedrich II. – den Großen in Preußen gewonnen und daß also Mühlenberg ja nur glaubwürdige, d.h. beglaubigte Dokumente über den Grafen liefern soll. (I, 167 ff.) Mühlenberg aber beharrt dabei, so oft wie nur möglich, Zinzendorf und die Brüder in die Nähe von „L.L.L." zu schieben. (Vergl. I, 47; 101; 144; 235; 443 („Zinzendorfs Rotte" u.ö.) Mühlenberg hat sich selbst dadurch manches verbaut, vor allem bei den Pennsylvanien regierenden Quäkern, nicht zuletzt auch bei Benjamin Franklin, der in seiner berühmten Biographie respektvoll Zinzendorf und dann vor allem die herrhutische Siedlung Bethlehem zitiert. Mühlenberg, dem er auch amtlich und geschäftlich begegnet, aber nicht mit einem Wort erwähnt. Benjamin Franklin war Zeitgenosse von Mühlenberg und begann seinen Aufstieg zum berühmten Staatsmann in Pennsylvanien!

Selbst Mühlenbergs Schwiegervater Conrad Weiser, einer der bedeutendsten Deutschen in Nordamerika über Pennsylvanien hinaus, unentbehrlich als bevollmächtigter Dolmetscher in allen Konflikten mit den Indianern, deren Sprache er von Kindheit an mächtig und unter ihnen anerkannte Autorität, rückt hier deutlich von ihm ab. In einem langen Brief vom 16. 2. 1747, der nicht in diese Edition aufgenommen wurde, im Anmerkungsapparat aber aufmerksam seinen Weg über den Briefpartner, den Pfarrer Brunnholz und Mühlenberg, der ihn lesen konnte, bis nach Halle verfolgt. Konrad Weiser ist Zinzendorf oft begegnet, auch Wochen hindurch. So lernte er ihn weit gründlicher als sein Schwiegersohn kennen – und wurde doch kein Herrnhuter – beurteilte ihn aber treffend. Er ahnte dessen Genialität, aber lügenhaft war der Graf nicht. Hier distanziert er sich bewußt gegenüber Mühlenberg. Er betont auch des Grafen stete Versöhnungsbereitschaft. Das war deutlich genug. Seine Bitte aber um Vertraulichkeit wurde nicht beachtet. „Ich wollte seinen Feinden, die ihn ohn Ursach oder aus Sectenneid, bombardieren, nicht das Wort reden!"

Es wäre zu begrüßen, auch im Hinblick auf amerikanische Leser, dieser Edition, wenn die Arbeit von Reichel über die antizinzendorfische Partei in Halle und Wernigerode quellenmäßig weitergeführt werde. Denn die bisher vorliegende Untersuchung endet mit dem Jahr 1732, in dem Jahr, in dem Halle alle seine weitreichenden Beziehungen spielen läßt, eine herrnhutische Gruppe nicht in Georgien in Nordamerika einreisen zu lassen, was dann doch nicht gelingt. Es läßt sich nicht von der Hand weisen, was Zinzendorf dann selber meint, daß Halle erst munter wurde, als er in Philadelphia einreist. Nach der bisher nicht ohne Erfolg praktizierten Methodik, Zinzendorf, wo er auch erscheint, ihn wegzudrängen, kommt es auf diese Alarmmeldung zur erstaunlich schnellen Aussendung Mühlenbergs, von dem man voll überzeugt ist, daß er auf ihrer Linie steht!

Mühlenberg aber kam nicht zur Ruhe. Immer fühlte er sich in Pennsylvanien von den Herrnhuter verunsichert. Wie sollte er sich auch verhalten, als die herrnhutische Siedlung in Bethlehem dicht an der Grenze des Urwaldes, der endlosen Wälder, die Zinzendorf auf Weihnachten 1741 hin besuchte, plötzlich im ganzen Land bis weit in alle neuenglischen Provinzen bekannt und berühmt wurde. Die Brüder bekamen da-

durch einen mächtigen Auftrieb. Das alles blieb Mühlenberg nicht verborgen. Er wählte das Kürzel „B", wenn er diese Siedlung doch erwähnen wollte, um die lutherischen Gemeinden in ihrer Nähe zu loben, die standhaft ihrem Zauber widerstanden hatten. Doch sonst war er ganz einsilbig, vermied auch jede direkte Polemik, durch die er sich nur ins Unrecht versetzt hätte.

Wir hätten gern gesehen, wenn in den Anmerkungen eine profunde Untersuchung von Hellmut Erbe, Bethlehem, Pa., 1929 angeführt worden wäre. Bethlehem war tatsächlich ungewollt das Gegenbild zu Mühlenbergs gesammelten lutherischen Gemeinden in all ihrem Wirrsal. Wir zitieren im Blick auf Mühlenbergs Reaktion: „Dieses, förmlich über Nacht entstandene, maßlos arbeitende, wirtschaftende, singende, musizierende Gemeinwesen, mit seiner peinlichen Wirtschaftlichkeit und mit seinen Manufakturen und Liebesmahlen, mit seinen wogenden Kornfeldern, seinen stolzen Viehherden, seinem aufblühenden Handel, wie seinen Chorhäusern und Kinderanstalten, seinen Schulen und Missionsunternehmungen, das ist Bethlehem, gestaltet durch die von Zinzendorf inspirierte Grundvorstellung: „Wir haben einen Beruf, des Heilands Sache in Amerika zu befördern."

Die große Bewährungsprobe, in der Mühlenberg, wie die deutschstämmigen lutherischen Gemeinden in Pennsylvanien wie gelähmt waren, trat ein, als der englisch-französische Krieg 1754–1763 in den amerikanischen Kolonien aufbrach und die Indianer sich auf die Seite der französischen Streitkräfte stellten. Die Indianerstämme gerieten also in Aufruhr und brandschatzten Pennsylvanien und das ganze Land war fast schutzlos den Feinden preisgegeben. Die radikal pazifistische Einstellung der Quäker lähmte sie. Mühlenberg stand abseits. So fällt dieser Krieg als Nachrichtenquelle bei seinen Berichten so gut wie ganz aus. Höchstens beklagt er und schreibt über die Gräuel, die auch die lutherischen Farmer trifft. (II, 332 f.; 351,361 auch 346 f.)

Bethlehem war jetzt auf sich selbst gestellt und verwandelte sich in eine Festung rundum und nahm noch 600 Flüchtlinge auf. Das war für ihr Selbstverständnis kein Krieg, nur eine Verteidigung, Abwehr.

„Nach dem vorliegenden Quellenmaterial unterliegt es keinem Zweifel, daß es in erster Linie Bethlehems Energie zu verdanken ist, wenn in Philadelphia ein Umschwung in der Regierung eintrat und sie einen Verteidigungsfeldzug in Gang setzte und das Land vor viel Not bewahrt blieb. „Krieg, Mord, Plünderung, Brandstiftung wurden zurückgedrängt." Bethlehem wurde aber berühmt im ganzen Land. Nach dem Friedensschluß gaben sich förmlich die vielen berühmten Besucher von überall die Klinke in die Hand. Sie begegneten einer Gemeinde, in der viel gesungen und musiziert worden ist. Schon in der Kinderstube fing die musikalische Einübung der Jugend an. Orgel, Harfen, Flöten und Streichinstrumente begleiteten die Gemeinde bei ihren Veranstaltungen. Spangenberg, ihr Gemeindeleiter, gründete bereits 1748 ein „collegium musicum", doch wohl die erste Musikschule in Amerika. Die ersten Orgeln Nordamerikas stammen aus der Gemeinde Bethlehem. Ihre Posaunenchöre haben den Weg in die Kirchen dieseits und jenseits der großen Meere angetreten. Wenn hohe Gäste wie Benjamin Franklin, ein Zeitgenosse Mühlenbergs, in Bethlehem erschienen, veranstaltete man ihnen zu Ehre Konzerte in den Kirchen. Hier wurde barocke Musik in der Tradition Händelscher Kompositionen gepflegt und selbst komponiert.

Die Porträtkunst fand einen hervorragenden Vertreter in Bruder Johann Valentin Haidt, einem Danziger, der erst 1754 nach Bethlehem kam.

Unverkennbar auch die ganze Gestaltung der amerikanischen Gemeinorte, sobald sie etwas Fuß gefaßt hatten. Es entstanden dort schöne Gärten und Schmuckplätze im Geschmack der Zeit. Alle Innenräume und Alleen im bürgerlichen Barock gehaltene, buntfarbige Chor- und Gemeinhäuser mit blendend weiß abgetönten Innenräumen. Sie verrieten nicht nur den Ordnungsgeist, sondern auch den ausgeprägten Sinn für Form und Stille, edle Schönheit. Bethlehem, wie auch die andere brüderische Gemeinde, wie Nazareth, die ein Vorort für eine Missionsarbeit unter den heidnischen Indianern wurde, trugen auch andere Missionsunternehmungen.

Man wird hier nicht übergehen können, daß offensichtlich Mühlenberg, ohne es auszusprechen, gelernt hat, an die volkskirchliche Tradition seiner Heimat anknüpfend, das öffentliche Wohl aktiv zu bedenken. Es überrascht, daß „er zur Stempelakte (stamp act) von 1765 und der dadurch ausgelösten Krise, Stellung nimmt und dies öffentlich in einer Predigt, die er drüber hinaus hat drucken lassen" (59 Seiten Oktav!).

Vergl. III, S. 12. Doch in vorsichtiger Weise oder noch unsicher, predigt er erst darüber, als diese Gesetzverordnung aufgehoben war! Doch zurück zu Bethlehem. Ihrer Ausstrahlungskraft ist es zu verdanken, daß viele Societäten und Gemeinden in Städten und auf dem flachen Lande vor allem in Pennsylvanien entstanden, in denen sich Erweckte zusammenfanden, auffallenderweise darunter auch viele Intellektuelle. Es kamen Deutsche, Schweden, Engländer aus den verschiedensten Denominationen, auch Neger und Indianer, Taufgesinnte, Mennoniten, Separatisten und Quäker. Zinzendorf tat noch etwas darüber. Er predigte, ehe Mühlenberg 1742 seine Aufgabe antrat, überall, wo bisher unbetreute kleine lutherische Gemeindlein entstanden waren. Aber nur als ein Provisorium, wie Conrad Weiser in dem bereits angeführten Brief ausdrücklich bezeugte!

Man wird ihm aber nur gerecht, wenn man zur Kenntnis nimmt, daß für Zinzendorf die Existenz als Brüder-Unität nicht Selbstzweck ist, sondern daß sie sich als Dienstauftrag an den Kirchen der Welt sieht. Sie wissen sich zum Dienst in den sie umgebenden Kirchen verpflichtet. Das aber betonte Zinzendorf im Blick auf Pennsylvanien entschieden: „Der einzelne Christ bleibt in seiner Konfessionskirche. Sie ist ihm das vertraute Haus, in dem schon seine Vorfahren gewohnt haben."

Der Reichsgraf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, ebenbürtig im Verkehr mit regierenden Fürsten, pochte gelegentlich auch auf diese gesellschaftliche Stellung. So nahm er sich das andere provozierende Recht als Christ, sich auch um verlorene und verlassene evangelische Minderheiten zu kümmern, um so mehr dort, wo sie ihn wie in Pennsylvanien darum in den pfarrerlosen lutherischen Gemeindlein angingen, ihnen auf verschiedene Weise als ein Provisorium zu helfen, persönlich, organisatorisch, wie durch Helfer, bis die dazu Berufenen sich endlich bewegten. Seinen Mitarbeitern schärfte er dabei, sich selbst auch einordnend, ein: Wir müssen immer damit rechnen, daß wir als ungeheißene Gäste schon am nächsten Tag wieder gezwungen werden könnten, den Wanderstab zu ergreifen und das Provisorium, das wir begonnen hatten, aufzulösen. Zinzendorf ging gern querfeldein in einer verzopften Welt, die ihren ersten derben Stoß dann in der Französischen Revolution empfing, die mit manchem Brüchigen aufräumte wie auch Friedrich II. – der Große in Preußen.

Daran ließ er keinen Zweifel aufkommen. Bethlehem, nahe am Urwald, der sie umrauschte, soll bleiben als Zentrum der Brüderkirche in Nordamerika und ist es durch die folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart geblieben. Bekräftigt wurde dieser Beschluß durch den begonnenen Ausbau eines schloßähnlichen Gebäudes in Nazareth, das nahe an Bethlehem stand und das als eine Residenz evtl. für den Reichsgrafen von Zinzendorf.

Francke war im Unterschied zu Mühlenberg, der alles, soweit es von Europa aus einsehbar war, einsichtiger als dieser mit seiner Dauerpolemik gegen den Grafen. „In manchen Correspondenzen Franckes klingt es durch, als müsse man sich in das Unvermeidliche fügen und dem Grafen Zinzendorf Pennsylvanien auch als eine Domaine lassen." Von drei Seiten aus lag das nahe. Francke, der all die nach der Rückkehr Zinzendorfs nach Deutschland erschienenen Schriften über Pennsylvanien gründlich kannte, sah, daß man dort keinen Streit suchte, auch Mühlendorf nicht unmittelbar angriff.

Francke sah sich zudem seit 1740, dem Regierungsantritt des preußischen Königs Friedrich II. – den Großen – zur Vorsicht gezwungen. Denn die mährische Kirche als eine selbständige Kirche mit bischöflicher Verfassung, war von seitens des preußischen Staates anerkannt. Seit 1746 konnten dann alle, die aus freiem Antrieb kämen und Anschluß begehten, in ihre Gemeinden aufgenommen werden. Zudem bekannte sich die Brüderkirche, wie auch Francke und Mühlenberg und die lutherischen Gemeinden dort zur „Ungeänderten Augsburger Konfession". Seit 1742 konnten die Brüder bereits Gemeinden im eroberten Schlesien gründen. 1749 wurde die mährische Brüderkirche als eine im ganzen britischen Reich zu Recht bestehende Kirche mit vollständiger Gewissens- und Kirchenfreiheit durch eine Parlamentsakte staatlich anerkannt. Andere Staaten bzw. Länder gingen dem in Europa voran oder folgten. Was sollte dann noch eine „Antizinzendorfische Partei"? Die Öffentlichkeit verstand sie nicht mehr. Die nächste Generation dachte völlig anders. Symptomatisch dafür: Fresenius, wohl einer der engsten Mitarbeiter Mühlendorfs von Frankfurt a.M. aus, der dem Goethehaus seelsorgerlich nahe stand, starb 1761. Und 1765 pilgerte ausgerechnet der

junge Student Johann Wolfgang Goethe, von Zinzendorfs schöpferischer Sprache begeistert, zu einer Synode der Brüder in die Wetterau auf dem Schloß Marienborn, das bis 1773 von Brüdern bewohnt war! Auch als der Dichterfürst hat Goethe distanziert, aber nicht unfreundlich, bis ins hohe Alter den Blick immer wieder auf diese Brüderkirche und ihre Lebensäußerungen gerichtet.

Versuchen wir eine Zusammenfassung im Blick auf den ersten vorliegenden Band, auch im Hinblick auf die Einführung seitens des Herausgebers. Das eine, dann durchgängige Thema „Mühlenberg und Zinzendorf" sollte jedoch aus jeder Engführung herausgenommen werden. Die Tatsachen sind doch zwingend. Im Blick auf Zinzendorf klagt Mühlenberg, daß er sich nun kümmern müßte, was an lutherischen Haufen ihm in der amerikanischen Wüste übriggeblieben wäre. (III, 475, 663 u.ö.) Er setzte sich bei all den anfänglichen Hindernissen aber durch. Schon 1743 erbaute er in Neu-Hannover eine Kirchschule und in Philadelphia wie Providence begann er mit dem Bau von Kirche und Schule. (III, 2) Bei allem noch nicht überwundenen Mißtrauen im Lande und einem leisen Grollen, man wolle keine hallesche Kirche, konnte er allein mit Halle zusammen eine Not lindern. Sie allein, nachdem die entstehenden Gemeinden sich bereits die Finger wund geschrieben hatten, in verschiedenen deutschen Landeskirchen Geistliche zu finden, half. Die Bindung an Halle ermöglichte allein einen gewissen Personalnachschub mit begleitender finanziellen Unterstützung. Auch im Blick auf die Persönlichkeit Mühlenbergs, der im 31. Lebensjahr diese Aufgabe ungesucht übernahm, war es bald die allgemeine Überzeugung: Er setzte seine ganze Kraft ein, es war eine ungeteilte Hingabe, er schonte sich nach keiner Seite, ohne nach persönlichen Vorteilen zu blicken. Nur was sein Augenmaß betraf, war das nicht immer seine größte Stärke. All das kann nicht verdecken, bei all seinen deutlichen Schatten, daß er allein auf weiter Flur die Konstituierung der lutherischen Kirche in Pennsylvanien durchzuführen verstand.

Auch der zweite Band der Korrespondenz Mühlenbergs aus der Zeit von 1753–1762 ist voller Dramatik. Eines seiner Themen, vielleicht das entscheidende, handelt von der Entstehung einer Kirchenordnung. Der hier Treibende ist Mühlendorf, wenn er auch von Anfang an von Pfarrer Brunnholz entscheidend unterstützt wird, der in der volksreichsten Kirchgemeinde in Philadelphia amtiert. Diese Kirchenordnung vom 18. 10. 1762 versucht Rechte und Pflichten der Pfarrer, der Ältesten und Vorsteher und der Gemeindeglieder zu umschreiben, d.h. auf eine gewisse Ordnung festzulegen.

Überraschend für Mühlenberg. Francke schreibt ihm, daß er damit nichts zu tun haben will. Er hält eine Kirchenordnung, die den Pfarrer in den Vordergrund schiebt, für unzeitgemäß, einfach für voreilig! Für ihn wie schon für seinen Vater, August Hermann Francke, ist diese Fixierung unmöglich. All die Ämter, die der Geistlichen, der Lehrer und Diakone und Ältesten, sind gleichwertig. Nur keine hierarchische Ordnung in der Kirche! Offensichtlich hat er das Neue und ganz Andere der amerikanischen Entwicklung klar erkannt. (II, 293) Er bleibt dabei. Auch später mißfällt es ihm, wenn Mühlenberg immer wieder an Kirchenordnungen herumbastelt. Er erinnert auch hier an seinen Vater. Die Schutzwälle um eine Kirche zu bauen, ist immer nur ein Zweites. Den größten Dienst, daß eine Kirche lebendig bleibt, leisten vollmächtige Zeugen des Evangeliums, die man nicht auf Vorrat ausbilden kann. Sie sind plötzlich einfach da als eine Gottesgabe. (II, 293 f.)

Francke, der in seiner Orientierung über Nordamerika nicht nur auf Mühlenberg angewiesen ist, sieht offensichtlich weiter. Eine West-Ostwanderung, von der atlantischen Küste zur Ostküste des Pazifischen Raumes beginnt bereits. Die kleinsten und ärmsten Häuflein deutschstämmiger Siedler liegen dann an der immer weiter zurückgedrängten Urwaldzone. Sie vermögen keine doch gutbezahlte Pfarrer ausreichend mit ihren Familien zu besolden. Hier sollte auch die werdende pennsylvanische lutherische Kirche wach bleiben und für diese Betreuung unverheiratete Lehrer und Katecheten wie Laien auszubilden. Dafür sollte ein Seminar eröffnet werden. Es geht nicht an, die jetzt noch wirkenden Laienprediger in der Kirche zu verteufeln. Er leugnet nicht, daß zweifelhafte Gestalten unter ihnen nicht zu übersehen sind. (I, 193; II, 619; III, 433)

Daß es damals nicht gelungen ist, auch nicht ernsthaft versucht worden ist, einen leicht beweglichen und unermüdlichen Laienpredigerstand wenigstens in Ansätzen sichtbar zu machen, hat später bei der großen Westwanderung der Siedler, die immer weiter nach den Küsten des Stillen Ozeans drängten, Hunderttausende der lutheri-

schen Siedler kirchlich vereinsamen lassen. Sie sind Glieder der anderen großen amerikanischen Kirchen geworden, die es besser verstanden haben. Bei ihnen sind die Laienprediger ausgebildet worden, die mit den nach dem Westen sich vorschiebenden Farmern in die Einöden und an die Grenzen der Urwälder ziehen und sie zu Gemeindlein und Gemeinden sammeln. Diese Ernte brachten andere Kirchen ein!

Auch das andere nahm Mühlenberg nicht ernst. Die englisch sprechenden, amerikanischen Kirchen, auf sie gesehen, verdanken den Erweckungsbewegungen, die ein ganzes Volk aufwühlten und ihm einen bleibenden religiösen Auftrieb vermittelten, auch die Prägung eines Pfarrertypus.

Es ist das Bild eines volksmissionarisch eingestellten Geistlichen, der nicht nur die vorhandene Gemeinde tiefer zu gründen sucht, sondern der unaufhörlich und mit Temperament erobern, in Neugebiete, in Randgebiete der Unkirchlichkeit und Christusferne vorstoßen will. In diesem kämpferisch-aktiven Arbeitsstil sucht er seine Berufung zu verwirklichen. Mühlenberg hat diesen Typ selbst gut kennengelernt. Wir verweisen auf seine Bezugnahme auf einen unter ihnen, auf Tennert. (II, 475)

So ist es doch bemerkenswert, daß Mühlenberg auch an der Frage der Negersklaven vorbeischaut und das nicht für ein schwerwiegendes Problem ansieht, wenn er einen Pfarrer findet, der in seinem Pfarrgut 16 Negersklaven arbeiten läßt. (I, 488) Dabei ist diese Frage virulent in Pennsylvanien, ob Negersklaven zu halten mit der Würde des Menschen zusammengeht. Negersklavenmärkte untersagt der Quäkerstaat. Auch an der Frage und Not, daß die Indianerstämme doch heidnisch sind und an der Frage einer Missionsarbeit unter ihnen, sieht er auch vorbei, gewiß nicht allein.

Gewiß hatte Mühlendorf zu bedenken, was europäischen Kirchen völlig fremd war. Alle amerikanischen Kirchen bauen sich auf den Einzelgemeinden auf. Die deutschen Siedler haben einen Horror gegen jede Obrigkeitskirche mitgebracht. Sie wollen keine Betreuungskirche, keine Amtskirche, keine Einengung, keine Bevormundung, keine Entmündigung. Vorfindlich ist hier ein totaler Mangel an Obrigkeitsergebenheit. Die Gemeinde leitet sich selbst, nicht der Pfarrer. Ihm steht keine Verfügungsgewalt im Blick auf die Gemeinde zu. Schärfer konnte es kein anderer Kirchenrat so aussprechen: „Kein Prediger solle zukünftig hin beschweret werden mit weltlichen Sachen, sondern er solle allein seines heiligen Amtes als ein Diener Jesu Christi abwarten ...“ (III, S. 135 ff.)

Dabei verlangen alle lutherischen Gemeinden Geistliche und wollten und konnten sie auf die Dauer nicht selbst bedienen. Sie hatten einen Dienst zu versehen, wo ihnen auch keine, auch nicht gut gebildete Laien ersetzen konnten, in jener täglichen, ja stündlichen Bereitschaft.

Doch die Gemeinden forderten und erreichten ihren Willen. Ganz im Gegensatz zu Mühlenberg, Geistliche nur von Halle aufzunehmen, war ihre schroffe Antwort: Wir holen uns unsere Pfarrer aus dem ganzen Raum der deutschen Landeskirchen, so auch aus Stuttgart oder Darmstadt oder auch Hamburg. Diese Verbindung soll nicht abreißen. Mühlenberg gab nach.

Es war hier in Pennsylvanien ein ganz anderer Typus als in der früheren Heimat. Sie hatten alles gewagt und eingesetzt, als sie alle Brücken abbrachen, eine Überfahrt unter oft unsäglich schweren Begleitumständen, mit Schiffsbrüchen, wo fast allen der Ertrinkungstod winkte; Krankheiten unterwegs und viele andere Widrigkeiten. Sie nahmen das alles als von Gott gegeben an. Gelang die Einbürgerung im neuen Land, dann als ein Gottesgeschenk. Und nun kam wie aus einem Mund auch das andere. „Ich habe die Freiheit gekostet und sie schmeckt zu gut, um sie wieder mit dem Kerker zu vertauschen. Ich glaube, nicht einen Tag würde ich es dort aushalten ...“

Keine schrankenlose Freiheit, eine verantwortungsbereite, ein Aufeinanderzugehen, nichts gesteuert, die unsentimentale amerikanische Freiheit in dem Offensein für jeden anderen, eine erfrischende Natürlichkeit im Umgang miteinander. Zinzendorf hat in seinem kurzen amerikanischen Aufenthalt diese Natürlichkeit des dortigen Menschentums trotz der oft unsanften Realität dieser Natürlichkeit, die immer neu auch schokkieren kann, begeistert. Da mangelte es in guter Weise an dem Gravitätischen der Barockzeit im alten Europa. Das waren alles Realitäten, mit denen der im 5. Lebensjahrzehnt stehende Mühlenberg zu rechnen hatte.

Ob das nicht doch Erblasten des alten Europas in seiner Schwerfälligkeit und vielen erstarrten Formen waren, die er und andere nicht abschütteln konnten? Doch das ge-

lang ihm, den Einzelgemeinden einen sie alle miteinander verbindenden Überbau zu geben, der in den neuen Ordnungen durchsichtig und durchlässig für jedes Glied der Gemeinden war und blieb. Ob es nun die Bruderschaft der in ihr wirkenden Geistlichen war, die sie „Ministerium" nannten und sich die Aufgabe gestellt hatten, zuerst und vorrangig Gemeinden, die einen Pfarrer suchten, ein entsprechendes Angebot zu unterbreiten. Sie nahm sich auch nach dem tradierten Kirchenrecht die Vollmacht, daß jeder lutherische akademisch gebildete Pfarrer, der ein Amt besaß und ordiniert war, nun auch das Recht besaß, Anfänger, die den Vorbedingungen der Ausbildung genügten, zu ordinieren (ius ordinarium).

Weisungsberechtigt war das Ministerium nicht. Auch die Synoden, die eingerichtet wurden und zu denen neben den Geistlichen Vertreter aller Gemeinden eingeladen wurden, konnten keine verbindlichen Anweisungen den einzelnen hier vereinigten Gemeinden erteilen. (Bd. II, 124;77, Bd. I, 107,458) Sie besaßen nur eine beratende Funktion, um miteinander für anstehende Fragen gute Lösungen zu finden. (II, 387;393 ff, III, 669)

Zu übersehen ist dabei nicht ein latentes Mißtrauen in den einzelnen Gemeinden. „Wir wollen unsere Gemeinden nicht zu Sklaven machen lassen"! Es darf nicht alles in ein Prokrustenbett gezwungen werden. Wo das auch in guter Absicht Mühlenberg zu manipulieren suchte, brachen die Tumulte, heftigster Gegenkurs auf. Keinen Verlust der neuen Spielräume in der Freiheit! Dem ging parallel ein geradezu mit religiöser Inbrunst verteidigtes Recht der Minderheiten, die nicht überspielt werden durften ohne nicht oft wilden Protest und Tumult zu provozieren, wie es dann die ganze folgende Zeit sich auch in Pennsylvanien bewahrheitete. (II, 209)

Wo aber Mühlenberg eine fast durchgängige Zustimmung bei dieser Formung einer Kirchenordnung bei den Einzelgemeinden fand, zeigte sich in dreifacher Weise. 1. Die Einführung eines Zeremonienbüchleins als Anleitung zu einer Grundordnung aller Gottesdienst und Kasualienhandlungen. 2. Die Annahme der „Ungeänderten Augsburger Konfession" als Grundposition und Ausgangsort alles Seins und Handelns aller in einem Kirchenbund synodal vereinigten Einzelgemeinden. Das war ja auch verpflichtend für Halle gewesen. 3. Schwieriger wurde es bei dem Verhältnis zwischen Gemeinde und Pfarrer. Man konnte ja nur existieren auf dem Boden einer breiten Laienaktivität. Damit ergab sich ein völlig anders strukturiertes Verhältnis bei der Pfarrerwahl. Die freie Pfarrerwahl bedingt die Möglichkeit der Absetzbarkeit mit all den nachteiligen Folgen für die innere Sicherheit und Unabhängigkeit des Amtsträgers. Die Verleihung einer Pfarrstelle auf Lebenszeit wie in Deutschland wurde nirgends in den treu lutherischen Gemeinden als unabdingbar angesehen. Mühlenberg verzahnte dieses Recht durch die Einschaltung des Ministeriums in einer unparteiischen Schiedsrichterstellung. (II, 41)

Das andere aber konnte die Kirchenverfassung Mühlenbergs nicht verwischen. Jede lutherische Einzelgemeinde war bei den weiträumigen Verhältnissen Nordamerikas so auf sich selbst gestellt, daß ihr en gewisser Kongregationalismus wesensgemäß wurde. Der Anschluß an eine Synode, die sich zu Kirchenkörper entwickelte, hat die kongregationalistische Grundstruktur lutherischen Kirchen und hier auch in Pennsylvanien nicht ändern können und wollen, auch Mühlenberg nicht. Das ist in den Heimatkirchen nicht recht zur Kenntnis genommen. Francke gehörte zu den wenigen, denen das einsichtig war.

Eines erreichte Mühlenberg noch mit der Bindung an die „Ungeänderte Augsburger Konfession". Nach ihr hat Gott das Pfarramt eingesetzt. Es konnte nicht zu einer menschlichen Ordnungseinrichtung nivelliert werden. So waren qualitative Unterschiede geschaffen zwischen dem „allgemeinen Priestertum aller Gläubigen", mit begrenzten Rechten und Pflichten und den Trägern des geistlichen Amtes; ausgestattet mit den „allgemeinen geistliche Vollmachten der Verkündigung, der Taufe, des Abendmahles und des Schlüsselamtes." Die innere Freiheit dieses Amtes lag in dieser Kontinuität einer apostolischen Tradition einer göttlichen Stiftung. Hier kam Mühlenberg voll zum Zug.

Die andere Mühlenberg quälende Sorge blieb freilich ungehoben. Wir zitieren ihn: „So lange, wie arme gesandte Prediger und Fremdlinge von etlichen vermögenden Gemeindegliedern unseren leiblich nothdürftigen Unterhalt kümmerlich suchen müssen, so lange werden wir gehindert an freudiger ungeheuchelter Ausrichtung unseres

Amts." (II, 147) Schon August Hermann Francke ging es im Blick auf Pennsylvanien und eines möglichen Einsatzes von Halle aus um eine ausreichende Sicherung der Pastoren- und Lehrergehälter, weil er diese Männer nicht in eine drückende Abhängigkeit von den eigenwilligen Siedlern geraten lassen wolle."

So zeichnete sich hier ab, daß die Geschichte aller amerikanischen Kirchen, die lutherische nicht ausgenommen, daß sie nicht die einfache Verlängerung europäischer Entwicklungen und Ereignisse darstellte, nicht als ein langweiliger Nachtrag zur europäischen Kirchengeschichte. Darin sind sich die amerikanischen Kirchenhistoriker einig, daß das amerikanische Christentum keine parallele Entwicklung zum europäischen Christentum mitgemacht, sondern sich nach eigenen und neuen Herausforderungen entwickelt hat.

Im Blick auf den zweiten Band in der Edition verweisen wir auch nachdrücklich auf die Feinziselierung des Herausgebers in dem 34 Seiten umfassenden Vorwort, das allen oft verworrenen und spröden Alltagsereignissen im Zeitraum von 1753–1763 nachgeht.

Bei dem dritten Band dieser Edition, welche die Korrespondenz von 1763–1768 umfaßt, fällt auf, daß hier zwischen einem Vorwort und einer neu eingeführten Einleitung unterschieden wird. Das Vorwort, bisher identisch mit einer Einleitung größeren Umfangs und mit ihm organisch verbunden, umfaßte nur noch etwas mehr als eine Druckseite und ist von Kurt Aland unterschrieben. Die Einleitung aber umfaßt knappe 21 Seiten. Die Unterschrift fehlt. In der Titelei erschienen, nachgerückt von der des Herausgebers Kurt Aland, erstmalig die Namen von zwei Mitarbeitern, Beate Köster und Karl-Otto Schrohmidel.Zweifelsohne haben sie gemeinsam die Einleitung geschrieben. Aus welchen Gründen die übliche Unterschrift darunter fehlt, ob aus Rücksicht auf den Herausgeber, steht offen.

In der straff geführten Einleitung sollen die Benützer dieses Bandes von vornherein auch „dokumentarisch auf bestimmte Aspekte eingestimmt werden". Das ist erfrischend offen und klar gesagt und war auch bei den beiden vorlaufenden Bänden bei dem überquellenden Stoffreichtum geboten und legitim. Auch das darf nicht übersehen werden, was ein amerikanischer Rezensent offen anmerkte, daß sich im Anmerkungsapparat deutliche Grenzen zeigen, wo die fachliche Kompetenz der Mitarbeiter auch jetzt nicht ausreicht. So besteht die Aufgabe eines Rezensenten auch darin, wesentliche Aspekte in der Kommentierung herauszustellen, die sonst unter den Tisch fallen.

Deutlich ist, Mühlenberg bewegt sich auf einer Erfolgsebene. Wenn er die kommunikative Grundstruktur respektiert, bleibt er unangefochten und kann sich so bezeichnen: Präsident von „United German Lutheran Ministry of Pennsylvania, New York, Jersey und Maryland", d.h. ihre Pfarrer und die Gemeinden sind auf seine Kirchenordnung und Grundsätze verpflichtet. (III, 180 ff.) Mühlenberg ist auch Präsident der Synode und gibt von dieser Position aus Rundschreiben an die Einzelgemeinden aus. (II, 65(3) Als dann die Muttergemeinde, die größte in Pennsylvanien von der Provinzialregierung zu einer „Anstalt öffentlichen Rechts mit eigener Entscheidungsbefugnis und vor Eingriffen von außen her geschützt ist", erklärt wurde, ist er ihr „Rektor". Damit, wenn auch nicht ausgesprochen, ist die Gemeinde in Philadelphia juristisch eine Parallele zu den Franckischen Stiftungen. Mühlenberg ist nicht titelsüchtig, wie die ganze nachbarocke Zeit, aber doch wohl titelfreudig. Philadelphia ist bereits die bedeutendste Stadt, alle Einwanderungsströme fluten hier ein. Die lutherische Gemeinde sieht sich gezwungen, um die steigende Zahl der Gottesdienstbesucher zu erfassen, neben der Michaeliskirche die Zionskirche mit ihren 4000 Plätzen, ungeachtet eines hohen Schuldenberges, zu bauen. Zweifelsohne hat der Kirchenrat noch im Gedächtnis, wie es vor 1742 war, in jener pfarrerlosen Zeit mit einer dadurch mitbewirkten schleichenden Entkirchlichung. Alle Opfer und Gaben der Gemeindeglieder mußten zur Tildung der Schulden dienen. Die beiden Pfarrer Mühlenberg und Handschuh sollten und wollten sich mit den „Accidentien", den Gaben begnügen, die bei Inanspruchnahme der Sakramente und anderer kirchlichen Verrichtungen seit altersher, auch in Amerika, tradiert dabei einlaufen. Doch zwei Pfarrersfamilien konnten davon nicht leben und Mühlenberg verzichtete dann sofort auf seinen Anteil und stützte sich mit seiner Familie auf die Reste des Heiratsgutes, das seine Frau eingebracht hatte (II, 63). Wie groß die Last seiner pfarramtlichen Pflichten war, eine fast ununterbrochene Kette auch sonntags bis in die Nachtstunden, erzählte er in einem Brief nach Halle

(III, S. 455). Doch das war auch ein Erfolg. Offensichtlich ging hier die große Gemeinde in Philadelphia im Land voran, als sie durch alle Familien die am 18. Oktober 1763 erlassene Kirchenordnung rechtskräftig unterschreiben ließ. (III, 331). Eines ist auch auffällig. Das Feindbild, das er unentwegt in seinen Polemiken gegenüber Zinzendorf und der Bruderkirche aufgebaut hatte, schlug in seiner Sinnlosigkeit zuletzt gegen ihn selbst zurück. Er erwähnt zwar in Rückblicken auf seine Situation 1742 Zinzendorf, aber dieses von ihm viel gebrauchte Kürzel „LLL" vermied er bei aller Ironisierung durch Zinzendorf-Zitate im Blick auf die „Sichtungszeit" (III, 473). Vielleicht hielt ihn auch das zurück, Zinzendorf war 1760 heimgegangen. Es war kein Reizthema mehr. Überraschend seine Reaktion auf Ereignisse in Lancaster. In der dortigen pfarrerlosen Gemeinde hatte sich der aktivste Kreis abgespaltet, eine Kirche gebaut und „mit ansehnlichen Predigern und Schulhaltern von Bethlehem versehen". Auch als eine lutherische Gemeinde entstand, blieben beide Gemeinden getrennt. Jeder Polemik entsagt sich hier Mühlenberg. (III, 406) Ob ihm aufgegangen war, was einst schon August Hermann Francke zu einer Zurückhaltung gegenüber Zinzendorf und Herrnhut bewegte? Dort leuchtete ein Licht auf, das zu einem brennenden Feuer an Erweckungen wurde, wie zur Gestaltung eines missionarischen Aufbruchs in Weltweite wurde. Er dachte, wenn das auch nur bei uns so brennte! Nur gegen die ungerufen mit den Einwanderungsmassen nach Nordamerika einflutenden Geistlichen verfing sich Mühlenberg in einer harten, ja erbarmungslosen Polemik gegen sie, die im Lande hin und her nach Gemeinden suchten, in denen sie eine Aufgabe fänden. Sie kamen als „Nichtgerufene" und Eigenmächtige! Diese Polemik war hier so hart wie in der Frühzeit gegen die „versoffenen und vagabundierenden faulen Schulmeister". Ihre Verzweiflungen sah er nicht (I, 539, III, 649 u.ö.).

Doch das, was neben den laufenden Routineverpflichtungen Mühlenbergs sich dann in den Vordergrund schob, war die Tatsache, daß eine neue Generation von in Amerika geborenen Pfarrern anrückte, unter ihnen auch seine drei Söhne. Und es galt auch hier: Sie wurden weniger von ihren Vätern als von dem, was sich anbahnte, geprägt. Es ist das Phänomen einer Amerikanisierung. Mühlenberg stand dem nicht im Wege. Er hatte selbst diese Wendung vollzogen, aktiv mit den Gemeinden sich der politischen Verantwortung zu stellen und der bisherigen teilweisen politischen Abstinenz den Abschied zu geben. 1764 gelang es, einen eigenen Kandidaten ins Provinzparlament zu bringen (III, 273, auch S. 11 Einleitung). Mühlenberg nannte unter den Gegnern nicht nur die Quäker sondern auch die „Moravians". Man muß hier Benjamin Franklins berühmte Selbstbiographia darzulegen. Hier ist dann seine Kontroverse mit seinem „wilden" Sohn Peter aufschlußreich. Er gehörte mit seinen zwei jüngeren Brüdern zu jener zweiten Generation, in Pennsylvanien geboren und aufgewachsen. Der Vater steckte dann seinen Sohn Peter, den Achtzehnjährigen, ohne zu fackeln und ihn zu fragen, in Lübeck in eine von Anfang an total verunglückte sechsjährige Lehrzeit zu einem ihm von Halle empfohlenen Lübecker Kaufmann, der mit Medikamenten und Lebensmitteln handelte. Er konnte dort wirklich nichts lernen, wurde unwürdig behandelt und konnte dann erst als Vierundzwanzigjähriger diese Lehrzeit beenden. Andere rebellierten zuerst für ihn. Der Vater versuchte dann durch ein Bußgeld ihn aus der Tyrannei der Zünfte mit ihrer Hierarchie freizukaufen. Kurzentschlossen verschwand dann Peter Mühlenberg und schloß sich einem Truppenteil an, der sich auf dem Weg nach Nordamerika befand. Dem Zugriff der Lübecker Polizei war er im Gegensatz zur Meinung des aufgeregten Vaters damit entzogen. Sie hätte sich bei dem Versuch, den Entlaufenen zurückzuholen, dabei nur blutige Köpfe geholt (III, 20). Der ratlose Vater und der Sohn versöhnten sich. Schließlich fand man die gute Lösung, der Propst der schwedischen lutherischen Gemeinde, Dr. Wrangel, in Philadelpia, nahm ihn mit einem anderen jungen Amerikaner in sein Haus auf. Sein Vater wie Wrangel bereiteten in einem Blockseminar ihn sehr sorgsam auf ein nachfolgendes theologisches Kurzstudium vor. Zuerst dachte man, ihn als Katecheten und Predigtvertreter einzusetzen, wurde aber bald eines Besseren belehrt. Der junge Mühlenberg eroberte sich im Sturm alle Herzen. Als es laut wurde, daß er in der Zionskirche einmal predigen sollte, erntete er in dem übervollen Gottesdienst eine einhellige Zustimmung, ja Bewunderung. Ob man es ahnte, daß dieser Peter Mühlenberg einmal in die Annalen Nordamerikas eingehen würde als ruhmreicher General und Freiheitsheld? So nahm man ihn und dann seine zwei Brüder als Pfarrer in Pennsylvanien in Dienst.

Einzelheiten, die sehr aufschlußreich sind, finden sich viele in der Korrespondenz, die vor allem bisher unbekannt waren.

Eins wird hier deutlich. Das Frömmigkeitsbild Mühlenbergs ist geprägt durch eine in Halle seit August Hermann Francke kultivierte neustoizistische Position. Sie geht konform mit der preußischen neustoizistischen Staatsethik. Erziehungs- und Lebensideale, also formende Elemente waren nur von einer Grundhaltung aus einer gewissensbindenden Ehrfurcht vor Gott und Respekt zu den 10 Geboten zu begreifen. Allergrößte Bescheidenheit im äußeren Aufwand, Schlichtheit und Pflichttreue, strenge Sachkunde und Sparsamkeit, Pünktlichkeit, Präzision, Pflichterfüllung und Disziplin; „libertas" und „clementia" sollen den Umgang untereinander bestimmen. Die Freiwilligkeit wurde groß geschrieben, damit inklusive auch eine Widerspruchsdynamik bei Grenzüberschreitungen so z.B. durch eine Pervertierung in einem Kadavergehorsam. Die freiwillige Zustimmung wurde so groß geschrieben. Gewiß eine einseitige männliche Prägung wie schon im römischen Stoizismus. Die Stellung der Frau bzw. die Frauenfrage trat noch zurück, auch bei Mühlenberg. Doch sie rumorte schon.

In diesem lockeren und freien, nicht verkrampften Erziehungsstil wuchs die Jugend in den lutherischen Gemeinden in Pennsylvanien auf. Die große Bewährungsprobe bestand dann die so erzogene junge Mannschaft im amerikanischen Freiheitskrieg in der Manneszucht und Zuverlässigkeit, vorab in der Führung Peter Mühlenbergs.

Nebenbei bemerkt, das Erziehungsziel im englischsprechenden Teil der amerikanischen Jugend zielt in die gleiche Richtung, parallel zugleich zu dem im englischen Mutterland.

Auch die plötzliche Abkehr nicht nur Mühlenbergs von einer politischen Abstinenz steht im Zusammenhang einer alle amerikanischen Freikirchen umfassenden bewußten Hinwendung und eines Einsatzes für das Wohlergehen der Gesellschaft und des Staates. Es bleibt dabei, der Staat besitzt keine Verfügungsgewalt über die religiöse Position der Bürger. Es ist und bleibt ihre eigene Sache. Einfluß auf den Staat gewinnen die Kirchen nur durch die Einschaltung, ja Kraft ihrer überzeugenden Motive.

In New York war Mühlenberg bei den dortigen lutherischen Gemeinden hoch angesehen. Hier stehen ihm auch Nachrichten aus Europa schnell und ausreichend zur Verfügung. Eine elementare Verbindung mit Brandenburg-Preußen unter Friedrich II. – dem Großen, eine Verbundenheit bricht auf (III, 334, 437). Er jubelt mit den anderen in seiner Umgebung bei den Siegen des preußischen Königs in seinen „Schlesischen Kriegen" auf den Schlachtfeldern und bangt, wenn Niederlagen kund werden (III,638). Aber er ist zugleich durch und durch schon Amerikaner. Auch im Blick auf die Ereignisse im eigenen Land jubelt er mit anderen, als „unsere Royal Army" einen entscheidenden Sieg über die französischen Kolonialtruppen erringt, hielt aber auch nicht mit seiner Kritik zurück, wenn sie versagte, falsch plante und verlor (III, 359).

Noch ein letztes. Francke und Ziegenhagen waren altersmüde geworden (III, 146; 258, 687). 1769 starb Francke. Es zeichnete sich bei einer nüchternen Einschätzung der pennsylvanischen Initiativen eine Abnabelung von Halle ab. Die Dominanz Halles als Mutter der lutherischen Freikirche bricht ab. Die Vorsignale sind erfolgt (III, 146, 258, 687 u.ö.).

Auch Mühlendorf selbst ist müde geworden. Er fühlt sich auf einem gefährlich-einsamen Posten stehend, oft auch von Krankheiten durch Wochen hindurch gehemmt. Immer wieder versagt ihm die Stimme, er ist keines Lautes mächtig. (III, 346)

Noch ist es nicht so weit. Mühlenberg bleibt seiner Berufung treu. Die beiden noch ausstehenden Bände dieser großen Edition werden mit Spannung erwartet. Es wird auch hier dabei bleiben „nur wenn man die unterschiedlichen Quellen miteinander in Beziehung setzt und die Ergebnisse mit denen aus anderen Räumen und Zeiten vergleicht, kann der Versuch gelingen, ein möglichst facettenreiches Bild der vielschichtigen historischen Realität zu rekonstruieren".

Feldkirchen *Erich Beyreuther*

Gerhard Freund: Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse, Stuttgart-Berlin-Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1989, 8, 289 S., kt.

Diese von Lothar Steiger angeregte, 1986 als Habilitationsschrift im Fache Systematische Theologie von der Theologischen Fakultät Heidelberg angenommene Untersuchung erfaßt in einer der verhandelten Thematik angemessenen differenzierenden Weise die Konturen der fundamentalen theologischen Differenz, die sich in der Kontroverse zwischen dem Hamburger Hauptpastor J. M. Goeze und dem „Liebhaber der Theologie" Lessing abzeichnet. Historische Verifikation und systematisch-theologische Problemanalyse kommen in diesen vielschichtig strukturierten Studien gleichermaßen zum Tragen.

In überzeugenden Argumentationsschritten erweist der Verf. die der Kontroverse immanente Herausforderung, indem er zunächst (A) unter dem Aspekt „Wahrheitsfindung. Zur Hermeneutik der Kontroverse" über den Stand der Forschung informiert und seinen, den abgebrochenen Dialog neu wieder aufnehmenden Interpretationsansatz einer „Hermeneutik des gewinnenden Gesprächs" begründet, sodann (B) im Bezug auf das Lebenswerk von Reimarus und Goeze das zur „Topographie der Kontroverse" gehörige historische und thematische Umfeld markiert und schließlich (C) die theologische Substanz der Streitschriften „Ein Dialog – Kein Dialog? Theologische Hauptaspekte der Lessing-Goeze-Kontroverse" bestimmt.

Bereits die pointierte Diskussion der Typen der Lessing- und Goeze-Forschung (S. 13–36) vermittelt wesentliche, einer vorurteilsfreien Bewertung angemessene Kriterien. Als erkenntnisfördernd erweist sich die im folgenden verifizierte heuristische Prämisse des Verf.s, daß beide Kontrahenten – Goeze und Lessing – um den Wahrheitsanspruch der christlichen Religion, nicht um philosophisch-theologische Positionen oder kirchenpolitische Ansprüche gestritten haben. Indem der Verf. für eine Lessing-Interpretation plädiert, „die das Authentische an seiner Denkleistung so zur Sprache bringt, daß an seinem Widerspruch zugleich der Wahrheitsanspruch zur Geltung kommt und an diesem die Kritik", wendet er den „Geist der Prüfung", die Hermeneutik der „Rettungen" Lessings, auf ihn selbst an. (S. 29)

Durch seine Interpretation der Streitschriften Goezes im Zusammenhang von dessen umfangreichem theologischem Oeuvre vertieft der Verf. die (vor allem durch die Arbeiten von W. Boehart eingeleitete) Revision des traditionellen, das Zerrbild einer starren Orthodoxie kolportierenden Goeze-Bildes, so daß Goezes Rolle im Fragmentenstreit neu bestimmt, nach möglichen Wahrheitsmomenten seiner streitbaren Orthodoxie gefragt und das die gesamte Auseinandersetzung kennzeichnende epochenspezifische Koordinatensystem analysiert werden kann.

Goezes Widerstand gegen den Ungenannten und seinen Herausgeber hat wie alle seine Kontroversen letztlich seinen Ursprung in der epochalen Krisenerfahrung des Zweifels der religiösen Wahrheitsgewißheit. Überzeugt von der Unangreifbarkeit von Lehre und Leben der Kirche macht Goeze, um den befürchteten, durch Naturalismus und Deismus vorangetriebenen Untergang des biblisch-reformatorischen Christentums abzuwenden, „den Exorzismus zur publizistischen Tugend", ohne – wie Lessing mit dialektischer Schärfe erkannte – in der Lage zu sein, eine Wahrheit, die sich selbst bewahrheitet, zu bezeugen. (S. 41)

In dem die Topographie der Kontroverse erhellenden Teil B wird die Situation im Vorfeld des Fragmentenstreits ebenso sorgfältig erforscht wie der Bildungsweg, das geistige Profil und die spezifischen Intentionen der Exponenten. Umsichtig wird der doppelte „Sitz im Leben" der (von Lessing 1774 bzw. 1777/78 edierten) Fragmente aus der nachgelassenen „Apologie" des H. S. Reimarus markiert. Reimarus, der seit seinen die Religionslehre der Vernunft begründenden Abhandlungen über „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion ..." (1754) sich des Ansehens eines Verteidigers der Religion erfreuen konnte, artikuliert mit seiner als Verteidigungs- und Rechtfertigungsschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes konzipierten Apologie im Widerspruch zur herrschenden Orthodoxie die Krisenerfahrung der Diastase zwischen Bibel und kirchlichem Lehrbegriff (seine Intention ist offenbarungskritisch, zielt jedoch nicht auf „einen offenen Religionsstreit, sondern allein die Duldung eines undogmatischen und unkonfessionellen, aber durchaus konfessorischen Christentums der Vernunft", S. 46). Lessing hingegen vollzog – wie der Verf. nachweist – eine Umwidmung der Fragmente von der Apologie zum Angriff, der sich im Kontext von Lessings „me-

takritischem Widerspruch gegen jede Art von bescheidenem oder emphatischem Aufklärungstriumphalismus" zu einer Fundamentalkritik der zeitgenössischen neologischen Theologie erweiterte. (S. 56)

Mittels minutiöser historisch-theologischer Verifikation erschließt der Verf., auch im Vergleich mit der reformatorischen Theologie und im Bezug auf die Positionen der lutherischen Orthodoxie, paradigmatisch die epochenspezifische Gesamtkonstellation. Die Exkurse „Reformatorische Gotteserfahrung im Widerstreit", „Altes Testament bei Reimarus und Semler", „Zur theologia naturalis in altlutherischer Dogmatik" erweitern den theologiegeschichtlichen Gesamtbezug und stellen die interpretatorische Umsicht des Verf.s unter Beweis.

Die das Gesamtfeld von Orthodoxie, vernünftiger Orthodoxie und Neologie auslotende Untersuchung des Funktionswandels der natürlichen Theologie im Jahrhundert des Reimarus erhellt den Prozeß der Verselbständigung der natürlichen Theologie zur zentralen christlich approbierten Religionslehre der Ära der Aufklärung.

Auch Goeze hat als Schüler S. J. Baumgartens dem Vernunftanspruch des Zeitalters seinen Tribut entrichtet und sich neben der biblischen Argumentation der Demonstrationsmethode Wolffscher Schullogik bedient, allerdings durchaus in Übereinstimmung mit der lutherischen Tradition einer Kongruenz von Schrift und erleuchteter Vernunft. Die allein in ihrer Entsprechung zur theologischen Wahrheit geduldete Vernunft fungiert bei Goeze jedoch schließlich als Instrument theologischer Selbstbehauptung. Apologetik und Polemik werden im Gefolge einer statutarisch-juridischen Argumentation bei Goeze zum Instrument der Exkommunikation und theologisch-politischen Diffamierung Andersdenkender.

Der Verf. erörtert eingehend die ekklesiologischen Implikationen des für Goezes Selbstverständnis konstitutiven, in der Abwehr aller theologisch reduktiven Tendenzen artikulierten „wahren Religionseifers", der in den Kontroversen mit J. H. Alberti, J. B. Basedow und J. G. Schlosser Ausdruck gefunden und sich während des Fragmentenstreits zum offensiven Kampf gegen die dogmatisch und kirchlich gefährlichen Konsequenzen der Aufklärungstheologie verschärft hat. Im Ringen um Gestalt und Gestaltung der lutherischen Kirche beharrt Goeze auf der Identität von Kirchenrecht und evangelischer Wahrheit.

Der Verlauf und die theologischen Hauptaspekte der Lessing-Goeze-Kontroverse werden im Teil C detailliert beschrieben, der Skopos der Streitschriften erfaßt und dabei auch den unterschiedlichen Intentionen der Kontrahenten nachgegangen. Als Agora des Fragmentenstreits gilt für Lessing „das Publikum" als mündige, urteilsfähige Instanz, während Goeze, für den das Leben und Überleben seiner Konfession auf dem Spiele steht, an die Obrigkeit appelliert. Beide – Goeze und Lessing – wenden sich gegen die „erschlichene" Vermittlung der Neologie. Im Gegensatz zum Dogmatismus von Orthodoxie und Rationalismus diagnostiziert Lessing, daß Orthodoxie und Neologie an demselben Widerstreit einer vermeintlich behaupteten Versöhnung von Glauben und Wissen kranken.

Vom Verf. präzisiert (und in Auseinandersetzung mit kontroversen Positionen der Lessing-Forschung im Exkurs „Notizen zur Erziehungsschrift" spezifiziert) wird die fundamentale Differenz zwischen dem Fragmentisten und Lessing: „Ist für Reimarus die göttliche Weisheit die Wahrheit einer immer sich selbst gleichen, ungeschichtlichen Vernunft, so nimmt sie für Lessing das unveräußerliche Kennzeichen geschichtlicher Positivität an, in der die Vernunft ihre eigene Setzung und ihren Ausgang vernimmt, den Verstand des göttlichen Herzens." (S. 171)

Ein eigenes Gewicht hat die Erörterung der in der theologischen Prinzipiendiskussion zwischen Lessing und Goeze anstehenden hermeneutischen Grundentscheidungen. Lessing lenkt den Blick auf „die sich selbst beweisende göttliche Wahrheit und die ihr entsprechende Subjektivität des Glaubens". (S. 219) Die Unterscheidung zwischen Buchstaben und Geist, biblischer Satzwahrheit und wahrem Geist der Religion, zielt auf eine Wahrheit des Glaubens als „ein Geschehen, das mit der Subjektivität der Aneignung und Vergewisserung vermittelt ist". (S. 220) Goeze, der die Legitimität einer in der literarischen Öffentlichkeit geführten Debatte um die Religionszweifel negiert, beharrt auf der legalistisch verstandenen Selbstevidenz des Schriftglaubens und insistiert auf der Selbstbehauptung einer jeden Kritik entzogenen überkommenen Lehre; indem er den Weg der Sicherung des verfaßten Bestands wählt und „mit allen apologe-

tischen und publizistischen Mitteln die drohende Veränderung aufzuhalten" sucht, „weil er sie für den Untergang des christlichen Glaubens, der christlichen Religion und zuletzt der Religion überhaupt hält", entzieht er dem rein und unverändert fest gehaltenen Besitz „die Lebendigkeit neuer Erfahrung und Aneignung". (S. 220)

Der Ertrag für die fundamentaltheologische Diskussion konnte vom Rez. nur angedeutet werden. Auch die Hamburgische Kirchengeschichte wird von der gründlichen Arbeit profitieren.

Obwohl der Verf. ohne Zweifel den Intentionen Lessings und Goezes gerecht geworden ist, erscheint dem Rez. die Frage nach der Tragweite spiritualistischer Motive in Lessings Argumentation (in Hinsicht auf eine tendenzielle Scheidung – nicht nur Unterscheidung – von Geist und Buchstabe) und nach den genuin lutherischen Motiven (nos – extra nos) bei Goeze weiter bedenkenswert. (Vgl. die Ausführungen zum reformatorischen Schriftprinzip bei Goeze, S. 188 f.) Auch könnte die Einbeziehung J. G. Hamanns in einen erneut aufzunehmenden Dialog unter theologiegeschichtlichem wie systematisch-theologischem Aspekt erkenntnisfördernd sein.

Dem Verf. gebührt Dank für eine höchst anregende Untersuchung, die Maßstäbe setzt in der Erforschung und Erschließung der geistigen und theologischen Denk- und Gesprächskonstellationen des 18. Jh.s.

Jena *Eberhard Pältz*

Horst Walter Blanke – Dirk Fleischer (Hrg.): Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie. Band 1: Die theoretische Begründung der Geschichte als Fachwissenschaft (= Fundamenta Historica. Texte und Forschungen 1.1), Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1990, 132 S. [plus Texte], kt.

In dreierlei Hinsicht haben Horst Walter Blanke und Dirk Fleischer mit dem Band *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie* ein außergewöhnlich wichtiges Werk publiziert: Zunächst und vor allem ist zu betonen, daß sie ein kaum bekanntes und zu Unrecht vernachlässigtes Kapitel aus der Geschichte der Geschichtsschreibung vorstellen. Während für Historiker wie Friedrich Meinecke und Heinrich Ritter von Sbrik, denen wir Standardwerke zur Geschichte der Geschichtsschreibung verdanken, das 18. Jahrhundert nur die Vorgeschichte für die wissenschaftliche Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts bildet, der dann ihr eigentliches Interesse gilt, zeigen Blanke und Fleischer, wie lebendig die Diskussion über Grundfragen der Geschichtsschreibung im Aufklärungszeitalter war und welche bemerkenswerten Schritte auf dem Weg zum modernen Verständnis der Geschichte damals gemacht wurden. Wie die beiden Autoren betonen, stimmte die Aufklärungshistorie in vielerlei Hinsicht mit dem heutigen Geschichtsverständnis mehr überein als der Historismus, der im frühen 19. Jahrhundert die Aufklärungshistorie verdrängte und das wissenschaftliche Erbe der Historiker des 18. Jahrhunderts so wenig pflegte, daß es rasch in Vergessenheit geriet. Nicht durch den Historismus, sondern durch die Aufklärungshistorie wurde, wie die beiden Autoren zeigen, „Geschichte" als Wissenschaft begründet und die Matrix der Disziplin neu definiert.

Zum zweiten gilt es hervorzuheben, daß die hier zu rezensierende Abhandlung, die aus dem an der Universität Bochum angesiedelten Sonderforschungsbereich 119 „Wissen und Gesellschaft im 19. Jahrhundert" hervorgegangen ist, die Einleitung zu einem umfangreichen Band darstellt, in dem Blanke und Fleischer Texte abdrucken, die die Vielfalt, Qualität und Eigenart der Aufklärungshistorie dokumentieren. Zwar wurde (wohl aus Kostengründen) dieser Zeitschrift nur die Einleitung als Sonderdruck und nicht der gesamte Band zur Rezension zugesandt. Aus dem beigefügten Inhaltsverzeichnis des Bandes geht aber hervor, daß Blanke und Fleischer insgesamt 45 Texte abdrucken, die von Friedrich Wilhelm Bierling: *De fide historica/Über die historische Gewißheit* aus dem Jahre 1707 und Christian Wolff: *Wie man von Schriften urtheilen soll* aus dem Jahre 1727 bis zu Carl Traugott Gottlob Schönemann: *Grundriß einer Encyclopädie der historischen Wissenschaften* (1899), Johann Georg Feßmaier: *Von der historischen Glaubwürdigkeit* (1802) und Karl-Ludwig Woltmann: *Von der historischen Arbeit und vom Urtheil über dieselbe* (1804) reichen, wobei sie neben bekannten und häufig zitierten Texten (wie Immanuel Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*

in weltbürgerlicher Absicht von 1784 und Friedrich Schiller: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte* von 1789) auch zahlreiche unbekannte Abhandlungen von Historikern, die heute nur noch Spezialisten bekannt sind, abdrukken. Außerordentlich nützlich sind die der Einleitung beigegebenen Anlagen: ein Verzeichnis der Lehrstühle für Geschichte an deutschsprachigen Universitäten im 18. und im frühen 19. Jahrhundert samt deren Inhaber sowie ein Verzeichnis der „Historik"-Vorlesungen an deutschsprachigen Universitäten von 1750–1815. Kaum nötig anzufügen, daß diese Verzeichnisse zusammen mit den dann folgenden Texten wichtige Materialien für die weitere Erschließung und Interpretation der Geschichtswissenschaft im Aufklärungszeitalter bereitstellen.

Zum dritten ist anzumerken, daß die von Horst Walter Blanke und Dirk Fleischer verfaßte Einleitung die erste in die Tiefe dringende Analyse und zugleich die erste zusammenfassende Darstellung der „Aufklärungshistorie" ist, die wir besitzen. Ausgehend von dem von Jörn Rüsen in dem Band *Historische Vernunft* (Göttingen 1983) entwickelten Modell einer geschichtswissenschaftlichen Matrix rekonstruieren die beiden Autoren Schritt für Schritt, wie die Historiker des 18. Jahrhunderts die vom Humanismus geprägten Formen des Umgangs mit Geschichte überwunden haben, wobei der in Göttingen lehrende Johann Christoph Gatterer und seine Kollegen von anderen deutschen Universitäten auf strenger Wissenschaftlichkeit bestanden und sich um die kritische Interpretation von Quellen ebenso bemühten wie um die Klärung von Grundfragen. Eindrucksvoll ist es, wie Blanke und Fleischer auf begrenztem Raum die wesentlichen Aspekte der Thematik herausarbeiten. So ist dieser klar formulierten, konzisen Einführung in einen entscheidenden Abschnitt der Geschichte unserer Wissenschaft eine weite Verbreitung zu wünschen.

Washington D.C. *Hartmut Lehmann*

Österreich im Europa der Aufklärung. Kontinuität und Zäsur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II. Internationales Symposium in Wien vom 20. bis 23. Oktober 1980. Herausgegeben vom Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1985, 2 Bde., zus. 1102 S. br., 3 Abb., 13 Tab. und 8 s./w. Tafeln.

Der 200. Todestag Maria Theresias im Jahre 1980 bot dem Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Österreich den äußeren Anlaß, ein internationales Symposium über das Zeitalter Maria Theresias und ihres Nachfolgers Josephs II. durchführen zu lassen, an dem namhafte Wissenschaftler aus ganz Europa, Kanada und den USA teilnahmen, die ihre wissenschaftlichen Ergebnisse in drei Sektionen (I Wirtschaft und Gesellschaft, II Staat und Recht, III Kunst, Literatur und Bildung) zum Vortrag brachten.

Es stellte sich heraus, daß die Zeit dieser beiden Herrscher dank einer interdisziplinär angelegten Geschichtsbetrachtung heute differenzierter gesehen werden muß, als dies noch in den Arbeiten von Friedrich Walter und Ferdinand Maaß der Fall war. „Was sich in Umrissen in diesen Beiträgen ankündigt, ist nicht nur eine neue Auffassung der theresianischen und josephinischen Epoche, der Aufklärung und der Modernisierung von Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur, sondern mag auch in Ansätzen als eine Revision der Geschichte Mittel- und Ostmitteleuropas gewertet werden" (11). Dieses Zeitalter der Aufklärung war nicht nur durch bedeutende Verwaltungsreformen, die am Ende der Epoche allerdings in eine Phase der Reaktion umschlugen, und eine blühende Kultur- und Literaturlandschaft geprägt, sondern „es gab Alte und Kranke, Armut und harte Arbeit. Und es gab Kriege. Es kamen Jahre, wo die Bauern gegen ihre Grundherren rebellierten, so in Schlesien, Böhmen und Siebenbürgen" (17).

Aus Sicht des Kirchenhistorikers sind die Ergebnisse dieses Symposiums eher bescheiden. Zwar wurden einzelne Vorträge gehalten, die sich mit dem Verhältnis von Staat und Kirche beschäftigten: Elisabeth Kovacs, die „Herausentwicklung Österreichs aus dem Römischen Reich" im Reflex der Beziehungen von Kaisertum und Papsttum während des 18. Jahrhunderts; Gilbert Trausch, Von Maria Theresia zu Joseph II. Das Staatskirchentum im Herzogtum Luxemburg. Kontinuität oder Bruch in einer jahr-

hundertealten Tradition?; Karl Ottmar Freiherr von Aretin, Der Josephinismus und das Problem des katholischen aufgeklärten Absolutismus; Joseph Ruwet, Die Reform der Universität Löwen (1740–1780). Diese Beiträge knüpfen keineswegs an die Josephinismus-Diskussion der 60er Jahre an, sie versuchen vielmehr, das Verhältnis von Staat und Kirche, das in Österreich gegeben war, in die veränderte europäische Landschaft des 18. Jahrhunderts einzuordnen, wobei sie vor allem soziokulturelle Aspekte berücksichtigen. Bei den Diskussionsbeiträgen zu den kirchengeschichtlichen Vorträgen wurde besonders auf Desiderate hingewiesen: hierzu zählen das Klosterwesen im vorjosephinischen Zeitalter und die Aufhebung der Klöster unter Joseph II. sowie das Theorie-Praxis-Problem des Josephinismus.

Die Jahre zwischen 1740 und 1800 sind durch die Rivalität zwischen Preußen und Österreich geprägt, die sich vor allem im Streit um Schlesien zeigt, und es ist bedauerlich, daß dieses Problem nicht zur Sprache kam (vgl. hierzu jetzt den von Peter Baumgart herausgegebenen Band: Kontinuität und Wandel. Schlesien zwischen Österreich und Preußen, Sigmaringen 1990). Der evangelische Kirchenhistoriker wird außerdem bedauern, daß das Phänomen der Toleranz unter Joseph II. nicht in einem Vortrag gewürdigt wurde. Zu diesem Komplex ist deshalb immer noch der von Peter Barton herausgegebene Band unentbehrlich: Im Lichte der Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts im Reiche Joseph II., Wien 1981. Die umfangreiche Bibliographie (970–1051) bietet jedoch dem interessierten Leser genügend Hinweise auch auf kirchenhistorische Arbeiten (1023–1031).

Bonn *Ulrich Hutter-Wolandt*

Gottfried Mayer: Österreich als „katholische Großmacht". Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära (= Studien zur Geschichte der Österreich-Ungarischen Monarchie XXIV), Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1989, 253 S., kt., ISBN 3-7001-1648-9.

Zu den bedeutendsten Themen des Staatskirchenrechts im Kaisertum Österreich des 19. Jahrhunderts gehört zweifellos das Konkordat von 1855, schien doch dieser Vertrag die endgültige Abkehr vom Staatskirchentum josephinischer Prägung und die „Befreiung" der österreichischen Kirche von staatlicher Bevormundung zu markieren. Darüber gibt es eine Reihe älterer und neuerer Untersuchungen (zuletzt: Karl Vocelka, Verfassung oder Konkordat. Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868, Wien 1978). In den bisherigen Darstellungen steht im Vordergrund der Betrachtung: Zustandekommen und Aufhebung des Konkordats werden vornehmlich unter dem Gesichtswinkel des Verhältnisses von Kirche und Staat gesehen, damit hauptsächlich juristisch und im Zusammenhang der äußeren politischen und kirchenpolitischen Ereignisse von den vierziger zu den siebziger Jahren; dem Wiener Erzbischof und Kardinal Othmar von Rauscher (1797–1875, seit 1853 Fürsterzbischof von Wien) wird dabei die dominierende Rolle zugeschrieben. Aus der „Tendenz der österreichischen Forschung, alles aus eigenständigen österreichischen Wurzeln zu erklären" (9), verweist man auf den nachwirkenden Einfluß Clemens Maria Hofbauers und seines Kreises. Dies ist gewiß zutreffend, läßt aber Fragen offen, denen der Verf. in umfangreichen Quellenstudien nachgegangen ist.

Aufgezeigt wird ein bisher wenig beachteter Strang in der kirchlichen Tradition Österreichs im 19. Jahrhundert, der aus der historischen, politischen und religiösen Überlieferung Tirols und speziell des Bischofssitzes Brixen zu verstehen ist.

Die größte Bedeutung gewann hier im frühen und mittleren 19. Jahrhundert die jahrzehntelange Wirksamkeit Bernhard Galuras (1764–1856); er kam aus dem noch vorderösterreichischen Breisgau, erlebte in seiner theologischen Jugend Licht- und Schattenseiten der josephinischen Kirchen- und Klerikerreformen und verband zukünftig die guten Kräfte einer katholischen Aufklärung mit großem seelsorgerlichem Eifer und treuer Anhänglichkeit an das Kaiserhaus. Die Fürstbischöfe von Brixen verstanden es, auch in der Zeit der staatlich eingerichteten Generalseminare ihr Seminar mit theologischer Lehranstalt zu bewahren.

Bernhard Galura wurde innerhalb des großen Bistums Brixen Generalvikar in Feldkirch/Vorarlberg (1818–1829), dann Weihbischof in Feldkirch (1819–1929), schließlich

durch kaiserliche Nomination Fürstbischof von Brixen (1829–1856). Seine theologische Lehranstalt in Brixen führte er durch die Berufung tüchtiger Professoren zu beachtlicher Blüte, darunter vor allem die späteren Bischöfe Vinzenz Gasser (1809–1879, 1856–1879 Fürstbischof von Brixen), Joseph Feßler (1813–1872, 1862–1865 Weihbischof und Generalvikar in Feldkirch, 1848 Abgeordneter Vorarlbergs in der Frankfurter Nationalversammlung, 1865–1872 Bischof von St. Pölten, Generalsekretär des Vatikanischen Konzils (1869/70), Franz Joseph Rudigier (1811–1884, 1853–1884 Bischof von Linz) und Simon Aichner (1816–1910, 1882–1884 Weihbischof und Generalvikar in Feldkirch, 1884–1904 Fürstbischof von Brixen). Gasser, Feßler und Rudigier verdankten ihrem bischöflichen Vorgesetzten und Förderer Galura „ein neues, lebendiges, auf der Höhe der Zeit stehendes Kirchenbild, und durch ihre Kontakte mit dem Tiroler Adel und den ihm eng verbundenen Mitgliedern des Münchener Görres-Kreises hatten sie die Gedankenwelt der kirchlichen Romantik kennengelernt" (228). Im Frühjahr 1848 sprachen sie sich – in der Tradition Galuras – für gewisse Reformen aus; für kurze Zeit schien ihnen in Frankfurt das Ideal des alten Reichs und einer von staatlichem Dirigismus unabhängigen, freien Kirche der Verwirklichung nahe. Um so bitterer wurde die Enttäuschung.

Liberalismus und Demokratie erschienen als revolutionär und kirchenfeindlich. Dieses Revolutionsjahr brachte für sie, wie für so viele andere, die große Wende. Die katholische Kirche glaubten sie in einer neoabsolutistischen katholischen Monarchie am besten gesichert. „Nicht mehr im mutigen Zusammenwirken von Bischöfen, Klerus und Laien für eine starke unabhängige Kirche sah man die Lösung der anstehenden Probleme, sondern in der angestrebten Übereinkunft mit dem neoabsolutistischen Staat. Österreich sollte zur 'katholischen Macht' Europas werden, und diesem Ziel suchte man auf die vielfältigste Weise zu dienen." (228) Aus dieser „ultramontanen" geistigen und kirchenpolitischen Einstellung wurden die Konkordatsverhandlungen geführt und – nach Abschluß des Konkordats 1855 – Interpretation und Auseinandersetzungen bestimmt. Diese Auseinandersetzung um das Konkordat brachen sofort mit aller Heftigkeit los. Tatsächlich müßte man dieses Konkordat bereits seit den konfessionellen Gesetzen des Jahres 1868 als erloschen betrachten. Im Kampf um die Aufrechterhaltung des Konkordats konnten Feßler, Gasser und Rudigier neben Kardinal Rauscher eine wesentlich gewichtigere Rolle übernehmen, als ihnen dies noch bei den Bemühungen um das Zustandekommen eines Konkordats in den frühen fünfziger Jahren möglich gewesen war. Zeitweilig steuerten die drei Kirchenleute einen weit härteren Kurs als der doch eher staatspolitisch denkende Kardinal Rauscher von Wien. Hier wurde natürlich die Entwicklung in der katholischen Kirche der fünfziger und sechziger Jahre, im Pontifikat Pius' IX. vor dem Vatikanischen Konzil, höchst bedeutsam. Gerade bei der zweiten Generation des Hofbauer- und Görres-Kreises fand dieser kompromißlose Kurs von Feßler, Gasser und Rudigier ungeteilten Beifall. Diese „Kirchenverteidiger" waren bereit, selbst dem Kardinal Rauscher manches Eingehen auf politische Notwendigkeiten eines mehrere Konfessionen umschließenden Staates nicht nur als politischen Fehler, sondern sogar als Verrat an der katholischen Sache auszulegen. Damit geriet diese Richtung des Katholizismus in Österreich immer stärker in die Position der „Ultramontanen", verbunden mit dem fortschreitend ausgebauten päpstlichen Zentralismus und einer zunehmend – und durchaus verhängnisvollen – juristischen Ausrichtung des Kirchenbegriffs. Im Kampf gegen die „liberalen" Katholiken wird man freilich auch die Methoden der Liberalen gegen die katholische Kirche nicht übersehen dürfen. So trieb ein Keil den anderen.

Die sorgfältig abgefaßte und bestens dokumentierte Arbeit erschließt einen bisher nur wenig bekannten Bereich. Damit bringt sie eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis der fünfziger und sechziger Jahre des Kaisertums Österreich. Die geschilderten Verhandlungen und konfessionell bestimmten Auseinandersetzungen gewinnen um so mehr tragische Brisanz, wenn man im Auge behält, daß dieses Staatswesen zur gleichen Zeit von härtesten Krisen und Verlusten im außenpolitischen Bereich erschüttert wurde und gleichzeitig um eine politische Neuordnung im Inneren schwer ringen mußte.

München *Georg Schwaiger*

Horst F. Rupp: Religion und ihre Didaktik bei Fr. A. W. Diesterweg: Ein Kapitel einer Geschichte der Religionsdidaktik im 19. Jahrhundert, Weinheim (Deutscher Studien-Verlag), Basel (Beltz) 1987, 416 S.

Als Lehrer, Seminardirektor in Moers am Niederrhein und Berlin, pädagogischer Schriftsteller und liberaler Schulpolitiker zählt Friedrich Adolph Wilhelm Diesterweg (1790–1866) zu den großen Gestalten der jüngeren deutschen Schulgeschichte. In der Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts ist er vor allem als Verfechter eines überkonfessionellen Schulfachs Religion und Gegner der kirchlichen Schulaufsicht bekannt. Doch damit wäre seine Rolle nicht einmal in lexikalischer Kürze ausreichend beschrieben.

Horst F. Rupp öffnet durch einen auf Diesterweg zugeschnittenen biographischen Zugang zum Thema Religionsunterricht und Religionsdidaktik den Blick auf geistige und politische Auseinandersetzungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der noch nicht dreißigjährige Gymnasiallehrer Diesterweg gelangte in Elberfeld zu einem Religionsbegriff, der sich von dem vermeintlichen Mystizismus der reformiert geprägten Erweckungsbewegung und der „Augustinischen Darstellung der Lehre von der Erbsünde" absetzte. Sein Glaubensbekenntnis, 1821 und 1825 formuliert, gipfelt in der „Menschenliebe nach dem Beispiel Jesu Christi". Nicht der Erweckungsprediger Gottfried Daniel Krummacher wurde in Wuppertal zu seinem Vorbild, sondern der aufgeklärte Schulinspektor und Rochow-Schüler Johann Friedrich Wilberg.

Nachdem Diesterweg 1832 aus dem Rheinland nach Berlin übergesiedelt war, besuchte er Vorlesungen Schleiermachers und hielt nach dessen Tod einen Gedenkvortrag, in dem er den „Sokrates der Studenten" begeistert feierte. Den Theologen Schleiermacher – Rupp bezieht sich hier auf Rudolf Fischer – zog Diesterweg jedoch nur als Kritiker orthodoxen Glaubens heran, während er Kirchlichkeit und christologische Mitte ausblendete. In dieser Weise entwickelte sich auch Diesterwegs Religionsverständnis weiter, bestärkt durch den Bund, den eine orthodox-dogmatische Kirche mit dem Staat eingegangen war. Moralisch und somit auch pädagogisch versagten Theologie und Kirche in den Augen Diesterwegs und zogen sich auf „mystische" Positionen zurück. Folgerichtig wurde Diesterweg auch zum heftigsten Kritiker der Regulative Ferdinand Stiehls, die 1854 für die evangelischen Volksschulen und Lehrerseminare in Preußen zum Schulgesetz erhoben wurden, ohne es formal zu sein.

Diesterweg, der als Didaktiker in erster Linie Mathematiker und Naturwissenschaftler war, wollte die Religion für die Schule und Gesellschaft des naturwissenschaftlichen Zeitalters retten und dabei auf die Dogmatik verzichten. Seine „disjunktive Theorie der Religion" verfolgte ein „protestantisches Prinzip", das von Freiheit, Weiterentwicklung und Fortschritt gekennzeichnet war, nicht etwa vom reformatorischen Rechtfertigungsglauben. Hier sieht Rupp Diesterwegs eigentliches Problem. Denn bei aller Anerkennung seiner ethischen Rigorosität blieb dem Verächter des Heidelberger Katechismus, des Lehrbuchs seiner Jugend, der tiefste Grund evangelisch-theologischen Denkens, der Zuspruch und Anspruch des Evangeliums, verschlossen. Die mangelnde Gesprächsbereitschaft der Kirche seiner Zeit trug allerdings zu dieser Haltung ihren Teil bei.

Rupps materialreiche und ebenso meinungsfreudige wie quellenbezogene Studie hat durch die nach der deutschen Wiedervereinigung verstärkte Diskussion um einen veränderten und neuen Religionsunterricht aktuelle Perspektiven gewonnen. Die Alternativen heißen konfessioneller, überkonfessioneller und ethischer Unterricht. Wenn die Auseinandersetzungen zu Diesterwegs Zeit, wenn Diesterweg selbst zur gegenwärtigen Diskussion Beiträge zu bieten vermöchte, die historischen Lehren gleichkommen, so würden sie vor allem heißen: Die Gestalt des Religionsunterrichts läßt sich nicht durch den Spruch von Macht- und Parteipolitik bestimmen, und die Kirchen können nicht als verlängerter Arm der Politik in Erscheinung treten.

Dortmund *Klaus Goebel*

Bernd, Jaeger: Karl von Hase als Dogmatiker (= Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 12), Gütersloh (Verlagshaus Gerd Mohn) 1990, 228 S., kt.

Im hundertsten Todesjahr des Jenenser Theologen Karl August (von) Hase (25. 8. 1800–3. 1. 1890) publizierte Bernd Jaeger die erste wissenschaftliche Monographie über ihn, und zwar über sein Werk auf dogmatischem Gebiet, das über seiner kirchengeschichtlichen Leistung völlig in Vergessenheit geraten ist. Die neue Aufmerksamkeit auf diese Lücke ist dem wiedererwachten Interesse an Friedrich Schleiermacher zu danken, das Hans-Joachim Birkner, Kiel, Lehrer Jaegers, erweckt hat. Hase teilte mit Schleiermacher den Überdruß am Rationalismus, der lebens- und geschichtsfernen Vernunftreligion, die „Glaubenslehre" des Älteren begleitete ihn in die Kerkerzelle auf dem Hohenasperg, wo er als einst engagierter Burschenschaftler wegen „Staatsverrat" ein Jahr einsitzen mußte. Hase suchte dogmatische Klarheit, wie seine Werke aus der ersten Periode als Dozent ausweisen: „de fide" (1823/1825), „Lehrbuch der ev. Dogmatik" (1826), „Gnosis" (3 Bde, 1827/29) Hutterus Redivivus (12 Aufl. (1829/1883) mit insges. 2700 Druckseiten. Dazu eine kommentierte Neuausgabe der „Libri symbolici ecclesiae evangelicae sive concordia" (1827) (Lutherische Bekenntnisschriften, mit 800 Spalten). Die Freude Hases am Dialog mit den Rationalisten und den Neuorthodoxen zog die Studenten mächtig an, und daß er die Gebildeten mit der „Gnosis" (1100 S.) wissenschaftlicher Theologie ansprach, zeigt sein Interesse an der Festigung des Glaubens in moderner Form. Diese Werke hat Hase in über 50 Jahren der jeweiligen theologischen Gesprächslage angeglichen. Weiter registriert Jaeger in seiner ausgezeichneten Bibliographie Hases (197 Nummern) die vielen „Streit- und Zeitschriften", Denkschriften und ausführlichen Buchrezensionen, deren Stil: aggressiv, oft witzig, aber nicht persönlich verletzend, ohne Scheu auch vor Kirchenfürsten eine beachtenswerte Streitkultur darstellt.

Bernd Jaegers sorgfältige Analyse der dogmatischen Hauptwerke und ihrer Rezeption in der zeitgenössischen Literatur ist klar, exakt und ein Vergnügen zu lesen.

In einem zweiten Hauptteil rekonstruiert Jaeger „das dogmatisch-theologische System" Hases, das vor dem Dilemma steht, den die Lage beherrschenden Rationalismus mit den anerkannten Mitteln rationalistischer Methode zu überwinden. So weist er den Neoorthodoxen nach, daß ihre Rekonstruktion der klassischen Orthodoxie auch rationalistisch unterbaut werde (gegen Hahn in „Die Leipziger Disputation" (1827), wie er dem Weimarer Generalsuperintendenten Röhr dessen Verteidigung des Rationalismus mit dem Nachweis zerschlägt, daß sein Wahrheitskonzept an der Wirklichkeit der Religion notwendig vorbeigehen müsse (Anti-Roehr, 1837). So vermeidet Hase es auch zeitlebens, eine der großen Philosophien seiner Zeit: Kant oder Hegel seinem System zugrunde zu legen, auch Schelling nicht, bei dem er in Erlangen hörte, sondern die Geschichte, die sie tragenden Personen und die sich entwickelnde Gemeinschaft, die Kirche. Gefühl, Wille, Erkenntnis und Gemeinschaft – so seine Anthropologie – sind die Orte, an denen Gott bzw. Christus erfahren wird, auf dem Wege der Entwicklung der Religion bis zur Vollendung im Reich Gottes. Die zwölf Auflagen von Hases Kirchengeschichte tragen das Motto:

„Alles hat seine Zeit,
der Herr der Zeit ist Gott,
der Zeiten Wendepunkt Christus,
der rechte Zeitgeist der heilige Geist".

An Hases Grundstimmung fällt auf, daß sie nirgends von Angst oder Sorge um die Zukunft der Kirche, des Glaubens oder der Welt gezeichnet ist, wie sie besonders die französische Revolution und die Säkularisierung in der Kirche und Theologie verbreitete. Da Christus als Mensch die Kirche gründete, mußte sie sich auch in der Geschichte differenzieren und in der Lehre und Gestalt verschiedenen Ausdruck finden. (Das bestimmt u. a. Hases intensive Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, die ökumenischen Geist atmet.) Wo aber Heilstatsachen oder Lehren sich vor dem kritischen Verstand nicht behaupten können, dürfen sie nicht einfach ausgeschieden werden, sondern müssen als Ausdruck von geschichtlicher Glaubenserfahrung in der Kirche weitergegeben werden. Das Reizwort „Zeitgeist", Schrecken aller Frommen, dient Hase zu der Aussage, daß der Heilige Geist auch darin wirksam ist, und daß die Geschichte wie die Zukunft vom Geist durchwaltet wird.

Karl Hase wurde durch Goethe 1829 zum Professor nach Jena berufen, wollte aber seinem Kollegen im Fach Dogmatik nicht im Wege stehen und übernahm deshalb kirchengeschichtliche Vorlesungen, die alsbald sein Hauptfeld wurden. Aber er blieb auch der Dogmatik treu, insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, mit der Tübinger Schule, besonders aber mit der neuen Orthodoxie. Ein Kuriosum der Geschichte aber ist die Wirkung des „Hutterus redivivus". Um die Jahrhundertmitte wurde es in den noch immer rationalistisch gesonnenen Kirchenbehörden übel vermerkt, daß sich in Göttingen die hannoverschen und Braunschweiger Theologiekandidaten mit dem „Hutterus" Hases in Zirkeln aufs Examen vorbereiteten, um altprotestantische Dogmatik zu studieren. – 70 Jahre später haben zwei theologische Urenkel Hases, Dietrich Bonhoeffer und der Rez. gemeinsam das gleiche getan, aber im Zeitalter Karl Barths war das für uns keine Provokation mehr, sondern nur noch ein passables Lehrbuch.

Sehr verdienstvoll stellt Jaeger die Beurteilung von Hases Dogmatik in den Theologiegeschichten seiner Nachfolger zusammen, unter denen die von Martin Kaehler, Emanuel Hirsch und Werner Elert hervorragen. Bei aller Würdigung, die sie ihm zuteil werden lassen, zeigt sich jedoch deutlich, wie schwer Hase in die Hauptströme der Theologie seines Jahrhunderts einzuordnen ist.

Am Ende soll noch auf eine Besonderheit der Darstellung Jaegers hingewiesen werden: Die Einordnung Hases in das akademische Umfeld. Da sind die Promotions-, Habilitations- und Berufsordnungen, das Problem, einen einst der Universität verwiesenen demagogischen Burschenschaftler zur Habilitation zuzulassen, das Hases Lehrer Tschirner durch erklärende Besuche bei allen Mitgliedern des Conciliums löst. Da ist die Zensur: der Oberhofprediger von Ammon streicht als Zensor 12 Stellen im MS der Dogmatik, Hase läßt die Lücken auch im Druck stehen. Die Publikationsbedingungen sind aber günstiger als heute: Hase lebt zehn Jahre lang im wesentlichen von den – oft vorgeschossenen – Honoraren für seine Bücher. In einem Semester verteilt er die druckfeuchten Bögen seiner Dogmatik laufend an seine Zuhörer. – Neander in Berlin hat Hases Berufung auf einen Lehrstuhl in Berlin beim Minister von Altenstein erreicht. Da erhebt der Polizeiminister Einspruch wegen Hases Vergangenheit – und er wird abgewiesen. Endlich riskiert Goethe in Weimar 1829 eine Berufung nach Jena, und er bestimmt damit eine 60jährige erfolgreiche Gelehrtenlaufbahn, gegen deren Ende Hase – mit 80 Jahren noch einmal Dekan – mit der einstimmigen Unterstützung der Fakultät und Studentenschaft und den Unterschriften von 300 Thüringer Pfarrern „das Eisenacher Attentat auf die theologische Fakultät der Universität Jena", die Aktion des Berliner Hofpredigers Adolf Stoecker auf Errichtung eines konfessionell lutherischen Lehrstuhls – als Gegenstück zu dem liberalen Hase – abwehren kann.

So bleibt am Ende nichts, als den Verf. zu seinem gelungenen Wurf zu beglückwünschen. Es wäre verdienstvoll, wenn auch das benachbarte Gebiet der Kontroverstheologie in Hases Werk eine entsprechende Würdigung finden würde. Denn Hase, der den ökumenischen Dialog zeitlebens ebenso streitbar wie versöhnlich geführt hat, hat lebenslang, mit einer volkstümlichen Schrift „Die Proselyten" (1830) beginnend, in seiner „Polemik" (1862, 665 S., 4. Aufl. 1878) und vielen Streitschriften die oft so harten Kämpfe des Jahrhunderts begleitet, bis an „Des Kulturkampfes Ende" (3. Aufl. 1879). Kein protestantischer Theologe seines Jahrhunderts dürfte so viele römische Theologen und Prälaten zu seinen Freunden gezählt haben.

Kassel *Hans Christoph von Hase*

Erich Garhammer: Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (= Münchner Kirchenhistorische Studien 5), Stuttgart–Berlin–Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1990, 330 S., geb., ISBN 3-17-011078-0.

Diese gründliche Dissertation behandelt die Rolle Karl August Graf von Reisachs, des Bischofs von Eichstätt (1836–1846), Erzbischofs von München (1846–1856), und nachmaligen Kurienkardinals (1855–1869), die dieser bei der ultramontanen Umgestaltung der tridentinischen Seminaridee, vor allem in Bayern gespielt hat. War das Seminardekret des Konzils noch offen für eine Pluralität der Priesterbildung, so strebte

Reisach eine Uniformität an, die über ein Seminar erzielt werden sollte, das Knaben- und Priesterseminar, angereichert um ein Lyceum, zusammenfassen sollte, und in dem die Knaben vom zarten Alter an auf den Priesterberuf hinerzogen werden sollten, möglichst ohne Unterbrechung auch nur durch Ferien und möglichst abgeschirmt von der Welt. Das Theologiestudium an einer Universität galt eher als bedenklich und sollte keinesfalls die Regel bilden. Das Seminar in Eichstätt, wo Reisach seine Idee realisieren konnte, galt ihm hinfort als Vorbild, das er dann als Kurienkardinal auch anderswo durchzusetzen versuchte, was ihm (vorübergehend) z. B. in Speyer gelang. So hat Reisach den Typ jenes „tridentinischen Seminars", der eigentlich nur im Sinne des Historismus tridentinisch war, mitbegründet. Freilich bleibt anzumerken, was m. E. in dem Buch nicht deutlich genug wird, daß die Entwicklung auch anderswo, wo ein Einfluß Reisachs nicht nachweisbar ist und auch von der Chronologie her noch nicht möglich war, ähnlich verlief. So hat etwa der strenge Linzer Bischof F. J. Rudigier 1853 durch Verlegung der theologischen Studien in das bestehende Priesterseminar einer ähnlichen – wenn auch nicht ganz so grimmigen – Richtung zum Durchbruch verholfen. Man darf also die Auswirkungen der Reisach'schen Bestrebungen, die gewiß sehr nachhaltig waren, auch wieder nicht überschätzen. Das gesamte ultramontane Klima der Zeit, das man in dem Buch übrigens in einem eigenen Kapitel hätte behandeln sollen, gab eben den Tenor der Entwicklung an.

Folgen wir dem Aufbau des Buches, so sei im einzelnen noch auf Folgendes verwiesen. Nach etwas breit geratenen hermeneutischen Vorüberlegungen werden im *ersten Teil* der Seminarbegriff des Konzils von Trient und der Eingang des Seminargedankens in das bayerische Konkordat von 1817 behandelt. Im Abschnitt über die Klerusbildung in Bayern nach dem Konzil von Trient vermißt man die teilweise einschlägige Arbeit von *G. B. Winkler* über „Die nachtridentinischen Synoden im Reich. Salzburger Provinzialsynoden 1569, 1573, 1576", Wien 1988. Beklemmend wirkt der Hinweis, daß bei den Konkordatsverhandlungen durch den damaligen Nuntius bedeutet wurde, „daß der päpstliche Stuhl die Ausübung mancher Rechte, welche er nie in einer Übereinkunft zugesteht, geschehen lasse, und daß man von diesen Rechten bei den Unterhandlungen nicht sprechen dürfe" (37). Das bezieht sich konkret auf die vom bayerischen König geforderte Oberaufsicht über die Seminarien. Über zwei in das Konkordat aufgenommene Begriffe kam es in der Folge zu Auseinandersetzungen. Erstens fand sich darin ein Hinweis auf „die Normen des Konzils von Trient", was Reisach als Verpflichtung des Staates zur Errichtung tridentinischer Seminare, so wie er diese verstand, interpretierte, zweitens der dehnbare Ausdruck „adolescentes", was derselbe Reisach als „von früher Jugend an" begriff, womit er seine Konzeption eines Gesamtseminars abgestützt sah.

Der *zweite*, besonders interessante *Teil* der Arbeit geht auf Reisachs Kampf um die Seminarausbildung ein. Wir lernen den Lebensweg des Bischofs kennen, der viele seiner späteren Verhaltensweisen erklärt. Besonders die Jahre als Rektor des Collegio Urbano in Rom übten bestimmenden Einfluß aus. Reisachs Kirchenbild, das auf eine Gleichsetzung von „Kirche" und „Reich Gottes" hinauslief, wird vor allem in seiner anonymen Schrift „Athanasius" greifbar. In seiner Sicht der Dinge kam den Lebensäußerungen der Kirche, die ihrerseits fast auf die Hierarchie reduziert wurden, ein sakrosankter Charakter zu, sie bildeten „unveränderbare Besitzstände". Vor diesem Hintergrund pervertierte schließlich auch das Seminardekret von Trient „zur Anweisungsnorm für eine total geschlossene, von allen Außenbeziehungen abgeriegelte Institution, die nur noch den Namen 'Seminar' mit den Vorstellungen der Konzilsväter teilte" (68). In Eichstätt konnte Reisach seine Konzepte, wenn auch gegen Widerstände, in etwa durchsetzen, es gelang ihm mit Hilfe des Ministers Abel die Realisierung eines Gesamtseminars einschließlich eines Lyzeums, wobei auch bei der Professorenbestellung die Letztinstanz praktisch der Bischof darstellte. Als Reisach auch in München das Lyzeum in das Seminar integrieren wollte und massiv gegen die staatliche Kirchenhoheit opponierte, gelang es König Max II. schließlich, dem Erzbischof ein Kurienkardinalat zu verschaffen. Von Rom aus übte Reisach als Mitglied der „Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten" weiterhin bestimmenden Einfluß auf die Klerusbildung in Deutschland aus, wobei ihm das Eichstätter Modell als „Paradigma für die Klerusausbildung . . . insgesamt" (132) diente.

Der *dritte Teil* der Arbeit behandelt „die Konsequenzen von Reisachs Seminarkon-

zeption für die Signatur der Theologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts". Das Kapitel über den „Fall Döllinger" ist spannend, man erlebt (fast) die Geburt des „Syllabus" und kann die Reaktion Reisachs auf die Positionen Döllingers mitverfolgen. Dabei versuchte der Kardinal das „ordentliche Lehramt" gegen die „wissenschaftliche Theologie" auszuspielen. Man fühlt sich bei der Lektüre nahezu in die Gegenwart versetzt. Das abschließende Kapitel geht der Frage nach der „Umgestaltung der Pastoraltheologie von einer Wissenschaft" zu einer bloßen „Anleitngslehre" als Folge der geänderten Priesterausbildung nach. Ganz am Schluß steht ein Satz von Johannes Paul II., der – für die ähnliche Problemsituation unserer Tage – Hoffnungen geben kann: „Das Verhältnis zwischen der Freiheit der wissenschaftlichen Theologie und ihrer Bindung an die Kirche, wie es in den Konkordaten verankert ist, hat sich, trotz einiger Konflikte, als Modell immer wieder bewährt. Es gibt . . . die Chance, Philosophie und Theologie in Kontext und in Kooperation mit allen Wissenschaften einer modernen Universität betreiben zu können."

Schmerzlich vermißt habe ich in dem lesenswerten Buch einen Abschnitt über das konkrete Seminarleben in den Anstalten Reisach'scher Prägung. Einige formale Mängel finden sich auch. Die neunzig Seiten Anmerkungen, die viele nützliche und weiterführende Hinweise enthalten, sind am Schluß des Buches recht unglücklich angebracht. Oft muß man sich die Autoren wichtiger Zitate erst durch mühsames Nachschlagen suchen. Das Layout befriedigt nicht immer, so wenn auf S. 100 oben gerade noch eine Zeile vom vorausgehenden Abschnitt steht, bevor ein neuer beginnt. Das tut optisch weh. Auf S. 233 findet eine Sitzung des 2. Vatikanums am 3. Dezember 1969 (!) statt. Auch sonst sind Druckfehler und Stilmängel vorhanden (so das heute anscheinend unvermeidbare „Hinterfragen" oder das Umstandswort „zwischenzeitlich", wenn „inzwischen" gemeint ist). Insgesamt ist die Arbeit aber auch sprachlich gut gelungen. Ich gratuliere dem Autor.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Urs Altermatt: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich (Benziger-Verlag) 1989, 469 S., div. Tabellen und Karten, geb.

Eine vor rund hundert Jahren entstandene Karikatur, die den Schutzumschlag von Altermatts Buch schmückt, führt mitten in die Thematik hinein. Die linke Bildhälfte zeigt – modern gesprochen – die industrialisierte Freizeit- und Tourismusgesellschaft, die per Bahn und Schiff unterwegs ist (nur nebenbei: die rauchenden Kamine gehören zu Schiffen, nicht zu Fabriken, wie Altermatt S. 13 schreibt). Auf der rechten Bildhälfte sehen wir eine Kirche, die an diesem Tag (wohl einem Sonntag) praktisch leer geblieben ist. Die Karikatur illustriert allerdings nur einen Aspekt der Thesen von Altermatt: die Abwehrhaltung des Katholizismus gegen die „Moderne" und damit die Spannung zwischen katholischer Kirche und technisch-industrieller Welt beziehungsweise bürgerlich-städtischem Fortschritt bis weit in unser Jahrhundert hinein. Leer blieben gerade die katholischen Kirchen jedoch nicht. Vielmehr bildete sich im Katholizismus seit der Mitte des letzten Jahrhunderts, dies eine weitere These Altermatts, eine sich abriegelnde Sondergesellschaft heraus – Altermatt spricht vom „katholischen Milieu" oder vom „katholischen Ghetto" –, die erst nach dem Zweiten Weltkrieg Risse in größerem Ausmaß aufzuweisen begann.

Altermatt, Professor für Schweizergeschichte in Verbindung mit Zeitgeschichte an der Universität Freiburg (Schweiz), ist einem sozial-, mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Ansatz in der Tradition der französischen „Histoire religieuse" verpflichtet. In einem *ersten Kapitel* schildert er das bisherige sozial- und mentalitätsgeschichtliche Defizit in der Katholizismusforschung und entwirft sein Konzept. Schon hier stoßen wir auf äußerst spannende Gesichtspunkte, so die Ambivalenz des Begriffs „Antimodernismus" (60–62): Indem der Katholizismus sich zur Abwehr der gesellschaftlichen Modernisierung „moderner Mittel" wie Vereine, Parteien oder Zeitungen bediente, leistete er letztlich der Integration der Katholiken in die bekämpfte pluralistische und demokratische Entwicklung Vorschub! Insofern wird dann im *zweiten Kapitel* die „katholische Sondergesellschaft" zwischen 1850 und 1950 unter den Stichwor-

ten Identität *und* Emanzipation abgehandelt. Der Autor charakterisiert das „katholische Milieu" als Reaktion auf die politischen, sozialen und kulturellen Veränderungen in der Schweiz im 19. Jahrhundert und den damit verbundenen gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der katholischen Kirche. In einer längeren Abhandlung führt er durch verschiedene Perioden der Entwicklung dieser „Sondergesellschaft": In den Kulturkämpfen der 30er und 40er Jahre des 19. Jahrhunderts bildeten sich erste Grundstrukturen heraus; nach 1848 erfolgte eine Konzentration auf die Zurückgewinnung der politischen Herrschaft in den katholischen Stammlanden; zwischen 1860 und 1920 wurde das katholische Organisationswesen aufgebaut; nach 1920 erreichte dieses seine eigentliche Blütezeit. Ab 1950 sind dann deutliche Auflösungserscheinungen der „katholischen Sondergesellschaft" auszumachen. In zwei Studien beschäftigt sich Altermatt schließlich mit dem Diasporakatholizismus – die Geschichte des Zürcher Katholizismus zwischen 1850 und 1950 wird dabei als „exemplarisch für den Entwicklungsgang des gesamtschweizerischen Katholizismus" (201) herausgearbeitet – und mit der doppelten Minderheitensituation von Frauen (als Katholikinnen und als Frauen) in den betreffenden Jahrzehnten. Im *dritten Kapitel* greift Altermatt nochmals auf die Entstehung der „katholischen Sondergesellschaft" zurück, zum Beispiel auf den Kulturkampf, den er als „epochale Auseinandersetzung zwischen Tradition und Moderne", als „Protest der katholisch-konservativen Landschaft gegen die industrialisierten Städte und ihre bürgerlich-freisinnige Führungsschicht" (219 f.) bewertet. *Kapitel IV* bietet äußerst spannend zu lesende „Alltagsgeschichte". Abhandlungen über das Glokkengeläute, den Sonntag und das Kirchenjahr dokumentieren die Verzahnung von Religion und Gesellschaft und machen Mechanismen und Veränderungen im „katholischen Milieu" nachvollziehbar. Im *letzten Kapitel* widmet sich Altermatt dem Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Er diagnostiziert einen Wandel vom Katholizismus des geschlossenen Milieus zu einer „Sektorenkirche". Der Autor macht sich zum Anwalt einer zeitgenössischen pluralistischen Kirche (thematisiert werden so aktuelle Fragen wie die Affäre um den Churer Bischof Haas), sieht aber auch die Probleme einer sich in zahlreiche Gruppierungen und Bewegungen auflösenden Religiosität.

Altermatt versteht es, auch komplexe historische und soziologische Zusammenhänge packend zu erzählen. Ich störe mich höchstens an den recht vielen Wiederholungen innerhalb des Buches, die damit zusammenhängen mögen, daß verschiedene (Unter-)kapitel bereits früher als eigenständige Publikationen erschienen sind. Was exemplarisch an der Schweiz abgehandelt wird, ließe sich in mancher Hinsicht auf deutsche oder holländische Verhältnisse übertragen. Mir als protestantischem Diaspora-Pfarrer hat Altermatts Buch geholfen, den heutigen Katholizismus besser zu verstehen. Vieles, was Altermatt beschreibt, hat zudem auch für den Protestantismus seine Gültigkeit. Ich denke etwa an die Verlagerung der Forderung nach „Sonntagsruhe" zu derjenigen nach „Sonntagsheiligung" aufgrund der wirtschaftlichen Entwicklung im Verlaufe dieses Jahrhunderts (296 ff.). Der Protestantismus selber wird bei Altermatt notgedrungenerweise recht folienhaft beschrieben (als im Vergleich zum Katholizismus insgesamt aufgeschlossener gegenüber der „Moderne"). Angesichts eines „sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Defizits" in der protestantischen Geschichtsschreibung regen Altermatts Ausführungen dazu an, manche seiner Fragestellungen auf den Protestantismus zu übertragen.

Escholzmatt (Kt. Luzern) *Hermann Kocher*

Stephan Leimgruber – Max Schoch (Hrg.): Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Basel-Freiburg-Wien (Herder) 1990, 688 S., kt.

Dieser Sammelband ist gefördert vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund sowie vom Bistum Basel und versteht sich als der theologische Beitrag zum 700jährigen Bestehen der Eidgenossenschaft im Jahre 1991. Er ist zugleich motiviert durch „den Mangel an neuerer schweizerischer Theologiegeschichte" (V. Conzemius; S. 12). Vorgestellt werden 43 Theologen-Gestalten des 19. und 20. Jahrhunderts, darunter sieben welsche (fünf auf französisch); 15 sind römische Katholiken, drei Christkatholi-

ken, die übrigen Protestanten; (nur) zwei sind Frauen (Marga Bührig und Else Kähler; dieses Zahlenverhältnis werde sich nunmehr rasch ändern (S. 10). Aufgenommen sind auch Schweizer, die im Ausland lebten und wirkten bzw. wirken (wie Ph. Schaff, A. Schlatter, Fr. Böckle, H. Küng und R. Schutz). Ebenfalls solche Theolog(inn)en, die von Hause her nicht Schweizer(innen) sind, aber seit langem dort leben und wirken (wie O. Cullman, G. Ebeling und beide vertretenen Theologinnen). Selbstredend, daß so internationale Gestalten vertreten sind wie K. Barth oder W. J. Hollenweger. Auch, daß sich die Editoren bewußt waren, man hätte den Rahmen weiterspannen und einen „Adolf Keller, Heinrich Stirnimann, Max Geiger und Bischof Anton Hänggi" aufnehmen können und mögen (S. 10).

Erfaßt sind „1. Theologen des 19. Jahrhunderts", A. Gügler, J. B. Leu, A. Vinet, A. Schweizer, A. E. Biedermann, Ph. Schaff und G. Fulliquet; „2. Theologische Antworten auf die Herausforderung durch die soziale Frage", „3. Ringen um das Verstehen der Bibel", einsetzend mit A. Schlatter; „4. Evangelische systematische Theologie", von O. Pfister bis G. Ebeling; „5. Römisch-katholische systematische Theologie", wobei die Mitte weniger durch Namen als durch das Werk ‚mysterium Salutis' repräsentiert ist; „6. Christkatholische Theologie"; „7. Vielseitige Ökumene"; „8. Theologie in weltweiten Horizonten". Dabei figuriert eine Gestalt wie O. Cullmann unter 3. und 7. und könnte man sich einen Lukas Vischer (7.) ebenso unter 8. wie Roger Schutz (8.) unter 7. vorstellen.

Die Zahl der Bearbeiter ist mit 36 hoch. Über sie informiert eine Kurzbiographie. Sie sind nicht alle Schweizer. Max Schoch hat die mit Abstand höchste Zahl an Beiträgen geliefert. Die Menge der Bearbeiter kostet das Werk nicht seine Linie. Allgemeinverständlichkeit ist intendiert und gelungen, ohne daß die Artikel flach oder simpel würden. Der Band ist ein gediegenes und schönes Buch geworden!

Ein wenig verbreitern möchte ich mit bei dem ‚Ausblick' des Katholiken Kurt Koch (S. 663 ff.). Die Frage nach Einheit oder Einheitlichkeit der vorgestellten Theologen und Theologien beantwortet er positiv mit Hinblick auf typisch helvetische Eigenschaften (S. 663). Das Gewichtigere an diesem Band ist indes gewiß die Vielfalt – der reiche, bunte theologische Blumenstrauß. Den Titel, ‚*Gegen* die Gottesvergessenheit' nimmt Koch nicht als Merkmal schweizerischer Theologie in Anspruch (vgl. u.). Als Desiderate für die künftige theologische Arbeit nennt er 1. die Erkenntnis der „Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Theologie" (S. 664 ff.), wobei er in W. Pannenberg einen evangelischen Bundesgenossen erblickt; 2. Erkenntnis des Lebenszusammenhangs „von Theologie und Mystagogie" (= Spiritualität; S. 666 f.) – nicht zuletzt unter der Herausforderung des ‚New Age', aber auch, positiv, einer Gestalt wie H. U. von Balthasars; 3. das „Zusammenspiel von Mystagogie und politischer Verantwortung" (S. 668 f.): wie Theologie um Gottes willen spirituell sei, so um Gottes willen, also nicht erst sekundär, politisch – und so gerade nicht „Legitimationsdienerin der helvetischen Zivilreligion" (S. 669). (Was sie freilich in ihren gewichtigen Vertretern, nach diesem Buch, auch bisher im Wesentlichen nicht gewesen ist (vgl. S. 12). Vielmehr, nun doch, im *so* gefüllten Sinn Protest ‚gegen die Gottvergessenheit'!) – Koch nennt zum Schluß drei spezifisch schweizerische Elemente für das Haus europäischer Theologie, u. zw. weniger im Sinn schweizerischer Selbstempfehlung, sondern noch einmal der Selbstermahnung: a. „Drehscheibe einer multikulturellen Theologie" zu sein (S. 670) – angesichts einer „germanozentrischen europäischen Theologie" (ib.). Vf. lobt indem Zusammenhang den frankophilen von Balthasar; er hätte auch auf den Franzosen Cullmann deuten können. b. „Avantgarde einer ökumenischen Theologie" zu sein (S. 671). Koch deutet auf L. Vischer sowie H. Küng, welcher letztere uns seit längerem einschärft, daß Weltfrieden ohne Frieden unter den Religionen nicht möglich ist. c. „Bereichernde Vielfalt neuer theologischer Subjekte" vorzuführen (S. 673), wofür die „Ökumene der Geschlechter" (ib.) nur *ein* Beispiel wäre und wozu das schweizerische „föderalistische Zusammenspiel von Sprachen, Kulturen und Kantonen" prädisponiere (S. 674).

Wuppertal *Jürgen Fangmeier*

Hans Brückmann: Bibelverbreitung im Rheinland. 175 Jahre Evangelisches Bibelwerk im Rheinland gegründet als Bergische Bibelgesellschaft im Jahre 1814 (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 95) Köln (Rheinland Verlag) 1989, 10, 404 S., kt., ISBN 3-7927-1096-X.

Der vorliegende Band von Hans Brückmann stellt das erste Echo dar auf die Arbeit von Wilhelm Gundert, Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert (Bielefeld 1987, ergänzend tritt daneben die ebenfalls von Gundert verfaßte „Festschrift zur Gründung der Privilegierten Württembergischen Bibelanstalt vor 175 Jahren", Stuttgart 1987). Die auf das 19. Jahrhundert beschränkte Gesamtdarstellung Gunderts mußte geradezu Einzeldarstellungen der Bibelgesellschaften hervorrufen. Es ist erfreulich, daß innerhalb kürzester Zeit bereits die erste vorliegt.

Gundert hatte beschrieben, wie zu Beginn des 19. Jahrhunderts zur Versorgung der ärmeren Bevölkerung mit Bibeln auf Initiative und mit finanzieller Unterstützung der British and Foreign Bible Society (BFBS) die deutschen Bibelgesellschaften begründet wurden, als erste 1812 die Württembergische Bibelanstalt. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Begründung von Bibelgesellschaften ihre Wurzeln sowohl in Pietismus und Erweckungsbewegung als auch in Rationalismus und Aufklärung hatte. Aber auch die Tatsache, daß der Beginn der Wirksamkeit der Bibelgesellschaften durch aktive Beteiligung von Katholiken geprägt war, hier also zum ersten Mal Ökumene praktiziert wurde, muß ausdrücklich betont werden. Die Bewegung der Bibelgesellschaften, die anfangs in großem Umfang von engagierten Laien getragen wurde, verlor an Bedeutung, als sich die Laien auch in anderen kirchlichen Vereinen (z. B. Innere Mission, Gustav-Adolf-Verein) betätigten. Am Ende des Jahrhunderts arbeiteten die deutschen Bibelgesellschaften zunehmend zusammen, ein Motiv für die Einigungsbestrebungen lag in der Revision der Lutherbibel, die 1892 erschien.

Brückmann, von 1981 bis 1986 Geschäftsführer des Evangelischen Bibelwerks im Rheinland, seit 1986 Vorsitzender des Vorstands, ist von daher auf die Aufgabe, die er sich gestellt hat: eine Darstellung der 175jährigen Geschichte der Bergischen Bibelgesellschaft (BBG), heute „Evangelisches Bibelwerk im Rheinland", bestens vorbereitet. Dabei konnte er nur auf lückenhaftes Quellenmaterial zurückgreifen, da das Bibelhaus zusammen mit dem ganzen Archiv 1943 bei einem Luftangriff zerstört wurde. Es ist Brückmann jedoch gelungen, diese Lücken mit Material aus anderen Archiven, aber auch mit den „Festschriften" der BBG von 1914, 1939 und 1964 weitgehend auszufüllen.

Da uns mit dem Buch von Brückmann zum ersten Mal eine moderne detaillierte Darstellung bibelgesellschaftlicher Arbeit vorliegt, sei der Inhalt hier ausführlicher referiert als sonst üblich:

Mit der Gründung der Elberfelder Missionsgesellschaft 1799, die u. a. die Bibelverbreitung zu ihren Aufgaben zählte, war der Nährboden für die Begründung einer Bibelgesellschaft bereitet. Die BFBS, die 1804 in London gegründet worden war, sandte alsbald Männer zum Festland, die dort die Gründung von Bibelgesellschaften anregen sollten. Am 12. Juli 1814 traf Robert Pinkerton in Elberfeld im Großherzogtum Berg ein, am 13. (14.?) Juli wurde bereits die Gründung der „Bergischen Bibelgesellschaft" beschlossen. Pinkerton hielt eine Ansprache, in der er auf die Arbeit der BFBS einging, die das Ziel habe, „die Ausbreitung der heiligen Schrift, ohne Noten und Erklärungen im In- und Auslande zu befördern". Aber daneben traten auffälligerweise auch „volks- und sozialethische Gründe für die Notwendigkeit der Bibelverbreitung" und ging es um die Erziehung der „niederen Volksklasse". Brückmann stellt – vielleicht etwas zu weit gehend – fest: „Geistliche Motive waren hier kaum maßgebend. Das Wohlverhalten der Untertanen sollte auch durch Bibellesen gestärkt werden" (S. 29).

Pinkerton hatte einen Satzungsentwurf mitgebracht, der einstimmig angenommen wurde. Das Amt des Präsidenten übernahm der Generalgouverneur Justus von Gruner, Vizepräsidenten wurden der Oberbürgermeister von Elberfeld, Johann Rütger Brüning, und der Beigeordnete Friedrich Feldhoff. Im August 1814 ließ die BFBS der neu gegründeten Bibelgesellschaft 300 Pfund zukommen, bald darauf folgten noch einmal 100 Pfund.

Das 19. Jahrhundert nimmt verständlicherweise den größten Raum der Darstellung ein. Detailliert berichtet Brückmann hier zunächst über die Statuten der BBG, über Leitung und Organisation. Um die Bibelverbreitung über Elberfeld und Barmen hin-

auszutragen, wurden bald Hilfsbibelvereine gegründet, von denen viele zugleich auch Missionsvereine waren. Daneben standen die sog. Schwestergesellschaften in Deutschland, aber auch im Ausland. Die Arbeitsfelder der BBG lagen vor allem in der Bibelversorgung der protestantischen Gemeinden in ihrer unmittelbaren Nähe (was sich später auf das ganze Rheinland ausdehnte), aber auch von Soldaten, Katholiken, Juden und Christen im Ausland. Nach dem Vorbild der BFBS stellte die BBG als erste in Deutschland 1825 einen Bibelboten an, dem bald weitere folgten. Die Bibelboten zogen durch die Dörfer, um Bibeln zu verkaufen, beschränkten sich aber nicht nur auf den Verkauf, sondern hielten häufig auch Erbauungsstunden, was nicht immer auf den Beifall der kirchlichen und staatlichen Obrigkeit stieß, sondern vielfach den Verdacht des Konventikelwesens hervorrief. Trotz des schweren Dienstes waren um 1855 nach der Schätzung Pinkertons in Deutschland mehr als 100 Bibelboten tätig, ca. 60 von ihnen von deutschen Bibelgesellschaften ausgesandt. Die Bibelboten der BBG haben bis ins 20. Jahrhundert gewirkt.

Der sog. „Apokryphenstreit" brachte eine Wende in den Beziehungen zwischen der BFBS und den deutschen Bibelgesellschaften. Nachdem die BFBS, besonders unter dem Druck der schottischen Presbyterianer, die Verbreitung von Bibeln mit Apokryphen, die als Menschenwort abgelehnt wurden, eingestellt hatte, wurde 1822 beschlossen, Drucke der Bibelgesellschaften des Kontinents nur noch dann finanziell zu unterstützen, wenn sie keine Apokryphen enthielten. Die deutschen Bibelgesellschaften lehnten den, 1825 noch einmal verschärften, Beschluß mehrheitlich ab.

Die BBG entschied sich für die Kompromißlösung, Bibeln mit und ohne Apokryphen zu verbreiten. Aber auch in sie wurde der Streit um die Apokryphen hineingetragen. Als 1853 der „engere Ausschuß" beschloß, nur noch Bibeln ohne Apokryphen anzubieten, führte das dazu, daß von ehemaligen Mitgliedern der BBG 1854 die „Wuppertaler Bibelgesellschaft" gegründet wurde, die nur Bibeln mit Apokryphen verbreitete. 1918 stellte sie ihre Arbeit ein; danach war die Apokryphenfrage kein Streitpunkt mehr.

Um die Jahrhundertwende nahm die BBG (die erst 1882 ein eigenes Haus beziehen konnte) unter den deutschen Bibelgesellschaften nach der Privilegierten Württembergischen Bibelanstalt und der Preußischen Haupt-Bibelgesellschaft den dritten Rang ein. Sie bezog Bibeln vor allem von der Württembergischen Bibelanstalt, zu der sie im Laufe der Zeit in eine fast freundschaftliche Beziehung trat; die eigene Bibelproduktion war sehr gering und oft unrentabel.

Im Ersten Weltkrieg sah die BBG – wie andere auch – ihre Arbeit als „vaterländischen Hilfsdienst". Charakteristisch für diese Einstellung heißt es im Jahresbericht der BBG von 1916 (S. 4):

„Indem die Bibelgesellschaften unserem Volke die Bibel vermitteln, dienen sie dem Vaterland. Welche Bedeutung das Wort Gottes auch für den gegenwärtigen Krieg schon gehabt hat und noch weiterhin haben wird, wird die Zukunft einmal ganz erhellen. Auch das ist nicht außer Acht zu lassen, daß nichts geeigneter ist, Zucht und Ordnung herbeizuführen, als die Bibel, weil sie zu dem hinweist, der ein Gott der Ordnung ist. Wo wären wir und wie stände es jetzt mit unserem Volk, wenn es hieran gefehlt hätte? Und weiter: Wollen wir im Rat der Völker unsere Stellung behaupten, so müssen wir zurück zur Bibel!" (vgl. Brückmann, S. 171).

Die Verbreitungszahlen der BBG stiegen damals sprunghaft an: von 117.437 verbreiteten Bibeln und Bibelteilen im Jahr 1913 auf 634.645 im Jahr 1914.

Die Nachkriegsjahre waren geprägt von den Schwierigkeiten der Zeit, vom Papiermangel an bis hin zu den Problemen, die die Inflation mit sich brachte. Hinzu kam die Konkurrenz der BFBS, die ihre Bibeln in Deutschland z. T. erheblich preiswerter verkaufte, und die stete Rivalität zwischen der BBG und der Preußischen Haupt-Bibelgesellschaft. So kam 1923 der Bibelverkauf der BBG völlig zum Erliegen.

Noch größere Probleme brachte die Zeit nach 1933. Der Abschnitt „Die Bibel im Dritten Reich" gehört zu den eindrücklichsten Kapiteln der Darstellung. Schon 1932 beschrieb Ernst Buddeberg, damals Vorsitzender der BBG, die Situation „in gewissen Kreisen völkischer Selbstherrlichkeit": „Das Alte Testament hat für den germanisch und arisch denkenden Deutschen keine bindende Gültigkeit, denn das Alte Testament ist Judenbibel" (vgl. Brückmann, S. 195). Mit seiner nachdrücklichen Bestreitung dieser Behauptung stand Buddeberg in den Bibelgesellschaften nicht allein. Auf der Kon-

ferenz der deutschen Bibelgesellschaften im Oktober 1933 in Bremen wurde folgende Erklärung verabschiedet:

„Die deutschen Bibelgesellschaften und Bibelanstalten bekennen sich geschlossen und einmütig zu der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes, die Gott als die Quelle des Lebens gegeben und deren Lebenskräfte uns die Reformation neu erschlossen hat, und werden nie ihre Hände dazu reichen, daß die Vollbibel verstümmelt und zerrissen werde. Die Bibelgesellschaften folgen damit gleicherweise dem Neuen Testament, der Geschichte der Kirche von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, dem einmütigen Glauben der christlichen Gemeinde aller Zeiten und Völker und den Bekenntnisschriften der Reformationskirchen" (Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung, 17. 11. 1933, Sp. 1083).

Trotz der äußeren Bedrohung stieg der Bibelabsatz in ganz Deutschland an. 1935 konnten die deutschen Bibelgesellschaften mitteilen, „nie zuvor sei der Absatz an Heiligen Schriften so groß gewesen: 1.131.000 Bibeln!" (S. 197). Die BBG verzeichnete einen Absatzzuwachs von 71.420 Bibeln und Bibelteilen im Jahr 1932 auf 108.524 im Jahr 1938, mit Beginn des Krieges nahm die Zahl 1939 noch einmal erheblich zu. Von 1942 an gingen die Absatzzahlen stark zurück. Denn die Arbeit der Bibelgesellschaften im Zweiten Weltkrieg wurde neben den Versorgungsnöten (Papierbeschaffung, Mangel an Verpackungsmaterial usw.) vor allem durch die Reichsschrifttumskammer, deren Mitglied sie gezwungenermaßen waren, entscheidend eingeschränkt. Besonders betroffen waren hier die „Soldatenbüchlein", denen immer wieder „Judaismen" zur Last gelegt und die deshalb gelegentlich beschlagnahmt wurden.

Als 1935 die Einheit der Bekennenden Kirche an der Frage der Kirchenausschüsse zerbrach, wurde die Spaltung, die sich in der lutherischen Gemeinde Elberfeld vollzog, auch in die BBG hineingetragen, sie „lavierte zunehmend zwischen den Fronten" (S. 202). Ihr Geschäftsführer Emil Thienes versuchte, die BBG aus den Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes herauszuhalten, eine Haltung, die offensichtlich auch die anderen deutschen Bibelgesellschaften einnahmen. „Zu einer Wiederholung jenes tapferen Bekenntnisses zum Alten Testament in Bremen 1933 ist es nicht mehr gekommen. Wie die Bergische Bibelgesellschaft haben sich auch die anderen Bibelgesellschaften davor gescheut, im Kirchenkampf eine klare Position zu beziehen" (S. 204). Dabei geriet die BBG immer mehr in Frontstellung zur Bekennenden Kirche.

Die Jahre 1943/44 brachten noch schwere Schläge. Am 25. Juni 1943 wurde das Bibelhaus bei einem Luftangriff, der ganz Elberfeld in Schutt und Asche legte, zerstört. Im September 1944 verfügte die Reichsschrifttumskammer in Berlin die „Stillegung" der BBG, ein Schicksal, das auch alle anderen Bibelgesellschaften traf.

Obwohl die BBG nach Kriegsende bei der britischen Militärregierung ihre Wiederzulassung ohne Schwierigkeiten erreichte, war das Jahr 1945 „ein Jahr völliger Untätigkeit" (S. 227). Dabei wurde die Arbeit der Gesellschaft durch tiefe persönliche Zerwürfnisse im Vorstand gelähmt. Einen Neubeginn brachte dann der Februar 1947. Unter dem Vorsitzenden Robert Steiner wurden die Probleme und Aufgaben der Nachkriegsjahre mit Entschiedenheit in Angriff genommen. Als zusätzliches Arbeitsgebiet trat die Mission wieder in das Blickfeld. Mehr und mehr galt das Interesse Steiners aber auch dem Zusammenschluß der deutschen Bibelgesellschaften (1965 im „Evangelischen Bibelwerk in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West") und vor allem der weltweiten Bibelverbreitung (er war Mitglied im Standing Committee des Weltbundes der Bibelgesellschaften). Dank Steiners großem Einsatz nahm die BBG unter den deutschen Bibelgesellschaften eine führende Stellung ein. 1978 gab sie sich wegen der zunehmenden Kontakte mit den Gemeinden des südlichen Rheinlandes den Namen „Evangelisches Bibelwerk im Rheinland".

Die Darstellung Brückmanns wird, was sehr zu begrüßen ist, durch Anlagen I–XV (S. 276–340) ergänzt, die wichtiges Quellenmaterial, z. T. im Reprint, wiedergeben. Hier finden sich z. B. die „Grundgesetze" und Statuten der BBG, die Namen der Vorstandsmitglieder und Geschäftsführer und Bibelverbreitungszahlen. Die dem Band eingefügten Photos liefern ein gutes Anschauungsmaterial.

Es ist Hans Brückmann gelungen, die Geschichte der BBG trotz der – manchmal schwer zu durchdringenden – Fülle der Details, von denen hier nur einige gestreift werden konnten, gut lesbar darzubieten. Dabei ließ er sich einerseits durch das Bemühen bestimmen, „die Fakten festzustellen und sie in die größeren Zusammenhänge ein-

zuordnen", „andererseits aber sollte die Darstellung speziell auch für die Freunde bibelgesellschaftlicher Arbeit lesbar sein und ein möglichst farbiges Bild des Wirkens der Gesellschaft im Laufe der Zeiten ergeben" (S. IX). Wer einen Einblick in die Arbeit einer Bibelgesellschaft „vor Ort" nehmen möchte, wird das Buch gern zur Hand nehmen. Gewiß ist auch eine Bibelgesellschaft ein Kind ihrer Zeit und vom jeweiligen Zeitgeist beeinflußt. Brückmann schildert Höhen und Tiefen der BBG und läßt bei allem persönlichen Engagement das kritische Urteil nicht fehlen. Durch die Einbindung der BBG in die Kirchen- und Profangeschichte ist der Band nicht nur für Lokalhistoriker von Interesse, sondern auch der Kirchenhistoriker wird diese Darstellung mit Gewinn lesen.

Münster *Beate Köster*

Wolfgang Proske: Botswana und die Anfänge der Hermannsburger Mission. Voraussetzungen, Verlauf und Scheitern eines lutherischen Missionsversuchs im Spannungsfeld divergierender politischer Interessen (= Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Band 391), Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris (Verlag Peter Lang) 1989, 291 S., kt.

Diese Publikation stellt keine im engeren Sinn theologische oder missionswissenschaftliche, sondern eine historische Studie dar, auf Grund derer der Historiker und Sozialwissenschaftler Proske 1988 von der Universität Bremen zum Dr. rer. pol. promoviert wurde. Besonders die letzten Zweidrittel enthalten naturgemäß viele theologische, speziell missionsgeschichtliche und -theologische Details sowie interessante Durchblicke mit zeitloser Relevanz.

Diese Studie umfaßt 9 Kapitel: 1. Überblick über die Frühgeschichte Botswanas (bis ca. 1800 n. Chr.). 2. Botswana im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Bevölkerungsbewegungen in Südafrika und ihren Auswirkungen auf Botswana (1800–1864). 3. Post-Difaqane in Botswana (1844–1853). 4. Machtverschiebungen im Umfeld Botswanas und afrikanische Reaktionen (1852). 5. Entstehung und Anfänge der Hermannsburger Mission in Hannover, Natal und Botswana (1808–1860). 6. Die Hermannsburger Tswana-Mission unter Missionssuperintendent Dr. August Hardeland. 7. Ende der frühen Hermannsburger Tswana-Mission und Ausblick zur weiteren Entwicklung der Missionsanstalt im südlichen Afrika. 8. Bedeutung der Hermannsburger Mission für die Geschichte Botswanas im 19. Jahrhundert. 9. Anhang. Quellen- und Literaturverzeichnis beschließen den Band. Zeittafel, Karte mit Ortsverzeichnis, Vorwort und Einleitung am Anfang bilden eine gute und nötige Hilfe zum Verständnis dieses Buches, das eine fast erdrückende Fülle an Quellenmaterial verarbeitet. Diese Fülle hängt primär mit den beiden Gesichtspunkten, unter denen Proske seine Arbeit zu schreiben bemüht war, zusammen: „Einmal sollte diese Dissertation – mit der bewußten Distanz des Ausländers – aus dem Blickwinkel der gerade entstandenen eigenständigen Geschichtsschreibung in Botswana verfaßt werden ... Zweitens mußte die verengende, vor allem auf sich selbst bezogene traditionelle Hermannsburger Geschichtsschreibung so erweitert werden, daß ihre Fakten in eine möglichst breit angelegte und umfassende Gesellschaftsgeschichte Botswanas eingebettet werden konnten" (24 f.).

Die schon aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtliche, im Verlauf des Buches sich als notwendig erweisende breit angelegte und ausführliche Hinführung zum eigentlichen Thema bildet die unabdingbare Voraussetzung für das spezielle Anliegen des Autors, nämlich das kurzfristige Wirken der Hermannsburger Mission in Botswana im vorigen Jahrhundert, von 1857–1864, mit dem Schwerpunkt der Auseinandersetzungen um Missionssuperintendent Dr. A. Hardeland. Die Formulierung „Spannungsfeld divergierender politischer Interessen" im Untertitel weist hin auf das Spannungsverhältnis zwischen Tswana, Buren und Briten, in das die Hermannsburger Mission unglückseligerweise im ganzen südlichen Afrika und besonders stark in Botswana involviert war. Proske ist bemüht, nicht nur historische Fakten, geschichtliche Entwicklungen sowie übergreifende Zusammenhänge und Einzelschicksale darzustellen, sondern auch die – soweit immanent feststellbar – Keime aufzuspüren und die vielfältigen „für das spätere Scheitern der Hermannsburger Mission in Botswana" erkennbaren und maßgeblichen Ursachen zutage zu fördern (251).

Wenn man unter diesen Aspekten dieses Buch liest, bekommen die ein Drittel des Gesamtumfangs umfassenden ersten 4 Kapitel nicht nur ihre Berechtigung, sondern auch die notwendigen Voraussetzungen für das wesentliche Anliegen des Verfassers.

Im Inhaltsverzeichnis fallen in der Übersicht über das 5. Kapitel die Ortsangaben „Hannover, Natal und Botswana" auf sowie die Jahreszahlen (1808–1849).1808 ist das Geburtsjahr des Begründers der Hermannsburger Mission, Ludwig Harms, 1849 ist das Gründungsjahr des Hermannsburger Missionsseminars. Die durch Harms ausgelöste geistliche Erweckung, seine lutherisch konfessionelle Überzeugung und das von daher geprägte inhaltliche Verständnis des Sendungsauftrags, einschließlich eines ganz bestimmten christlichen – europäischen Kulturverständnisses bilden die Voraussetzungen für alle weiteren Ausführungen, so daß die ersten Unterabschnitte des 5. Kapitels über den „Werdegang des jungen Ludwig Harms" bis zur „‚Ordnung' für die Missionare der ersten Aussendung" den notwendigen Auftakt und die unerläßliche Basis bilden für das umfangreichste und nach Einschätzung des Rezensenten wichtigste Kapitel im ganzen Buch.

Es empfiehlt sich jedoch nach meiner Erfahrung, als Einstieg für die Lektüre das 8. Kapitel zu wählen, eine Art Zusammenfassung und Resümee. In ihm werden die beiden Phasen der insgesamt nur 7 Jahre, auf die es dem Verfasser ankommt, unterschieden, voneinander abgehoben und schwerpunktmäßig getrennt behandelt.

In der ersten Phase von 1857–1860 „bewirkten die Missionare, ohne sich dessen bewußt zu sein, eine Stabilisierung des politischen status quo" und waren von Anfang an „Spielbälle zwischen den politischen Interessen von Afrikanern und Europäern". In diesem Kontext kommt die Hauptursache für das „Scheitern" (Untertitel) in den Blick, nämlich das „Abkommen von Sand River 1852" – das also vor der Zeit der Hermannsburger Missionare getroffen worden ist –, so daß die Hauptursache für das spätere Scheitern „außerhalb ihrer Einflußmöglichkeiten" lag. „Andere Ursachen waren hausgemacht" (251 f.).

„In einer zweiten Phase etwa ab 1860–1864, verspielte die Hermannsburger Mission aus eigenem Verschulden alles bisher Erreichte" (252). Diese lapidare und schwerwiegende Behauptung führt zum 6. Kapitel, in dessen Mittelpunkt der von Ludwig Harms zum Missionssuperintendenten berufene, nach Südafrika entsandte Dr. August Hardeland steht. Dieser Akt schien Harms nötig zu sein, um die Missionsarbeit und die Missionare unter Zulu und Betschuanen unter eine einheitliche Leitung zu stellen. Hardeland schien dazu auch deswegen geeignet zu sein, weil 20 Jahre Erfahrung z. B. auf Borneo hinter ihm lagen, eine bestimmte intelligenzmäßige Qualifikation und ein eigenständiges Ringen um das lutherische Verständnis der biblischen Botschaft. Als pars pro toto für die andere Seite sei hier erwähnt der Missionar Christoph Schulenburg, geb. 1830 in Gerdau, Uelzen, Ausbildung zum Missionar im zweiten Kurs des Missionsseminars, Aussendung nach Afrika 1857, Ankunft in Natal am 16. 4. 1858, Weiterreise zusammen mit 2 anderen Missionaren und 2 Kolonisten nach Betschuanaland (heute Botswana), erste Tätigkeit in Liteyane, der damaligen Hauptstadt des Bakwena-Stammes unter dem Chief Sechele; weitere Tätigkeit in Shoshong, blieb bis zu seinem Tode in Afrika, starb 1891 in Ramutswa. Er hatte 1860 den Sohn und Thronfolger des Chiefs Sechele, Khama (ein Vorfahre des späteren ersten Präsidenten von Botswana nach der Unabhängigkeit 1966) getauft und ihn getraut mit Elizabeth Gobitsamany. Diese Amtshandlungen Schulenburgs im besonderen sowie seine sonstige Tätigkeit im allgemeinen wurden mit entscheidend für das Schicksal des Bangwato-Stammes und des ganzen Tswanavolkes im Betschuanenland.

Leider kam es zu tiefen Konflikten zwischen Dr. Hardeland und besonders den Betschuanemissionaren (wobei Schulenburg eine wichtige Rolle spielte). Man spricht und schreibt von einem Hardeland-Konflikt. Ihm waren nicht nur die geistlichen Befugnisse, sondern auch die Leitung in weltlichen Angelegenheiten für sein Superintendentenamt übertragen worden. Proske legt ausführlich Entstehung, Verlauf und Auswirkungen dieses Konfliktes dar sowie die Ergebnislosigkeit von Eingaben der Missionare nach Deutschland an die Leitung der Mission. Diesbezüglicher Schriftverkehr sowie einschlägige Dokumente finden sich im Anhang (Kap. 9).

Diese Ehrfurcht gebietende Arbeit fordert gewiß nachdenkende Leser(innen), die man ihm auch außerhalb von Kirchenhistorikern und Missionskundlern wünscht, zumal „zitierte, im Original in englisch und afrikaans verfaßte Stellen stillschweigend ins

Deutsche übertragen wurden" (25), was die Lesbarkeit und Verstehbarkeit für den Laien erhöht und eine letzte Empfehlung darstellt, mit einem aufrichtigen Dank an den Autor und den Verlag. Die wenigen Druckfehler werden nicht als sinnstörend empfunden, z. B. S. 77, Z. 24 von oben „waren" statt war, S. 125, Z. 5 von oben „lief" statt lieg.

Rodenberg *Hinrich Brandt*

Mitri Raheb: Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien, Gütersloh (Verlagshaus Gerd Mohn), 1990, 317 S., kt.

Die dem Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg vorgelegte Dissertation des unterdessen zum Pfarrer der ELCJ (Evang.-Luth. Church in Jordania) ordinierten Mitri Raheb hat sich zur Aufgabe gemacht, den Wurzeln der 1959 erfolgten Gründung seiner Heimatkirche nachzuspüren und den langen Weg bis hin zu ihrer Eigenständigkeit aufzuzeigen. Dabei erweist sich der gebürtige Palästinenser gegenüber Vorgängern, die sich mit der Thematik befaßt haben, als exzellenter Kenner der gesellschaftlichen Verhältnisse in seinem Volk, wodurch es ihm möglich wird, manche historischen Zusammenhänge besser zu erklären.

Nach einer kurzen Schilderung erster Versuche einer evangelischen Mission unter Juden und Moslems im damals noch türkischen Palästina am Anfang des 19. Jahrhunderts steuert die Arbeit schnell auf die Gestalt des zweiten anglikanischen Bischofs in Jerusalem, Samuel Gobat (in dieser Funktion tätig von 1846–79), zu, der maßgeblichen Anteil an der Entwicklung einer evangelischen Kirche im Heiligen Land hatte. Dessen Ziel war, so Raheb, die Reformation der alten christlichen Kirchen des Landes. Zu diesem Zweck gründete er Schulen, in denen hauptsächlich die Bibel gelehrt wurde. Erst als sich insbesondere die griechisch-orthodoxe Kirche jeder Reformation verschloß, begann Gobat mit der Gründung kleiner arabisch-evangelischer Gemeinden aus Christen, die den alten Kirchen im Lande den Rücken gekehrt hatten. Nur wenig später holte Gobat dann 1851 Theodor Fliedner mit den ersten 4 Kaiserwerther Diakonissen nach Jerusalem. Und er stand vermutlich auch hinter der Sendung Johann Ludwig Schnellers nach Palästina, die 1854 erfolgte. So ist ohne die englisch-preußische Kooperation bei der Schaffung eines anglikanischen Bistums im Heiligen Land und ohne den von der Erweckungsbewegung geprägten Schweizer Samuel Gobat die Entstehung der Kaiserwerther Erziehungsarbeit in Talitha Kumi, das Syrische Waisenhaus eines Johann Ludwig Schneller sowie auch die Arbeit des 1852 von Friedrich Adolf Strauß in Berlin gegründeten Jerusalemvereins in Bethlehem nicht denkbar.

Im weiteren Verlauf beschränkt sich Raheb dann allerdings auf die Beschreibung des Wirkens der Schneller'schen Schule und des Jerusalemvereins, wenn es um die Entwicklung der arabisch-evangelischen Gemeinden von Missionsgemeinden zu einer eigenständigen jungen Kirche geht. Doch auch so erhält der Leser tiefe Einblicke in die historische Entwicklung Israel/Palästinas bis in die unmittelbare Gegenwart und in die besonderen Schwierigkeiten, mit denen eine christliche Minderheit in dieser Region zu kämpfen hat.

Während Siegfried Hanselmann in seiner Dissertation von 1968 („Mission im Land der vielen Konfessionen", Erlangen) von einem „Griff der Erweckungsbewegung nach den orientalischen Kirchen" spricht, versucht Raheb besonders das Wirken von Samuel Gobat als „Reformation der orientalischen Kirchen" hinzustellen. Er berücksichtigt dabei kaum, daß ja die Gründung des anglikanischen Bistums in Jerusalem durch England und Preußen zunächst einmal darauf abzielte, in dieser Region politischen Einfluß zu gewinnen. Natürlich wurde das von England und auch vom preußischen König religiös verbrämt, aber der dahinter stehende mittelalterliche Kreuzzugsgedanke ist nicht zu übersehen.

Dann aber zeigt die Ernennung des aus der Erweckungsbewegung kommenden Samuel Gobat als Nachfolger des ersten anglikanischen Bischofs in Jerusalem, des Judenchristen Michael Salomon Alexander, was man in Berlin erwartete. Sicher doch nicht eine Reformation der orientalischen Kirchen, die dann bestimmt nicht unter preußisch-englischen Einfluß geraten wären, sondern die Erweckung von Christen der or-

thodoxen Kirche und die Bildung von eigenen Gemeinden aus diesen „Abtrünnigen". Die Entwicklung der folgenden Jahrzehnte belegt, daß es tatsächlich dazu gekommen ist. Gerade beim Vergleich der Hanselmann'schen Arbeit mit der von Raheb wird deutlich, daß es – was die Wurzeln der evangelisch-lutherischen Kirche unter den Palästinensern anbetrifft – noch einiges zu arbeiten gibt. Ob dabei die noch unerforschten Quellen, die Raheb in seinem Buch anführt, zur Klärung beitragen können, muß abgewartet werden. Auf jeden Fall wartet hier eine reizvolle Aufgabe für einen, der sich für die evang.-luth. Christen unter den Palästinensern und ihre Rolle in der Ökumene des Heiligen Landes interessiert.

Hohenschäftlarn *Hans Jürgen Krödel*

Claus Bussmann: Treu deutsch und evangelisch. Die Geschichte der Deutschen Evangelischen Gemeinde von Asunción/Paraguay von 1893–1963, Stuttgart (Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH) 1989, 182 S., kt.

Der kath. Theologe der Gesamthochschule Duisburg Bussmann ist mit dieser am Lehrstuhl für Iberische und Lateinamerikanische Geschichte durch Prof. Dr. Günter Kahle betreuten Arbeit 1986 an der Universität Köln zum Dr. phil. promoviert worden. Die Veröffentlichung enthält einen Dokumentenanhang (S. 140–177) sowie ein Namens- und Orts-, aber leider kein Sachregister.

Damit sind 1989 zwei Untersuchungen über deutsche Auslandsgemeinden bzw. -kirchen in Südamerika erschienen – vgl. vom Rezensenten, Evangelische Kirchwerdung in Brasilien, Gütersloh 1989. Thematisch ist vorliegende Arbeit auch mit der Münchner kirchengeschichtlichen Dissertation von Martin N. Dreher, Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Ev. Kirche Luth. Bekenntnisse in Brasilien, Göttingen 1978, verwandt. Bussmanns Arbeit ist die erste wissenschaftliche Längsschnitt-Untersuchung einer Gemeinde der heutigen „Ev. Kirche des La Plata" und zugleich eine der seltenen Arbeiten zur Kirchengeschichte Paraguays. Das erkenntnisleitende Interesse Bussmanns, der Archivstudien und Klärungen in Paraguay vorgenommen hat, ist die Untersuchung des Zusammenlebens der national deutschen und konfessionell evangelischen Minderheit „unter und mit der Mehrheit katholisch geprägter Südamerikaner", was die Frage nach der nationalen und konfessionellen Identität und der Beziehung beider Größen zueinander hervorruft. In der ungelösten „Verhältnisbestimmung von christlichem und nationalem Selbstverständnis" sieht er zu Recht den „Kern des Problems der Gemeindeidentität" (S. 79).

Einleitend schildert Vf. die Einwanderung Deutschsprachiger in das nach dem Krieg der Dreierallianz Argentinien/Brasilien/Uruguay (1865–70) am Boden liegende Paraguay, die 1881 einsetzte. Leider fehlen die Siedlungszentren auf der Übersichtskarte S. XIII fast gänzlich. Insgesamt zählte man 1954 ca. 30.000 Deutsche unter ca. 1,8 Mill. Einwohnern, eine sozial und kulturell keineswegs homogene Gruppe.

Waren nach Brasilien immerhin einzelne Pfarrer eingewandert, während viele Gemeinden „Notpfarrer" einsetzten, um Kirche und Schule in Gang zu bringen, so fehlte es in Paraguay sowohl an eingewanderten Pfarrern aus Deutschland wie auch an vergleichbaren Basisinitiativen. Wenn Vf. wesentlich die Geschichte der Gemeinde zu Asunción schildert, so handelt es sich dabei doch in gewissem Grade um eine Geschichte in nuce der ev. deutschen Gemeinden des Landes, da deren Betreuung lange Jahrzehnte fast ausschließlich von der Gemeinde in Asunción abhing. Der 1893 auf Initiative des deutschen Konsuls gegründete „Deutsch-Ev. Kirchen- und Schulverein", der schon durch seinen Namen die Interessenlage signalisierte, bat denn auch in seinem ersten Schreiben Anfang 1893 den Ev. Oberkirchenrat in Berlin (EOK) mit der Begründung, daß bald das Schuljahr anfange, um die schnelle Entsendung eines Pfarrers! Fast alle deutschstämmigen Katholiken hatten sich an der Gründung beteiligt, da die Schule überkonfessionell sein sollte. Die vom EOK erzwungene Namens- und Satzungsänderung – „Ev. Kirchen- und deutsche Schulgemeinde" – änderte nichts an der divergierenden Interessenlage, d.h. dem kirchlichen Interesse einer Minderheit, dem reichsdeutschen Interesse und dem mehrheitlichen schulischen Interesse. Die Folge war, daß nach der Opferwilligkeit des Gründungsjahres 70 Jahre lang finanzielle Engpässe wegen zu geringen Eingangs von Mitgliedsbeiträgen die Gemeindearbeit erschwerten. Die wichtige Leistung der Stabilisierung der Gemeinde in der Anfangs-

phase ist dem ersten Pfr. Ewald (bis 1899) zu danken. Bussmann schildert die weitere Entwicklung gegliedert nach den Amtszeiten der Pfarrer. Schon die 1910 endende erste Periode der Gemeindegeschichte zeigte, daß neben Unsittlichkeit, Unkirchlichkeit und daraus resultierendem Geldmangel das Verhältnis von Schule und Kirche ein Dauerproblem bildete. Die Schultätigkeit absorbierte indes so viel Kraft des jeweiligen Pfarrers, daß er sich zu wenig um die Landgemeinden, z.B. Hohenau kümmern konnte. Da schon 1910 die Mehrheit der ev. Deutschen in über ganz Ostparaguay verstreuten Kolonien wohnte, mußte dringend eine neue Konzeption des Pfarramts entwickelt werden.

Trotz Hilfe der „La Plata-Synode" konnte die Gemeinde Asunción auch in den zwanziger Jahren einen Pfarrer nicht bezahlen. 1927 bedurfte es eines Grundsatzbeschlusses der vakanten Gemeinde, um eine Auflösung zu verhindern! Erst Pfr. Kaufmann (1929–1934) gelang eine Wiederbelebung der Gemeinde in einer schwierigen Zeit, die durch den Ausbruch des Chaco-Krieges und der Machtergreifung Hitlers gekennzeichnet war. 1935 nahm neben dem deutschen Gesandten mit Selbstverständlichkeit der Landesführer der NSDAP an der Gemeindeversammlung teil.

Bussmann sieht zu Recht das grundlegende Problem der Gemeindegeschichte in der Aufoktroyierung der preußischen staatskirchlichen Idee in Paraguay. Ihr entsprach es, daß das Auswärtige Amt an einer ev. Kirchengemeinde als Bewahrerin deutsch-nationalen Denkens interessiert war, während der EOK davon ausging, „daß die Erhaltung des Deutschtums eine Förderung des Christentums sei" (S. 79). Genauer müßte es hier heißen: des auf die Reformation Luthers zurückgehenden Protestantismus. Dieses integrale Konzept mußte daran scheitern, daß das kirchliche Interesse in Asunción zu schwach ausgebildet war. Auf die geistesgeschichtlichen und theologischen Wurzeln der völkisch bestimmten Ekklesiologie geht Bussmann nicht ein. Es ist bezeichnend, daß die Gemeinde in Asunción Anfang der zwanziger Jahre in eine Krise geriet, als die nationale Identifikation mit der von den Sozialdemokraten regierten Weimarer Republik schwerfiel, während gleichzeitig der EOK kaum zu finanzieller Hilfe in der Lage war. 1933 hingegen, als sich deutschstämmige Protestanten auch in Paraguay von einem gestärkten Nationalbewußtsein wieder ein Wachsen christlichen Geistes versprachen, zeigte das integrale Konzept neue Vitalität. Die Mehrheit der Gemeinde stimmte mit den Pfarrern Kaufmann und Richert in der Sympathie für den Nationalsozialismus überein.

Das Kriegsende führte zu einer tiefen Identitätskrise und zur Infragestellung des Deutschtums. Der 1942 eingesetzte staatliche Aufsichtsbeamte kontrollierte das Gemeindeleben bis 1949. Von Ende 1949–1951 schien ein neues Konzept zu greifen, als neben Richert Kaufmann zurückkehrte, die Landgemeinden systematisch bereiste und zu Beiträgen heranzog. Aber erst 1954 mit der Dienstaufnahme von Vikar Nübling in Hohenau setzte sich endgültig die Einsicht durch, daß in Paraguay ein zweiter Geistlicher wirken muß.

Angesichts der personellen Kontinuität durch Richert scheint es auf den ersten Blick in Asunción nicht zu einer Vergangenheitsbewältigung gekommen zu sein. Noch 1951 sah die Gemeinde nicht wie der Missionsprotestantismus im Lande in der röm.-kath. Kirche des Landes, die darauf drang, kath. Religionsunterricht an den staatlichen Schulen einzuführen, den Hauptgegner, sondern im international orientierten Luth. Weltbund.

Der Neubeginn der Gemeinde wurde durch die 1953 wieder einsetzende Hilfe von EKD und GAW unterstützt. Entscheidend ist freilich der Neuansatz des Gemeindelebens in den Jahren 1959–63, der durch einen neuen Vorsitzenden nachhaltig gefördert wurde. Die Auseinandersetzungen zwischen dem kath. Botschafter der Bundesrepublik und seinem ev. Kulturreferenten, der zugleich 1957–59 dem Gemeindevorstand angehörte, haben zur Stärkung konfessionell-ev. Denkens beigetragen. Das Schulinternat der Gemeinde wurde zum Hort gegen die Katholisierungsbestrebungen der Umwelt. Bussmann urteilt, daß sich darin sowie in der Überwindung des Vereinsgedankens und in der verstärkten Einbindung in die „La Plata Synode" die Entstehung eines kirchlichen Gemeindebewußtseins zeige, das Ausgangspunkt einer neuen kirchlich bestimmten Identität sei.

Insgesamt hat Bussmann eine solide Quellenuntersuchung mit zurückhaltenden eigenen Wertungen vorgelegt.

Einige Beanstandungen: Statt „La Plata-Synode" muß es korrekt heißen: „Deutsche Evangelische La Plata-Synode". Die Missouri-Synode hat nie dem LWB angehört (S. 117). Ab 1946, seit der Gründung des Gustav-Adolf-Werkes (GAW), ist die Rede vom GAV unzutreffend (S. 117, dito im Abkürzungsverzeichnis). Druckfehler: in der Karte S. XIII statt „Nuera" richtig „Nueva Germania", statt EDK (S. 10) EKD.

Köln *Hans-Jürgen Prien*

Gert Hummel, Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts), Darmstadt 1989, 10, 499 S.

„Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert" darzustellen, das ist eine anspruchsvolle Aufgabe. Erfordert ihre Bewältigung doch einen sehr detaillierten Einblick sowohl in die philosophie- als auch theologiegeschichtliche Entwicklung. Denn die Orte, an denen sich solche Begegnungen vollziehen, liegen oftmals am Rande jener Hauptlinien der Entwicklung, die vergleichsweise gut dokumentiert und erschlossen sind. Hinzu kommt, daß dieser Einblick sich nicht auf den deutschsprachigen Raum beschränken kann, sondern alle jene Kulturbereiche umfassen muß, in denen die evangelische Theologie in ihren vielfältigen Formen wirksam gewesen ist.

Wie hat nun der in Saarbrücken lehrende Theologe Gert Hummel dieser Aufgabe gerechtzuwerden gesucht?

Die Klärung des methodischen Vorgehens erledigt sich für Hummel durch die Entscheidung der Frage, ob die Begegnung zwischen Philosophie und evangelischer Theologie „entweder auf einer reflektierten Ebene mit meinen Worten darzustellen" oder ob es besser sei, sie „den Leser vollziehen zu lassen, indem ich den Grenzgängern selbst das Wort gebe." (IX) Hummel entscheidet sich für die zweite Möglichkeit und begründet dies damit, „daß ein Autor sich zwar nicht selbst am besten versteht, aber selbst am besten gesagt oder niedergeschrieben hat, was er denkt und zur Sprache bringen will." (IX)

Schon diese Entscheidung ist keineswegs unproblematisch. Denn die zugrundegelegte Interpretationstheorie verkennt die spezifische Leistung einer Darstellung des Werkes eines Autors. Als systematische Rekonstruktion seiner Gedanken vermag eine solche Darstellung das vom Autor Gemeinte doch oftmals durchaus „besser" zu sagen als der Autor selbst, nämlich so, daß der Leser durch diese Darstellung eine Hilfe zum Verständnis dieses Werkes erfährt. Die von Hummel bemühte Interpretationstheorie liefe dagegen darauf hinaus, daß jede Darstellung, die das vom Autor Gemeinte in eigenen Worten wiedergibt, im Vergleich zu einer vollständigen Reproduktion seines Werkes grundsätzlich nur einen qualitativen Verlust mit sich brächte.

Schwerer aber wiegt die Tatsache, daß die von Hummel angesprochene methodische Alternative bereits eine weitaus grundlegendere methodische Entscheidung voraussetzt, die gar nicht weiter reflektiert wird, obwohl sie für die Anlage seiner Darstellung bestimmend ist: Hummel will die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie in den Blick bekommen, indem er jeweils das Werk bestimmter Autoren darstellt. Die Begegnung zwischen den beiden Wissenschaften wird dabei im Werk dieser Autoren, wie Hummel offensichtlich voraussetzt, deshalb wahrnehmbar, weil es sich bei jedem einzelnen Autor selbst um einen „Grenzgänger" handelt.

Diese methodische Entscheidung ist jedoch alles andere als selbstverständlich. Denn insofern Wissenschaft als Handlung ja in soziale Systeme eingebunden ist, läßt sich die Begegnung zweier Wissenschaften nur darstellen, wenn auch beispielsweise die institutionellen Rahmenbedingungen dieser Begegnung untersucht werden. Bei der Erforschung der Begegnung von Theologie und Philosophie im Mittelalter hat sich die Einsicht längst durchgesetzt, wie wichtig hierbei die Einbeziehung der Geschichte der Universitäten ist. Und so sollte auch die Erforschung der Begegnungen von Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert nicht ohne weiteres an den Möglichkeiten vorbeigehen, die sich aus der Untersuchung der Verhältnisse an den Universitäten ergeben. Gegenstand einer solchen Untersuchung hätte beispielsweise die Präsenz der Philosophie an evangelisch-theologischen Fakultäten zu sein.

Vor diesem Hintergrund hätte der Verzicht auf die Behandlung jener Rahmenbedingungen zumindest einer eingehenden Rechtfertigung bedurft. Sie vermißt man ebenso wie eine vorgängige Klärung dessen, was Hummel denn eigentlich unter einem „Grenzgänger" zwischen evangelischer Theologie und Philosophie versteht. Der Leser ist also darauf angewiesen, sich das zugrundeliegende Verständnis des Grenzgängers durch den Blick auf die von Hummel getroffene Auswahl der Autoren selbst zu erschließen.

Hummel ordnet die Behandlung der einzelnen Autoren einem eher problemorientierten thematischen Gliederungsschema zu. Die Einleitung bildet ein kurzer Rückblick auf die Situation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1–12): Dem „Siegeszug des positiven Erkennens", der die Lage der Philosophie kennzeichnet, entspricht die Herausbildung einer „objektiven Theologie". „Die Euphorie des positiven und objektiven Denkens und Glaubens dieser Zeit" (9) wird indes durch eine Minderheit kritischer Stimmen gedämpft. Hummel nennt hier im Bereich der Philosophie Schopenhauer, Nietzsche und Brentano, im Bereich der Theologie die Erlanger Schule, Albrecht Ritschl und Franz Overbeck. Aus solchen kritischen Stimmen erwächst nach Hummel „um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert der weitausladende Baum eines neuen, kritischen und offenen, wenngleich noch immer selbstbewußten Denkens oder Glaubens."(11 f.)

Der Darstellung dieses Denkens und Glaubens ist der erste Hauptteil des Buches gewidmet („Die Wiederkehr der transzendentalen Vernunft"). Diese Darstellung gliedert sich in zwei Teile. Im ersten („Erneuerte und neue Wege des Erkennens") werden behandelt: „Kritischer Idealismus" (Cohen, Natorp, Windelband und Rickert), „Verstehen als Mittlerschaft geschichtlichen Lebens" (Dilthey), „Denken des Gewissen" (Husserl). Im zweiten Teil („Vernehmender Glaube") werden behandelt: „Offenbarung und Erkenntnis" (Herrmann, Troeltsch), „Glauben als Verstehen der Geschichte Jesu" (Kähler, J. Weiß und Schweitzer), „Gewißheit des Heiligen" (Otto).

Dieser Überblick läßt deutlich die Struktur der Darstellung erkennen: Im ersten Teil wird die Philosophie zur Sprache gebracht, im zweiten die Theologie. Beide Disziplinen werden also von Hummel getrennt behandelt. Wie aus der Formulierung der Überschriften hervorgeht, bestehen allerdings zwischen den Unterabschnitten der beiden Teile jeweils bestimmte thematische Entsprechungen. Im Verlauf der Darstellung werden diese Entsprechungen jedoch nicht eingehender analysiert. Insbesondere wird nicht geklärt, inwieweit es sich hier tatsächlich um *Begegnungen* zwischen Philosophie und evangelischer Theologie handelt. Dazu wäre es dann allerdings notwendig gewesen, zu klären, welches Verhältnis einerseits die genannten Theologen zur Philosophie, andererseits die genannten Philosophen zur evangelischen Theologie haben, wobei die letztere Frage sinnvoll nur im Horizont der Frage nach ihrem Verhältnis zum christlichen Glauben, insbesondere dem protestantischer Prägung, gestellt werden kann. Alle diese Fragestellungen werden von Hummel aber weitgehend ausgeklammert. So fehlen beispielsweise bei der Behandlung Kählers gerade seine Auseinandersetzungen mit dem Selbstverständnis der Philosophie.

Überblickt man die in diesem ersten Hauptteil behandelten Autoren, so wird es nicht recht einsichtig, inwieweit Hummel hier in jedem Falle „Grenzgänger" hat zu Wort kommen lassen. Diese Bezeichnung ließe sich auf Ernst Troeltsch, Albert Schweitzer und vielleicht auch noch auf Wilhelm Dilthey und Rudolf Otto anwenden, wobei man allerdings schon eine sehr weite Bandbreite der Bedeutung dieses Begriffes zugestehen muß. Bei den anderen Autoren macht diese Bezeichnung schlechterdings keinen Sinn. Aber selbst bei jenen Autoren, die sich sinnvollerweise als Grenzgänger in den Blick nehmen lassen, fällt auf, daß Hummel selbst dies gerade unterläßt. So wird etwa Troeltschs Wechsel von der theologischen zur philosophischen Fakultät mit keinem Wort erwähnt. Ebenso fehlt jede Berücksichtigung der kulturphilosophischen Schriften Albert Schweitzers.

Alle weiteren Hauptteile des Bandes lassen jeweils den gleichen Aufbau wie der erste Hauptteil erkennen. So gliedert sich der zweite Hauptteil („Im Horizont der Katastrophe") wiederum in zwei Teile. Im ersten („Philosophieren überm Abgrund") werden behandelt: „Untergangs-Heroik" (Spengler), „Messianische Gnosis" (Bloch), „Denken aus dem Wort" (Rosenzweig, Rosenstock-Huessy). Im zweiten Teil („Utopische Theologie") werden behandelt: „Zwischen den Zeiten" (K. Barth, Brunner, Bult-

mann und Gogarten), „Dein Reich komme!" (Kutter und Ragaz), „Theologie des Wortes Gottes" (K. Barth).

Der dritte Hauptteil („Dialogisches Denken und Glauben") gliedert sich in seinem ersten Teil („Sprache und Personsein") in die Abschnitte: „Pneumatologischer Entwurf" (Ebner), „Leben aus der Beziehung" (Buber), „Widerspruch und Leidenschaft" (Grisebach). Im zweiten Teil („Theologischer Personalismus") werden behandelt: „Dimensionale Existenz" (Heim), „Gott als Begegnungs-Wahrheit" (Brunner), „Personsein und Geschichte" (Gogarten).

Der vierte Hauptteil („Existenz und Gott") behandelt in seinem ersten Teil („Existenzphilosophie"): „Sorge ums Dasein" (Heidegger I), „Das Sagen des Seins" (Heidegger II), „Existenz im Umgreifenden" (Jaspers). In seinem zweiten Teil („Existenz-Theologie"): „Glaube als Entscheidung" (Bultmann), „Glaube als Sprachereignis" (Ernst Fuchs), „Glaube als Selbstverständnis" (Buri).

Im fünften und letzten Hauptteil („Aufbruch ins Sinnziel der geschichtlichen Welt") werden im ersten Teil („Denkerische Entwürfe des Ganzen") behandelt: „Docta spes - erhoffte Heimat" (Bloch), „Imagination des Zusammenhangs" (R.G. Collingwood), „Die Einheit des Wirklichen" (C.F. v.Weizsäcker). Im zweiten Teil („Der zukommende Gott und die Zukunft der Welt"): „Spes quaerens intellectum – Hoffen im Widerspruch" (Moltmann), „Offenbarung als Weltgeschichte" (Pannenberg), „Gottes Sein – die Wirklichkeit-im-ganzen" (Tillich).

Diese Inhaltsübersicht läßt erkennen: In allen Hauptteilen des Buches finden sich also die bereits im ersten Hauptteil festgestellten Entprechungen zwischen bestimmten philosophischen und theologischen Themenstellungen, denen dann jeweils einzelne Autoren mit ihrem Werk oder einem Teil ihres Werkes zugeordnet werden. Aber auch die im Anschluß an die Übersicht über den ersten Hauptteil geäußerte Kritik am Vorgehen Hummels ist im Blick auf die weiteren Teile des Buches zu wiederholen. Auch hier fehlt durchgängig die nähere Analyse dieser aus der Formulierung der Überschriften erkennbaren Entsprechungen. Weithin wird nicht mehr geboten als Paraphrasen einiger Werke der ausgewählten Autoren. Diese Paraphrasen mögen zwar in einigen Fällen noch eine Einführung in das Werk des entsprechenden Autors geben, sie lassen aber nur zu oft gerade jene Perspektiven nicht in den Blick kommen, die für das Verhältnis des jeweiligen Autors zur Theologie bzw. Philosophie von Interesse sind.

So vermißt man etwa die Erörterung der Fragen, die mit dem Verhältnis des frühen Karl Barth zum Neukantianismus zusammenhängen ebenso wie eine Analyse seines Umganges mit der Philosophie in der „Kirchlichen Dogmatik". Aber auch die Auswahl der behandelten Werke eines Autors scheint in manchen Fällen wenig einsichtig. Warum beispielsweise verzichtet Hummel bei der Darstellung Hermann Kutters gerade auf das Werk, in dem er sich wohl am intensivsten mit der Philosophie auseinandersetzt, nämlich dem 1902 erschienenen Buch „Das Unmittelbare"? Und warum behandelt Hummel sowohl Bultmann als auch Jaspers, ohne auf die Diskussion zwischen beiden über das Recht der Entmythologisierung einzugehen (vgl. dazu: K. Jaspers, R.Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, München 1954)? Auch hinsichtlich der Frage, inwieweit es sich bei den behandelten Autoren durchgängig um „Grenzgänger" handelt, sind wiederum Bedenken anzumelden. Bezieht man diese Bezeichnung auf die Grenze zwischen evangelischer Theologie und Philosophie, so trifft sie hier im Grunde doch nur auf Paul Tillich zu.

Wiewohl die Gliederung des Buches im wesentlichen thematisch orientiert ist, so läßt die Abfolge der Hauptteile doch eine gewisse, wenngleich nicht streng durchgeführte, chronologische Ordnung erkennen. Im Hintergrund steht bei Hummel offensichtlich die Auffassung, daß die geistesgeschichtliche Entwicklung des 20. Jahrhunderts als eine Entwicklung begriffen werden kann, die über die „Entdeckung der Geschichtlichkeit des Seins" (221) hinausführt zu denkerischen Entwürfen des Ganzen, die eine Antwort auf die Frage nach dem Ziel der Geschichte zu geben vermögen (vgl. 333). Über die Begründbarkeit dieser Auffassung gilt es hier nicht zu urteilen. Es muß allerdings kritisch gefragt werden, ob diese Auffassung nicht faktisch dazu führt, daß eine Fülle von Autoren, die für die Begegnung von evangelischer Theologie und Philosophie von Bedeutung sind, einfach deshalb aus der Darstellung ausgeklammert werden, weil sie für die von Hummel in den Blick genommene Entwicklung offenbar weniger relevant sind.

Die von Hummel getroffene Auswahl der Autoren bildet letztlich das eigentliche Problem seiner Darstellung. Auch wenn man ihm durchaus das Recht zugestehen wird, bei der Fülle des Stoffes eine bestimmte Auswahl zum treffen, so fehlen eben doch zu viele Autoren, deren Behandlung erforderlich gewesen wäre, um ein halbwegs angemessenes Bild von der Begegnung zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert zu gewinnen. Das gilt zumal dann, wenn man bedenkt, daß Hummels methodische Vorentscheidung, allein vom Werk einzelner Autoren auszugehen und alle jene Themenbereiche auszuklammern, die sich durch den Rekurs auf einen einzelnen Autor nicht sinnvoll darstellen lassen, ohnehin bereits eine von der Sache her kaum vertretbare Reduktion des Materials beinhaltet.

Eine Rezension kann nun nicht das Versäumte nachholen, sondern nur ganz unsystematisch einige ergänzende Hinweise auf Autoren und Themenbereiche geben: Gebührende Aufmerksamkeit verdiente sicherlich Bonhoeffers Habilitationsschrift von 1931 „Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie" sowie die intensive Auseinandersetzung mit der Philosophie, die sich im Werk H. J. Iwands findet (vgl. insbesondere seinen Aufsatz „Wie studiere ich Philosophie?" von 1943; leicht greifbar in: H.J. Iwand, Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze, München 1965, 173-182).

Wirkliche Grenzgänger zwischen evangelischer Theologie und Philosophie finden sich auf den im deutschsprachigen Raum seltenen Lehrstühlen für Philosophie bzw. Religionsphilosophie an den evangelisch-theologischen Fakultäten, kirchlichen Hochschulen etc. Zu denken wäre da etwa an Erwin Reisner, Wilhelm Anz, Gerhard Stammler, Richard Schröder und nicht zuletzt auch Georg Picht. So gibt gerade der u.a. von letzterem herausgegebene Band „Theologie - was ist das?" (Stuttgart 1977) in paradigmatischer Weise einen Einblick in die Begegnung zwischen evangelischer Theologie und Philosophie. Dieser Band nämlich enthält die Veröffentlichung einer Vorlesungsreihe der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, in der einzelne Theologen jeweils aus der Perspektive bestimmter Teildisziplinen der Theologie oder bestimmter zentraler Problemstellungen eine Antwort auf die Frage, was denn Theologie sei, geben, die dann von Picht aus philosophischer Perspektive kommentiert wird.

Gerade weil es ja um die *philosophischen* Bemühungen des 20. Jahrhunderts geht, wäre es angemessen, auch solche Autoren in den Blick zu nehmen, die, ohne damit gleich Grenzgänger zu sein, *als* Philosophen die Forschungsarbeit der evangelischen Theologie auf die eine oder andere Weise rezipiert und in Zustimmung oder Kritik für ihre philosophische Arbeit fruchtbar gemacht haben. Hingewiesen sei hier nur auf den französischen Philosophen Paul Ricoeur und seine Auseinandersetzung mit Theologen wie Rudolf Bultmann und Jürgen Moltmann. In den weiteren Zusammenhang der philosophischen Rezeption der evangelischen Theologie gehört sicherlich auch die philosophische Auseinandersetzung mit Luther in ihren unterschiedlichen Aspekten, die von der Diskussion des Themas „Luther und Kant" bis zu der Untersuchung des Philosophen Rudolf Malter „Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik" (Bonn 1980) reichen.

Ebenso wäre es unabdingbar gewesen, die philosophische Auseinandersetzung mit der Theologie Calvins und des Neocalvinismus zur Sprache zu bringen, die sich in den Niederlanden insbesondere mit dem Philosophen Herman Dooyeweerd verbindet (vgl. dazu B. Thomassen, Reformierte Philosophie - Versuch einer kurzen historischen Hinführung, in: H. Faulenbach [Hg.], Standfester Glaube, Festgaben zum 65. Geburtstag von J. F. G. Goeters, Köln 1991, 369–382). Das gleiche gilt von der religionsphilosophischen Diskussion im skandinavischen Raum; hervorgehoben seien nur A. Nygren und K. E. Løgstrup, die sich in ihren Arbeiten tatsächlich als Grenzgänger zwischen evangelischer Theologie und Philosophie erweisen. Nicht zuletzt wäre es erforderlich gewesen, die Entwicklung der analytischen Philosophie und der Wissenschaftstheorie zu berücksichtigen; denn gerade hier haben sich doch Orte herausgebildet, an denen sich Philosophie und evangelische Theologie in den letzten Jahren auf vielfältige Weise begegnet sind. Und zwar hat sich diese Begegnung nicht nur so vollzogen, daß die evangelische Theologie sich mit analytischer Philosophie und Wissenschaftstheorie beschäftigt hätte, sondern auch umgekehrt haben sich Philosophen von verschiedenen Ansätzen der analytische Philosophie und Wissenschaftstheorie aus mit

der Theologie auseinandergesetzt. Als besonders instruktives Beispiel sei nur genannt die Arbeit von Matthias Gatzemeier, Theologie als Wissenschaft? Bd.I Die Sache der Theologie, Bd.II Wissenschafts- und Institutionenkritik (Stuttgart-Bad Cannstatt 1974/75). Dieses Beispiel weist zugleich auf das generelle Problem hin, daß aus der Perspektive der Philosophie gemeinhin der konfessionellen Differenzierung der Theologie eine vergleichsweise geringe Bedeutung zukommt.

Die Kritik an Hummel kann sich indes nicht nur auf Auswahl und Verfahren seiner Darstellung beziehen. Denn auch bei den Gegenständen, die er behandelt, sind eine Reihe von sachlichen Ungenauigkeiten und Fehlern zu vermerken, die wohl nur zum Teil dem Verfasser anzulasten sind, zum Teil wohl Zeichen einer mangelhaften Lektorierung sind:

S. 89: Wenn Hummel im Zusammenhang der Erwähnung eines Briefes, den Franz Rosenzweig 1912 an seinen Vetter Hans Ehrenberg geschrieben hat, letzteren einfachhin als Theologen bezeichnet, so ist dies irreführend. Denn Ehrenberg war zu diesem Zeitpunkt Privatdozent der Philosophie in Heidelberg und hatte sein Studium der evangelischen Theologie überhaupt noch nicht begonnen. Daß Hummel über die Biographie Ehrenbergs offensichtlich so ungenau informiert ist, ist umso bedauerlicher, als ihm damit die Chance entgeht, ihn als einen jener Grenzgänger zwischen Philosophie und evangelischer Theologie wahrzunehmen, die es durchaus verdient hätten, im Zentrum seiner Darstellung zu stehen. S. 145: Das Todesjahr Karl Barths ist 1968, nicht 1969; S. 414: Heinrich Vogel kann wohl kaum einer der „Heidelberger Lehrer" Pannenbergs gewesen sein, da er nicht in Heidelberg, sondern in Berlin gelehrt hat; S. 395: Hummels Feststellung, daß Moltmann durch „seine Lehrer H. J. Iwand, E. Wolf...im Geist reformierter Tradition, welche die mitwirkende Kraft des Endgültigen in der endlichen Geschichte stets stärker betont hat und betont als dies in der theologischen Erbschaft Luthers der Fall war und ist", geprägt worden ist, ist im Blick auf Iwand und Wolf schlechterdings unhaltbar. Denn beide Theologen waren der theologischen Erbschaft Luthers doch wesentlich enger verbunden als gerade dem Geist *reformierter* Tradition. S. 395 f.: Entgegen der Behauptung Hummels handelt es sich bei Moltmanns Arbeit „Prädestination und Perseveranz" nicht um dessen Habilitationsschrift.

Auch im Blick auf das Literaturverzeichnis ist festzustellen, daß es mit wenig Sorgfalt gearbeitet ist. Hinsichtlich der Frage, ob jeweils die Erstauflage oder -abdruck eines herangezogenen Werkes bzw. Aufsatzes genannt wird oder die für den heutigen Leser am besten erreichbare, ist keine konsequente Gestaltung zu erkennen. Bei der Auswahl der Sekundärliteratur fehlt oftmals die neuere Forschungsliteratur. So wird etwa zu Troeltsch allein angegeben die Monographie von Walter Bodenstein, Neige des Historismus. E. Troeltschs Entwicklungsgang (Gütersloh 1959). Jeder Hinweis auf die von H. Renz und F.W. Graf herausgegebenen „Troeltsch-Studien", die wesentliche Ergebnisse der neueren Forschung dokumentieren, fehlt dagegen. Ein besonders ärgerlicher Fehler: Das Werk „Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung (Darmstadt 1984)" wurde nicht von B. Klappert, sondern von B. Jaspert herausgegeben.

Insgesamt wird man urteilen müssen, daß Hummels Buch weit entfernt davon ist, die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert angemessen dargestellt zu haben.

Düsseldorf *Beroald Thomassen*

Reinhard Elze-Arnold Esch: Das Deutsche Historische Institut in Rom 1888–1988 (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 70), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1990, 7, 293 S., 35 Abb., ISBN 3-484-82070-5.

Arnold Esch–Jürgen Petersen: Geschichte und Geschichtswissenschaft in der Kultur Italiens und Deutschlands. Wissenschaftliches Kolloquium zum hundertjährigen Bestehen des Deutschen Historischen Instituts in Rom (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 71), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1989, 7, 275 S., ISBN 3-484-82071-3.

Das Deutsche Historische Institut in Rom hat in seiner Schriftenreihe anläßlich seines hundertjährigen Bestehens im Jahre 1988 nun zwei Bände vorgelegt, von denen der erste Band Beiträge zur Geschichte des Instituts und seiner Forschungsschwerpunkte

bringt, während der zweite Band die Vorträge und Diskussionsbeiträge des als Jubiläumsveranstaltung durchgeführten wissenschaftlichen Kolloquiums beinhaltet. Beide Bände gehören zusammen und sollen deshalb an dieser Stelle gemeinsam besprochen werden. An dem traditionell preußisch-protestantisch geprägten Deutschen Historischen Institut ist zwar nie eigentlich „Kirchengeschichte" als theologische Disziplin betrieben worden, jedoch stand die Erforschung vatikanischer Archivbestände im Vordergrund. Freilich war nicht nur die katholische Kirche und das Papsttum im Blick der deutschen Gelehrten, die am (seit 1937) „Deutschen Historischen Institut" geschichtswissenschaftliche Studien in Rom betrieben. Gerade der älteste Forschungsbereich, die Edition der Nuntiaturberichte, galt dem Zeitalter der Reformation. Fiel die Gründung der „Preußischen historischen Station" (1888) in die Zeit der Nachwehen des Kulturkampfes und stand ganz im Zeichen des konfessionellen Konflikts zwischen katholischen und protestantischen Historikern, so ist das Institut spätestens unter seinem Direktor Kehr (1903–15) eine der historisch-kritischen Methode verpflichtete wissenschaftliche Institution ersten Ranges geworden. Das Institut konnte (mit Unterbrechung während des II. Weltkrieges) bis heute den Ruf der Deutschen Geschichtswissenschaft in Italien aufrecht erhalten.

Der erste hier anzuzeigende Band „Das Deutsche Historische Institut in Rom 1888–1988" behandelt zunächst die Geschichte des Instituts (S. 1–31) verfaßt von seinem letzten Direktor, Reinhard Elze. Die wechselvolle Geschichte des Instituts, dessen Gründung mit der Öffnung des Archivio Segreto Vaticano 1880/81 eng verbunden ist, ist knapp und zusammenfassend dargelegt worden. Sie findet in den anschließenden Einzeldarstellungen zur Bibliotheksgeschichte und Geschichte der einzelnen Forschungsprojekte eine ausführlichere Darstellung. Mitarbeiter und ehemalige Mitarbeiter des Instituts hatten hier die Gelegenheit, von ihnen betreuten „Institutsaufgaben" selbst vorzustellen. Der Beitrag von Hermann Goldbrunner zur Geschichte der Bibliothek des DHI (S. 33–86), die sich von der Handbibliothek für die Vorbereitung der Edition der Nuntiaturberichte des 16. Jahrhunderts bis zu einer wissenschaftlichen Spezialbibliothek internationalen Charakters (S. 74) entwickelt hat, zeigt, wie interessant eine vermeintlich trockene Materie sein kann. Der Bericht läßt auch die Anschaffung bedeutender Bibliotheken und Sammlungen (S. 73) des DHI nicht aus, und weist somit weitere Erforschungsfelder auf. Georg Lutz berichtet prägnant über das älteste Forschungsvorhaben des DHI, die Edition der Nuntiaturberichte (S. 87–121). Dabei beschreibt er nicht nur die Leistungen der Mitarbeiter des DHI, sondern führt in die Problematik der Nuntiaturberichtsedition ein, die in den ersten Jahrzehnten der Institutsgeschichte und dann erst seit den 50er Jahren wieder erfolgreich betrieben wurde. Ein Blick in andere historische Institute in Rom zeigt, daß heute noch internationales Interesse an der Quellengattung „Nuntiaturkorrespondenz" besteht. Mittelalterliche Forschungsschwerpunkte des DHI sind die Bearbeitung des „Repertorium Germanicum" (S. 123–165), dargestellt von Dieter Brosius sowie die Forschungen in Toskana (S. 191–209), die der Institutsdirektor Arnold Esch vorstellt. Vor allem für das „Repertorium" gilt die Feststellung, daß es von der Forschung zu wenig konsultiert worden ist. Das ist bedauerlich, da es eine Fülle von Informationen über die Beziehungen zwischen der römischen Kurie und dem deutschen Klerus von 1378 bis 1484 bringt (bei Abschluß des Unternehmens – bringen wird), die für die Diözesan- und Sozialgeschichte von unschätzbarem Wert sind. Die „Italia Pontificia" (S. 167–189), dargestellt von Rudolf Hiestand, ist – wie der Autor richtig feststellt – eigentlich nie ein Institutsunternehmen gewesen, sondern ganz der Leidenschaft seines langjährigen Direktors Kehr zu verdanken. Dennoch ist Kehr und damit auch die „Italia Pontificia" mit der Institutsgeschichte aufs engste verbunden. Der Bereich der deutschen Geschichte vor 1789 bildet ausweislich der bearbeiteten Themenbereiche auch heute den Schwerpunkt der Forschungsaufgaben des Instituts, obwohl man sich seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts auch für die Erforschung der neueren Geschichte durchaus aufgeschlossen zeigte. Rudolf Lill und Jens Petersen haben wesentlichen Anteil an dem wachsenden Interesse auch bei italienischen Wissenschaftlern an der Erforschung des Faschismus. Der Beitrag „Die Arbeit des DHI Rom im Bereich der neuesten Geschichte" (S. 211–237) gibt einen Einblick in die Erforschungsprobleme bei Themen wie Faschismus und Kulturkampf mit sich bringen und nennt die Erfolge, die Petersens Engagement bei der

Betreuung einer Informationsschrift und einer Bibliographie zu verdanken sind. Die Musikgeschichtliche Abteilung (S. 239–255), von dessen Abteilungsdirektor Friedrich Lippmann vorgestellt, ist erst 1960 gegründet worden und hat in dieser Zeit fast 40 Bände in zwei eigenen Schriftenreihen veröffentlicht, die eindrucksvoll die Leistungen der Abteilung für die italienisch-deutsche Kultur auf dem Bereich der Musik dokumentieren. Der Beitrag „Arbeiten und Materialien zur Institutsgeschichte" (S. 257–260), der nur auf gedruckte Arbeiten verweist, die in den meisten Beiträgen schon erwähnt worden sind, wird vermutlich ein Opfer der durch den Tod von Hermann Diener (Abb. 31) und Heinrich Lutz verursachten redaktionellen Umgestaltung der Festschrift sein. Beiden ist übrigens der Beitrag von Goldbrunner gewidmet worden. Die Institutsgeschichte findet in einem Verzeichnis der Mitarbeiter von 1888–1989 (S. 261–270) und einer Bibliographie der Veröffentlichungen des Instituts (S. 271–285) eine zusätzliche Dokumentation.

Am DHI in Rom, dem ältesten der von der Bundesrepublik Deutschland unterhaltenen geschichtswissenschaftlichen Auslandsinstitute, werden seit langem nicht mehr nur Vatikanische Quellen erforscht. Das zeigt auch der zweite hier zu besprechende Band. Er ist Beleg für das fruchtbare Miteinander von italienischen und deutschen Historikern. Sechs Referate des Kolloquiums und die abschließend durchgeführte Podiumsdiskussion wurden soweit nötig ins Deutsche übersetzt und einschließlich der Diskussionsbeiträge vollständig veröffentlicht. Die ersten Beiträge sind der Geschichtsschreibung in Deutschland und Italien des 19. Jahrhunderts mit all seinen Problemen um die nationale Frage etc. gewidmet: Ernst Schulin, „Vom Beruf des Jahrhunderts für die Geschichte: Das neunzehnte Jahrhundert als Epoche des Historismus" (S. 11–31, Diskussion S. 31–38); Pietro Rossi, „Historismus" und „Storicismo": zwei Denktraditionen (S. 39–64, Diskussion S. 64–69); Wolfgang Mommsen, Deutsche Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert (S. 70–97, Diskussion S. 97–107). Giovanni Tabacco behandelt anschließend die „Latinità" und „Germanesimo" in der italienischen Mediävistik (S. 108–139, Diskussion S. 136–140). Dem Aufsatz von Horst Fuhrmann („Papstgeschichtsschreibung Grundlinien und Etappen" S. 141–183, Diskussion S. 183–191) gilt die besondere Aufmerksamkeit des Kirchenhistorikers. Interessant scheint dem Rezensenten der vollständige Abdruck eines Schreibens der Glaubenskongregation, das die Zusammenfassung des Gutachtens von 1841 ist, welches zur Indizierung von Rankes „Geschichte der Päpste" führte (S. 173–175). Nachgetragen sei hier, daß – bei aller Kenntnis des Geschäftsgangs an der Indexkongregation im 19. Jahrhundert – als Autor dieses Gutachtens am ehesten der einige Monate zuvor (6. April 1840) ernannte Konsultor der Indexkongregation, Augustinus Theiner, in Frage kommt. Er war derjenige Konsultor der die wesentlichen Voraussetzungen, historisch gebildet, jesuitenfreundlich und deutschsprachig, erfüllte (vgl. H. H. Schwedt, in: Studien zu Ehren von H. Hoberg, Hg. von E. Gatz, Rom 1979, II, S. 828). Die von Fuhrmann vermutete „Beteiligung jesuitischer Gelehrter" wäre damit gegenstandslos. Der Vortrag von Michele Maccarone, „Leo XIII. und die Geschichtswissenschaft" (S. 192–220, Diskussion S. 221–223) führt in die Zeit der Öffnung der Vatikanischen Archive zurück. Ausgehend von dem Breve „Iamdiu nos considerantes" (S. 194) wird die Geschichte der von Papst Leos XIII. begründeten „Kardinalskommission für historische Studien" dargelegt. Maccarone legt detailliert die „utopischen und apologetischen" Konzepte geplanter Papstgeschichtsforschung (S. 205), die in der Kongregation diskutiert wurden, vor. Gerade angesichts der Kenntnisse der Geschichte des DHI, wo man 1888 mit einem ähnlichen Enthusiasmus im „Goldfieberrausch" die zügige Erschließung des vatikanischen Archivs für möglich hielt, ist interessant, wie seitens des Heiligen Stuhls Geschichte betrieben werden sollte. Man hatte in der Kongregation immerhin daran gedacht, auch die Brennpunkte der Kirchengeschichte nicht auszuklammern. Die wissenschaftliche Tagung endete mit einer Podiumsdiskussion über „Das Verhältnis von Geschichte und Politik in der Kultur Italiens und Deutschlands" (S. 225–267). Grundlage für die Diskussion waren die von Giuseppe Galasso und Thomas Nipperdey vorgetragenen Thesen. Im Podium saßen darüberhinaus Vigezzi, Traniello, v. Aretin, Romano, Schieder, Violante und Boockmann. Wichtige Thesen sind vorgetragen worden, die hier leider nicht wiedergegeben werden können. Die Referate der Podiumsdiskussion sind mit den nötigen biographischen Hinweisen der be-

handelten italienischen und deutschen Historiker versehen, was dem Leser sehr entgegenkommt. Der Band über die Tagung endet mit einem Personenindex. Es ist zu wünschen, daß die Beiträge dieses Bandes durch eine italienische Übersetzung im Gastland des DHI in Rom einen größeren Leserkreis finden.

Rom/Bonn *Michael F. Feldkamp*

Ernst-Wolfgang Böckenförde: Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos. Mit einem historiographischen Rückblick von Karl-Egon Lönne (= Schriften zu Staat–Gesellschaft–Kirche 1), Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1988, 159 S., geb., ISBN 3-451-21243-9.

Ders., Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analyse und Orientierungen (= Schriften zu Staat–Gesellschaft–Kirche 2), Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1989, 231 S., geb.

Das gemeinsame Thema der in den beiden Bänden veröffentlichten Beiträge E.-W. Böckenfördes, Prof. für Öffentl. Recht, Rechts- und Verfassungsgeschichte sowie Rechtsphilosophie an der Univ. Freiburg, seit 1983 Bundesverfassungsrichter, ist die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben, verfaßter Kirche und Politik. Im ersten Band wird es anhand von Studien zur Rolle der katholischen Kirche im „Dritten Reich" erörtert, während der zweite Band stärker Probleme der Gegenwart aufnimmt. Die in den Jahren 1957 bis 1985 zuerst veröffentlichten Texte, die zu einem großen Teil schon einmal in einer Aufsatzsammlung von 1973 wiederabgedruckt wurden (Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung, Freiburg: Rombach 1973), sind sowohl von systematischem, als auch von historischem und historiographischem Interesse. Böckenförde vermag die historischen Forschungen auf systematisch relevante, aktuelle Fragestellungen zu beziehen, darum sind seine Beiträge von bleibender sachlich-inhaltlicher Bedeutung. Darüberhinaus geben gerade die in den sechziger Jahren zuerst veröffentlichten Abhandlungen einen wichtigen Einblick in die Geschichte des Katholizismus nach dem Krieg. So betont der Autor zurecht, daß die Texte in gewisser Weise auch „Dokumente der inneren Geschichte und Entwicklung des deutschen Katholizismus nach 1945" darstellen (Bd. I, 9).

Der erste Beitrag, eine zuerst 1957 in der Zeitschrift „Hochland" erschienene Abhandlung über „Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche" (I, 21–38) steht nicht nur aus chronologischen, sondern auch aus sachlich-inhaltlichen Gründen am Beginn der Sammlung. Böckenförde stellt darin die Frage, ob das christliche Naturrecht heute noch als unverrückbare Grundlage der sittlichen und rechtlichen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens tauglich ist, wo doch nicht mehr von einem allgemein verbindlichen christlich-naturrechtlichen ordo ausgegangen werden kann. Hintergrund dieser Frage ist die Auffassung, daß eine ungeschichtliche naturrechtliche Ordnungsvorstellung nur schwer mit dem Ethos der modernen, pluralistischen Demokratie vereinbar sei. Böckenförde sieht in der Praxis der kirchlichen Amtsträger, eine Meinungspluralität nur auf dem Boden des kirchlich interpretierten Naturrechts zuzulassen und dementsprechend eindeutige parteipolitische Wahlempfehlungen zu geben, einen Widerspruch zum Ethos der Demokratie. Dieses darf auch nicht einfach als reines Formalprinzip mit relativistischer Tendenz abgetan werden, sondern schließt die vorbehaltlose Anerkennung des Mitmenschen als Person, also ein Ethos der personalen Partnerschaft auch im politisch-sozialen Bereich ein (I, 33). Hier sieht Böckenförde den Ansatzpunkt für eine Neubewertung der pluralistischen Demokratie durch die Kirche gerade auch von ihren eigenen Grundauffassungen her.

Der Aufsatz war insofern ein Versuch, den Katholiken, insbesondere den kirchlichen Amtsträgern, die Demokratie, ihre Spielregeln und das in ihnen sich ausprägende Ethos näher zu bringen, und zugleich die Mündigkeit der Laien in politischen Fragen einzufordern. Wenn man bedenkt, daß die katholische Kirche bis jetzt noch keine der EKD-Denkschrift von 1985 vergleichbare, grundsätzliche theologische Bewertung der Demokratie zustandegebracht hat, wird man Böckenfördes Bemühungen auch heute noch Aktualität zugestehen.

Der folgende Beitrag zum Thema „Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung" (I, 39–69) sowie die Stellungnahme zu der dadurch ausgelösten,

heftigen Diskussion (I, 71–104) aus den Jahren 1961 und 1962 nehmen in mancherlei Hinsicht das Thema des Demokratieaufsatzes auf. Sie wollen einerseits eine historische Untersuchung leisten, andererseits aber verfolgen sie das Ziel, das Verhältnis der Katholiken zur Politik und zum demokratischen Staat von Weimar aufzuhellen. Hier wird Böckenfördes Methode der „case-studies" deutlich. Er sucht einen konkreten historischen Fall mit den Mitteln historischer Forschung zu klären. Zugleich aber soll das im ersten Aufsatz charakterisierte, sachlich-systematische Problem erörtert werden.

In einer Zeit, als es noch allgemeine Auffassung war, daß die katholische Kirche von Anfang an Widerstand gegen den Nationalsozialismus geleistet hatte, machte Böckenfördes Aufsatz in der Zeitschrift „Hochland" deutlich, daß es einen Zeitraum der Bereitschaft zur Mitarbeit mit dem neuen Regime und der Anerkennung positiver Elemente der sich etablierenden neuen Ordnung gab, zumindest bei der Mehrzahl der maßgeblichen hohen kirchlichen Würdenträger, in Kreisen der katholischen Verbände und bei katholischen Intellektuellen. Böckenförde geht es dabei ganz ausdrücklich nicht um eine moralische Bewertung, sondern um „bestimmte, objektiv wirkende und weiterwirkende Grundeinstellungen und Mentalitäten und deren Infragestellung" (I, 14).

Neben einer verbreiteten Reichstheologie und einem organischen Ganzheitsdenken macht Böckenförde vor allem drei innere Gründe und Haltungen für die Annäherung des Katholizismus an den nationalsozialistischen Staat im Jahre 1933 verantwortlich: Einmal die unbewältigte Kulturkampfsituation, die zu einer Fixierung des politischen Denkens auf die kirchlich-kulturellen „bona particularia" führte; sodann den verbreiteten Antiliberalismus, der in vielen Kreisen zu einer ideologischen Befangenheit und einer grundsätzlichen Nähe zu allen autoritär-totalen Staatsformen führte; und schließlich die übergeschichtliche und darum abstrakte Form naturrechtlicher Staatslehre, die es nahelegte, politische Entscheidungen im Ernstfall an weltanschaulichen Maßstäben zu messen, und zudem unfähig machte, eine konkrete Staatsform wie die Weimarer parlamentarische Demokratie gegen ihre Feinde zu verteidigen. Diese letzte Kritik, daß man notwendig ungeschichtlich und folglich auch unpolitisch denke, wenn man sich auf einzelne „übergeschichtliche" Naturrechtsziele oder -güter wie die christliche Schule fixiert und sie in ihrer Isolierung zur unangreifbaren Norm macht, zieht sich durch viele Beiträge der Aufsatzsammlung.

Böckenfördes Untersuchungen zur Rolle des Katholizismus im Jahre 1933 haben nicht nur maßgeblich die Entstehung der Katholischen Kommission für Zeitgeschichte befördert, sondern sind auch noch dreißig Jahre nach ihrer Entstehung lesenswert. Die Verbindung von historischen und systematischen Fragestellungen, auch mit Hilfe der „case-study"-Methode, wie sie Böckenförde gelungen ist, erscheint auch heute noch vorbildlich für eine engagierte Geschichtsschreibung. Dies besonders in der gegenwärtigen Situation, wo sich in der Zeitgeschichtsforschung die Extreme eines historistischen und positivistischen Fakten-aufzählens und eines metahistorischen Moralismus gegenseitig aufzuschaukeln drohen.

In inhaltlichen Einzelfragen ist die Diskussion freilich weit vorangeschritten – vor allem durch Klaus Scholders Rekonstruktion der Vorgeschichte des Konkordates. Der historiographische Rückblick von Karl Egon Lönne (I, 121–150) stellt den Bezug auf die gegenwärtige Forschungssituation nur unvollkommen dar, da er nur ganz allgemeine Grundlinien zieht. Es wäre eine Chance gewesen, bei der erneuten Veröffentlichung der Forschungen zum deutschen Katholizismus im Jahre 1933 auf die neuerdings heftig umstrittene Rolle des Reformkatholizismus am Beginn des „Dritten Reiches" einzugehen. Ist vor allem er im Unterschied zur Hierarchie, wie z. B. Mons. Dr. Imkamp – wohl nicht ohne Bezug auf aktuelle Auseinandersetzungen – betont, für die Aufweichung der katholischen Front gegen den Nationalsozialismus und das Einfließen des völkischen Zeitgeistes verantwortlich?

Der vierte Beitrag des ersten Bandes zum Thema „Kirche und Politik" erörtert entsprechend der skizzierten Methode Böckenfördes die grundsätzliche Problematik des Hüter- und Wächteramts der Kirche am Verhalten der Kirche im „Dritten Reich" (I, 105–120). Böckenförde kann nicht sehen, daß in der Zeit des Krieges die Unterschiede von nationalsozialistischer Kriegsauffassung und „christlicher Kriegslehre" in kirchenamtlichen Stellungnahmen hervortraten. Grund dafür sei neben den bereits genannten

Haltungen, die eine Annäherung oder Anpassung an den nationalsozialistischen Staat befördert hätten, vor allem ein Bestreben: das Handeln nach Kirchenraison, wie es die Schutzaufgabe des Hirtenamts zu erfordern schien. Unter ausdrücklicher Zurückweisung *moralischer* Urteile – denn eine solche Motivation war moralisch integer – urteilt Böckenförde, daß diese Haltung dem von der Hierarchie in Anspruch genommenen Hüter- und Wächteramt nicht gerecht wurde. Der Widerspruch zwischen Hirten- und Wächteramt der Kirche ist für Böckenförde unauflöslich. Auf dem Hintergrund dieses Dilemmas bleibt nur die Mahnung an die Hierarchie, den Verlust der potestas directa nicht durch eine potestas indirecta in Gestalt eines Hüter- und Wächteramtes kompensieren zu wollen.

Karl-Egon Lönnes „Historiographischer Rückblick" (I, 121–150) ordnet Böckenfördes Untersuchungen zur Rolle des Katholizismus im „Dritten Reich" in die Entwicklung der katholischen Zeitgeschichtsforschung seit den sechziger Jahren ein. In dem primär nach chronologischen Gesichtspunkten geordneten Überblick findet man interessante Zusammenhänge aufgezeigt, doch wirken die thematischen Überschriften der einzelnen Abschnitte nicht immer plausibel (z. B. I, 140: „6. Reichsideologie") oder enttäuschen, wenn unter der Überschrift „2. Grundsätzliche Offenheit der historischen Diskussion" (I, 125) nur die Thesen eines einzigen Autors referiert werden (vgl. auch I, 128: „3. Zum Kirchenbegriff"; hier nur Georg Denzler). Der historiographische Rückblick endet in zwei Abschnitten „7. Katholiken und Demokratie. Etappen der Annäherung" (I, 142–145) und „8. Katholiken und Demokratie. Herausforderung zur Bewältigung massiver Defizite" (I, 146–150), in denen Böckenfördes Bemühen um ein reiferes Verhältnis des Katholizismus zur Demokratie mit entsprechenden Bestrebungen Hans Maiers (7. Abschnitt) und Heinrich Lutz' (8. Abschnitt) verglichen werden. Dafür, daß Lönne den historiographischen Rückblick in grundsätzlichen Überlegungen zum Verhältnis von Katholiken und Demokratie enden läßt, kann er sich mit Recht auf Böckenfördes Intentionen berufen. Andererseits bleibt der Rückblick so ohne Zuspitzung und Rückbezug auf die aktuelle Forschungssituation, zumal er zum überwiegenden Teil ältere Literatur aus den sechziger und siebziger Jahren auswertet.

Eine Auswahlbiographie (Corrigendum: mehrmals „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte" statt „Vierteljahreshefte f. Zg."; so auch I, 123) und ein Personenregister schließen den ersten Band ab.

Der *zweite* Band der Sammlung ist in zwei Kapitel mit je drei Aufsätzen und ein Kapitel mit vier Beiträgen aufgeteilt. Das erste Kapitel „Die naturrechtliche Kriegslehre und der Auftrag des kirchlichen Amtes" enthält drei in den Jahren 1960 bis 1963 gemeinsam mit Robert Spaemann verfaßte Erörterungen, welche die Tauglichkeit der naturrechtlichen Kriegslehre angesichts der Debatte um eine atomare Aufrüstung der Bundeswehr prüfen. Die Autoren legen die klassischen Kriterien eines „gerechten Krieges" dar und setzen sich souverän mit den Stimmen (bes. Pater G. Gundlach SJ) auseinander, die durch sie auch eine atomare Abschreckung angesichts der Bedrohung durch den Warschauer Pakt gerechtfertigt sehen. Ihr Fazit: „Die christliche Morallehre kennt kein absolutes Verteidigungsrecht und folglich kein Recht auf jedes Mittel, das zur Verteidigung gegenüber einem ungerechten Angriff in der gegebenen Situation erforderlich erscheint" (II, 8). Böckenförde und Spaemann sehen freilich auch das Dilemma, das daraus resultiert, genügend deutlich. Eine Alternative, aber eben nicht durch die katholische Tradition gedeckt, wäre nur das Prinzip eudämonistischer, auf der Abwägung von Nutzen und Schaden für die menschlichen Lebensgüter beruhender Moralbegründung. Mit Reinhold Schneider kommt Böckenförde in seiner der Neuausgabe beigefügten Einleitung zu einer eindringlichen Feststellung angesichts der Hochrüstung mit Massenvernichtungsmitteln: „Der Ordo der sittlichen Welt droht nicht zerstört zu werden, er ist bereits durch das Handeln der Menschen zerstört, die etwas real-wirklich gemacht haben, das – moralisch-sittlich gesehen – niemals hätte wirklich werden dürfen" (II, 10).

Im zweiten Kapitel „Politisches Mandat der Kirche? Überlegungen angesichts der neuen ‚politischen Theologie'" kämpft Böckenförde gegen zwei Fronten. Einerseits gegen die Ausübung eines politischen Mandats der Amtskirche, das diese unter Berufung auf das bischöfliche Hirtenamt in Anspruch nahm und praktisch-politisch nach „rechts" hin ausübte; und auf der anderen Seite gegen die Forderung nach einem auto-

ritativen politischen Wort der Kirche durch die neue „Politische Theologie", das eine entgegengesetzte Tendenz hatte (vgl. II, 91). Diese Kritik geschieht im vollen Bewußtsein der politischen Implikationen und Konsequenzen des christlichen Glaubens. Aber: „Es ist nicht *ihres* (sc. der Kirche als Amtskirche, CS) Amtes, das Dazwischentreten der Überlegung, Abwägung und Entscheidung der Christen in der Konkretisierung der Offenbarung auszuschalten, für sie vorab zu entscheiden und sich an ihre Stelle zu setzen" (II, 99). Er will das dem einzelnen Glaubenden in der Gemeinschaft mit den anderen Glaubenden vorbehalten. Ansonsten wäre nur eine „totale Politisierung" und ein „Verlust der Unbedingtheit kirchlicher Verkündigung" (II, 105) die Folge.

Auffallend in dem Kapitel über das politische Mandat der Kirche ist die ausgesprochen positive Würdigung, die Böckenförde in einem 1980 entstandenen und 1984 überarbeiteten Aufsatz der politischen Theologie Johannes Pauls II. widerfahren läßt (II, 122–145). Er sieht in dessen Rückführung des Auftrags der Kirche in der Welt auf eine theologisch-christologische Begründung, in der Unterscheidung der Aufgaben von Priestern und Laien sowie in der Integration von Umkehr des Herzens und einer Veränderung der Strukturen die angemessene Formulierung einer politischen Theologie. Nachzufragen ist, ob nicht schon die Abgrenzung von direkt zur Offenbarung gehörendem Glaubensbestand und politischen Konkretionen eine politische und im Falle Johannes Pauls II. deutlich durch einen bestimmten kulturellen Kontext geprägte, damit aber im Sinne Böckenfördes subjektive Entscheidung darstellt. Es kann vermutet werden, daß der jüngere Böckenförde Anfang der sechziger Jahre hier zurückhaltender, nicht so uneingeschränkt zustimmend (vgl. II, 144) geurteilt hätte.

Der letzte Beitrag des zweiten Kapitels klärt auf erhellende Weise den Bedeutungsgehalt des Begriffs „politische Theologie" (II, 146–158). Unter Rückgriff auf Carl Schmitts einschlägige Thesen unterscheidet Böckenförde juristische, institutionelle und appellative politische Theologie. Während es sich bei ersterer um eine Soziologie juristischer, genauer gesagt: staatsrechtlicher Begriffe handelt, versteht er unter institutioneller politischer Theologie die klassischen Aussagen des Gottesglaubens über den Status, die Legitimation, Aufgabe und Struktur der politischen Ordnung. Der Begriff der appellativen politischen Theologie meint die Interpretation der christlichen Offenbarung im Hinblick auf das von ihr geforderte Engagement der Christen und der Kirche für die politisch-soziale Ordnung und deren Veränderung als Verwirklichung christlicher Existenz.

Am Beginn des dritten Kapitels „Orientierungen" steht noch einmal eine kritische Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Naturrecht (II, 161–191). Um für das politische Handeln fruchtbar zu werden, müsse das kirchliche Naturrecht in entscheidenden Punkten umgedacht werden. „Und zwar in der Weise, daß die grundlegenden, im Hinblick auf die Wesensnatur des Menschen gemachten normativen Aussagen nicht als imperative Normen, sondern im eigentlichen Sinn als Prinzipien und Richtungsanzeiger verstanden werden, die nicht im Wege angeblich strikt rationaler Schlußfolgerungen oder (situationsbezogener) Anwendungen Imperative aus sich heraus setzen, sondern den Ausgangspunkt bzw. die Grundlage für schöpferische, je nach Lage und Verhältnissen verschiedenartige argumentative Konkretisierungen bilden ..." (II, 190).

Die 1971, in der Zeit der parlamentarischen Beratungen über eine Neufassung des § 218 abgefaßten Überlegungen zur Diskussion um das strafrechtliche Abtreibungsverbot (II, 192–217) können auch heute, wo eine erneute Diskussion darum aufgebrochen ist, nur zur Lektüre empfohlen werden, ohne daß es möglich ist, die differenzierten Ausführungen hier nachzuzeichnen.

In dem letzten Beitrag „Ethische und politische Grundsatzfragen zur Zeit. Überlegungen aus Anlaß von 90 Jahre ‚Rerum novarum'" von 1981 skizziert Böckenförde eine Diagnose der geistigen Haltung, die hinter den gegenwärtigen, brennenden Herausforderungen der Menschheit steht (II,218-230). Er beschreibt sie als einen „Besitzindividualismus", der seine Grundlage in einer Auffassung vom Menschen hat, die dessen eigentliche Bestimmung in der selbstbezogenen, konsumorientierten Entfaltung und Befriedigung seiner Bedürfnisnatur sieht (II, 221). Der praktizierte Kommunismus bietet keine Alternative, da in ihm die gleiche Grundauffassung vom Menschen kollektivistisch orientiert und organisiert ist. Eine Bewältigung der Herausforderungen ist nach Böckenfördes Urteil nur möglich, wenn diese geistige Grundhaltung über-

wunden wird. Hierbei komme der Rückbesinnung auf die katholische Soziallehre eine wesentliche Bedeutung zu.

Man kann zu den gesammelten Aufsätzen, gerade den stärker theologisch-ethisch als historisch ausgerichteten Studien, verschiedene Desiderata anmelden, insbesondere den fehlenden Bezug auf die teilweise intensive Debatte der Themen außerhalb der katholischen Theologie und kirchenamtlichen Lehre (Wie beurteilt Böckenförde zum Beispiel die Arbeit der Kammern beim Rat der EKD?); oder auch das fehlende Eingehen auf den Fortgang der Diskussion (zum Beispiel um das Problem eines status confessionis in ethischen Fragen nach dem sog. Nato-Doppelbeschluß vom 12. 12. 1979). Aber das sind Nebensächlichkeiten. Die teilweise schon über dreißig Jahre alten Abhandlungen haben eine erstaunliche Aktualität behalten.

Der große Gewinn für den Leser dieser Aufsatzsammlung liegt wohl nicht zuletzt darin begründet, daß der Autor nicht nur über umfassende juristische und theologische Kompetenz verfügt, sondern sich zugleich auch durch eine kritische, aber ernsthafte Bindung an kirchliche Tradition auszeichnet. Man darf auf den dritten Band der Sammlung gespannt sein.

Corrigendum: I,34, nach Zeile 12 fünf Worte ausgefallen („schen Soldatenkinder in Potsdam errichtet worden waren").

Würzburg *Christoph Strohm*

Eino Murtorinne: Die finnisch-deutschen Kirchenbeziehungen 1940–44 (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe Band 15), Göttingen (Vandenhoeck & Rupprecht) 1990, 253 S.

Diese Untersuchung enthält u. a. den Versuch, Bischof Theodor Heckel, Leiter des kirchlichen Außenamtes der Reichskirche von 1934 bis 1945, von der Anklage zu entlasten, er habe als lutherischer Bischof sein Amt mißbraucht, um die Außenpolitik des Dritten Reiches zu unterstützen und das kirchliche Außenamt (KA) in den Dienst der „Propaganda und Abwehrarbeit" der NS-Machthaber gestellt. Eine umfassende Darstellung der finnisch-deutschen Kirchenbeziehungen während des Zweiten Weltkriegs soll den Beweis für eine Entlastung Heckels erbringen.

Innerhalb der „kulturpolitischen Außenarbeit" des KA der Reichskirche nahmen die finnisch-deutschen Kirchenbeziehungen eine Sonderstellung ein, die der Verfasser nachzeichnet. Sein Ausgangspunkt ist der „Arbeitsplan für die kulturelle Neugestaltung" (sic!) Europas und „die Neuausrichtung der europäischen kirchlichen Organisationen in ihrem Verhältnis zu Deutschland", den Bischof Heckel am 10. Juli 1940 dem Auswärtigen Amt Ribbentrops vorlegte. Angeregt vom Sieg über Frankreich erklärte Heckel, daß „sich das Kirchliche Außenamt der neuen Außenpolitik des Reiches für eine sachgemäße Propaganda zur Verfügung stellen möchte". Seine „Politik" gegenüber den europäischen Kirchen allgemein beschrieb Heckel so: „Die Vorherrschaft des anglikanischen Einflusses in diesen Kirchen muß mit kirchlichen Mitteln gebrochen und eine geistige Neuorientierung auf das Reich hin durchgesetzt werden". Und weiter im Blick auf die skandinavischen Kirchen: „Es wird deshalb mein Bestreben sein, mit Aufgebot aller mir zur Verfügung stehenden Mittel die Staats- und Volkskirchen Skandinaviens enger an das Reich heranzuziehen". Der Verfasser hat Recht mit seiner Behauptung, daß Heckel die nordischen Kirchen besonders wichtig waren. Das zeigte sich daran, daß Heckel die Beziehungen zu ihnen sofort in Angriff nahm und persönlich die Kontakte zu Finnland knüpfte. In den Kriegsjahren bis 1944 machte Heckel auch die Pflege der Kontakte zu Finnland zu seiner eigenen Sache. Dies persönliche Engagement Heckels hatte zwei Gründe. Erstens den Mißerfolg Heckels bei seinen Bemühungen, die schwedische lutherische Kirche enger an Deutschland zu binden, und zweitens die sich entwickelnde deutsch-finnische Waffenbrüderschaft. Bereits im Sommer 1940 gab der schwedische Erzbischof Eidem Heckel zu verstehen, daß seine Kirche sich so lange gegenüber dem KA in Berlin zurückhalten müsse, als die lutherischen Kirchen im besetzten Dänemark und Norwegen nicht an ökumenischen Treffen in Schweden teilnehmen könnten. Diese Abfuhr durch die Schweden ärgerte Heckel und verleitete ihn zu dem Gedanken, er könne die Ablehnung der nordischen Kirchen

am besten überwinden, indem er versuche, die Finnen für sich zu gewinnen und aus der nordischen Ablehnungsfront herauszulösen. Dieser Plan gelang teilweise. Die politische und militärische Lage Finnlands kam Heckel dabei zu Hilfe. Im Winterkrieg 1939/40 hatte sich Finnland gegenüber der Sowjetunion behaupten können, obwohl Hitler wegen seines Paktes mit Stalin Finnland nicht geholfen hatte. Nach der deutschen Besetzung Norwegens im Frühjahr 1940 war Finnland auch vom Westen abgeschnitten. Es fürchtete ohne deutsche Waffenhilfe, einen erneuten sowjetischen Angriff nicht überstehen zu können. Im September 1940 änderte Deutschland seine Haltung gegenüber Finnland. Am 12. 9. 1940 vereinbarten deutsche und finnische Militärbehörden den sogenannten Durchmarschvertrag, der deutschen Truppen gestattete, auf dem sicheren finnischen Landweg Nachschub und Verstärkungen nach Nordnorwegen zu bringen. Hitler plante um diese Zeit bereits seinen Angriff auf die Sowjetunion. Als Bundesgenossen hatte er Finnland ins Auge gefaßt. Von diesen „Feinheiten der deutschen Politik" hatte Heckel erfahren und erschien kurz darauf am 15. November 1940 zu einem zweiwöchigen Besuch der finnischen Kirche. Diesem ersten Besuch sollten bis zum Juni 1944 vier weitere längere Besuchsreisen folgen. Alle finnischen Reisen und die rege Korrespondenz Heckels mit der finnischen lutherischen Kirche dienten immer dem doppelten Zweck: den schwedischen Einfluß auf die finnische Kirche zurückzudrängen und nach Finnlands Eintritt in den Krieg gegen die Sowjetunion die deutsch-finnische Waffenbrüderschaft zu stärken. Der Verfasser belegt diese Politik Heckels mit zahlreichen Beispielen aus bisher unbekanntem Material vor allem aus finnischen Quellen. Er zeigt auch, warum Heckel den Schweden unterlag. Die Schweden hatten die Tatsachen auf ihrer Seite: in Dänemark die Unterdrückung der lutherischen Kirche, die Ermordung des dänischen Pastors Kaj Munk, die Judenverfolgung und in Norwegen den Kirchenkampf der Quislingregierung, den Widerstand und die Verhaftung Bischof Berggravs und auch dort die Judenverfolgung. Was konnte Heckel diesen Tatsachen entgegen setzen? Wenn er auf sie angesprochen wurde, – und der Verfasser belegt, daß Heckel mehrfach z. B. auch von Erzbischof Kaila von Finnland auf die Zustände im deutsch besetzten Dänemark und Norwegen angesprochen wurde, – so benutzte Heckel Ausflüchte und wies auf den großen welthistorischen Zusammenhang und die Bedeutung des Kampfes gegen den Bolschewismus hin. Zur Entlastung Heckels in diesen wichtigen Fragen vermag der Autor nichts beizutragen. Im Gegenteil, er belastet ihn als Mitwisser, der immer wieder versucht hat, die nationalsozialistischen Verbrechen zu vertuschen. Der Verfasser belastet Heckel auch als Propagandisten des Dritten Reiches. Er bringt zahlreiche bisher unbekannte Belege für die enge Zusammenarbeit Heckels z. b. mit dem deutschen Botschafter von Blücher in Helsinki. Von ihm ließ sich Heckel bei jedem Besuch in Finnland für seine Auftritte die entsprechende Sprachregelung für den Kampf gegen den Bolschewismus und die deutsch-finnische Waffenbrüderschaft erläutern und ihm erstattete er auch nach jeder Vortragsreise Bericht über seine Eindrücke von seinen finnischen Gesprächspartnern. Keine Untersuchung hat bis jetzt dieses Zusammenspiel zwischen Heckel und dem Auswärtigen Amt des Dritten Reiches so umfassend und präzise dargestellt. Auch in diesem Punkte belastet der Verfasser Bischof Heckel zusätzlich.

Was aber hat er zu Bischof Heckels Entlastung vorzubringen? Er behauptet, Hekkels eigentliche Absicht sei es gewesen bei „der finnischen Kirche, Unterstützung für seine eigene Kirche in ihrer schwierigen Lage zu suchen". Als Beleg für diese Behauptung führt der Verfasser einen Bericht des damaligen Premierministers Finnlands Edvin Linkomies in dessen Memoiren über ein Gespräch mit Heckel Ende Oktober 1943 in Helsinki an. Also eine Sekundärquelle, deren Wert man mit einigen Fragezeichen versehen muß. E. Linkomies wurde 1945 als Kriegsverbrecher zu 5 1/2 Jahren Gefängnis verurteilt. Seine Memoiren sind 1970 erschienen und dienen natürlich auch der Selbstrechtfertigung ihres Verfassers. Als Heckel im Oktober 1943 die Einladung des damaligen Premierministers zu einem Gespräch erhielt, war er so erschrocken, daß er diese zunächst mit der Begründung ablehnen wollte, er benötige dafür die Genehmigung des AA. Erst als er sich vergewissert hatte, daß es sich nur um ein Privatgespräch handelte, das unter gar keinen Umständen an die Öffentlichkeit gelangen würde, willigte er ein. Man sieht daran Heckels ängstliche Unselbständigkeit und absolute Abhängigkeit vom AA. In diesem Gespräch nun soll Heckel zugegeben haben, daß seine Kirche vom Staat verfolgt werde. Der finnische Premier konnte allerdings nicht fest-

stellen, wie Murtorinne schreibt, daß Heckel wollte, daß die politische Führung Finnlands seiner Kirche zu Hilfe käme.

Gegen diesen Beleg für Heckels sogenannte „wirkliche Absicht" lassen sich wenigstens drei Einwände erheben.

Erstens ist festzuhalten, daß Heckel aus seiner „wirklichen Absicht" keinerlei Konsequenzen gezogen hat. Im Gegenteil. Sieben Monate nach seinem Gespräch mit Finnlands Premier erschien Heckel erneut in Finnland, um die finnische Kirche vor Sonderfriedensplänen ihrer Staatsführung mit der Sowjetunion zu warnen. Murtorinne urteilt über diesen letzten Besuch Heckels in Finnland: „Betrachtet man Heckels Reise angesichts der Richtlinien von Blüchers, so kam ihr unstreitbar eine gewisse propagandistische Funktion zu, die auf ein Abwehren der finnischen Sonderfriedenspläne und eine Stärkung der auseinander fallenden Waffenbrüderschaft hinzielte".

Zweiter Einwand: Für welche deutsche Kirche wollte und konnte Heckel eigentlich sprechen? Bestimmt nicht für die Bekennende Kirche in Deutschland. Gegen diese wahre Kirche Jesu Christi kämpfte Heckel gerade und versuchte, wie der Autor anschaulich belegt, jeglichen Kontakt seiner finnischen Besucher in Berlin mit Vertretern der BK und sogar des lutherischen Weltconvents zu verhindern – und zwar erfolgreich (vgl. S. 72 ff.).

Dritter Einwand: Als Landesbischof Wurm ab 1941 Christen, Gemeinden und Landeskirchen in dem seit Ostern 1943 offiziell so genannten kirchlichen Einigungswerk innerhalb der DEK sammelte, verweigerte Heckel seine Mitwirkung. Als einziger Vertreter der offiziellen DEK-Gremien bekundete Konsistorialrat Eugen Gerstenmaier 1943 mit seiner Unterschrift seine Unterstützung des kirchlichen Einigungswerks. Heckel unterschrieb nicht und dokumentierte damit, daß er für die evangelische Kirche in Deutschland nicht sprechen und folglich auch nicht handeln konnte. In Wirklichkeit hatte Heckel allein das Wohl seiner eigenen Institution des KA im Auge und war darauf bedacht, die eigene Machtposition zu erhalten. Wie die Unterschrift Eugen Gerstenmaiers für das kirchliche Einigungswerk zeigt, konnte Heckel ab 1943 nicht einmal mehr für das gesamte KA sprechen. In seinem eigenen Haus gab es einander widersprechende Richtungen sowohl kirchlich als auch politisch, wie die am 20. Juli 1944 offenbar gewordene Zusammenarbeit Gerstenmaiers mit den Männern und Frauen des 20. Juli zeigte. Außer dem untauglichen Entlastungsversuch für den deutschen Bischof Heckel enthält die Untersuchung auch den Versuch, die finnische lutherische Kirche und ihre führenden Persönlichkeiten der Jahre 1940–44 von dem Vorwurf zu entlasten, sie hätten zum Kirchenkampf in Norwegen, zur Unterdrückung der dänischen lutherischen Kirche und der BK in Deutschland und schließlich zur Judenvernichtung durch die SS geschwiegen. Ob dieser Entlastungsversuch überzeugend ist, mag die junge Generation Finnlands entscheiden. Sicher genügt der Hinweis des Verfassers, Finnland habe im Sommer 1942 Himmlers Forderung, sich an der Verfolgung der Juden zu beteiligen, mit der Antwort abgelehnt, daß „Finnland kein Judenproblem habe", nicht. Tatsächlich haben finnische Behörden von den aus Österreich und der Tschechoslowakei nach Finnland geflohenen Juden fünf wegen angeblich begangener Straftaten an Deutschland ausgeliefert. Auch fünf ausgelieferte Juden sind fünf Menschenleben zu viel.

Trotz aller Kritik, ja gerade wegen dieser notwendigen Kritik ist Murtorinnes Werk ein lesenswertes Buch, das zur Klärung wichtiger Fragen kirchlicher Zeitgeschichte des Zweiten Weltkrieges beitragen kann.

Wachtberg-Villip *Armin Boyens*

Johannes Gröger: Schlesische Priester auf deutschen Universitätslehrstühlen seit 1945 (= Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 3), Sigmaringen (Jan Thorbecke) 1989, 111 S., 7 Bildtafeln mit 27 Porträts, kt.

Das Thema der vorliegenden Untersuchung wurde „ausgeschrieben im Rahmen des vom Schlesischen Priesterwerk e.V. geförderten und in Verbindung mit dem Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte e.V. gewährleisteten Kardinal-Bertram-Stipendiums von 1982" (S. 9). Ihr erklärtes Ziel ist es, „aufzuzeigen, in welchem Maße die Breslauer Theologieprofessoren im [sic] Deutschland nach 1945 weiter leh-

ren konnten und ihre Schüler sowie weitere Schlesier in [sic] die theologischen Lehrstühle gelangten. In einem ersten Umriß soll versucht werden, den Anteil der Schlesier an der theologischen Entwicklung Deutschlands nach 1945 und ihren möglichen Einfluß aufzuzeigen" (S. 13). Erwägungen über den Sinn einer solchen Zielsetzung sucht man allerdings vergebens.

Mit Recht bemüht sich der Verf. sogleich zu Beginn seiner „Einleitung" (S. 9–13) um eine Klärung der Begriffe „schlesischer Priester" und „deutsche Universitätslehrstühle". Seine Überlegungen lassen die Unschärfe des ausgeschriebenen Themas deutlich werden. Allerdings hätte er besser daran getan, auf den Versuch einer „Definition" dieser Begriffe im strengen Sinne zu verzichten und sich mit unterschiedlichen Abgrenzungen in konzentrischen Kreisen zu begnügen.

So aber meint der Verf. gar, den Begriff „schlesischer Priester" folgendermaßen definieren zu sollen: „1. Priester, der in Schlesien geboren ist. 2. Priester, der für das Bistum Breslau geweiht worden ist. Ferner wurden all jene Priester ‚aus den Generalvikariaten' Glatz und Branitz berücksichtigt sowie jene Priester, die bis zum 13. August 1930 aus dem Delegaturbezirk Berlin kamen" (S. 10). Diese Definition mußte zu einer letztlich sinnlosen Aufblähung der gesamten Untersuchung führen, weil sie auch solche Priester mit einschließt, die nur einen Teil ihrer Kindheit in Schlesien verlebt, abgesehen davon aber keinerlei Beziehungen zum Lande ihrer Geburt gepflegt haben, ebenso auch nur vorübergehend in Schlesien tätige Priester nichtschlesischer Herkunft. Andererseits grenzt sie Priester aus, die zwar außerhalb Schlesiens geboren und dort auch niemals tätig gewesen, aber als Kinder schlesischer Eltern gleichwohl in eine innere Bindung an deren Heimat hineingewachsen sind. Rein äußerliche Kriterien ermöglichen keineswegs immer schon auch eine zuverlässige Klärung der Stammeszugehörigkeit.

Zweifel an der Brauchbarkeit seiner Definition des „schlesischen Priesters" hätten dem Verf. eigentlich spätestens bei der Erfassung des Münchner Alttestamentlers Josef Scharbert kommen müssen, den er auf Grund seiner Herkunft aus dem Kreise Jägerndorf und damit aus dem Generalvikariat Branitz zu den schlesischen Priestern zählt, obwohl es doch das Sudetendeutsche Archiv und die Mitteilungen des Sudetendeutschen Priesterwerkes waren, die ihn, der seit 1980 ordentliches Mitglied der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaft und Künste ist, 1979 anläßlich seines 60. Geburtstages gefeiert haben (vgl. S. 52 ff.). Offensichtlich fühlt er sich selbst als sudetendeutscher und nicht als schlesischer Priester. Das Selbstverständnis dürfte indessen das allerwichtigste Kriterium zur Klärung der Stammeszugehörigkeit darstellen.

Auf dem Fragebogen jedoch, den der Verf. verschickt hat und von dem er ein Muster im Anhang vorführt (S. 111), fehlen gerade die beiden entscheidenden Fragen: ob sich der Befragte als Schlesier fühle und wenn ja, was ihm seine schlesische Abkunft bedeute. Bei den bereits Verstorbenen hätte man versuchen müssen, durch Befragung ihrer Schüler entsprechenden Aufschluß über die Art ihrer Beziehung zu Schlesien zu gewinnen. Eine Beschränkung auf Priester von eindeutig schlesischer Prägung hätte der vorliegenden Untersuchung einen erheblichen Gewinn an Aussagekraft beschert.

Doch von dem Bestreben erfüllt, möglichst viele und bedeutende schlesische Priester auf deutschen Universitätslehrstühlen seit 1945 nachzuweisen, setzt sich der Verf. sogar über seine eigene Begriffsdefinition hinweg. So wird der große Romano Guardini (1885–1968) einfach auf Grund der Tatsache, daß er von 1923 bis 1939 als ordentlicher Professor für Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung an der Universität Breslau gewirkt hat (vgl. S. 96 ff.), als schlesischer Priester vereinnahmt, obwohl er 1. nicht in Schlesien geboren ist, sondern in Verona, und obwohl er 2. nicht für das Bistum Breslau geweiht worden ist, sondern für das Bistum Mainz.

Wenn der Verf. in seiner Untersuchung insgesamt nicht weniger als 63 schlesische Priester auf deutschen Universitätslehrstühlen ausfindig zu machen vermochte, dann war das nur möglich durch die Einbeziehung auch der Philosophisch-Theologischen Hochschulen in kirchlicher Trägerschaft (S. 64–84) sowie der Ordenshochschulen (S. 84–92). So wenig gegen ein solches Verfahren indessen unter dem Gesichtspunkt des in Forschung und Lehre gepflegten Standards einzuwenden sein mag, so viel spricht andererseits gegen eine solche Ausdehnung des Begriffs „Universitätslehrstühle" auch auf diese Hochschulen. Dann hätte der Verf. schon den Mut zur Abänderung des ausgeschriebenen Themas aufbringen sollen.

Hingegen muß die Einengung des Begriffs „deutsch" auf seine politische Dimension als unsachgemäß bezeichnet werden, da zwischen den Universitäten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz ein zuweilen sogar äußerst reger Berufungsaustausch besteht. Der Verf. meint jedoch: „Eine Begriffsauslegung auf das gesamte deutschsprachige Gebiet erschien wenig sinnvoll, obwohl auch an den dortigen Universitäten schlesische Priester als ordentliche Professoren tätig sind: zum Beispiel Dr. theol. Wolfgang Langer, seit 1979 Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Universität Wien, und Prof. Dr. Hubert Mynarek, von 1968 bis 1972 Professor für Religionswissenschaft in Wien" (S. 10 f.). Eine schlüssige Begründung für seine Entscheidung bleibt er dem Leser freilich schuldig. Der Verdacht ist nicht von der Hand zu weisen, daß es ihm vor allem darum ging, die Grenzen so zu ziehen, daß in dem Untersuchungsbereich der prozentuale Anteil der schlesischen Priester möglichst hoch ausfiele.

Als gründlich gearbeitetes biographisch-bibliographisches Sammelwerk ist die vorliegende Untersuchung freilich ungeachtet ihrer unbefriedigenden Abgrenzungsentscheidungen von unbestreitbarem Wert für die Beschäftigung mit der neueren Theologiegeschichte des schlesischen und deutschen Katholizismus. Abgesehen von Richard Kliem von der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Dominikaner in Bornheim-Wallerberg, über den der Verf. trotz mehrmaliger Versuche die entsprechenden Informationen nicht zu erhalten vermochte (vgl. S. 84 u. 86), ist jedem der erfaßten Theologie- und Philosophieprofessoren eine eigene Bio-Bibliographie samt Quellennachweis im Umfang zwischen einer halben und drei Seiten gewidmet. Während sich die Biographien auf ein Grundgerüst der äußeren Lebensdaten beschränken, sind die Bibliographien durchaus auf Vollständigkeit bedacht.

Ein eigentümlich schlesisches Profil beginnt sich nicht nur aus Einzelheiten mancher Biographien, sondern auch durch Berührungen in den Bibliographien abzuzeichnen. So verbindet den Augsburger Moraltheologen Franz Scholz (geb. 1909), den Münchner Liturgiewissenschaftler Walter Dürig (geb. 1913) und den Tübinger Kirchenhistoriker Joachim Köhler (geb. 1935) offensichtlich ein starkes Interesse an der Erscheinung des großen Außenseiters Joseph Wittig (1879–1949), dessen Hauptwerk aus dem Jahre 1925 „Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo" betitelt ist; ihn haben sie anläßlich der 20. bzw. 30. Wiederkehr seines Todestages literarisch gewürdigt (vgl. S. 31, 41 u. 59). Daß sich zu ihnen auch noch der Münchener Moraltheologe Johannes Gründel (geb. 1929; vgl. S. 35 f.) als Autor des Wittig-Artikels in der 2. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (Bd. 10, Sp. 1202 f.) gesellt, wäre deutlich geworden, wenn der Verf. in diesen Bibliographien die Lexikonartikel nicht lediglich summarisch berücksichtigt hätte.

Während die vom Verf. merkwürdigerweise als „Hauptergebnis" gewertete „Auflistung der insgesamt 63 Professoren nach den einzelnen Lehrbereichen der Theologie und der Philosophie" (S. 108) eine ziemlich ausgewogene Verteilung ohne einseitige Schwerpunktbildung erkennen läßt (vgl. S. 106 f.), ergeben die Übersichten der Hochschulorte mit schlesischen Priestern auf Lehrstühlen ein höchst ungleichmäßiges Bild (vgl. S. 23 f., 64 f. u. 84 f.). Unter den Universitäten steht München mit 12 Lehrstuhlinhabern an der Spitze, gefolgt von Münster mit 7, Tübingen mit 4 sowie Bonn und Freiburg mit je 3; unter den Philosophisch-Theologischen Hochschulen Königstein im Taunus mit 8, gefolgt von Erfurt mit 6 und Fulda mit 5; unter den Ordenshochschulen die der Pallotiner in Vallendar mit 5, gefolgt von der der Jesuiten in St. Georgen (Frankfurt am Main) mit 2. Diese ungleichmäßige Verteilung dürfte indessen vor allem auf Unterschiede hinsichtlich der Größe und Struktur zwischen den Fakultäten und Hochschulen zurückzuführen sein.

Münster i. W. *Peter Hauptmann*

Notizen

Joachim Kuropka – Willigis Eckermann (Hrg.): Oldenburger Profile (= Vechtaer Universitätsschriften 6), Cloppenburg (Günther Runge) 1989, 260 S., geb.

Der Band will das 1946 im Land Niedersachsen aufgegangene Territorium durch Begegnung mit dort beheimateten Personen im Bewußtsein halten. Dabei sind unterschiedliche Ansätze der Darstellung gewählt worden. Biographische Skizzen erstellen Willigis Eckermann über den aus Meppen gebürtigen Augustiner-Eremiten und Verfasser (1503–1505) der Chronik der Oldenburger „Erzgrafen" Johannes Schiphower (S. 9–34) und Remmer Akkermann für den Seminaroberlehrer Wilhelm Meyer, den Gründer (1926) des „Heimatvereins Oldenburg für Heimatkunde und Heimatschutz" (S. 125–139). Mehr aus dem Konzept der Zeit interpretieren will Karlheinz Höfer den Komponisten Andreas Romberg (1767–1821), einen Zeitgenossen Beethovens aus Vechta (S. 35–53). Nach ihrer geistigen Bedeutung gewürdigt werden: Johann Friedrich Herbart, ein Mitbegründer der systematischen Pädagogik, bekannt durch die vier Formalstufen (Holger Morawietz, S. 55–72), Helene Lange, deren Engagement für die Reform der höheren Mädchenbildung herausgestellt wird (Hildegard Wiegmann, S. 73–93), und Rudolf Bultmann (geb. 1884 in Wiefelstede, gest. 1976 in Marburg), dessen Programm einer tieferen Erfassung der Botschaft Jesu weithin als bloße „Entmythologisierung" verstanden wurde (Franz Georg Untergaßmair, S. 157–181).

Über das Werk „Mit der Technik den Himmel vernagelt" (1958) des Malers Franz Radziwill (1895–1983) reflektiert Wulf Schomer (S. 183–207). Die Bilder Vechtas von dem Dichter Rolf Dieter Brinkmann († 1975) und dessen Einstellung zu seinem Geburtsort erhebt Gunter Geduldig (S. 209–234). Edgar Papp zeichnet (S. 235–258) ein Profil des Gymnasiums Antonianum zu Vechta (gegr. 1714) nach den Schulprogrammen.

Am Denkstil von Karl Jaspers (1883 in Oldenburg – 1969) stellt Helmut Gross (S. 143–156) Parallelen zu „zentralen friesischen Eigenschaften" fest. Joachim Kuropka untersucht die politischen Grundsätze des Bischofs von Münster, Clemens August von Galen (1878–1946), und wie sich aus ihnen sein Verhalten gegenüber dem Dritten Reich ergibt (S. 95–123).

Gerade die beiden letzten Beiträge werfen Fragen auf, deren Beantwortung an den geistigen Profilen künftiger *Generationen mitprägen wird.*

*Georg*smarienhütte Wolfgang Seegrün

R. Bauckham – B. Drewery (Hrsg.): Scripture, Tradition and Reason. A Study in the Criteria of Christian Doctrine. Essays in Honour of R. P. C. Hanson, Edinburgh (T. and T. Clark) 1988, 297 S., Ln.

Dem irischen Kirchenmann, der durch die Imperialisten aus dem Amt verdrängt wurde, und dem Theologen, der mit einer Vielzahl verschiedener Arbeiten hervorgetreten war und zuletzt gleichsam als Schwanengesang eine umfangreiche, auch für weitere Kreise bestimmte Darstellung des Arianismus veröffentlicht hatte, gewidmet, konnte der Band, der durch vom Zwillingsbruder und dem Zweitherausgeber verfaßte Würdigungen bereichert ist, dem honorandus noch kurz vor seinem 1989 erfolgten Ableben überreicht werden.

Er ist fast durchweg auf das im Titel bezeichnete Dreieck von Gesichtspunkten bezogen. Das gilt insbesondere von den drei Aufsätzen, die jeweils von einem dieser Begriffe her die anderen beleuchten und die so als Eckpfeiler des Symposiums anzusehen sind. Bruce zeigt in einer klar geschriebenen Darstellung, daß für die Verfasser der neutestamentlichen Schriften Tradition und Schrift nicht von einander zu trennende Inhalte sind, während das Kriterium der Vernunft eine schon im Judentum entwickelte Weise der Aufnahme ist – das wird in ständiger Polemik gegen fundamentalistische Anschauungen gesagt. Bauckham beleuchtet Tradition als etwas, das nicht einheitlich ist sondern in fortlaufender Veränderung begriffen sein muß. Pailin stellt interessant dar, wie der Rekurs auf die Vernunft sich im Laufe der Kirchengeschichte zu einem

selbständigen und schließlich entscheidenden Kriterium entwickelte, um dann selbst in Anlehnung an Lindbeck der praktischen Vernunft in der Weise einer „good performance" das Wort zu reden.

Während Crouzels, des französischen Gastes, Aufsatz über Origenes Einstellung zum Thema der gelehrteste Beitrag ist, hat H. Chadwick einen mit leichter Feder geschriebenen Epilog hinzugefügt, der, die Themen der Festschrift variierend, eigene nachdenkenswerte Gedanken enthält.

Der Titel nimmt eine Formulierung von Rich. Hooker, dem Kirchenmann der elisabethanischen Zeit auf, wenngleich es leise anklingt, daß die Begriffe doch nicht so bezeichnend für diesen (S. 117 Anm. 1) wie den Anglikanismus (S. 145 Anm. 54) sind. Zufriedenheit – Selbstkritik ist noch nie eine Stärke des Anglikanismus gewesen – mit den Dimensionen der geistigen Welt, in der man lebt, ist ein Eindruck, der sich dem Leser aufdrängt. Wissenschaftlich kein Neuland beschreitend wird der Band doch Beachtung finden bei demjenigen, der interessiert ist an jener seltsamen, nie durch die Feuerprobe der Geschichte gegangenen und darum immer noch existierenden, etwas verschwommenen und doch auch wieder anziehenden Erscheinung, die da Anglikanismus heißt.

Cambridge *Ernst Bammel*

Jochen-Christoph Kaiser: Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945, München (R. Oldenbourg Verlag) 1989, 506 S., geb.

Diese leicht überarbeitete Historische Habilitationsschrift (Münster 1986) lenkt den Blick auf eine sehr vernachlässigte sozialhistorische Thematik: den „Verbandsprotestantismus" im Spannungsfeld zwischen einerseits sozialökonomischen und politischen „Modernisierungen", andererseits theologischen bzw. kirchenpolitischen Intentionen. Sie konzentriert sich quellenfundiert (wichtigste Fundorte des ungedruckten Materials: Archiv des Diakonischen Werkes der EKD in Berlin-Dahlem; Ev. Zentralarchiv in Berlin-Charlottenburg) auf die Leitungsgremien der Inneren Mission 1914–45 (Schwerpunkt: NS-Ära).

Aufbereitet werden „ausgewählte zentrale Einzelprobleme" (S. 17), so sehr detailgenau: die „Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen" – die schließlich in der „Liga der freien Wohlfahrtspflege"a mündende Beteiligung an einer subsidiär ausgerichteten modernen Wohlfahrtspflege, in der die großen konfessionellen Gruppierungen als Bindeglieder zwischen staatlicher und kommunaler Fürsorge etabliert wurden – die Innere Mission unter nationalsozialistischer Herrschaft. Die Gleichschaltung, die „eugenische Debatte", die zunächst optimistische bzw. pragmatische Anpassungsbereitschaft (speziell angesichts der Erbgesundheitspolitik bzw. des Machtanspruchs der „Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt"), schließlich die „Verkirchlichung" und förmliche Eingliederung in die Reichskirche werden rekonstruiert. Der Vorrang der Verbandsintegrität vor der Teilnahme am Kirchenkampf wird herausgestellt.

Zu durchweg sehr differenzierten Strukturaussagen führt der „doppelte Zugriff" auf allgemein- und kirchenhistorische Perspektiven. Abschließend knüpft Kaiser an das „volkskirchliche" Widerstandsmodell der „Leipziger Schule" an: „Trotz aller Bereitschaft, dem von Gesetzgebung und NSV vorgegebenen Kurs zu folgen – anfangs sehr freiwillig, im Laufe der Jahre zunehmend contre coeur und notgedrungen – darf das von der Inneren Mission repräsentierte Resistenzpotential nicht unterschätzt werden" (S. 457).

Köln *Michael Klöcker*

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Karl-Heinz Uthemann, Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit der Letteren, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, Niederlande

Dr. Dr. Detlef Döring, Thomasiusstraße 3, O-7010 Leipzig

Privatdozent Dr. phil. habil. Karsten Ruppert, Schlittberg 19, 6725 Römerberg 2

UNTERSUCHUNGEN

Die erste lateinische Rede gegen die Christen[1]

Von Caroline Bammel

Der Titel dieses Aufsatzes ist doppeldeutig formuliert. Es handelt sich nämlich um eine Rede, die eine andere zitiert. Jede von beiden ist gegen das Christentum gerichtet. Aber sie haben verschiedene Verfasser. Der eine ist Minucius Felix, der andere ist Fronto. Um wen handelt es sich und in welchem Verhältnis standen sie zueinander? Bevor an die Beantwortung dieser Frage herangegangen wird, soll ein Orientierungsblick über den weiteren Horizont geworfen werden.

Im zweiten Jahrhundert nach Christus erreichte das römische Reich seine höchste Blüte. Zeugen des Wohlstandes und der allgemeinen Kultur dieser Zeit sind die imposanten öffentlichen Bauwerke, Theater, Amphitheater, Stadien, Bäder, Markthallen, Tempel, Bibliotheken usw., deren Ruinen in den römischen Städten in allen Teilen des Mittelmeerraumes bis heute erhalten sind. Auch literarische Werke sind aus diesem Jahrhundert in reichem Maße überliefert worden. Die Bewegung der sogenannten zweiten Sophistik brachte große Redner hervor, die mit ihren erkünstelten Erzeugnissen als Stars vor einer staunenden Umwelt auftraten.[2] Diese Sophisten, Rhetoren oder rhetorisch ausgebildeten Philosophen, meist wohlhabende und reisefreudige Aristokraten aus verschiedenen Städten des Reichs, haben sich hauptsächlich der griechischen Sprache und zwar in einer archaisierenden attizistischen Form bedient. Der Philhellenismus der Kaiser von Hadrian bis Marc Aurel hat die Vorherrschaft der griechischen Kultur auch in der westlichen Hälfte des Reiches befördert. Nur wenige große Namen zieren die lateinische Literaturgeschichte der antoninischen Zeit. Der führende lateini-

[1] Diesem Aufsatz liegt ein vor der Philosophischen Fakultät der Universität München gehaltener Vortrag zugrunde. Dort, wo die gesprochene Form des Vortrags noch bemerkbar ist, wird der Leser um Nachsicht gebeten. Ich bin den Zuhörern sowohl in München, wie auch in Cambridge, Pretoria, Johannesburg und Pietermaritzburg, wo spätere Fassungen vorgetragen wurden, für ihre Anregungen dankbar.

[2] Vgl. Bowersock, G. W., Greek Sophists in the Roman Empire, Oxford 1969; Lesky, Albin, Geschichte der Griechischen Literatur, [2]Bern 1963, S. 884–901.

sche Redner und Vertreter einer dem griechischen Attizismus entsprechenden archaisierenden Stilbewegung, der sogenannten ‚elocutio nouella', war Fronto, ein aus Afrika stammender römischer Politiker, der als Lateinlehrer der künftigen Kaiser Marc Aurel und Lucius Verus angestellt wurde.[3]

Während dieses zweiten Jahrhunderts breitete sich das junge Christentum im römischen Reich aus. Von der Regierungszeit Hadrians an erscheinen die ersten christlichen Apologeten, Männer des gebildeten bzw. halbgebildeten Mittelstandes, die Verteidigungsschriften für das Christentum in seiner heidnischen Umwelt verfaßten.[4] Es sind Männer, die von der Eitelkeit der rückwärtsblickenden zeitgenössischen Kultur ungesättigt sich abgewandt hatten – die sahen, daß die Rhetoren mehr Interesse an der künstlichen Form als am Inhalt ihrer Reden hatten,[5] daß die Philosophen immer nur dieselben Schulweisheiten und Streitpunkte wiederholten, ohne je zum Ziel zu kommen.[6] Sie selbst behaupteten mit einer Erstaunen erregenden Selbstsicherheit, im Christentum die endgültige Wahrheit über Gott und die Welt gefunden zu haben, eine Wahrheit, die die Größten der heidnischen Philosophen und Dichter schon andeutungsweise vorausgeahnt hatten, die aber jetzt von Gott selbst für alle, die sich bekehren ließen, offenbart worden war.[7] Den Äußerungen dieser Apologeten, insoweit sie überhaupt bemerkt wurden, ist man unter den gebildeten Griechen mit Hohn begegnet.[8] Die römischen Behörden ließen nicht davon ab, das Bekenntnis des Christentums als der Todesstrafe würdig anzusehen. Bei den Verteidigern des Christentums machte sich gelegentlich eine gewisse Trotzhaltung bemerkbar.[9]

Für den modernen Leser, der sich als Erbe sowohl des klassischen Altertums wie auch des frühen Christentums fühlt, ist es überraschend, um nicht zu sagen befremdend, wenn er zum ersten Mal den Meinungsäußerungen der bekannten lateinischen Schriftsteller des frühen zweiten Jahrhunderts über das Christentum begegnet. Plinius, Tacitus und Sueton, die schon vor der

---

[3] Zu Fronto vgl. Champlin, E., Fronto and Antonine Rome, Cambridge Mass. 1980, Schanz, Martin, Geschichte der römischen Literatur, Band III, 3. Ausgabe, bearb. von Carl Hosius und Gustav Krüger, München 1922, S. 88–100.

[4] Vgl. Euseb, HE IV.3; Grant, R. M., Greek Apologists of the Second Century, London 1988, S. 11 und 34 ff.

[5] So Tatian, *Oratio ad Graecos* I (6 und 8), der Josephus, *Contra Apionem* 1.5, darin folgt.

[6] Vgl. Justin, *Dial.*, II.2; Tatian, op. cit. 3 (16); Ps. Clemens, *Hom.* 3 und *Rec.* 3. Derselbe Topos erscheint auch bei heidnischen Schriftstellern; z.B. Lucian, *Hermotimus* 34, *Menippus* 4–5. Vgl. Hyldahl, Niels, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966, S. 148 ff., Nock, A. D., Conversion, Oxford 1933, S. 107 ff., Goodenough, E. R., The Theology of Justin Martyr, Jena 1923, S. 58 ff. Es kann trotz der Wiederholung eine wirkliche Erfahrung dahinter gestanden haben.

[7] Justin, 1 *Ap* 20, 2 *Ap* 10 und 13; Athenagoras, *Legatio* 7.

[8] Lucian und Galen haben die Christen anscheinend als harmlos angesehen; vgl. Lucian, *Peregrinus* 13 sowie Walzer, R., Galen on Jews and Christians, Oxford 1949, S. 15.

[9] Eine solche Trotzhaltung zeigt schon Justin, I *Ap.* 5, 12, 44–5, und 2 *Ap.* 12–13. Sie ist noch stärker bei Tatian und Tertullian.

Zeit der ersten christlichen Apologeten schrieben, hielten die Christen für Anhänger eines unheilvollen Aberglaubens, der die schlimmsten Missetaten impliziert und die Todesstrafe verdient. Tacitus[10] und Sueton[11] berichten über das Vorgehen des Kaisers Nero gegen die Christen. Plinius hat als Statthalter Bithyniens selbst Christen zum Tode verurteilt.[12] Ihre Brandmarkungen blieben weiterhin für die Ansichten der gebildeten Römer bestimmend – dies auch noch zu einer Zeit, als manche griechischen Schriftsteller sich bereits besser informiert hatten.[13] So zeigt die erste lateinische Rede gegen die Christen, um die es in diesem Aufsatz geht, eine Virulenz, die im griechischen Bereich keine Parallele findet.

Die erste erhaltene lateinische Rede gegen die Christen ist tatsächlich eine erdichtete Rede, die von einem Christen selbst verfaßt wurde. Der christliche Apologet Minucius Felix hat sie in seinem Dialog *Octavius* dem heidnischen Dialogpartner Cäcilius in den Mund gelegt, um sie sogleich vom christlichen Dialogpartner widerlegen zu lassen. Im selben Werk wird aber eine jetzt nicht mehr erhaltene Rede Frontos erwähnt, in der er die Christen angriff. Der Heide Cäcilius behauptet im Laufe einer langen Liste antichristlicher Beschuldigungen, daß gewisse Geschehnisse bei den christlichen Mählern, die er dann im einzelnen ausmalt, wohlbekannt sind. Er fügt hinzu: „Dies bezeugt auch die Rede unseres Landsmannes aus Cirta".[14] Daß damit Fronto gemeint wird, zeigt die Antwort des christlichen Gesprächspartners Octavius, in dem er die Anklage als eine dämonische Lüge abtut und dazu sagt: „Darüber hat dein Fronto nicht wie ein zur Bestätigung Herangezogener Zeugnis abgelegt, sondern, wie ein Redner es tut, uns mit Schelten bespritzt".[15]

Die Rede Frontos wird hier von beiden Dialogpartnern als bekannt vorausgesetzt. Es wird zwar nicht eindeutig gesagt, um was für eine Rede es geht – darum wird von manchen die Meinung vertreten, daß Fronto nur gelegentlich im Laufe irgendeiner Gerichtsrede die Christen erwähnte[16] – die Art und Weise aber, in der auf sie hier hingewiesen wird, macht es wahrscheinlich, daß es sich tatsächlich um eine gegen die Christen gerichtete Rede handelt, die auch noch zur Zeit der Abfassung des Dialogs im Umlauf war.[17] Fronto

---

[10] *Ann.* XV.44. Er nennt die Christen eine ‚exitiabilis superstitio' und ‚per flagitia inuisos'.

[11] *De Vita Neronis* XVI.2: ‚superstitio noua ac malefica'.

[12] Ep. X.96. Er betrachtet sie als eine ‚superstitio praua immodica' und ist überrascht, als es ihm nicht gelingt, durch peinliche Befragung von Zeugen Spuren der ‚flagitia cohaerentia nomini' aufzudecken.

[13] Vgl. oben Anm. 8 und Chadwick, Henry, Origen: Contra Celsum, Cambridge 1953, S. 343 Anm. 1.

[14] 9.6: ‚id etiam Cirtensis nostri testatur oratio'.

[15] 31.2: ‚Sic de isto et tuus Fronto non ut adfirmator testimonium fecit, sed conuicium ut orator adspersit'.

[16] So Barnes, T. D., Tertullian: A Historical and Literary Study, Oxford 1971, S. 149 Anm. 6 und S. 161 Anm. 2 sowie Champlin, Fronto, S. 64–6.

[17] So oft in der älteren wissenschaftlichen Literatur zu Minucius Felix; vgl. z.B. Aubé, B., Histoire des Persécutions de l'Église, Paris 1878, S. vii–viii, 74 ff., Renan, Ernest,

könnte eine solche Rede vor dem Senat gehalten haben.[18] Wir können noch weiter gehen. Es liegt nahe zu vermuten, daß Minucius diese verlorene Rede Frontos als Quelle für die antichristliche Rede des Cäcilius in seinem eigenen Dialog herangezogen hat. Eine solche These ist zwar nicht hundertprozentig beweisbar, verdient aber nähere Untersuchung. Schauen wir uns zuerst den Minucius selbst etwas näher an. Was war Minucius für ein Mann, wann hat er geschrieben, in welchem Umkreis bewegte er sich, was für Quellen hat er in seinem Werk benutzt, und wie hat er sie behandelt?

Was das Datum des Minucius angeht, so muß sein Dialog nach der Rede Frontos und höchstwahrscheinlich vor Cyprian, d.h. vor der Mitte des dritten Jahrhunderts, verfaßt worden sein.[19] Fronto, der schon im Jahre 143 Consul wurde, hat sicher das Jahr 166 überlebt.[20] In welchem Jahr und bei welcher Gelegenheit er seine Rede hielt, ist unbekannt.[21] Weiteres Licht aber auf die Datierung des Minucius könnten die Parallelen zu Tertullian werfen.

Zusammen mit Tertullian eröffnet Minucius die christliche lateinische Literatur – zwei erstrangige Schriftsteller, die beide eine hervorragende literarische und rhetorische Ausbildung genossen hatten, im Stil und Charakter

---

Marc-Aurel et la Fin du Monde Antique, Paris 1882, S. 390 Anm. 4, Boissier, Gaston, La Fin du Paganisme, ²Paris 1894, Band I, S. 266 f., Schanz, Martin, Rheinisches Museum NF 50 (1895) 120 f., und Geschichte der röm. Literatur, Band III, München 1896, S. 236–7, Brzoska, art. Cornelius (157), Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, IV (Stuttgart 1901), Spalte 1328–9, Colombo, S., ‚Osservazioni sulla composizione letteraria e sulle fonti dell' Octavius', Didaskaleion 3 (1914), S. 88 ff., Baylis, H. J., Minucius Felix and His Place among the Early Fathers of the Latin Church, London 1928, Labriolle, Pierre de, La Réaction paienne, Paris 1934, S. 87–94; vgl. auch die Erörterung von Waszink, J. H., art. Fronto, Reallexicon für Antike und Christentum 8 (1972), Sp. 520–524. Die gründliche Untersuchung von Frassinetti, Paolo, ‚L'Orazione di Frontone contro i Cristiani', Giornale italiano di Filologia classica 2 (1949) 238–254, haben mehrere Wissenschaftler ernstgenommen (z.B. Beaujeu, Jean, Minucius Felix: Octavius, Paris 1964, S. 88–9, Clarke, G. W., ‚Four Passages of Minucius Felix', in Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten Band 2 (Münster 1970), S. 502–4 und Clarke, G. W. (transl.), The Octavius of Marcus Minucius Felix (= Ancient Christian Writers 39), New York 1974, S. 221–4; vgl. auch Freudenberger, R., ‚Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jahrhundert', Theologische Zeitschrift 23 [1967], S. 104) bzw. akzeptiert (z.B. Sordi, Marta, ‚Le polemiche intorno al Cristianesimo nel II sec.', Rivista di Storia della Chiesa in Italia 16 [1962], S. 1 ff., Cristofori, M. C., ‚L' „oratio" di Frontone contro i cristiani e la persecuzione di Marco Aurelio', Rivista di Storia della Chiesa in Italia 32 [1978], S. 130–139).

[18] Man hat auch an eine Gerichtsrede gegen einen Christen oder an eine ‚recitatio' gedacht; vgl. de Labriolle, La Réaction paienne, S. 92, Brzoska, Cornelius, Spalte 1328–9.

[19] Vgl. dazu Beaujeu, Minucius, S. lxviif.; Clarke, The Octavius, S. 10 f. Laktanz erwähnt das Werk ausdrücklich, *Div.Inst.* 1.11.55 und 5.1.22.

[20] Vgl. Whitehorne, J. E. G., ‚Ad Amicos I,5 and 6 and the Date of Fronto's Death' in Deroux, Carl (Hg.), Studies in Latin Literature and Roman History I (= Collection Latomus 164), Brüssel 1979, S. 475–482, und Champlin, Fronto, S. 139–142, welche die Argumente, daß er bis zum Jahre 175 lebte, widerlegen.

[21] Er veröffentlichte seine Reden, sodaß sie auch später in schriftlicher Form bekannt waren; vgl. Clarke, The Octavius, S. 223, Champlin, Fronto, S. 51–2, und, zu seinem ‚Nachleben', Brzoska, Cornelius, Spalte 1318–1319. Es ist also nicht nötig, den Dialog des Minucius möglichst bald nach der Abhaltung der Rede zu datieren.

aber einander völlig verschieden sind. Tertullian, durch heftige und ungeduldige Leidenschaft, Sarkasmus und Genialität ausgezeichnet, bringt in seinen zahlreichen, teilweise genau datierbaren Schriften ein buntes Bild des christlichen Lebens in Karthago etwa zwischen den Jahren 197 und 212.[22] Minucius dagegen zeigt sich gelassen, anmutig und zurückhaltend, und verrät in seinem einzigen Werk recht wenig über seine eigene christliche Umgebung. Während Tertullian der heidnischen Philosophie ablehnend gegenübersteht, versucht Minucius sie mit dem Christentum zu verbinden.[23]

Zum selben Kreis wie Tertullian kann Minucius trotz starker Berührungen mit dessen apologetischen Schriften[24] aber keineswegs gehört haben. Die Unterschiede sind zu groß. Darüber, wer von den beiden zuerst schrieb, hat der Streit der Wissenschaft lange angehalten. Allmählich hat die Mehrzahl sich auf die Priorität Tertullians geeinigt.[25] Wenn dies richtig ist, muß das Werk des Minucius nach 197 datiert werden.[26] Falls Minucius zu einer Gruppe von in Rom lebenden Afrikanern gehörte, kann er schon bald nach Tertullian geschrieben haben. Viele Wissenschaftler ziehen aber vor, sein Werk wenigstens eine Generation später zu datieren.[27] Wenn es in der Regierungszeit Caracallas oder kurz danach geschrieben worden wäre, so würden manche Hinweise an Aktualität gewinnen.[28]

Der Dialog des Minucius schildert ein Gespräch, das zwischen ihm selbst, seinem inzwischen verstorbenen Freund Octavius und einem Heiden na-

---

[22] Vgl. dazu Barnes, Tertullian.

[23] Zum Gegensatz zwischen Tertullian und Minucius vgl. Becker, Carl, Der ‚Octavius' des Minucius Felix, Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1967, Heft 2, S. 98 ff. Becker meint aber, daß Minucius in Afrika schrieb (S. 94 Anm. 65), was ich für unwahrscheinlich halte. Wenn er als ein aus Afrika stammender Christ in Rom schrieb, braucht es nicht zu überraschen, daß sein Werk in Afrika gelesen wurde.

[24] Diese Berührungen sind nur mit den beiden im Jahre 197 geschriebenen Apologien, *Ad Nationes* und *Apologeticum*, nicht aber mit den anderen Schriften Tertullians; vgl. Beaujeu, Minucius, S. 1vii.

[25] Vgl. Kytzler, B. (Hg.), M. Minucii Felicis Octavius, Leipzig 1982, S. vi–vii.

[26] Zu den Argumenten, durch welche die Priorität Tertullians unterstützt wird, vgl. Geisau, Hans von, art. M. Minucius Felix, in Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Supplementband xi, Stuttgart 1968, Spalte 988–994 und Beaujeu, Minucius, S. xlivff. sowie, über die metrischen Klauseln bei Minucius, Geisau, Spalte 986–7, und Beaujeu, S. lxxiv–lxxix.

[27] Vgl. Beaujeu, Minucius, S. lxxix („entre 200 et 245"), Clarke, The Octavius, S. 12 („within the first third of the third century"), Becker, Der ‚Octavius', S. 94–7 („zwischen 212 und 246/9").

[28] Die Hinweise auf Serapis, 2.4 und 22 (23).1 (‚haec tamen Aegyptia quondam nunc et sacra Romana sunt') sowie 28.7–9 könnten mit der offiziellen Einführung seines Kultes nach Rom unter Caracalla in Zusammenhang stehen; vgl. Buonaiuti, E., ‚Il culto d'Iside a Roma e la data dell'Ottavio', Athenaeum 4 (1916), S. 91–3, und Lieberg, Godo, ‚Die römische Religion bei Minucius Felix', Rheinisches Museum N.F. 106 (1963), S. 62 Anm. 1 und S. 72 Anm. 25. Vermander, Jean-Marie, ‚L'Octavius de Minucius Felix, le règne de Caracalla et le pontificat du pape Calixte', Revue des Études Augustiniennes 20 (1974), S. 226 ff., versteht 18.6 als einen Hinweis auf Caracallas Ermordung seines Bruders Geta im Jahre 212.

mens Cäcilius Natalis bei einem Ausflug von Rom nach Ostia zum Genießen der Meeresfrische während der römischen Gerichtsferien stattfand.[29] Alle drei scheinen Anwälte zu sein. Octavius, der durch lange Freundschaft, gemeinsames Studium und gemeinsame Bekehrung zum Christentum mit Minucius verbunden ist, war aus der Ferne nach Rom zum Besuch gekommen. Cäcilius, vielleicht ein Schüler oder Anhänger des Minucius,[30] war wie der Christenverleumder Fronto in Cirta, der Hauptstadt Numidiens, beheimatet.[31] Daß dies nicht nur literarische Erfindung ist, zeigen Inschriften aus Cirta aus dem zweiten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts, in welchen ein Verwandter desselben Namens verschiedene Weihgaben stiftete.[32] Es wird allgemein angenommen, daß alle drei Gesprächspartner aus Afrika stammen.[33] Dort hatte sich das Latein sprechende Christentum am Ende des zweiten Jahrhunderts rasch ausgebreitet, während die Kirche in Rom bis etwa zur Mitte des dritten Jahrhunderts griechisch geprägt blieb.

Die Sprache des Minucius zeugt von seiner Bildung. Schon vor seiner Zeit hatte sich sowohl in Afrika wie auch in Rom eine sogenannte christliche Sondersprache entwickelt, die in den ersten lateinischen Bibelübersetzungen zum Vorschein kommt und durch ihre Vulgarismen und Gräcismen uns ein lebendiges Bild von der niedrigen sozialen Herkunft der ersten Latein sprechenden Christen verschafft. Bei Minucius zeigen sich nur wenige Spuren dieser christlichen Sondersprache. Er bringt manche Anklänge an biblische Stellen, aber keine ausdrückliche Zitate.[34] Was Sprache, Stil und Bildung angeht, so ist er im Großen und Ganzen das Produkt seiner heidnischen Umgebung. Der hochgebildete Heide, der in sein Werk hereinschaute, wäre durch den reizvollen Stil und die Anlage des Dialogs, beides an Cicero erinnernd, sowie durch die Gelehrsamkeit der Argumente zur weiteren Lektüre angenehm angezogen worden. Man hat den Eindruck, daß Minucius zu einer Zeit schrieb, in der sich ein gewisses Interesse am Christentum in manchen Kreisen der höheren römischen Gesellschaft regte. Er läßt zwar Octavius nicht bestreiten, daß die meisten Christen arm und ungebildet sind,[35] hat aber of-

---

[29] Man dürfte annehmen, daß, ähnlich wie in den Dialogen Ciceros, das Gespräch erfunden ist, die Gesprächspartner aber wirklich existiert haben; vgl. Beaujeu, Minucius, S. xxx, Clarke, The Octavius, S. 7.

[30] Vgl. Clarke, The Octavius, S. 176–7, Anm. 23.

[31] Dies wird 9.6 vorausgesetzt. Über Cirta und aus Cirta stammende römische Politiker im 2. Jahrhundert vgl. Champlin, Fronto, S. 5–19. Über das Christentum in Cirta, vgl. Gsell, Stéphane, art. Constantine, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie III.2, Paris 1914, Sp. 2713–2732, und Harnack, A. von, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, [4]Leipzig 1924, S. 907–8.

[32] Vgl. Beaujeu, Minucius, S. xxvi–xxvii (der auch über das Vorkommen der Namen Minucius Felix und Octavius Januarius in Inschriften aus Nordafrika und Italien Einzelheiten bringt).

[33] Vgl. z.B. Beaujeu, Minucius, S. xxvi–xxix.

[34] Vgl. Clarke, The Octavius, S. 16–24, Beaujeu, Minucius, S. xxxvii, Geisau, Minucius Felix, Spalte 970.

[35] 16.5–6.

fensichtlich selbst für gebildete Leser geschrieben, die bereit sein würden, ein christliches Werk einzusehen, ohne den Verfasser sofort zu denunzieren.[36]

Wenden wir uns jetzt der Frage der Quellen des Minucius zu. Der Dialog des Cicero *De Natura Deorum* war seine Hauptquelle sowohl der Form[37] wie dem Inhalt nach.[38] Nur wird bei Minucius der Stoff anders verteilt. Während bei Cicero der Epikuräer Velleius, der Akademiker Cotta und der Stoiker Balbus jeweils die Ansichten der eigenen Schule über das Wesen der Götter und die göttliche Vorsehung vortragen, werden bei Minucius der akademische Skeptizismus,[39] die epikuräische Verneinung der Vorsehung[40] und die stoische Verteidigung der herkömmlichen römischen Religion[41] in den Mund des Cäcilius, und die ebenfalls stoische Verteidigung der göttlichen Vorsehung in den Mund des Octavius gelegt, der damit den Sieg gewinnt und den Cäcilius bekehrt.[42] Andere wichtige Quellen des Minucius, welche wir leicht feststellen können, waren weitere Werke des Cicero, vor allem sein *De Divinatione,* die philosophischen Schriften des Seneca sowie eine ganze Reihe heidnischer Historiker und Dichter.[43] Er wird auch Quellen herangezogen haben, die uns unbekannt sind.[44] So hat man darauf hingewiesen, daß die Anlage des Dialogs der einer rhetorischen Übung entspricht, bei der zuerst für und dann gegen eine bestimmte These argumentiert wurde. Aus Quintilian und den rhetorischen Handbüchern des Aelius Theon und Hermogenes wissen wir, daß die Frage nach der göttlichen Vorsehung, d.h. *de prouidentia,* ein beliebtes Thema für solche Übungen war.[45] Dies ist aber das Thema des grö-

---

[36] Vgl. Aland, Barbara, ‚Christentum, Bildung und römische Oberschicht. Zum „Octavius" des Minucius Felix', in Hg. Blume, Horst-Dieter und Mann, Friedhelm, Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie, Münster 1983, S. 11–30, Clarke, The Octavius, S. 32–48.

[37] Dies zusammen mit anderen Dialogen Ciceros.

[38] Man sollte aber seine Abhängigkeit nicht überbetonen. Ciceros *De Natura Deorum* enthält den bekanntesten lateinischen Bericht über die theologischen Ansichten der Epikuräer, Stoiker und Akademiker, aber dieser Stoff war seit Cicero von zahllosen anderen Schriftstellern und Rednern wiederholt worden. Über die Selbständigkeit des Minucius bei der Benutzung seiner Quellen vgl. Becker, Der ‚Octavius', S. 19–21, Geisau, Minucius Felix, Spalte 983.

[39] 5.2 ff.

[40] 5.7 ff.

[41] 6.1 ff.; vgl. Geisau, Minucius Felix, Spalte 958 f., 976 und 978, Clarke, The Octavius, S. 182.

[42] Vorbild eines solchen Dialogs, der mit der Bekehrung des Gegners endet, war wahrscheinlich der *Hortensius* Ciceros; vgl. Schäublin, Christoph, ‚Konversionen in antiken Dialogen?', in Schäublin, Christoph (Hg.), Catalepton: Festschrift für Bernhard Wyss, Basel 1985, S. 117–131.

[43] Vgl. Beaujeu, Minucius, S. xxxii ff., Becker, Der ‚Octavius', S. 68 ff., Geisau, Minucius Felix, Spalte 983 ff.

[44] Über eine mögliche Beeinflussung durch verlorene Dialoge des Sophisten Favorinus von Arles, vgl. Beaujeu, Minucius, S. xx–xxii, Geisau, Minucius Felix, Spalte 976.

[45] Vgl. Quispel, G., ‚Anima naturaliter christiana', Latomus 10 (1951), S. 163 ff., Clarke, The Octavius, S. 28–9.

ßeren Teils des Werkes von Minucius. Am Ende desselben versichert Cäcilius, daß er jetzt ‚*de prouidentia*' und ‚*de deo*' überzeugt sei.[46]

Während Minucius die eben genannten Quellen zum Aufbau der philosophischen Teile seines Dialogs und zur Veranschaulichung seiner eigenen Gelehrsamkeit und Bildung benutzt hat, spielt die Rede des Fronto bei ihm eine andere Rolle. Wir kennen Fronto selbst hauptsächlich durch die Fragmente seines Briefwechsels, die am Anfang des letzten Jahrhunderts in einer berühmten Palimpsesthandschrift aus Bobbio von Kardinal Mai entdeckt und veröffentlicht und alsbald danach von Niebuhr wesentlich verbessert ediert wurden.[47] Seine Reden sind leider mit Ausnahme einiger Zitate verlorengegangen. So wissen wir einiges über seine Ansichten, besitzen aber kein Beispiel einer vor dem Senat gehaltenen Rede.

Die Rede des Cäcilius besteht aus zweierlei Material, erstens aus den eben genannten philosophischen Argumenten und zweitens[48] aus einem erstaunlich virulenten Angriff gegen die Christen, die als verworfene Gotteslästerer und geheime Verschwörer aus dem niedrigsten Pöbel mit unglaubwürdigen Verleumdungen überschüttet werden. Während in den Hauptteilen der Rede Cäcilius nur beweisen will, daß es angesichts der Unmöglichkeit, die Wahrheit festzustellen, am besten sei, an der überlieferten Religion der alten Römer festzuhalten, ruft er hier energisch zur Ausrottung und Verfluchung dieses im Dunkeln sich täglich ausbreitenden Bundes der übelsten Missetäter auf. Die Frage drängt sich auf, warum Minucius in einer rein fiktiven Rede ein so schwarzes Bild ausmalt und die zu bannende Gefahr auf diese Weise selbst heraufbeschwört.[49] Mit Ausnahme der von ihm selbst erwähnten Rede Frontos, kennen wir keine andere direkte Quelle für diesen Angriff. Wenn wir die sonstige Arbeitsweise des Minucius bedenken, so ist es unwahrscheinlich, daß er ihn einfach aus der Luft gegriffen hat, aber auch nicht zu erwarten, daß er eine Rede Frontos ohne Änderungen wörtlich abschrieb.[50] Überraschenderweise haben die Wissenschaftler über diese Frage diskutiert, ohne sich über die literarischen Absichten des Minucius ein klares Bild zu machen. Wenn aber Minucius eine solche Rede, die auch seinen Lesern bekannt war, heranzog, und zudem an einer Stelle als Quelle ausdrücklich nennt, so wird er erwartet haben, daß seine Leser die Abhängigkeit des Cäcilius von Fronto bemerken würden. Hätte er nur beabsichtigt, die Rede Frontos zu beantworten, so hätte er dies auch offen tun können. Statt dessen sieht es so aus, als ob er es bevorzugte, die Anklagen Frontos auf indirekte Weise,

---

[46] 40.2.

[47] Niebuhr, B. G., *M. Cornelii Frontonis reliquiae* ..., Berlin 1816. Zum Palimpsest vgl. Bischoff, Bernhard, Der Fronto-Palimpsest der Mauriner, Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1958, Heft 2, zu Fronto und seiner Laufbahn in Rom vgl. Champlin, Fronto.

[48] 8.3 ff.

[49] Während die Rede des Cäcilius verlangt, daß die Christen ausgesucht werden sollten, war dies in den Reskripten Trajans und Hadrians verboten worden.

[50] So könnte man nicht erwarten, daß er den Stil Frontos wiedergibt, vgl. Clarke, The Octavius, S. 223–4.

durch einen leisen Spott zu entgiften. Er schildert also den Cäcilius als einen Mann, der sich von der bekannten Rede seines Landsmannes Fronto hatte beeinflussen lassen, dessen Verleumdungen wiederholt und ähnliche Absichten vorträgt.[51]

Man könnte erwarten, daß eine Rede Frontos über die Christen ähnlich derjenigen des Cäcilius einen antichristlichen Angriff und ein Lob der herkömmlichen Religion enthalten hätte. Vielleicht übertrieb Minucius die antichristlichen Verleumdungen, um die Beweisführung in ihrer Schwäche über deren Wahrheit für seine Leser lächerlich erscheinen zu lassen.[52] Wir wissen, daß Fronto selbst ein frommer Mann und ein großer Verehrer der alten Römer war,[53] daß er aber sowohl in seiner Geschichtsschreibung wie auch bei der Ausschmückung seiner Reden es mit der Wahrheit nicht allzu genau nahm. Die Ausmalung der Schandtaten der Christen bei ihrem Abendmahl paßt ganz gut zu seinen Methoden.[54] Ebenso passen die kurzen Bemerkungen, die Minucius selbst nach der Rede des Cäcilius als eigene Zwischenrede einfügt, als Kritik des gefährlichen Einflusses von erfolgreichen Rednern wie Fronto auf ihre Hörer, die durch den oberflächlichen Reiz der Sprache von der Unterscheidung der Wahrheit abgelenkt werden.[55]

Der philosophische Teil der Rede des Cäcilius kann kaum in der Rede Frontos gestanden haben. Die skeptischen Argumente über die Unsicherheit aller Dinge und die epikuräische Verneinung der Vorsehung, die Cäcilius bringt, gehören nicht in einen vor dem Senat gehaltenen Angriff auf die Christen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß Minucius durch diese etwas verworrene Mischung diverser Ansichten aus verschiedenen Schulen, auf die er schon den Octavius am Anfang seiner Gegenrede hinweisen läßt,[56] die allgemeine Haltung Frontos, der ja selbst kein Philosoph war,[57] parodieren möchte. Hinter dieser Parodie steht aber eine Sichtweise, die durchaus derjenigen nicht nur Frontos, sondern auch der Anhänger der überlieferten römi-

---

[51] Anders als Vermander, Jean-Marie, ‚Celse, source et adversaire de Minucius Felix', Revue des Études Augustiniennes 17 (1971), S. 13–25, kann ich nicht den Mittelplatoniker Celsus (der sich für ganz andere Aspekte des Christentums interessiert) als Vorbild für Cäcilius ansehen.

[52] Vgl. den Hinweis auf die Befriedigung des Cäcilius, daß er seinen *‚indignationis tumor'* erleichtert hat (14.1).

[53] Vgl. Brock, M. Dorothy, Studies in Fronto and his Age, Cambridge 1911, S. 85 ff. und 131 ff.

[54] Vgl. Freudenberger, ‚Der Vorwurf', S. 104–5. Solche Ausschmückung wurde von einem Redner erwartet; vgl. Clarke, The Octavius, S. 338 Anm. 511 sowie S. 218 Anm. 119.

[55] In diesem Abschnitt (14) lehnt sich Minucius an Platon, *Phaedo* (88–90) an; vgl. Becker, Der ‚Octavius', S. 6–10.

[56] 16.1–4; vgl. Becker, Der ‚Octavius', S. 28–64.

[57] Zur Haltung Frontos der Philosophie gegenüber vgl. Brock, Studies, S. 78 ff., Leroy, Maxime, ‚Fronton et la Philosophie', Le Musée Belge 34 (1930–32), S. 291–310. Fronto hatte kein philosophisches System (Leroy, S. 309) und betrachtete die Philosophie als der Rhetorik unterlegen, obwohl sie natürlich dem Rhetor Stoff beitragen konnte (Leroy, S. 305).

schen Religion zur Zeit des Minucius entsprechen könnte.[58] Wenigstens für die Regierungszeit Caracallas, in der Minucius möglicherweise sein Werk schrieb, gibt es Anzeichen dafür, daß solche Ansichten in den höheren Gesellschaftsschichten Roms noch vertreten wurden.[59]

Die These, daß sich der zentrale Teil der Rede Frontos bei Cäcilius wiederfindet, wird durch eine überraschende Entdeckung unterstützt, diejenige nämlich, daß wir die Möglichkeit haben, auf die Quelle des Fronto selbst hinzuweisen. Der Angriff auf die Christen bei Cäcilius erinnert stark an die Schilderung des Livius[60] über die Unterdrückung der Bacchusreligion durch den römischen Senat im Jahre 186 vor Christus.[61] Beiden gemeinsam ist der starke Abscheu gegen die fremde Religion. Als Vorgang des Senats gegen einen von außen eingeführten Kult besaß dieses Ereignis eine Bedeutung, die für die Behandlung aller weiteren Fälle den Weg wies. Daß zwar Fronto gerade den Livius nachgeahmt hätte, ist unwahrscheinlich, weil er den früheren republikanischen Schriftstellern den Vorzug gab. Wir wissen aber, daß Cato, den Fronto bewunderte, bei dieser Gelegenheit eine leitende Rolle gespielt hatte.[62] Daß Fronto bei seiner antichristlichen Rede sich die Haltung Catos in diesem berühmten Falle zum Vorbild genommen hätte, ist eine sehr lokkende Hypothese. Sie wird nicht so sehr durch die wörtlichen Parallelen[63] zwischen der Cäciliusrede und dem Liviusbericht, wie durch das allgemeine Bild der zu unterdrückenden fremden Religion gestützt.[64]

Sowohl das Christentum wie auch die Bacchusverehrung werden als eine Verschwörung bezeichnet.[65] Die Mitverschworenen, von denen eine große

---

[58] Vgl. Lieberg, ‚Die römische Religion', insbesondere S. 67 ff., für eine von Sympathie getragene Beschreibung dieser Sichtweise.

[59] Die Offenheit der kaiserlichen Familie gegenüber fremden Religionen wurde in solchen Kreisen nicht immer gern angesehen; vgl. Nock, Conversion, S. 129–130 sowie (über die Haltung des Dio Cassius) Millar, Fergus, A Study in Cassius Dio, Oxford 1964, S. 179 ff., Bihlmeyer, Karl, Die „syrischen" Kaiser zu Rom (211–35) und das Christentum, Rottenburg 1916, S. 104 ff. und (über Ulpians Sammlung kaiserlicher Reskripte zur Christenfrage) S. 34–6 und 108–9.

[60] 39.8 ff. Livius bringt den einzigen erhaltenen Bericht über dieses Ereignis. Es wird auch von Cicero, *De Legibus* II.xv.37, Tertullian, *Apologeticum* 6.7, und Augustin, *Civ. Dei* 6.9, erwähnt. Augustin nennt Varro als seine Quelle. Das Dekret des Senats ist erhalten.

[61] Vgl. Frassinetti, ‚L'Orazione'.

[62] Vgl. dazu McDonald, A. H., ‚Rome and the Italian Confederation (200–186 B.C.)', Journal of Roman Studies 34 (1944), S. 32–3. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die verlorene Rede Catos *De Coniuratione* bei dieser Gelegenheit gehalten wurde. Auf jeden Fall wird er diese Krise in seinen *Origines* behandelt haben; vgl. Son, D. W. L. van, Livius' Behandeling van de Bacchanalia, Amsterdam 1960, S. 68 ff.

[63] Clarke, The Octavius, S. 224, meint, daß Frassinetti diese Parallelen überbetont.

[64] Zu den Quellen des Livius vgl. van Son, Livius' Behandeling, S. 68 ff. Abgesehen von der Möglichkeit, daß sich ein Widerhall der Haltung Catos sowohl hier wie auch dort befindet, hat Fronto auch die Quellen des Livius, Claudius Quadrigarius und Antias, gekannt; vgl. Haines, C. R. (Hg.), The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto 2 (London 1920), S. 48 und 268–270.

[65] 8.4; Livius 39.8.1 und 3, 13.13, 14.4, 15.10, 16.3 und 5, 17.6.

Zahl Frauen sind,[66] werden durch grausame Schandtaten, die bei den Initiationsriten[67] und nächtlichen Zusammenkünften[68] begangen werden, in einem geheimen[69] Bund des Verbrechens zusammengeschlossen. Das Übel wächst von Tag zu Tag,[70] bleibt aber im Verborgenen.[71] Eine Berufung auf die Gottesverehrung der Vorväter, ähnlich derjenigen des Cäcilius, findet sich in der von Livius berichteten Rede des Konsuls[72] und hatte sicher auch bei dem hochkonservativen Cato eine große Rolle gespielt. Der Aufruf, die religiöse Verschwörung auszurotten,[73] von der wir sonst bei den Christenverfolgungen bis zu dieser Zeit nichts hören, erklärt sich ohne weiteres durch die Nachahmung des Vorgehens des Senats gegen die Bacchanalien. Daß Minucius ein solches Bild der Christen und einen solchen Aufruf überhaupt wiederholen kann, ist nur dadurch möglich, daß sie zu seiner Zeit nicht mehr glaubwürdig waren.[74] So kann die Verwerfung der Christen als geheimer Verbrecher durch Übertreibung lächerlich gemacht werden, während die Verleumdung, daß sie ein ungebildetes Gesindel seien, durch den gebildeten Eindruck, den Minucius selbst macht, als falsch erwiesen wird. Die Frage, worum es immer noch geht, ist diejenige, ob bei dem heidnischen Polytheismus oder dem christlichen Monotheismus die Wahrheit liegt.

Wir haben festgestellt, daß das Kernstück der Rede des Cäcilius, der heftige Angriff gegen die Christen als eine auszurottende Verschwörung sowie die damit verbundenen Verleumdungen, d.h. die Kapitel 8 bis 9 des Minucius, wahrscheinlich auf Fronto zurückgehen. Dasselbe gilt auch für die vorangehende Verteidigung der Überlieferung der alten Römer in den Kapiteln 6 bis 7. In den folgenden Kapiteln 10 bis 12 werden eine Reihe von einzelnen Ansichten der Christen kritisiert und verspottet. Inwiefern dies aus der Rede Frontos stammt, ist nicht ohne weiteres ersichtlich.[75]

Glücklicherweise besitzen wir aber eine weitere Quelle für die verlorene Rede Frontos, welche merkwürdigerweise bisher kaum so, wie sie es verdiente, von der Forschung herangezogen worden ist, nämlich das apologetische Schrifttum Tertullians. Man hat zwar bemerkt, daß auch Tertullian die

---

[66] 8.4; Livius 39.8.f ff., 15.9.

[67] 8.4, 9.2 ff. und 9.5 ff.; Livius 39.8.5–8, 13.10 ff., 15.13–16.3.

[68] 8.4 und 9.4; Livius 39.8.4, 13.10, 14.4, 15.12.

[69] 8.4 und 10.1–2; Livius 39.8.3 und 4.

[70] 9.1; Livius 39.9.1, 15.10, 16.3.

[71] Vgl. oben Anm. 69.

[72] 39.15.2: ‚hos esse deos, quos colere uenerari precarique maiores uestri instituissent, non illos qui pravis et externis religionibus captas mentes uelut furialibus stimulis ad omne scelus et ad omnem libidinem agerent'.

[73] 9.2: ‚eruenda prorsus haec et execranda consensio'.

[74] Die bekannten griechischen Schriftsteller Lucian und Galen, welche beide die Christen erwähnen, glauben offensichtlich nicht, daß sie Schandtaten begehen, und auch der Christusgegner Celsus enthält sich solcher Anklagen gegen die Großkirche; vgl. oben Anm. 13.

[75] Nach Frassinetti, ‚L'Orazione', S. 250, gehen wahrscheinlich 10.1–2, 11.1.–4 und 12.1 und 6 auf Fronto zurück; vgl. auch Beaujeu, Minucius, zu 10.1, 11.1 und 11.4 und Clarke, The Octavius, zu 11.1.

Rede Frontos gekannt haben muß, hat aber daraus nicht die nötigen Konsequenzen gezogen. Meist hat man sich auf den Vergleich der Schilderung des Initiationsritus mit Kindermord und Kannibalismus und des Inzests beim Abendmahl der Christen bei Minucius und Tertullian beschränkt.[76] Wenn aber Tertullian die Rede Frontos für diese Schilderung heranzog, so kann er dies auch anderswo getan haben. Hier ist es wichtig, zwischen den beiden Schriften *Ad Nationes* und *Apologeticum* zu unterscheiden. Die frühere der beiden Schriften *Ad Nationes* hat Tertullian gewissermaßen als eine Stoffsammlung oder einen Entwurf geschrieben, den er dann gleich danach im *Apologeticum* ausbaute.[77] In *Ad Nationes* hielt er sich verhältnismäßig eng an seine Quellen. Eine direkte Anlehnung an Fronto wäre demnach in *Ad Nationes* am ehesten zu erwarten.[78] Das erste Buch dieses Werkes besteht aus einer Liste von Beschuldigungen der Heiden gegen das Christentum, die Tertullian jeweils gegen die Heiden selbst zurückschleudert. Ein Vergleich mit der Rede des Cäcilius bestätigt die These, daß Tertullian dieselbe Quelle wie Minucius heranzog.[79] Während aber Tertullian die Vorwürfe einzeln und getrennt anführt, gibt Minucius die volle Gewalt des Angriffes bei Fronto wieder.[80] Tertullian wiederholt nicht nur die beiden Hauptverleumdungen mit verschiedenen Einzelheiten, die nur er mit Minucius gemeinsam hat,[81] son-

---

[76] Es ist oft angenommen worden, daß die ausgeschmückte Form dieser Anklagen, welche bei Tertullian und Minucius Felix widergespiegelt wird, auf Fronto zurückgeht, während die Frage der literarischen Abhängigkeit Tertullians von Fronto seltener erörtert worden ist; vgl. aber Cristofori, ‚L'„oratio" ‚di Frontone', S. 131. Beaujeu, Minucius, S. 88–9, vergleicht Tertullian *Ad Nationes* 1.23 f. und *Apol.* 7.1 und 8.7 mit *Octavius* 9.5–6. Seine Zusammenfassung (S. 89 zu ‚candelabro'): ‚les ressemblances étroites et les nettes divergences entre le texte de Minucius et ceux de Tertullien ... s'expliquent aisément si l'on admet qu'ils ont l'un et l'autre démarqué le discours de Fronton', wird von Geisau, Minucius Felix, Spalte 987, Zeilen 15–19, dem Frassinetti zugeschrieben.

[77] Vgl. Becker, Carl, Tertullians Apologeticum: Werden und Leistung, München 1954, S. 23–4, 33 ff., 68–71.

[78] Dagegen vergleicht Colombo, ‚Osservazioni', S. 91–2, das *Apologeticum* als Widerlegung Frontos mit den Abschnitten 9–13 der Rede des Cäcilius, läßt aber *Ad Nationes* beiseite.

[79] Tertullian hat natürlich auch Einiges aus früheren Apologien (hauptsächlich Justin) sowie aus eigener Erfahrung hergeleitet; vgl. Schneider, André, Le premier livre *Ad Nationes* de Tertullien, Neuchâtel 1968, S. 33 ff. Die folgenden Hinweise auf *Ad Nationes* Buch 1 beziehen sich auf die Kapitel der Ausgabe Schneiders.

[80] Dies hätte er nicht so leicht hervorgebracht, wenn er nur einzelne zerstreute Punkte aus Tertullian gesammelt hätte.

[81] Tertullian bringt viele Anspielungen auf diese Verleumdungen (vgl. 1.2.8 ff., 1.7.10, 1.7.20, 1.7.23–4, 1.7.31–2). Während im Falle des Inzests bei den Mählern alle Einzelheiten – Hunde, Leuchter, Leckerbissen für die Hunde, Schwestern, Mütter – gleich sind (vgl. *Octavius* 9.6–7, *Ad Nationes* 1.7.24), entsprechen sie im Falle des Kindermordes einander nicht ganz. Bei Minucius (*Octavius* 9.5) gehört letzterer einem Initiationsritus, bei dem der Initiat durch eine Teighülle getäuscht wird. Bei Tertullian aber werden die beiden Riten nicht getrennt und statt der Teighülle wird Brot zum Eintauchen erwähnt (1.7.10, 1.7.20, 1.7.23, 1.7.31). Nur die Beschreibung der Mähler schreibt Minucius der Rede Frontos ausdrücklich zu. Die Ausschmückung der Kindermordszene hatte sich wohl inzwischen weiter entwickelt.

dern beide bringen auch zwei weitere Punkte, die bei den anderen Apologeten nicht bekannt sind, nämlich, daß die Christen einen Eselskopf anbeten und daß sie das Kreuz verehren.[82] Aus dem Kernstück des Angriffs wird in *Ad Nationes*, bezeichnenderweise aber nicht mehr im späteren *Apologeticum*, die sonst bei den Apologeten nicht erwähnte Beschuldigung der Christen als Verschwörer übernommen.[83] Auch daß die Christen Verächter der heidnischen Götter sind,[84] und daß sich ihre Zahl täglich vermehre,[85] kehrt bei Tertullian wieder. Das typisch römische Lob der Bräuche der Vorväter, das in der Rede des Cäcilius vor dem Hauptangriff steht, wird bei Tertullian in der allgemeinen Beschuldigung, daß die Christen die überlieferten religiösen Praktiken der Ahnen verlassen und verschmähen, widergespiegelt.[86]

Wenn Tertullian tatsächlich die Rede Frontos als Hauptquelle für die heidnischen Angriffe in *Ad Nationes* benutzte, dann kann es sein, daß er Beschuldigungen oder Redewendungen übernommen hat, die Minucius nicht aufnahm. Zwei Beispiele können hier herausgegriffen werden. Die Bezeichnung der Christen als Gottesverächter wird bei Tertullian mit der Behauptung verbunden, daß die Christen für alle Naturkatastrophen verantwortlich sind.[87] Eine interessante Zusammenstellung! Daß Fronto das Wüten der Christen gegen die Götter, von dem wir bei Minucius hören, als gefährlich für die Allgemeinheit bezeichnet hat, ist sehr wahrscheinlich, weil es ausgezeichnet zu dem vorangehenden Beweis, daß die Erfolge der Römer deren Frömmigkeit zu verdanken sind, paßt.

Besonders bestechend ist zweitens ein Anklang an den Liviusbericht über die Unterdrückung der Bacchusverehrer. Dort[88] werden diese als ‚*paene alterum genus*' – fast eine zweite Gattung von Menschen – bezeichnet, während Tertullian von den Christen sagt, daß sie als dritte Gattung (‚*tertium genus*') genannt werden.[89] Bei Minucius werden die Christen nur noch als Stamm – ‚*natio*' – bezeichnet.[90]

Es ergibt sich, daß Tertullian sein *Ad Nationes* anhand der Anklagen Frontos verfaßt hat. Damit aber gewinnen wir nicht nur eine zweite Quelle für Fronto selbst, sondern auch eine neue Möglichkeit, die Arbeitsweise Ter-

---

[82] Tertullian 1.11 und 12; *Octavius* 9.3 und 4.

[83] Vgl. 1.10 und 1.20.3 (‚*coniurati*') sowie 1.17.4.

[84] Tertullian 1.9 und 1.20.

[85] Tertullian 1.1.2 und 1.7.18.

[86] Vgl. 1.10 (‚*diuortium ab institutis maiorum*'). Diese Anklage behandelt Tertullian ausführlich im 2. Buch von *Ad Nationes*.

[87] 1.9.2 ff.

[88] 39.13.14.

[89] 1.8 und 1.20. Nach Tertullian (*Ad Nationes* 1.8.11) stammt dieser Ausdruck aus dem religiösen Bereich, in dem Römer, Juden und Christen unterschieden werden. Er wiederholt ihn nicht im *Apologeticum*, aber in *Scorpiace* 10.10 schildert er, wie die Heiden im Zirkus ‚usque quo genus tertium?' rufen.

[90] ‚latebrosa et lucifuga natio' 8.4; vgl. auch ‚plebem profanae conspirationis' *ibid.* Zum Ausdruck ‚tertium genus' vgl. Schneider, Le premier livre *Ad Nationes*, S. 187–190 sowie die dort angegebenen früheren Untersuchungen, vor allem auch Harnack, Mission und Ausbreitung, S. 259–289.

tullians und des Minucius und ihr gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zu überprüfen. Dies kann hier nicht weiter ausgeführt werden, sondern es soll die Frage der Datierung der Rede Frontos behandelt werden.

Diejenigen Wissenschaftler, die über die Rede Frontos geschrieben haben, ziehen eine Datierung in der Regierungszeit Marc Aurels vor und bringen die Rede mit christenfeindlichen Maßnahmen dieses Kaisers in Verbindung.[91] Solche Maßnahmen werden für zwei verschiedene Zeiten während der Regierung Marc Aurels vorausgesetzt,[92] erstens im Zusammenhang mit den Reinigungszeremonien und öffentlichen Opfern zur Zeit des Pestausbruchs in Rom im Jahre 166 oder 167 und zweitens um 176 oder 177, als die von Melito erwähnten ‚neuen Dekrete' mehrere christliche Apologeten zum Schreiben veranlaßten. Fronto hätte aber die Rede auch in den vierziger oder fünfziger Jahren des zweiten Jahrhunderts, als er noch sehr aktiv an den Senatssitzungen teilnahm,[93] halten können. Wenn er schon in oder bald nach dem Jahre 166 starb, ist eine Abfassungszeit in den siebziger Jahren ausgeschlossen. Eine Datierung zur Zeit des Pestausbruchs, als Fronto schon ein alter und kranker Mann war,[94] wäre nicht unmöglich, aber manches spricht doch für die späten fünfziger Jahre.

Wenn man die These ernst nimmt, daß Fronto die von Cato im Jahre 186 vor Christus gehaltene Rede zum Vorbild für seine eigene Rede nahm, dann könnte man erwarten, daß ein ähnliches Ereignis sie veranlaßte. Dies wäre aber nicht ein Zeichen göttlichen Zorns, sondern die Bloßlegung der von den Anhängern der fremden Religion verübten Schandtaten. Solche Umstände setzen die Apologien Justins voraus.

Justin ist der einzige der christlichen Apologeten, der die antichristlichen Verleumdungen soweit ernst nimmt, daß er zugibt, daß etwas dahinter steckt. In seiner ersten gegen Ende der fünfziger Jahre verfaßten Apologie[95]

---

[91] So Frassinetti (1949), S. 245 (c. 162–4, in Zusammenhang mit einer allgemeinen religiösen Erneuerung unter Marc Aurel). Eine spätere Datierung bevorzugen Sordi, ‚Le polemiche', S. 3 (c. 176), Cristofori, ‚L'„oratio" di Frontone', S. 138 (c. 175), und Clarke, ‚Four Passages', S. 504 und The Octavius, S. 224, der behauptet: ‚A senatorial debate leading to the „New Decrees" mentioned by Melito of Sardis (Eusebius H.E. 4.26.5) or the rescript on „Superstition" *Dig.* 48.19.30 (Modestinus) would be an attractive setting'.

[92] Vgl. Sordi, Marta, ‚Le polemiche' und dieselbe, ‚I „Nuovi Decreti" di Marco Aurelio contro i Cristiani', Studi Romani 9 (1961), S. 365–378, dt. Übers. ‚Die „neuen Verordnungen" Marc Aurels gegen die Christen' in Klein, Richard (Hg.), Marc Aurel (= Wege der Forschung 550), Darmstadt 1979, S. 176–196, und Keresztes, Paul, ‚Rome and the Christian Church I', in Haase W. (Hg.), ANRW 23.1 (1979), S. 297–304 sowie, zur Religiosität Marc Aurels, Vogt, Joseph, ‚Zur Religiosität der Christenverfolger im Römischen Reich', Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1962, Abh. 1. Nach Brunt, P. A., ‚Marcus Aurelius and the Christians', in Deroux, Carl (Hg.), Studies in Latin Literature and Roman History I (= Collection Latomus 164), Brüssel 1979, S. 501–2, aber hat Marc Aurel keine neuen Maßnahmen gegen die Christen eingeführt.

[93] Zur Tätigkeit Frontos im Senat vgl. Champlin, Fronto, S. 79–93.

[94] Champlin, Fronto, S. 138–142, datiert die Geburt Frontos in ‚very roughly, c. 95' und sein Tod ungefähr in das Jahr 167.

[95] Zur Datierung vgl. Grant, Greek Apologists, S. 52–4.

behauptet er, daß nicht alle, die sich Christen nennen, dieses Namens würdig seien, sondern daß manche Anhänger häretischer Sekten die berüchtigte Unkeuschheit und Kannibalismus tatsächlich ausüben mögen.[96] In seiner sogenannten zweiten Apologie[97] berichtet er, daß die Sklaven von verurteilten Christen durch Quälereien veranlaßt wurden, dieselben Anklagen zu bestätigen.[98] Hier beschreibt er auch das harte Vorgehen des römischen Stadtpräfekten Lollius Urbicus, der die Christen Ptolemäus und Lucius bloß wegen Bekennung des christlichen Namens hinrichtete.[99] Er klagt über die allgemein drohende Verfolgung und über einen persönlichen Gegner, den Zyniker Crescens, der seinen Tod betreibt.[100] Urbicus war Stadtpräfekt bis etwa 160 und stammte wie Fronto und Cäcilius aus Cirta in Numidien. Er wird in einem der erhaltenen Briefe Frontos erwähnt.[101]

Justin zeugt also von einer antichristlichen Stimmung, die den römischen Christen am Ende der fünfziger Jahre entgegenschlug, und die sehr wahrscheinlich den Hintergrund zu Frontos Rede bildet.[102] Es kann auch sein, daß die Haltung Justins in seinen Apologien ein härteres Vorgehen gegen die Christen sogar provozierte. Obwohl Justin sich anschickt, dem Kaiser und seinen Söhnen als frommen und wahrheitsliebenden Philosophen die Wahrheit über die christliche Philosophie auszubreiten,[103] macht er kein Hehl daraus, daß er die heidnische Gottesverehrung mit Abscheu verwirft;[104] und er bedroht die Christenverfolger, d.h. seine Adressaten, mit der Strafe ewigen Feuers, wenn sie ihre ungerechte Einstellung nicht aufgeben.[105]

Vielleicht ist es sogar möglich, auf einen Anlaß hinzuweisen, bei dem Fronto seine Rede hätte halten können. Der Apologet Melito[106] erwähnt Reskripte von Antoninus Pius an die griechischen Städte Larissa, Thessalonich und Athen sowie an ‚alle Griechen', in denen er diesen von antichristli-

---

[96] Vgl. I *Ap* 7 und 26.7.

[97] Es ist umstritten, ob dies tatsächlich ein zweites Werk oder nur das Ende der ersten Apologie bzw. ein nachträglich hinzugefügter Anhang ist. Vgl. Hyldahl, Philosophie und Christentum, S. 14–16 sowie Holfelder, H. Hermann, ‚Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie', ZNW 68 (1977), S. 52–3, S. 232 Anm. 80, und S. 243 Anm. 107, über die verschiedenen Meinungen. Holfelder und Schmid, Wolfgang, ‚Ein Inversionsphänomen im Text der Apologie des Justin', in Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino, Turin 1975, S. 253–281, versuchen zu zeigen, daß die 1. und 2. Apologie ein einziges Werk ist.

[98] 2 *Ap* 12.

[99] 2 *Ap* 2.

[100] 2 *Ap* 1 und 3.

[101] Vgl. Champlin, Fronto, S. 13–14.

[102] Ich würde die Beziehung zwischen Justin und Fronto nicht als die einer literarischen Abhängigkeit, sondern als aus einem gemeinsamen Hintergrund und vielleicht auch mündlichen Berichten bestehend ansehen.

[103] I *Ap* 1–3.

[104] Vgl. schon I *Ap* 5–6.

[105] Z.B. I *Ap* 8.4, 17.4–18.2, 19.8–20.2, 45.6, 57.1, 68.2; 2 *Ap* 1.2, 9.1 usw. Solche Bedrohungen werden in der Rede des Cäcilius verspottet (*Octavius* 11.1 und 12.4).

[106] In einem Fragment seiner Apologie, das von Euseb (HE 4.26.5–11) zitiert wird.

chen Unruhen abriet.[107] Diese Reskripte waren wahrscheinlich Antworten auf Gesandtschaften der infragekommenden Gremien, welche den Kaiser baten, gegen die Christen vorzugehen.[108] Solche Gesandtschaften hätten auch vor dem Senat erscheinen können.[109] Möglicherweise also hielt Fronto seine Rede während einer Senatssitzung, welche die Antwort auf eine solche Bitte debattierte. Der Absendung einer Gesandtschaft wären ohne Zweifel Vorfälle vorausgegangen, in denen Christen vor Gericht kamen. Die von Justin erwähnten von Sklaven unter Folter abgelegten Bestätigungen der antichristlichen Verleumdungen hat man vielleicht in diesem Zusammenhang erzwungen, nach Rom berichtet und dadurch Fronto zu seiner Ausmalung der christlichen Schandtaten und seinem Aufruf zur Ausrottung der Christen angeregt.[110] Der Kaiser Antoninus Pius nahm seinen Rat nicht an, sondern folgte dem Beispiel Hadrians, der antichristliche Hetzen untersagt hatte.[111]

Wenn die Rede Frontos auch keinen sofortigen Erfolg hatte, so blieb sie nicht ganz ohne Wirkung. Die Mitglieder der senatorischen Oberschicht waren in religiöser Hinsicht konservativer als die Kaiser[112] und haben auch als Statthalter und Stadtpräfekten in ihrer Haltung den Christen gegenüber ihre Vorurteile zum Ausdruck bringen können. Zwischen 163 und 167 wurde Justin zusammen mit sechs seiner Schüler von dem römischen Stadtpräfekten Q. Iunius Rusticus, dem stoischen Philosophen und verehrten Lehrer Marc Aurels, zum Tode verurteilt. Den Namen des für die Verfolgung in Lyon und Vienne verantwortlichen Statthalters kennen wir nicht, aber Arrius Antoninus, der als Prokonsul Asiens in der Zeit um 184–5 als Christenverfolger auftrat,[113] war ein junger Freund Frontos, von ihm als lieber Sohn bezeichnet, und stammte auch selbst aus Cirta.[114] Tertullian und Minucius haben den

---

[107] περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν. Zur Bedeutung von νεωτερίζειν an dieser Stelle, vgl. Barnes, T. D., ‚Legislation against the Christians', JRS 58 (1968), S. 37.

[108] Vgl. Millar, Fergus, The Emperor in the Roman World, London 1977, S. 560.

[109] Vgl. Millar, The Emperor, S. 341 ff.

[110] Wahrscheinlich war Fronto schon durch seine Vorbereitungen für sein Prokonsulat in Asien (c. 157/8 – es ist unsicher, ob er tatsächlich als Prokonsul diente oder nicht; vgl. Champlin, Fronto, S. 82 und 164 Anm. 13–14) auf das Problem des dortigen Christentums aufmerksam geworden.

[111] Möglicherweise sind Teile des Reskripts an ‚alle Griechen' (= das κοινόν Asiens) als Unterlage der christlichen Fälschung, welche von Euseb (HE 4.13.1–7) zitiert und in die Handschrift der Schriften Justins hinzugesetzt wurde, erhalten. In diesem Fall ist sie am Ende der Regierungszeit des Antoninus Pius zwischen 10. Dezember 160 und 7. März 161 geschrieben worden. Vgl. Freudenberger, R., ‚Christusreskript', ZKG 78 (1967), S. 1–14, Millar, The Emperor, S. 560 sowie zur Datierung Barnes, JRS 1968, S. 37–8 und Bowersock, G. W., ‚The Proconsulate of Albus', Harvard Studies in Classical Philology 72 (1967), S. 292. Zur Religionspolitik des Antoninus Pius vgl. Beaujeu, Jean, La religion romaine à l'apogée de l'empire, Paris 1955, S. 279–330.

[112] Der Kaiser Decius, dessen Versuch einer religiösen Erneuerung Christenverfolgungen im ganzen Reich mit sich brachte, gehörte dieser Schicht an.

[113] Vgl. Tertullian, *Ad Scapulam* 5, und zum Datum, Groag, E. und Stein, A., Prosopographia Imperii Romani Saec. I.II.III., Band 1, Berlin 1933, S. 212–3, Nummer 1088.

[114] Vgl. Haines (Hg.), Correspondence of Fronto 2, S. 177, Champlin, Fronto, S. 15, 34 und 46. Der Statthalter Vigellius Saturninus, der die Christen aus Scillium in Karthago

Standpunkt Frontos als noch so einflußreich angesehen, daß sie es für nötig hielten, ihn zu widerlegen bzw. durch Spott zu entgiften.

Von späteren Generationen ist die Rede Frontos in ein tiefes Schweigen gehüllt worden. Aber das Bestreben, das bei Justin und Minucius seinen Anfang nimmt, das Beste des klassischen Erbes mit dem Christentum zu vereinbaren, wurde von Erfolg gekrönt.

Goethe, der Niebuhrs Ausgabe von Frontos Briefen gelesen hatte, bezeichnete die Schriften mit einem kleinen Lächeln als eine ‚unverächtliche Kupfermünze des zweiten Jahrhunderts'. Münzen pflegen gewechselt zu werden. So ist Fronto in Minucius Felix und Tertullian eingetauscht worden und aufgegangen. Minucius aber gehört zum ersten Anfang des christlich-lateinischen Schrifttums, der Literatur, die anderthalb Jahrtausende auf das Abendland bestimmenden Einfluß ausgeübt hat. Das mag Grund genug sein, um den wahrhaft komplexen Anfang dieser Gattung einer kritischen Betrachtung zu unterziehen.

---

im Jahre 180 verurteilte, war mit der Frau von Herodes Atticus (auch Lehrer Marc Aurels und Konsul im selben Jahr wie Fronto) und mit deren Bruder (Konsul im Jahre 160) verwandt. Vgl. Stiglitz, Roman, art. P. Vigellius Raius Plarius Saturninus Atilius Braduanus Caucidius Tertullus, Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, 2te Reihe VIII.2 (Stuttgart 1958), Sp. 2569 f. und zu den Beziehungen Frontos zu Herodes Atticus, Champlin, Fronto, S. 105.

Die Anfänge des Templerordens. Bernhard von Clairvaux. Cîteaux

Von Marie Luise Bulst-Thiele (†)

Nach dem ersten Kreuzzug kamen mehr Pilger ins Heilige Land als zuvor, wohl weil sie das Land sicher in christlicher Hand glaubten, aber viele wurden auf dem Wege durch die Berge Judas überfallen, beraubt und verloren oft sogar ihr Leben. Ein mörderischer Überfall auf Hunderte von Pilgern – Albert von Aachen nennt 700[1] – zu Ostern 1119 auf ihrem Weg von Jerusalem an den Jordan bestärkte vielleicht einige Ritter in ihrem Entschluß, ihr müßiges Leben unter dem Schutz des Priors vom Heiligen Grabe aufzugeben, wo sie ihr Leben zu beschließen gedacht hatten. Sie erbaten den Rat König Balduins II.: Sie möchten die Pilger bewaffnet beschützen, er möge ihnen einen Führer geben. „Der König war sehr froh", wie Ernoul berichtet.[2] Er beriet sich mit dem Patriarchen, den Erzbischöfen, Bischöfen und Baronen des Landes, vielleicht auf der „Reichsversammlung" von Nablus im Januar 1120.[3] Die Ritter gelobten, gehorsam, keusch und ohne Eigentum nach Art der Reformkanoniker in Jerusalem zu leben zur Vergebung ihrer Sünden und die Pilger zu schützen und zu verteidigen. So erzählt Wilhelm von Tyrus mehr als 50 Jahre später.[4] Der König machte einen von ihnen zu ihrem Führer, Hugo de Payns aus Burgund, gab ihnen Raum in seinem Palast, dem Templum Salomonis, der Acqsa-Moschee, und bot Grundbesitz und andere Einkünfte im Land. Die Kanoniker vom Templum Domini, dem Felsendom, stellten ihnen einen Teil des ausgedehnten Tempelplatzes zur Verfügung für ihre Stallungen und Werkstätten und versprachen eine jährliche Geldspende.

---

[1] Alberti Aquensis Historia Hierosolymitana XII 33 (Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux IV), Paris 1879, 712s.; Malcolm Barber, The Origins of the Order of the Temple, in: Studia Monastica 12 (1970) 220–240; R. Hiestand, Kardinal Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templerordens, in: ZKG 99 (1988) 295–325.

[2] Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier, ed. L. de Mas Latrie, Paris 1871, c.2, 7ss.

[3] H. E. Mayer, The Council of Nablus, in: Journal of Ecclesiastical History 38 (1982) 531–543.

[4] Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon, ed. R. B. C. Huygens (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 63), Turnhout 1986, XII 7, 553ss.; cf. auch Hiestand (wie Anm. 1) 315.

Nur daß, wie alle Berichte sagen, anfangs neun Ritter zusammenkamen, die neun Jahre lang bis zum Konzil von Troyes neun blieben, das scheint mir Legende. Für neun Männer hätte der König nicht so viel Interesse gezeigt. Neun ist eine heilige Zahl. Das haben nicht nur die alten Gelehrten herausgefunden und reichlich belegt. Dante schreibt in seiner ‚Vita nuova', daß das Leben seiner Beatrice begleitet war von der Zahl Neun. Er geht so weit zu sagen, daß „nach der unaussprechlichen Wahrheit" *questo numero fue ella medesima ... cioè uno miracolo, la cui radice ... è solamente la mirabile Trinitade.*[5] Drei ist eine heilige Zahl, die mit sich selbst multipliziert neun ergibt. Der Templerorden ist *sacra et sancta*, wie es in den Urkunden immer wieder heißt. Das mußte von Anfang an manifestiert werden. Er war nur einer unter den vielen Ordensgründungen um 1100, aber er war anders. Die Zisterzienser und reformierten Augustiner folgten in ihrer Lebensweise der Lehre und dem Leben der Kirchenväter; eine eigene Regel hatten sie in dieser Zeit noch nicht. Weil die Templer „anders" waren, waren sie etwas Unerhörtes im konservativen Mittelalter. Ein Hugo *peccator*, vielleicht Hugo von St. Victor, jedenfalls ein geistlicher Herr, wollte ihnen in ihren Schwierigkeiten helfen.[6] Er ermutigte die Ritter mit Mönchsgelübden, *novum militiae genus*, wie Richard von Poitou um 1153 schreibt. Vielleicht fochten die Kanoniker diesen neuen Stand an, der, weil geistlich, doch nicht kämpfen dürfe.

Auch unter den Templern selbst gab es nach Hugos Schrift Unsicherheit und Zweifel; manche wollten ein gottgefälliges Leben führen, aber ihnen fehlte die Zeit für Meditation. Andere beneideten die Kanoniker um ihren beträchtlichen Besitz. Die Templer hatten, jedenfalls anfangs, keinen Teil an den Gaben der Gläubigen, aber sie waren selbst nicht mittellos. Sie waren nicht aufgenommen in die Fürbitte der öffentlichen Gebete. Viele Templer wären offenbar lieber in einem geachteten Orden gewesen. Hugo predigte ihnen Beständigkeit. Der Teufel erwecke in ihnen Zweifel und Ehrgeiz. Ebenso ermahnte Abt Guigo von der großen Kartause die Templer: sie sollten zuerst sich selbst bezwingen; nur demütig und gehorsam würden sie auch den äußeren Feind bezwingen können. Auch Anselm von Havelberg[7] berichtet vom Zweifel der Templer an ihrer wahren Berufung.

Seit seiner Gründung fehlten dem Königreich Jerusalem Verteidiger. Die Kreuzfahrer, die nicht in die Heimat zurückkehrten, nahmen Land und sahen ihre Aufgabe im Auf- und Ausbau ihrer Besitzungen. Im Kriegsfall hat-

---

[5] Dante, Vita nuova XXIX (XXX); H. Meyer/R. Süntrup, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (Münstersche Mittelalter-Schriften 56), München 1987, 582ss.

[6] Jean Leclercq, Un document sur les débuts des Templiers, in: Revue d'histoire ecclésiastique 52 (1957) 81–91 und ders. in: Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits 2 (Storia e Letteratura 104), Rom 1966, 87ss., wo er jetzt die Autorschaft von Hugo von St. Victor erwägt. Richard von Poitou nennt die Templer schon um 1153 *multum dilatati*; MGH SS, Bd. 26, 80; Michael der Syrer, allerdings auch ein späterer Zeuge, spricht von 30 Rittern; cf. M. L. Bulst-Thiele, Sacrae Domus Militiae Templi Hierosolymitani magistri, Göttingen 1974, 23.

[7] Lettres des premiers Chartreux (Sources chrétiennes 88), Paris 1962, 151ss. Anselm von Havelberg, Dialogi I 10, PL 188, 1156.

ten sie eine bestimmte Anzahl ihrer Männer zu stellen, je nach Größe ihres Besitzes. Doch es gab keine stets bereite Truppe. In den letzten Jahren Balduins I. machten sich „Selbständigkeitsregungen" Adliger bemerkbar.[8] Seit 1119 regierte Balduin II. für den unmündigen Boemund II. auch in Antiochia. Seinen ständigen Feldzügen dort setzten die Barone des Königreichs latenten Widerstand entgegen; in Antiochia gab es für sie weder Hoffnung auf eventuelle Erbanteile noch auf Beute.[9] Im Gegensatz zu den feudalen Herren waren die Templer frei von allen Bindungen. Darauf setzte Balduin seine Hoffnung. Er sandte Hugo de Payns in den Westen, um für seinen Orden und damit um Kämpfer für das Heilige Land zu werben. Hugo wollte auch die Ordensregel, die er selbst entworfen hatte, von einem Konzil bestätigen lassen. Das Vorwort der Regel besagt, daß Hugo mit fünf Gefährten reiste; ließ er drei Männer für alle verbleibenden Aufgaben zurück? Auch diese Angabe macht unwahrscheinlich, daß es längere Zeit nur neun Templer blieben.[10]

Das Konzil von Troyes trat am 13. 1. 1129 unter dem Kardinal Mattheus von Albano mit vielen geistlichen und weltlichen Fürsten zusammen. Nur in diesem Jahr war der Kardinal in Nordfrankreich; Hiestand hat sein Itinerar untersucht. Dieses Jahr ergibt auch die einzig glaubhafte Neun, vom Gründungsjahr 1120 bis 1129. Durch die vom Kardinal bestätigte Regel wurden die Templer ein geistlicher Orden, ihr Meister oder Großmeister – der Name steht nicht fest – eine geistliche Person, die, anders als zuvor, hinter den Bischöfen, vor weltlichen Fürsten, eine Urkunde bezeugt.

Die Regel folgt der Benediktregel, der viele Wendungen entnommen sind. Viele ihrer Gebote sind allen Orden gemeinsam: alle nahmen ihre bescheidenen Mahlzeiten zusammen ein – den Templern war Fleisch und Wein wenigstens an einigen Tagen gestattet; sie schliefen gemeinsam in einem Raum, angekleidet und gegürtet. (Es ist merkwürdig, daß im Prozeß die Kordel, mit der die Templer sich gürteten, eine belastende Rolle spielte; sie war nichts Außergewöhnliches.) Im Schlafsaal mußte ein Licht brennen. Alle Ordensbrüder mußten unbedingt gehorsam sein. Sie durften kein Eigentum haben und mußten untereinander in Frieden leben, allen Gottesdiensten beiwohnen und für die Alten und Kranken sorgen. Die Templerregel beginnt mit der Vorschrift für ihren Gottesdienst, die Stundengebete und die Anzahl der Paternoster, die gesprochen werden mußten, auch wenn die Templer unterwegs waren. Anfangs besuchten sie die Gottesdienste der Jerusalemer Kanoniker. Später, als sie ihre eigenen Priester hatten, behielten sie deren Gottesdienstordnung bei, wie es in den zwischen 1230 und 1240 aufgezeichneten Nach-

---

[8] H. E. Mayer, in: Étude sur l'histoire de Baudouin I^er^, roi de Jérusalem, in: ders., Mélanges sur l'histoire du royaume latin de Jérusalem (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, n.s. 5), Paris 1984, 88ss., 124ss.

[9] H. E. Mayer, Jérusalem et Antioche au temps de Baudouin II (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus des séances de l'année 1980, novembre-décembre), Paris 1981, 717–736, 722, 733.

[10] Hiestand (wie Anm. 1) 304ss.

trägen der französischen Regel ausdrücklich heißt (§ 363). Ob die Verbindung zwischen ihnen und den Kanonikern je enger war, erscheint mir fraglich.

Wie bei den Zisterziensern war das erste und letzte Gebet des Tages für „Unsere liebe Frau". „Man sagt das Stundengebet für unsere liebe Frau jeden Tag zuerst, mit Ausnahme der Complet Unserer lieben Frau, die man täglich am Schluß sagt...; denn zu Ehren unserer lieben Frau wurde unser Orden gegründet, und zu ihrer Ehre wird er ein Ende finden, wann immer es Gott gefällt." Diese Worte wurden während der Aufnahme eines Ritters in den Orden gesprochen.[11] Der Frauendienst des höfischen Ritters ist spiritualisiert zu einem Dienst für Maria. Auch hier ist Bernhard von Clairvaux Vorbild. „Er verstand es, Maria in einer anderen Sprache zu loben", wie Leclercq sagt:[12] „Sie ist Königin, Advokatin, Vermittlerin, sie versöhnt, sie empfiehlt, sie stellt die Menschen ihrem Sohn vor." Beide Orden, Zisterzienser und Templer, feiern das *Officium parvum*, das Maria gilt. Auch alle Zisterzienserklöster sind in Marias Namen gegründet worden. Die Zisterzienser nahmen in ihre Gedächtnis-Kalender (*Commemoratio omnium fratrum et familiarium defunctorum ordinis nostri*) die Namen ihrer Klöster und Gemeinschaften auf, nicht die Namen der Brüder. Von 173 in den Listen aufgezählten Gemeinschaften kommen nur 19 in allen 14 von Wollasch bearbeiteten Listen vor; unter diesen 19 sind die Templer genannt[13] – ein weiterer Beweis dafür, wie eng die Verbindung beider Orden von den Zisterziensern empfunden worden ist.

Zurück zur Regel! Für einen verstorbenen Bruder sollen bis zum siebenten Tag 100 Paternoster gebetet und ein Armer soll an seiner statt 40 Tage gespeist werden. In Hinsicht auf die langen Gottesdienste ist vorgeschrieben, wie auch bei den Benediktinern, wann die Brüder sich setzen dürfen. Damit nicht Rederei oder Geschwätz aufkomme, wird immer wieder Schweigen geboten. Wenn bei großer Ermüdung die Templer die Matutin versäumen dürfen (§ 18), so weist das zum erstenmal darauf hin, daß ihre Aufgaben andere als die der Mönche sind. Kleidung und Waffen sollen einfach sein, kein Putz oder Zierat ist gestattet. Niemals darf jemand seinen Wunsch oder Willen durchsetzen. Niemand darf etwas Verschlossenes besitzen oder einen Brief ohne Erlaubnis lesen. Jagd und Beiz ist ihnen verboten, auch Schach, jede

---

[11] H. de Curzon, La règle du Temple (Société de l'histoire de France), Paris 1886, §§ 306, 357, 685; dies wird bestätigt durch die Aussage eines französischen Ritters in Paris während des Prozesses am 12.11.1311; J. Michelet, Le Procès des Templiers, I (Collection de documents inédits sur l'histoire de France), Paris 1841, 379ss.

[12] Jean Leclercq, St. Bernard et l'esprit cistercien (Editions du Seuil, Maîtres spirituels 36), Paris 1966, 101.

[13] Joachim Wollasch, Neue Quellen zur Geschichte der Cisterzienser, in: ZKG 84 (1973) 188–232. Nur am Rande sei erwähnt, daß die römischen Templer eine Tunica St. Bernhards, die er ihnen 1138 geschenkt hatte, noch zu seinen Lebzeiten als Reliquie verehrten; Francesco Tommasi, I Templari e il culto delle reliquie, in: I Templari: Mito e storia, Siena 1989, 191–210, 199.

Art weltlicher Ablenkung oder Vergnügung. Die Ritter durften drei Pferde und einen Schildträger haben. Dem Orden wurde, sobald man von ihm erfuhr, überall in Europa Land mit Menschen geschenkt, um das Land zu bestellen. Das Konzil hat dies ausdrücklich gebilligt (§ 49); denn ohne einen materiellen Rückhalt kann eine *militia* nicht unterhalten werden. *Divina, ut credimus, providentia a vobis in sanctis locis sumpsit initium hoc genus novum religionis, ut videlicet religioni militiam admisceretis et sic religio per militam armata procedat, hostem sine culpa feriat.* „Durch göttliche Vorsehung hat bei Euch im Heiligen Lande diese neue Ordensweise ihren Anfang genommen, nämlich daß ihr das Kriegshandwerk dem Glauben beifügt, und so der Glaube bewaffnet vorankommt und den Feind ohne Schuld schlägt."

Dies ist die Stimme Bernhards von Clairvaux inmitten des anderen, nüchterner Ausgedrückten.[14] Das Vorwort der lateinischen Regel, die wohl 1130 im Heiligen Lande niedergeschrieben worden ist, nennt Bernhard zweimal als in Troyes gegenwärtig, zwei Briefstellen sprechen dagegen.[15] Die späten Abschriften der Regel lassen nicht mehr erkennen, von wem die einzelnen Teile der Regel verfaßt sind: von Hugo, vom Konzil, von Bernhard oder später im Heiligen Lande vom Patriarchen oder dem Ordenskapitel, denen sie vorgelegt werden sollte. Die nützlichen Vorschläge Schnürers dazu sind nicht ganz überzeugend.[16] Bernhard hat bis in die letzten Tage des Ordens und darüber hinaus als sein Gründer und der Verfasser der Regel gegolten.[17] Dies ist auch ein Teil der Ordenslegende.

Die vielen praktischen Anweisungen, die das Konzil gutheißt (*decrevimus communi consilio* [§ 24]), hat wohl Hugo aus der Erfahrung der ersten Jahre eingebracht. Doch diese Ordnung des Ordens genügte seinem nunmehrigen Meister nicht. Er hat Bernhard, seinen entfernten Verwandten, öfter gebeten, zusätzlich zu den vorher genannten Schriften etwas für den Orden zu schreiben.

Den Ordensbrüdern hatte sich die Frage nach dem „gerechten Krieg" gestellt, wenn auch noch nicht so formuliert. Die Verfasser des Alten Testaments kannten sie nicht. Hier werden Kriege mit allen Grausamkeiten berichtet. Bernhard hat anfangs sogar Pilgerfahrten abgelehnt, jedenfalls für Mönche: Hier in Clairvaux sei das wahre Jerusalem. Er hat beklagt, daß der Graf von der Champagne in den Templerorden eintrat. Dann hat er seine Meinung geändert. In seiner Schrift für die Templer „De Laude novae militiae" sieht er die Ritter, die er kaum gekannt haben wird, in jeder Weise als vollkommen an. Er löscht alle Zweifel und die ihrer Gegner. Ihre Ritterschaft

---

[14] Gustav Schnürer, Die ursprüngliche Templerregel, Freiburg 1903, § 49, 147; cf. St. Bernardus, Liber ad milites Templi: De laude novae militiae, c.1 (Opera, ed. J. Leclercq, III, Rom 1963, 214s.).

[15] Schnürer (wie Anm. 14) 131; cf. dazu Bernhards Briefe, ep. 21 und 39 (Opera (wie Anm. 14) VII, 1974, 71s. und 94s.).

[16] Schnürer (wie Anm. 14) 112ss.; ders., Zur ersten Organisation der Templer, in: Hist. Jb. 32 (1911) 298ss. und 511ss.; Barber (wie Anm. 1) 230ss., Hiestand (wie Anm. 1) 297ss.

[17] S. Bulst-Thiele (wie Anm. 6) 316 und 351 Anm. 264 u.a.

ist *sancta* und *tuta*. Brüderliche Liebe füreinander, ehrfurchtsvolle Unterwerfung unter die Befehle von Großmeister und Kapitel, freiwillige Armut und Askese einschließlich Enthaltsamkeit von weltlicher Vergnügung sind selbstverständlich. Im Gegensatz zu den reichgekleideten, kultivierten, weltlichen Rittern sieht Bernhard die „schmutzigen, schäbigen, ärmlich gekleideten Templer", für die – und das ist das Entscheidende –, ob sie nun töten, oder getötet werden, ewiges Heil sicher ist. Die anderen sind Mörder; denn sie töten, auch im Heiligen Lande, um Beute und Gewinn, selbst wenn sie die Feinde des Glaubens umbringen. Ihnen droht die Strafe des Himmels, nicht so den Templern. Bernhard denkt schon an ihren Kampf mit den Heiden, nicht nur an den Schutz der Pilger. Glaubte Bernhard wirklich an solche übernatürlichen Geschöpfe? Er wollte die entmutigten Templer aufrichten; aber solche Worte waren kaum zur Werbung geeignet, junge Ritter anzusprechen. Es gab deren genug, die in kleinen Gruppen durch Frankreich zu Jagden, Tournieren, zu kleinen Fehden zogen.[18] Bernhard wollte sie von ihrer *malitia* zu dieser neuen *militia* verführen, jüngere Söhne, ohne Heiratsaussichten, zu einem nutzlosen Leben verdammt.

Bernhards Schrift war weit verbreitet. 21 Handschriften sind auf uns gekommen. Bernhard hat nie Krieg gepredigt. Die Templer haben ihn auf ihre Weise ausgelegt. Die Worte im Prolog der Benedikt-Regel: *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam* (Ps. 113,1), von Bernhard in sein letztes Kapitel von „De Laude" aufgenommen, wurde der Schlachtruf der Templer.[19]

Der Fall Edessas, Weihnachten 1144, zeigte Bernhard, daß ohne Heidenkrieg das Heilige Land verloren war. Zu seinen leidenschaftlichen Kreuzzugsaufrufen in Vezelay und in Speyer brauchte er eine neue Konzeption: Der Wille, ja vielmehr die Gnade Gottes habe die Heiligen Stätten, wo Jesus lebte, nur deshalb in die Hände der Ungläubigen fallen oder von ihnen bedroht werden lassen, um den Christen Gelegenheit zu geben, ihre Sünden zu büßen, indem sie das Heilige Land wieder befreien. Der Kreuzzug ist eine unwiederbringliche Gelegenheit zur Sündenvergebung; sie wird sich nie wiederholen. Sie ist auch Übeltätern, Räubern, Ehebrechern, Meineidigen und Mördern angeboten.[20] Schon Urban II. hatte in Clermont im November 1095 allen Kreuzfahrern, die im Heiligen Lande kämpfend oder auf dem Wege dahin ihr Leben verloren, Erlaß der irdischen Bußstrafen verheißen; Fulcher schreibt: *remissio peccatorum praesens aderit.* Nach Bernhards zündenden Worten habe Gott selbst es so gewollt und jetzt *indulgentiam delictorum et gloriam sempiternam* allen sündigen Kreuzfahrern zugesagt.

---

[18] Georges Duby, Les ‚jeunes' dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XII[e] siècle, in: Annales E.S.C. 19 (1964) 835–846. Ders., Guillaume de Maréchal ou le meilleur chevalier du monde, Paris 1984, 69 und 82.

[19] Die Benediktiner-Regel, rec. R. Hanslik, Wien 1960, Prologus, 30; St. Bernard, De Laude (wie Anm. 14) c.31, 239; Bulst-Thiele (wie Anm. 6) 115, Anm. 32.

[20] De Laude, c.10, 223; ep. 363 und 458 u.a. (Opera (wie Anm. 14) VIII, 1977, 311ss., 434ss.).

Auf dem Regensburger Reichstag im Februar 1147, wo diese Worte nur verlesen worden sind, verpflichteten sich nicht nur viele geistliche und weltliche Fürsten, sondern es entschloß sich nach Otto von Freising auch eine unerhört große Menge *predonum et latronoum,* von Dieben und Landstreichern, bei denen Gott selbst diese Sinnesänderung herbeigeführt habe,[21] für den Kreuzzug. Waren es diese Leute, die nach einem langen Marsch durch Pannonien auf dem Balkan im byzantinischen Reich Dörfer überfielen und ausplünderten? Sie hatten nicht gewußt, wie lang und mühselig der Weg war; an ihre Verpflegung hatte niemand gedacht. Im 13. Jahrhundert haben Päpste dazu aufgerufen, Arme und Kampfunfähige vor einer Überfahrt ins Heilige Land in Italien zurückzuhalten. Seit langem schon wurden „Übeltäter" als Sühne ihrer Verbrechen in den Orient gesandt, etwa die Mörder des Thomas Beckett, oder sie entzogen sich der Strafe durch Flucht eben dorthin. Bernhard meint in „De Laude", sie stifteten zweifach Nutzen: Die Heimat würde von ihnen befreit; im Heiligen Lande werde jeder Mann gebraucht. Die Templer betraf dieses nicht. Jede Verbindung mit Exkommunizierten ist ihnen in der lateinischen Regel strikt verboten; in päpstlichen Mandaten wird das später oft wiederholt. Der entsprechende Paragraph der um 1140 ins Französische übersetzten Regel, der das Gegenteil auszusagen scheint, ist eine falsche Übersetzung, wie das Ende des Paragraphen deutlich macht, der genau dem lateinischen Vorbild folgt.[22]

Der französischen Regel sind bis ans Ende des 13. Jahrhunderts Aufzeichnungen hinzugefügt worden (zwei Handschriften sind erhalten), die zu verschiedenen Zeiten die Rechte und Pflichten der verschiedenen Dienstgrade, die Großmeisterwahl, das tägliche Leben in Frieden und Krieg, den Gottesdienst und die Ordnung des Ordenskapitels beschreiben. Zuletzt werden Straftaten von Ordensbrüdern und ihre Ahndung erzählt; diese Kapitel sind nach den in ihnen genannten Großmeistern datierbar.[23]

Im ersten Teil der französischen Regel werden die verschiedenen Ränge der Templerbrüder definiert. Nur die Ritter durften wie die Zisterzienser den weißen Mantel tragen, wie schon die lateinische Regel bestimmte (§ 20/21). Das rote Kreuz auf dem Mantel hat ihnen erst Eugen III. auf dem ersten Ordenskapitel in Paris im April 1147 verliehen. Die Knappen, die *sergents,* sind Ordensbrüder. Sie standen in den Diensten der Ritter und kämpften mit ihnen. Sie hatten auch für die Pferde, die Rüstungen und Waffen zu sorgen. Die *servientes* arbeiteten in allen Berufen. Sie leisteten im Orient und in Europa alles, was im Haus, im Stall und bei der Feldarbeit zu tun war. Seit dem Wachsen des Ordens lag in ihren Händen auch der Handel, das Geldwesen –

---

[21] Otto von Freising, Gesta Friderici I, 43, ed. F.-J. Schmale (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe), Darmstadt 1965, 210; Gerhoch von Reichersberg, De investigatione Antichristi I, 59s. (MGH Libelli de Lite 3, 374f.), nennt Bauern und Landarbeiter, die alles verließen und mit dem Kreuzfahrerheer zogen.

[22] Lateinische Regel § 63, französische Regel §§ 12 und 37, cf. Schnürer (wie Anm. 14) 32f. mit beiden Texten; Bulst-Thiele (wie Anm. 6) 46f. und 38.

[23] Marion Melville, La vie des Templiers, Paris ²1974, 50s., 97s., 212s., 222s.

der schwierige Geldumtausch der vielen verschiedenen Münzen und Währungen – und die Schiffahrt. Diese Männer kamen meist aus bürgerlichen Familien. Sie gehörten auch dem Orden an oder hatten sich ihm, vor allem im Westen, durch Spenden als *clientes* oder *familiares* affiliiert. Sie genossen den Schutz des Ordens und hatten öfter, auch wenn sie nicht Ordensbrüder waren, teil an seinen Privilegien, wie Abgaben- und Steuerfreiheit. Diese Servienten stellten auch die unteren ‚Beamten' des Ordens, z.B. als Präzeptoren der vielen kleinen Niederlassungen.

Wichtig ist, daß nach den Bestimmungen der erweiterten französischen Regel alles *bellement et en paix* zu geschehen hat, sei es der Umgang der höheren Gruppen mit Rittern und Knechten, sei es der Ritter untereinander oder mit den Knappen. Dies wird unzählige Male wiederholt. Man wird an das antike καλὸν καὶ ἀγαθόν erinnert. Diejenigen, die den Templern schon im 12. Jahrhundert ihren angeblichen Reichtum neideten oder sie der Habsucht beschuldigten, dachten nicht daran, daß das durch großen Fleiß und strenge Zucht erworbene Vermögen des Ordens der Gewinn aus der Arbeit der Servienten war.

Deren Arbeit ermöglichte die erfolgreiche Leistung des Ordens: die Bildung seiner Heere, der wichtigsten Waffe der Könige von Jerusalem in ihrem Kampf mit den Ungläubigen fast 200 Jahre lang, und den Bau der gigantischen Festungen des Ordens, ihre Bewaffnung und Verteidigung, nicht zu reden von der Versorgung der Templer selbst und ihrer Pferde vorwiegend aus dem Westen. Diese Männer waren es zumeist, zumal die unteren Grade, die in Frankreich, England und Italien angeklagt, hochnotpeinlich untersucht und – viele von ihnen – bei den von Philipp IV. von Frankreich veranlaßten Verhören und Prozessen gefoltert und getötet wurden; denn zu dieser Zeit waren, wie fast immer, nur wenige Ritter in Europa.

Rangunterschiede trennten die Sergeanten von den Rittern ebenso, wie in Cîteaux Mönche von den Laienbrüdern getrennt waren. Was R. W. Southern über die Zisterzienser geschrieben hat, kann fast Wort für Wort auch auf die Templer bezogen werden. Es gibt keinerlei Gleichheit; später werden bei den Templern die Ritterbürtigen bestraft, die nach falschen Angaben als Sergeanten eingetreten waren. „They were", schreibt Southern, „from the beginning an aristocratic movement, the product of the society of northern feudal Europe. They had a natural disdain for the lower orders and for all stirrings (Unruhen) of those whom St Bernard characterized 'as rustics without learning'". Und an anderer Stelle: „The Cistercian ideal demands complete self-abnegation, poverty, simplicity, retirement, purity, and refinement of the spiritual life. But the historic rôle of the Order and its reputation among uncommitted contemporary observers suggest aggression, arrogance, military ... discipline, outstanding managerial qualities, and cupidity".[24] Wie ist dies zu erklären? Für die Templer liegt eine Erklärung vielleicht in den Wor-

[24] R. W. Southern, Western Society and the Church in the Middle Ages (Penguin Book), London 1970, 270 und 252.

ten eines Provinz-Präzeptors an einen jungen Ritter, der in den Orden aufgenommen werden möchte: „Von außen siehst du uns schön gekleidet mit prächtigen Pferden in einem großartigen Aufzug, aber du kannst die Härten nicht sehn und die strengen Gebote im Orden; denn wenn du hierbleiben möchtest diesseits des Meeres, mußt du herrüber gehn, und umgekehrt, wenn du müde bist, mußt du munter sein, und wenn du hungrig bist, wird es nichts zu essen geben". Die Aufnahmebestimmungen in den Templerorden, wozu diese Worte an einen Rezipienden gehören, blieben bis in die letzten Tage des Ordens erhalten. Nur die religiöse Zeremonie für einen aufzunehmenden Priester war dem Zisterzienserorden entnommen.[25]

Dieses Bild eines Templers weicht erheblich von der Vorstellung Bernhards ab.

Vor dem Konzil von Troyes war Hugo de Payns in den Norden und Süden Frankreichs und nach England gereist, seine Gefährten auch nach Spanien, um Männer für den Orden zu gewinnen. Er erhielt so viele Gaben an Land, Leuten und Geld, daß Ordensprovinzen eingerichtet und Präzeptoren zu ihrer Verwaltung ernannt werden mußten. Mit einer großen Zahl neu gewonnener Templer und anderer Ritter reiste Hugo nach dem Konzil in den Osten. Bei ihrem ersten militärischen Einsatz im Winter 1129/30 gegen Damaskus, von dem fast nur englische Chronisten berichten, verloren viele von ihnen ihr Leben. Sie erlagen sowohl der andauernden Kälte und dem Regen wie der ungewohnten Kampfesart der Muslime.[26]

Die schweren Kämpfe um Damaskus und die großen Verluste der Christen haben der Kurie offenbar zum erstenmal die Bedeutung des Templerordens vor Augen geführt. Auf dem Konzil von Pisa 1135 versprach Papst Innozenz II. ihm eine jährliche Spende von 1 Goldmark. Die anwesenden Prälaten, unter ihnen Bernhard, schlossen sich mit der Zusage kleinerer jährlicher Spenden an. In dieser Zeit wurde wohl auch das erste päpstliche Mandat: *Milites Templi* für die „Makkabäer des neuen Bundes" ausgestellt. Durch dieses Mandat wurden alle Christen zu Spenden für den Orden aufgerufen und den Spendern der siebente Teil der ihnen auferlegten Buße erlassen. Almosen sammelnden Templern sollten einmal im Jahr interdizierte Orte geöffnet werden, dort nicht-exkommunizierten Toten ein christliches Begräbnis, allen andern Nicht-Exkommunizierten die Messe nicht verweigert werden.[27] Die unvorstellbare Angst der Gläubigen vor den Strafen des Fege-

---

[25] Curzon (wie Anm. 11) §§ 661 und 338; in den „Retrais" oder „hierarchischen Statuten", wie Melville (wie Anm. 23) 98 das übersetzt, gelten §§ 268–278 den Priestern; sie wurden vor 1187 verfaßt.

[26] Wilhelm von Tyrus (wie Anm. 4) XIII 26 (1–2), 620; vor allem englische Chronisten berichten über den Anteil der Templer an diesem Kampf; R. Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100–1291), Innsbruck 1898 (Ndr. 1966), 186.

[27] Papsturkunden für Templer und Johanniter. Vorarbeiten zum Oriens Pontificius I, ed. R. Hiestand (Abh. der Akademie der Wiss. 77), Göttingen 1972, Nrn. 2, 7 und 8, und Papsturkunden für Templer und Johanniter. Neue Folge. Vorarbeiten zum Oriens Pontificius II, ed. ders. (Abh. der Akademie der Wiss. 135), Göttingen 1984, s.v. *milites Templi*. Hiestand (wie Anm. 1) 301 Anm. 32.

feuers macht sie wegen dieser Versprechungen zu Wohltätern der Templer und veranlaßte sie zu anderen Stiftungen mit ähnlichen Versprechungen; aber noch standen das Heilige Land und die Templer, die zu seinem Schutz auf alle irdischen Güter verzichtet hatten, im Mittelpunkt des Interesses, wie die zahllosen Schenkungen an sie im 12. Jahrhundert zeigen. Otloh von St. Emmeram berichtet in seinen „Visiones" von der Erscheinung Verstorbener bei ihren Verwandten oder Freunden mit der dringenden Bitte, von ihnen, den Toten, auf Erden begangenes Unrecht zu sühnen, um die Qualen ihrer Strafe im Jenseits zu lindern. In einem großartigen Bilde beschreibt Ordericus Vitalis die Vision eines Mönchs, der einen großen Zug Verstorbener sieht, die sich unter den Martern winden, die sie zur Sühne ihrer begangenen Laster erdulden müssen. Auch die Darstellungen des göttlichen Gerichts in den Kirchen veranlassen die Gläubigen, nach jeder Möglichkeit zu greifen, Ablaß zu erhalten.[28] Zu dem päpstlichen Mandat mag ein Brief Balduins II. an Bernhard beigetragen haben, in dem er Bernhard bittet, den Papst zu veranlassen, die *constitutiones* der Templer so abzufassen, daß sie nicht zu „kriegerischem Lärm und Getöse" im Widerspruch stehen und sie „durch ihre Hilfe den Christenfürsten nützen": *Constitutiones Templariorum taliter condite, quod et a strepitu et bellico tumultu non dissentiant et principum christianorum auxilio sint utiles.* Der Papst hatte die Regel nicht bestätigt, in der nichts von Kampf verordnet ist. Offenbar hat es immer noch zweifelnde Templer gegeben.[29] In diesem ersten Mandat spricht der Papst nur vom Schutz der Pilger auch unter Lebensgefahr.

Das nächste bekannt gewordene päpstliche Privileg für den Orden ist das „Generalprivileg" von 1139. Es kennt die Templer als Streiter für das Königreich Jerusalem. – Der 2. Großmeister Robertus Burgundio, ein später Nachkomme König Roberts († 923) von Frankreich, war auf den Wunsch des neuen Königs von Jerusalem Fulko von Anjou (seit Sept. 1131) 1136/37 gewählt worden. Dieser Gemahl der mit ihm gekrönten Tochter Balduins II., Melisende, war kein Thronerbe, sondern ein *Andegavensis advena.*[30] Er zog Männer aus seiner Heimat in seine Umgebung, welche die derzeitigen normannischen Amtsträger ersetzen sollten. Auf einer früheren Orientreise hatte er sich mit einer jährlichen Spende von 30 Pfund dem Orden affiliiert. Hier hatte er wohl den besitzlosen, jüngeren Fürstensohn Robert getroffen, der mit ihm 1127 in den Westen zurückkehrte und nach zwei Jahren mit

---

[28] Otloh von St. Emmeram, Liber visionum, ed. P. G. Schmidt (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 13), München 1989; Ordericus Vitalis, Historiae ecclesiasticae Libri XIII, with English translation, ed. Marjorie Chibnall (Oxford Medieval Texts), IV, Oxford 1973, 236ss.

[29] Cartulaire général de l'ordre du Temple (1119–1150), ed. A. d'Albon, Paris 1913, no. 1; Schnürer (wie Anm. 14) 101 Anm. 1.

[30] H. E. Mayer, Angevins *versus* Normans: The New Men of King Fulk of Jerusalem, in: Proceedings of the American Philosophical Society 133 (1989) 3 und 6s., nach Ordericus Vitalis, ed. Chibnall (wie Anm. 28) VI (1978) 390ss.; Bulst-Thiele (wie Anm. 6) 30ff.

Fulko und Hugo de Payns wieder nach Jerusalem zog, wo er Templer, bald Seneschall und Großmeister wurde.

Unter seiner Führung erreichte der Orden die Fülle seiner Macht, obwohl sein Reichtum noch zunehmen sollte. Diese Fülle wurde ihm verliehen mit dem Privileg Innozenz' II. vom 29. III. 1139: *Omne datum optimum* (Jac. I,17). Diese *militares et religiose persone* schulden nur ihrem Meister, den sie selbst gewählt haben, Gehorsam! Niemand darf ihre *consuetudines,* ihre Lebensweise, angreifen. Sie dürfen den Orden nicht verlassen, weder um in die Welt zurückzugehen noch um in einen anderen, auch nicht um in einen strengeren zu treten, was die Kanones gestatteten; später konnten das Großmeister und Kapitel erlauben. (Es gab also immer wieder Austritte.) Der Orden braucht keinen Zehnten zu bezahlen und darf alle Kriegsbeute behalten, die sonst unter den Kämpfenden verteilt wurde. Die Templer dürfen Priester in den Orden aufnehmen und nach einem Probejahr wieder entlassen, wenn sie nicht geeignet schienen. Sie dürfen für sich und ihre Klientel Oratorien bauen. Es war ihnen nicht gestattet, sich mit Eid irgendjemandem zu verpflichten. Nur der Papst schützte sie. Der Orden war gegründet worden *ad Dei laudem et gloriam atque defensionem suorum fidelium et liberandam Dei ecclesiam.*[31]

Das zweite Laterankonzil stand bevor, zu dem eine große Menge Kardinäle schon erschienen waren, wie die Unterschriften des Mandats zeigen. Deshalb mochte sich der Papst selbst groß und mächtig sehen. Der Gegenpapst Anaklet war 1138 gestorben. Mit Innozenz' gefährlichstem Gegner, Roger II. von Sizilien, stand der Frieden bevor. Er wurde im Juli 1139 geschlossen. Es war ein trügerischer Friede. Vom deutschen König Konrad III. war keine Hilfe zu erwarten. Den Aufstand des römischen Volkes gegen die päpstliche Vorherrschaft mußte Innozenz noch kurz vor seinem Tode (1143) erleben. Der Papst war nicht mehr sicher in seiner eigenen Stadt. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß er und Bernhard, der wohl nie die Realitäten sah, die düstere Lage Italiens und Deutschlands so erkannten wie etwa Otto von Freising (Chron. VII 24–27). Sonst könnte man meinen, der Papst habe mit diesem großen Privileg die Stellung eines künftigen Schützers des päpstlichen Throns befestigen wollen. Erhalten sind 15 Ausfertigungen noch im 12. Jahrhundert und viele andere Mandate für die Templer in den folgenden Jahrzehnten. Vor 1178 sind zwei Templer als päpstliche Beamte nachweisbar, ein *camerarius* und ein *elemosinarius*,[32] vielleicht nicht die einzigen. Es ist kein Templerarchiv erhalten. Was wir haben, sind Zufallsfunde. Erst im 13. Jahrhundert ist eine enge Verbindung zwischen Papst und Templern zu erkennen.

---

[31] Papsturkunden I (wie Anm. 27) Nr. 3; Papsturkunden. Neue Folge. II (wie Anm. 27) 67ss. und 95ss.

[32] Ebenda Neue Folge. II Nr. 24b.

Eine Einflußnahme Bernhards auf die Ausstellung des Privilegs ist anzunehmen, nicht aber auf seine Formulierung; es sei denn, die Hervorhebung des einmaligen Charakters der Templer als *militares et religiose persone.*

Und noch etwas. Seit den Tagen Gottfrieds von Bouillon hatten die Könige von Jerusalem immer wieder Streit mit den Patriarchen, der so weit ging, daß der Patriarch Stephan auf dem Totenbett zu König Balduin II. gesagt haben soll: Es geht mir so, wie Du es Dir wünschst. Deshalb hätte Fulko den Orden wohl gern mit päpstlicher Autorität der Einflußsphäre des Patriarchen entzogen, so wie es der Orden in späteren Jahren – nach Wilhelm von Tyrus (I 12 c. 7) – eigenmächtig selbst vollzog. Der päpstliche Schutz des Ordens war im Privileg bestätigt: *sub apostolice sedis tutela et protectione* heißt es da; aber noch bleiben die Priester des Ordens dem zuständigen Bischof, also im Fall Jerusalem dem Patriarchen unterstellt – *salvo quoque episcopis iure episcopali tam in decimis quam in oblationibus et sepulturis.* Erst in der Fassung des Diploms von 1179 fällt die Klausel fort, und der Inhalt dieses Satzes wird nur am Schluß aufgefangen in der lockeren Formulierung: *salva in omnibus apostolicae sedis auctoritate.* Aber das lag noch fern.[33] Noch wetterte Bernhard gegen die *libertas* der Mönche: *Libertas omni servitute servilior! Quid autem vos, o Monachi, sacerdotum grauat auctoritas?,* mit dem Hinweis auf Röm 13,1 und 2,3.4, obwohl auch die Zisterzienser exemt waren.[34]

Noch hätte der junge Orden diese Freiheit nicht ausnützen wollen und können. Der Orden, vielmehr der Großmeister und die sanior pars des Kapitels, denen der Orden folgte, blieben gegenüber den Königen von Jerusalem loyal, nach Fulkos Tod 1143 auch gegenüber Melisende, der Bernhard wiederholt den Orden und sie wiederum dem fr. Andreas de Montbard, dem Bruder seiner Mutter und späteren Großmeister, empfohlen hatte;[35] später bleiben sie auch Melisende *und* ihrem Sohne treu. Als die beiden nicht mehr die gleiche Politik verfolgten, erscheinen Templer in den Urkunden beider als Zeugen.

Eine Libertas-Vorstellung gab es in dieser Zeit für Ritter nicht. Die ersten vier Großmeister hatten in der Welt einem Lehnsverband angehört, wie auch wohl die ihnen folgenden. Wenn Ernoul, selbst ein Knappe, schreibt, daß die späteren Templerritter vor ihrer Gründung des Ordens dem Prior des Heiligen Grabes „gehorsam" waren und sich dann von diesem Gehorsam lösten, als sie sich König und Patriarchen unterstellten, hat er sicher korrekt berichtet. Kirchenfürsten waren auch weltliche Herren.

---

[33] Ebenda Neue Folge. II 90.

[34] Cf. Bernhards Brief an den Erzbischof Heinrich von Sens ep. 42 (Opera (wie Anm. 14) VII, 1974, 129); cf. auch De Consideratione III c. 16–19 (Opera III, 1963, 443–448).

[35] H. E. Mayer, Studies in the History of Queen Melisende of Jerusalem, in: Dumbarton Oaks Papers 26 (1972) 95–182, 130, 144, 152. Bernhard hatte durch seine Briefe an die Königin und seinen Oheim Andreas de Montbard, den späteren 5. Großmeister, der Königin den Schutz des Ordens anempfohlen; epp. 206, 354, 355, 289 und an fr. Andreas ep. 288 (Opera (wie Anm. 14) VIII, 1977, 65, 297, 299, 205 und 203).

Hatte Bernhard von Clairvaux Innozenz II. für den Orden gewonnen, so hat wohl Robertus Burgundio auf einer weiteren Reise in den Westen 1137/38 Gelegenheit gefunden, dem päpstlichen Hof seine Sonderwünsche vorzutragen. Wohl auf seine Bitte geht zurück, wenn in dem großen Privileg ganz zu Anfang – entgegen allen Kanzleigewohnheiten – den Templern das Behalten der Kriegsbeute zugesagt wird, vielleicht auch die Meisterwahl aus den eigenen Reihen und das strikte Verbot des Austritts aus dem Orden.

Ende 1144 waren Stadt und Burg Edessa in die Hand der Muslime gefallen. Edessa galt als die älteste christliche Stadt. Man soll dort das heilige Mandylion gefunden haben, das Tuchbild des Hauptes Jesu. Bernhard rief im Namen Papst Eugens III. Frankreich und gegen dessen Absichten auch Deutschland zu einer Rückeroberung Edessas auf. Viele glaubten seinen überzeugenden Worten. Das Heer Konrads III. erreichte nach einer schweren Unwetter-Katastrophe und verlustreichen Kämpfen in Kleinasien mit einer kleinen kampfunfähigen Schar Jerusalem, wo er auf byzantinische Gelder warten mußte, um neue Truppen zu werben.[36] Noch hielt er, wie seine Briefe zeigen, an dem Plan einer Eroberung Edessas fest.[37] In Jerusalem wurde er von dem jungen König Balduin III. – er war 1145 fünfzehnjährig mündig geworden –, dem gerade erhobenen Patriarchen Fulcher von Angoulême und dem Templergroßmeister Robert wohl mit Unterstützung von Baronen des Landes überredet – so der Augenzeuge und Chronist Otto von Freising (Gesta I, 62) –, mit ihnen vor Damaskus zu ziehen, obwohl Unur von Damaskus, ein alter erfahrener Krieger und Politiker, den Christen freundschaftlich verbunden war; er hatte Anfang 1147 die rückkehrenden Christen nach einer Niederlage im Hauran mit Lebensmitteln versorgt. Balduin wollte sich gegenüber seiner Mutter Melisende durch Kriegserfolg als überlegen erweisen. Damaskus war im Westen bekannter als Edessa. Konrad begrüßte diese Entscheidung, weil so der weite, mühselige und gefährliche Weg nach Edessa entfallen würde. Wie auch wohl Fulcher und Robert übersah er die politische Lage nicht.

König Ludwig VII. hatte auf seinem Marsch durch Kleinasien, von Templern verteidigt und geführt, Antiochia erreicht, wie er an Abt Suger von St. Denis schreibt. Raimund von Poitiers, der Herrscher von Antiochia, wollte ihn dafür gewinnen, Aleppo zu erobern, wo Nur-ad-Din herrschte.

---

[36] Aus der Literatur zum 2. Kreuzzug: G. Constable, The Second Crusade as Seen by Contemporaries, in: Traditio 9 (1953) 253–279; J. Prawer, Histoire du Royaume latin de Jérusalem I, Paris 1969, 343–394; R. Hiestand, „Kaiser" Konrad III., der zweite Kreuzzug und ein verlorenes Diplom für den Berg Thabor, in: Deutsches Archiv 35 (1979) 82–126, 90ss.; J. P. Niederkorn, *Traditio, a quibus minime cavimus*. Ermittlungen gegen König Balduin III., den Patriarchen Fulcher und den Templerorden wegen Verrats 1148, in: MIÖG 95 (1987) 53–68.

[37] So nach dem Brief Konrads an Abt Wibald von Stablo in: Die Urkunden Konrads III. und seines Sohnes Heinrich, ed. F. Hausmann (MGHDD. Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser 9), München 1969, n. 197, 356 s.; Wilhelm von Tyrus spricht von Betrug und Bestechung (Continuatio Mediaevalis 63 A) (wie Anm. 4) XVII 5ss., 665ss.; Mayer (wie Anm. 35) 127s.

Diese Eroberung hätte auch die Nordgrenze des Königreiches geschützt. Doch Ludwig verließ in einer Nacht ohne Abschied Antiochia, vielleicht wegen einer Affaire seiner Gattin Eleonore von Poitou mit Raimund. König Balduin sandte den Patriarchen Ludwig entgegen. Ludwig ließ sich dafür gewinnen, mit nach Damaskus zu ziehen.

Am 24. Juni wurde auf einer Curia in der Nähe von Akko, auf der weltliche und geistliche Fürsten aus dem Heiligen Lande und dem Westen sich mit den drei Königen und zum ersten Male auch mit dem Johanniter- und Templer-Großmeister versammelt hatten, der Zug nach Damaskus beschlossen, auf den sich zuvor Balduin mit wenigen geeinigt hatte. Die Königin Melisende war hier anwesend, konnte aber nicht gegen den Plan auftreten, wie sie wohl gewollt hätte. Balduin bestand, nun mündig, auf seinem alleinigen königlichen Recht, das ihm vom Großvater übertragen worden war; sie beharrte mit dem gleichen Recht auf ihrem Kondominium.

Das Heer zog vor Damaskus. Zuerst lagerten die Christen in den Obstgärten im Westen der Stadt. Es gab Schatten und, nachdem König Konrad einen Weg zum Fluß gebahnt hatte, auch Wasser. Doch die Gärten waren durch Lehmziegelmauern und enge Wege voneinander getrennt. Bäume mußten gefällt werden. Nach einigen für die Franken glücklichen Gefechten erwarteten die verängstigten Damaszener einen Angriff auf die Stadt. Aber hier fehlte ein Aufmarschgebiet für das große Heer. So wunderten sich die Christen nicht, als sie nach 4 Tagen an einen anderen Ort vor der Stadt ziehen mußten, der besser sein sollte. Doch da war Wüste, kein Wasser – es ist Mitte Juli –, keine Möglichkeit einer Verpflegung. Offenbar war nicht genügend vorgesorgt worden. Der Feldzug mußte abgebrochen werden. Den alten Lagerplatz hatten sogleich die Damaszener besetzt.

Wer hat diese ungünstige Wende veranlaßt? Damals, wie heute, gab es viele Vermutungen. Wilhelm von Tyrus gibt nach sorgfältigen Erkundigungen den Baronen des Landes schuld; Namen konnte oder wollte er nicht nennen. Die Bewohner von Damaskus sollen in ihrer Angst – Nur-ad-Din näherte sich von Norden – die Franken bestochen haben, z.T. mit Kupfergeld. Otto von Freising hat weder über den Zug nach Damaskus noch den unglücklichen Ausgang des Kreuzzuges berichtet; *iocunda historia* gäbe es nicht mehr zu erzählen (Gesta I, 47). König Konrad glaubte an Verrat, und zwar derjenigen, von denen er es am wenigsten vermutet hätte: *traditio (facta est) a quibus minime cavimus*;[37] das scheint auf Balduin III., den Patriarchen und die Großmeister zu deuten. Ohne königlichen Befehl konnte das Heer nicht aufbrechen.

Zog Balduin, von den Baronen überredet, *bona fide* auf den ungünstigen Platz, von dem ein Rückzug unvermeidlich war? Die Barone in und um Jerusalem wünschten derzeit keinen Krieg mit Damaskus, um ihren Frieden zu bewahren. Auch im Westen suchte man nach den Schuldigen. Hier war der gescheiterte Kreuzzug, der doch viele Opfer gekostet hatte, folgenreicher. Arme, Notleidende und Verzweifelte blieben zurück. Alle, die Bernhards Versprechungen geglaubt und gespendet hatten, sahen sich getäuscht. Der

Würzburger Annalist beschuldigt die Templer der Bestechung und somit, am unrühmlichen Ende des Kreuzzugs schuldig zu sein. Es besteht kein Grund, ihm zu glauben. Doch diese Beschuldigung taucht bis heute immer wieder auf. Die Templer lebten ohne eigenen Besitz. In den Schlafsälen bestand nicht die Möglichkeit, vor den Augen der anderen etwas zu verbergen. Ihr Ehrenkodex war – in dieser frühen Zeit – noch strenger als der von weltlichen Rittern. Sie lebten in strenger Klausur. König Balduin vertraute dem Orden in dieser Zeit die südliche Grenzfeste Gaza an, der Bischof von Tortosa 1152 seine zerstörte Stadt zum Wiederaufbau und gleichzeitigen Besitz. Ludwig VII. hatte nur mit Hilfe des Ordens das Abenteuer seiner Jerusalemreise überstanden. Das Ansehen des Ordens im Heiligen Lande war unversehrt. Warum der dritte Großmeister, der getreue Begleiter Ludwigs, Ebrardus de Barris, im Herbst 1152 sein Amt, den Orden, das Land, in dem er dringend gebraucht wurde, verließ, weiß man nicht. Er wurde Mönch in Clairvaux, wo er wohl erst 1176 starb.[38] Die beiden Templer-Obituare verzeichnen seinen Todestag nicht.

Bernhard von Clairvaux war vom Ausgang des Krieges sehr betroffen: Die sündigen Christen trügen selbst Schuld daran, schreibt er. Gott habe es so zugelassen.[39] Er plante mit Abt Hugo von St. Denis und Petrus Venerabilis von Cluny einen neuen Kreuzzug. Bernhard sollte ihn führen; er kam nicht zustande. Die Begeisterung, die den ersten Kreuzzug und noch den zweiten getragen hatte, war dahin. Die Verluste, die der Westen hinnehmen mußte, ohne ihre Ursachen zu begreifen, waren zu groß. Gerhoch von Reichersberg kannte sie. Reichlich 10 Jahre später schreibt er: Heuchelei und Eigennutz des griechischen Kaisers, Unpassierbarkeit des Landes und die andere Kampfesweise der Türken in Kleinasien waren schuld; und schließlich ist zu bedenken: Als König Konrad nach Jerusalem kam, lebte die Stadt in völligem Frieden. Eine Eroberung von Damaskus schien ihren Bewohnern sinnlos und eher schädlich. Doch all dies zeigte sich König Konrad, Gerhochs Gewährsmann, erst nachträglich.

Unsere Untersuchung mußte bis hierher geführt werden. Jahre nach seiner Gründung zeigten sich dem Templerorden große Schwierigkeiten. Viele, die im Heiligen Lande blieben, also gerade die Templer, erfuhren, daß die Muslime keine Heiden waren, daß auch sie zu *einem* Gott beteten. Unur von Damaskus war kein Feind, der zu vernichten war. Anders als Bernhard verkündet hatte, waren die Heiligen Stätten zu seiner Zeit nicht zerstört. Der syrische Emir Usamah ibn Munqidh ging mit den Templer-Oberen, wie er in seinen Memoiren schreibt, wie mit Freunden um. Von den Templern selbst wissen wir nichts. Die ungelehrten Ritter und Knechte unterwarfen sich der harten Disziplin des Ordens bis zuletzt in der Hoffnung auf den verheißenen Lohn im Jenseits.

---

[38] Bulst-Thiele (wie Anm. 6) 49ss.

[39] Bernhard, De Consideratione II c.1–4 (Opera (wie Anm. 34) III, 1963, 410–413); Prawer (wie Anm. 36) I, 389s.

Als das Königreich Jerusalem nur noch wenige feste Plätze an der Küste besaß und kein Kreuzzug mehr in Sicht war, versuchte der Großmeister Guillaume de Beaujeu diesen letzten Bestand mit Diplomatie zu retten, aber weder die Christen noch die Muslime gingen darauf ein.

Nachdem seit 1291 das Heilige Land verloren war, als die Templer heimatlos wurden, die alte Zucht sich auflöste, und niemand dem Orden neue Aufgaben stellte, wie Johannitern und Deutschordensrittern, duldete Philipp IV. keinen durchorganisierten, finanzkräftigen, nur vom Papst abhängigen Orden in seinem Staat.

1630 hat Chrysostomos Henriquez in sein „Menologium Ordinis Cisterciensis" die Regel von St. Benedikt, die Templerregel und die Regeln anderer Ritterorden und zur „Carta Caritatis" der Cisterzienser auch päpstliche Templerurkunden sowie z.B. ein vielleicht nicht authentisches Formular des Aufnahmegelübdes eines portugiesischen Templer-Präzeptors aufgenommen. So gehörte der Templerorden im 17. Jahrhundert immer noch, ungeachtet seiner durch Clemens V. *per provisionem* erfolgten Auflösung, zur großen Gemeinschaft von Cîteaux.[40]

[40] Chr. Henriquez, Menologium. Regula, Constitutiones et Privilegia Ordinis Cisterciensis, Antwerpen 1630; Melville (wie Anm. 23) 213, vermerkt, daß die Templer-Statuten über das Leben im Konvent wohl um die gleiche Zeit, um 1233, aufgezeichnet worden sind (gedruckt bei Curzon (wie Anm. 11) §§ 279–339: Vie conventuelle) wie die französische Fassung der Institutionen der Generalkapitel von Cîteaux: „les deux ordres ne manquent pas de similitudes".

Prof. Richard Delbrueck und die Anfänge der Reichskonkordatsverhandlungen aus den Jahren 1920 bis 1923

Von Stefan Samerski

1. Zum Thema: Vorbemerkungen

Person und Wirken Richard Delbruecks verknüpft die Forschung aufs engste mit den Sondierungen um ein Reichskonkordat in den Anfangsjahren der Weimarer Republik. Die ersten Sondierungen nehmen in der wissenschaftlichen Diskussion nur geringen Raum ein und werden einzig aus der Perspektive des Konkordatsabschlusses mit den nationalsozialistischen Machthabern betrachtet. Die diplomatischen Demarchen aus den Jahren 1920–23 und ihr Scheitern lassen sich aber erst vor dem Hintergrund des Zeitgeschehens und der zum Teil recht eingeschränkten Tätigkeitssphäre Richard Delbruecks verstehen. Zu einem fundierteren Verständnis der ersten Sondierungen trägt die Untersuchung der beiden verhandlungsprägenden Faktoren, beruflicher Werdegang Delbruecks und die außenpolitischen Rahmenbedingungen, entscheidend bei.

Dem archivkundigen Historiker ist Delbrueck durch seine violetten Buntstiftglossen und Paraphen im diplomatischen Schriftverkehr der deutsch-vatikanischen Beziehungen bekannt. Die relativ kurze Amtszeit Delbruecks – er leitete für nur etwa drei Jahre das Vatikanreferat im Auswärtigen Amt in Berlin – erhält deshalb besondere Bedeutung, weil sie geprägt war von Umbruch und Neuorganisation der kirchlichen Verhältnisse in der jungen Republik. Der gesellschaftliche und politische Zusammenbruch des Kaiserreiches und die harten territorialen Bestimmungen des Versailler Vertrages hatten weitreichende Folgen für das Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland. Zwischen 1919 und 1921 wurden 4,49 Millionen Katholiken vom Deutschen Reich abgetrennt;[1] der politische Umbruch und die Weimarer Reichsverfassung zogen die Gültigkeit der Zirkumskriptionsbullen und

[1] Vgl. H. A. Krose, Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, Bd. 10 (1921–1922), Freiburg i.Br. 1922, S. 189. Die Katholiken in den westlichen und östlichen Abtrennungsgebieten machten 33,06 % der katholischen Bevölkerung Deutschlands aus.

Konkordate des 19. Jahrhunderts in Zweifel. Außerdem verursachten die militärische Niederlage und die Versailler Friedensordnung eine internationale Isolation Deutschlands, die man durch den mäßigenden Einfluß der neutralen Mächte zu mildern versuchte. Dem herausragenden Vertreter dieser Gruppe, dem Hl. Stuhl, kam besondere politische Bedeutung zu, insbesondere auch wegen seiner allseits bekannten politischen Stetigkeit.[2] In diesem Zusammenhang steht auch die bisher nicht ausreichend beleuchtete, positive politische Bedeutung des deutschen Katholizismus in den Anfangsjahren der Weimarer Republik. Es überrascht deswegen, daß man einen Außenseiter in das politisch wichtige Vatikanreferat des Auswärtigen Amtes berief. Delbrueck war dies in zweierlei Hinsicht: Als Wissenschaftler hatte er weder eine diplomatische Ausbildung genossen und ausländische Missionen erfüllt, noch gehörte er zu der – von den Nachbarstaaten zwar heftig kritisierten, aber dennoch von ihnen bevorzugten[3] – gesellschaftlichen Schicht, die auch nach der Schülerschen Reform des Amtes von 1920 die Außenpolitik der Republik im wesentlichen gestaltete.[4] Das politische Wirken dieses „outsiders" beleuchtet die Literatur einzig unter dem Aspekt der Konkordatspolitik, in der er nach Volk „eine persönliche Aufgabe erblickte".[5] Schreiber stilisiert ihn aus persönlicher Kenntnis zum einflußreichsten und selbständig arbeitenden Konkordatsexperten.[6] Dabei blieben sein Werdegang und seine

---

[2] Vgl. dazu E. Deuerlein, Das Reichskonkordat. Beiträge zu Geschichte, Abschluß und Vollzug des Konkordates zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933, Düsseldorf 1956, S. 14. Vgl. auch St. A. Stehlin, Weimar and the Vatican 1919–1933. German-Vatican Diplomatic Relations in the Interwar Years, Princeton N.J. 1983, S. 22–24; C. Bauer, Das Reichskonkordat, in: Hochland 49 (1956/57), S. 169–176, hier S. 171.

[3] Vgl. Friedrich Rosen, Aus meinem diplomatischen Wanderleben. Aus dem Nachlaß hg. von H. Müller-Werth, Wiesbaden 1959, S. 290. Vgl. auch engl. Beispiel bei K. Doß, Das deutsche Auswärtige Amt im Übergang von Kaiserreich zur Weimarer Republik. Die Schülersche Reform, Düsseldorf 1977, S. 276 Anm. 439.

[4] Vgl. Doß, S. 278: „Allein das Gewicht der alten Beamtenschaft in der Behörde ließ eine grundlegende Verlagerung der Führungsaufgaben auf Außenseiter nicht zu". Vgl. aus eigener Anschauung: E. Kordt, Nicht aus den Akten, Stuttgart 1950, S. 24–27. P. Krüger, Die Außenpolitik der Republik von Weimar, Darmstadt 1985, S. 25, spricht von „einem aristokratischen Grundzug". Die Schülersche Reform, die eine „Demokratisierung" des Auswärtigen Amtes intendierte, greife erst zwischen 1920 und 1922. Vgl. zur Schülerschen Personalpolitik: Doß, S. 270–279. Richtig ist, daß der Zugang zum diplomatischen Dienst nun allen gesellschaftlichen Schichten offenstand. Schüler hatte eine große Aufgeschlossenheit für outsider. Sieht man sich aber den Geschäftsverteilungsplan des Amtes an, erkennt man, daß in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre diese Affinität bei Referatsleitung, Botschafterberufungen u.ä. insgesamt geringe Wirkung zeigte. Vgl. Zur Sozialstruktur des Auswärtigen Amtes zuletzt: H.-J. Döscher, Das Auswärtige Amt im Dritten Reich, Berlin 1987, S. 35–50, bes. S. 44-47.

[5] L. Volk, Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe B, Bd. 5), Mainz 1972, S. 7. Ähnlich äußert sich K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, Berlin 1986, S. 78: „ein lebhafter Verfechter der Konkordatsidee".

[6] G. Schreiber, Deutsche Kirchenpolitik nach dem ersten Weltkrieg. Gestalten und Geschehnisse der Novemberrevolution 1918 und der Weimarer Zeit, in: HJ 70 (1950),

anderen Arbeitsgebiete bisher unberücksichtigt.[7] Zahlreiche offene Fragen, die das Reichskonkordat berühren, können aber nur mit Hilfe der Biographie Delbruecks geklärt werden.[8]

2. Delbruecks Herkunft und Werdegang

Der am 14. Juli 1875 in Jena geborene Richard Delbrueck wuchs in einem von der Wissenschaft geprägten Elternhaus auf: Sein Vater, Berthold Delbrueck, lehrte als ordentlicher Professor für Sanskrit und vergleichende Sprachforschung an der Universität Jena und gehörte der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft in Leipzig an.[9] Kollegen seines Vaters ebneten Delbruecks späteren Weg zum Kaiserlich-Deutschen Archäologischen Institut in Rom.[10] Für eine wissenschaftliche Karriere waren alle Voraussetzungen erfüllt. Nach seiner Reifeprüfung in Jena zu Ostern 1893 studierte er zunächst ein Jahr Nationalökonomie in Neuchâtel und München, von 1894–1899 Archäologie und Kunstgeschichte in Berlin, München und Bonn bei Usener, Bücheler und Loeschcke. Sein breitgefächertes wissenschaftliches Interesse wandte sich zunächst den hellenisierten Gebieten des mediterranen Ostens zu. Am 28. Januar 1899 wurde er mit der Dissertation „Beiträge zur Kenntnis der Linienperspektive in der griechischen Kunst" in

---

S. 296–333, hier S. 316–333. Vgl. auch G. May, Ludwig Kaas. Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz, Bd. 2, Amsterdam 1982, S. 361: „Dieser suchte den Abschluß des Reichskonkordats nach Kräften zu betreiben".

[7] Die Literatur, die sich mit Delbrueck beschäftigt, verwendet durchgängig die falsche Schreibweise seines Nachnamens: „Delbrück".

[8] Bereits Bauer verlangt programmatisch und ausgreifend die „Einordnung in den organischen Sachzusammenhang der deutschen Kirchenpolitik seit der Reichsgründung". „Nur aus dieser Sehweise läßt sich auch die Frage nach der Vorgeschichte zutreffend beantworten, vor allem ihr Beginn richtig ansetzen" (S. 169).

[9] Zum Lebenslauf vgl.: Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (PA/AA), Rep. 4, Personalia Nr. 100: Dr. R. Delbrück, Juni 1909–1922, tabellarischer Lebenslauf. Universitätsarchiv Bonn (UA Bonn), Stammbuch der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn, Bd. 2, Handgeschriebene Vita Delbruecks vom 10. Oktober 1928. E. Langlotz, Richard Delbrueck 1875–1957, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn: Philosophie und Altertumswissenschaften (= 150 Jahre Rheinische-Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1968), Bonn 1968, S. 244–249. Professor Richard Delbrueck, in: Rheinische-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Chronik und Bericht für das Akademische Jahr 1955/56, S. 26–28. Vgl. auch Nachruf von H. Drerup, in: Gnomon 30 (1958), S. 414–416.

[10] Besonders Prof. Franz Studniczka (1860–1929), der ihn 1908 nach Rom brachte, später Delbrueck aber aufgrund seiner schroffen Art kritisch gegenüberstand, war sein großer Mentor: L. Wickert, Beiträge zur Geschichte des Deutschen Archäologischen Instituts 1879 bis 1929 (= Das Deutsche Archäologische Institut. Geschichte und Dokumente, Bd. 2), Mainz 1979, S. 64, 69 Anm. 86. Wickert spricht sogar vom „Schützling von Studniczka" (S. 64). Studniczka war 1896 bis 1929 Professor für klassische Archäologie in Leipzig und dort Direktor des Archäologischen Instituts. Außerdem saß er bis 1910 als Auswärtiges Mitglied in der Zentraldirektion in Berlin, vgl. Handbuch für das Deutsche Reich auf das Jahr 1910, Berlin 1910.

Bonn bei Georg Loeschcke promoviert, dessen Lehrstuhl er später übernahm. 1899/1900 erhielt er das Stipendium für das Deutsche Archäologische Institut in Rom. Die Gutachter charakterisierten ihn als „besonders begabt, aber unerzogen; sehr selbständig, hartnäckig“[11] – Eigenschaften, die sowohl im archäologischen Institut wie auch später im Auswärtigen Amt zur Kritik an seiner „hohen Selbstüberschätzung und den vielfachen von ihm verschuldeten Mißverhältnissen“[12] führten.

An sein Stipendium schlossen sich mehrjährige Forschungsreisen durch Italien und Griechenland an, deren Ergebnis ein Werk über die vorkaiserliche Baukunst Roms war, speziell über die hellenistischen Bauten in Latium.[13] Die dazu erforderlichen Grabungen und Untersuchungen, die das Archäologische Institut finanzierte, ließen ihn aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom mit dem fast gleichaltrigen Eugenio Pacelli zusammenkommen, der in seiner Studienzeit an Ausgrabungen teilnahm.[14] Nachdem er sich am 31. Oktober 1903 mit einer baugeschichtlichen Studie über römische Tempel in Berlin habilitierte und dort bis 1909 angestellt wurde, ging er schon zum 1. Oktober 1908 zur Unterstützung des Sekretariates an das Kaiserlich-Deutsche Archäologische Institut nach Rom,[15] wo er sich vorzugsweise topographischen und baugeschichtlichen Studien widmete. Als der Mommsenschüler Christian Hülsen aus persönlichen Gründen[16] die Leitung des Instituts in Rom im Oktober 1909 aufgab, schlug die Zentraldirektion des Archäologischen Instituts in Berlin Delbrueck als Ersten Sekretär für die

---

[11] Wickert, S. 64. Durch seine Bewerbung um ein Stipendium taucht Delbrueck erstmals in der Geschichte des archäologischen Instituts auf, die Wickert anhand der Protokolle nachzeichnet. Obwohl auch der Generalsekretär des Instituts Delbrueck als „etwas gefährlich“ (ebd.) einschätzte, wurde sein Gesuch um ein zweites Stipendium 1901 aus rein formalen Gründen abgelehnt. Zum deutschen archäologischen Institut in Rom vgl. G. Rodenwaldt, Archäologisches Institut des Deutschen Reiches 1829–1929, Berlin 1929, S. 37–40. A. Hudal, Die deutsche Kulturarbeit in Italien, in: Deutschtum im Ausland, 55./56. Heft, Münster 1934, S. 205–212.

[12] Wickert, S. 64. 1902 äußerte der Reichskanzler Michaelis gegenüber Studniczka, daß Delbruecks großes Selbstbewußtsein und seine Art, Leute vor den Kopf zu stoßen – besonders Wilhelm Dörpfeld gegenüber – allen Sonderbewilligungen für Delbrueck entgegenstand: ebd.

[13] Das zweibändige Werk ist erst 1911 erschienen.

[14] Bis 1899 bzw. 1902 studierte Pacelli zusätzlich Griechisch, Lateinisch und alte Geschichte bei Karl Julius Beloch. Hinweise auf sein Interesse an der Antike und Archäologie: N. Padellaro, Pius XII., Bonn 1952, S. 47; C. Vervoort, Pius XII., Antwerpen/Zürich/Bonn 1949, S. 34–35.

[15] Nach Auseinandersetzungen um die zweite Sekretärstelle wurde Delbrueck mit Wirkung vom 1. April 1909 kommissarisch zum Ersten Sekretär ernannt: vgl. Wickert, S. 69. Dies geht ebenso aus dem tabellarischen Lebenslauf hervor, den Delbrueck bei seinem offiziellen Eintritt in das Auswärtige Amt ausfüllte: PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100.

[16] Vgl. hierzu die Reflexionen von Ludwig Curtius, Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen, Stuttgart 1950, S. 176. Christian Hülsen (1858–1935) war 1887–1909 am Deutschen Archäolog. Institut in Rom; seit 1917 Professor in Heidelberg. Wickert (S. 65–73) stellt den Vorgang der Verdrängung Hülsens ausführlich und im Gegensatz zu den Akten des AA geringfügig verändert dar.

Zweigstelle in Rom vor.[17] Freunde des Vaters, insbesondere Prof. Studniczka aus Leipzig[18], dürfen als Spiritus rector angesehen werden. Intrigen, insbesondere der deutschen Botschaft beim Quirinal, verhinderten aber seine Berufung bis 1911.[19] Obgleich seine wissenschaftlichen Qualitäten, sein Arbeitseifer und Organisationstalent unbestritten waren, stieß Delbruecks „starke und energische Persönlichkeit"[20] in Rom wie später auch im Auswärtigen Amt auf Widerstand. Hinzu kam, daß die Zentraldirektion in Berlin und ihre Auslandsinstitute neu organisiert wurden, so daß vorläufig keine endgültige Besetzung vorgenommen werden konnte.[21] Dementsprechend wurde Delbrueck – durch die Unterstützung des Auswärtigen Amtes – die Leitung des Instituts in Rom als „kommissarischer 1. Sekretär" rückwirkend vom 1. April 1909 übertragen.[22] Wenig später wurde ihm vom preußischen Kultusministerium der Professorentitel verliehen. Nachdem Pressemeldungen auf den ungeordneten Zustand des römischen Instituts hingewiesen hatten und die Quirinalbotschaft ihren Widerstand aufgegeben zu haben schien,[23] konnte Delbruecks formelle Ernennung zum Ersten Sekretär durch den deutschen Kaiser Wilhelm II. am 21. April 1911 erfolgen.[24] Für Delbrueck waren die folgenden Jahre eine außerordentlich schaffensreiche Zeit: Er widmete sich der Erforschung der bisher vernachlässigten spätrepublikanischen Bauten in Italien und einer anderen, gleichfalls wenig beachteten Epoche: der Spätantike.[25] Man wird davon ausgehen müssen, daß Delbrueck sich wegen seiner getrübten Erfahrung mit der deutschen Botschaft fast aus-

---

[17] PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Notiz vom 6. Mai 1909.

[18] Vgl. Langlotz, S. 245.

[19] PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Studniczka an AA vom 2. Mai 1911. Der Deutsche Botschafter Anton Graf Monts de Mazin (1903–1909) brachte durch ein Gutachten Hülsen zu Fall, der sich von der Leitung zurückzog. Monts Nachfolger, Gottlieb von Jagow (1909–1913), förderte seinen Freund Hülsen, kam aber selbst zu spät nach Rom. Aus diesem Grund versuchte er die Kandidatur Delbruecks zu unterminieren.

[20] Ebd.

[21] PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Reichskanzler an Vors. Sekretär der Akademie der Wissenschaften in Berlin, 10. Juli 1910. Dies war kein bloßer Vorwand. Zwischen 1895 und 1914 wurden in der Tat die Zentraldirektion und die Institutsverfassung verändert: Rodenwaldt, S. 37.

[22] PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Notiz über den Erlaß des preuß. Kultusministeriums vom 17. Mai 1909. Vgl. auch Wickert, S. 69.

[23] Aus genauer Kenntnis: PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Studniczka an AA vom 2. Mai 1911. Der Widerstand von Jagows gegen Delbrueck schien zu dieser Zeit abgebaut worden zu sein. Bereits 1908, also noch vor Delbruecks Berufung, befürchtete der damals in Rom als Privatgelehrter lebende Walther Amelung, daß Delbrueck „trotz all seiner Tüchtigkeit (...) dem Institut doch am Ende schaden" könne: Wickert, S. 67. Entscheidenden Einfluß der Quirinalbotschaft bestätigt ebd., S. 75.

[24] PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Wilhelm II. an Reichskanzlei vom 21. April 1911.

[25] Vgl. dazu den wissenschaftlichen Nachruf von Langlotz, S. 245–246. Rodenwaldt, S. 39 spricht nicht ganz korrekt von „etruskischen Grabfassaden und der kaiserzeitlichen Architektur Roms".

schließlich der Wissenschaft zuwandte[26] – Kontakte zum diplomatischen Korps konnten aber aufgrund seiner Position nicht ausbleiben.[27]

Der Kriegseintritt Italiens zu Pfingsten 1915 beendete Delbruecks Tätigkeit abrupt: Durch den Abbruch der diplomatischen Beziehungen wurden alle Angehörige des Auswärtigen Amtes in Italien in den einstweiligen Ruhestand versetzt. Das Archäologische Institut war ebenfalls davon betroffen, da es seit 1874 dem Auswärtigen Amt des Deutschen Reiches angegliedert war und seine Mitarbeiter seither als etatisierte Beamte besoldet wurden.[28] Delbrueck verließ mit seiner Familie Rom und wurde als Kriegsfreiwilliger am 20. März 1916 im preußischen Kriegsministerium als Hilfsreferent eingestellt, wo er seit Juni 1915 in der Abteilung Gefangenenschutz tätig war.[29] Nach Kriegsende wurde seine Tätigkeit im Ministerium verlängert, weil das Archäologische Institut in Rom noch bis 1924 geschlossen blieb und selbst an einen Umzug nach Deutschland nicht zu denken war, da die italienische Regierung das gesamte Inventar noch nicht freigegeben hatte. Außerdem hatte sich Delbrueck durch die Leitung des Instituts so unbeliebt gemacht, daß ein Disziplinarverfahren drohte.[30]

Am 4. Oktober 1919 wurde ihm erstmals eine diplomatische Mission übertragen, die allerdings später vom Auswärtigen Amt ignoriert wurde: Er reiste als Reichskommissar für den Gefangenenaustausch vom 4. Oktober 1919 bis zum 31. März 1920 nach Polen.[31] Am 7. Februar erreichte ihn die Aufforderung des Außenministeriums, sich in der dortigen Personalabteilung zu melden, die ihn am 16. März zum „ständigen Hilfsarbeiter im Auswärtigen Amt" für die Abteilung II (Westeuropa), zu der seinerzeit auch der Hl. Stuhl gehörte, ernannte.[32]

3. Delbrueck und die Schülersche Personalpolitik

Wie kam es, daß ein talentierter und arrivierter Wissenschaftler ohne nennenswerte diplomatische Erfahrung, noch dazu mit einem offensichtlich wenig gewinnenden Wesen, in den auswärtigen Dienst übernommen wurde?

---

[26] Vgl. Langlotz, S. 246.

[27] Curtius, S. 193 schildert die enge Beziehung des Instituts zur Quirinalbotschaft.

[28] Vgl. Wickert, S. 75. Vgl. auch Hudal, S. 207.

[29] PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Kaiserl.-Archäol. Institut in Berlin an Bethmann-Hollweg vom 24. März 1916. Bereits im Juli 1915 konnte eine Einberufung zum Alpenkorps durch die Intervention des preuß. Kriegsministeriums verhindert werden.

[30] Vgl. aus sicherer Quelle: Wickert, S. 75 bes. Anm. 90. Auch E. Hohenemser, Deutsche Erinnerungen in Rom, Neapel 1938, S. 80, findet keine positive Würdigung: „Sein Vorgänger im Amt vor dem Krieg (Delbrueck) hatte als einziger unter so vielen ausgezeichneten Gelehrten (...) ein recht mittelmäßiges Andenken hinterlassen. Es ist Amelungs Verdienst, dass er durch die Liebenswürdigkeit seines Wesens die groben Taktlosigkeiten seines Amtsvorgängers wieder auslöschte".

[31] UA Bonn, Personalakte der Philosoph. Fakultät: Prof.Dr. Richard Delbrueck Bd. 1, Fragebogen.

[32] PA/AA, Personalia Nr. 100, Ausw. Amt an Delbrueck vom 16. März 1920.

Die von Schreiber[33] angenommene Protektion Friedrich Rosens scheidet aus, da dieser outsidern nicht grundsätzlich sympathisch gegenüberstand.[34] Viel eher kamen Delbrueck die äußeren Umstände zugute. Nach Kriegsende war seine Aufgabe im Kriegsministerium abgeschlossen, eine Rückkehr nach Rom unmöglich und das Auswärtige Amt – seine eigentliche Dienststelle – benötigte dringend Arbeitskräfte: Der Personalbestand der höheren Beamten im Ministerium war durch die Kriegseinwirkungen auf etwa die Hälfte zurückgegangen.[35] Die Aufstockung in den ersten Nachkriegsjahren leitete der Geheime Rat Edmund Schüler ein, der seit dem 31. August 1919 Direktor der Personal- und Verwaltungsabteilung des Auswärtigen Amtes war. Seine Vorliebe für Hanseaten und Außenseiter brachte zahlreiche Wirtschaftsfachleute und Wissenschaftler in zum Teil leitende Positionen;[36] Schülers Reformpolitik wurde letztlich nicht zuende geführt, da die Durchsetzung der geradezu revolutionären Umwälzung nicht durch eine unanfechtbare Position im Amt gewährleistet war.[37] Daß Schülersche Außenseiter gerade in den Folgejahren einen schweren Stand im Amt hatten, bezeugt die politische Memoirenliteratur.[38] Auch Delbrueck hatte darunter zu leiden, da ihn das Los des outsiders gleich in zweifacher Hinsicht traf; aufgrund dieser Momente ist er ein Prototyp des Außenseiters Schülerscher Personalpolitik.[39] Mangelnde Aufstiegschancen und Arbeitsüberlastung – ihm wurden die drei politischen Referate „Vatikan", „Schuld" und „Deutschland" dauernd bzw. zeitweilig übertragen, dazu die Leitung des Archives – prägten seine Tätigkeit.[40] Diese

---

[33] Vgl. Schreiber, Deutsche Kirchenpolitik, S. 316–317.

[34] Vgl. Rosen, S. 288, 335. Rosen (1856–1935) war vom 10. Mai bis zum 22. Oktober 1921 Außenminister. Seine Laufbahn in die Nähe Delbruecks zu rücken, wie es Schreiber, Deutsche Kirchenpolitik, S. 317 tut, ist sicherlich übertrieben. Rosen hatte aus einer Art Familientradition Orientalistik studiert, trat aber wie sein Vater nach Abschluß der Studien in den auswärtigen Dienst ein: Rosen, S. 11.

[35] Vgl. Doß, S. 213 Anm. 254. Am 1. April 1914 zählte der Etat 335 höhere Beamte, am 1. April 1918 waren es nur noch 184. Zum größten Teil ist der Rückgang auf den Abbruch zahlreicher diplomatischer Beziehungen Deutschlands zurückzuführen. Vgl. auch Doß, S. 258.

[36] Zu den Außenseitern Schülerscher Personalpolitik: Doß, S. 271–279. Vgl. auch H. G. Sasse, Zur Geschichte des Auswärtigen Amtes, in: 100 Jahre Auswärtiges Amt 1870–1970, Bonn 1970, S. 23–46, hier S. 38–39.

[37] Schüler war als Personalreferent auf Staatssekretärsebene den ständig wechselnden Ministern untergeordnet. Er erhielt die Vollmacht, Personalvorschläge unmittelbar dem Minister vorzulegen. Vgl. hierzu Doß, S. 221–222. Er schied am 31. Dezember 1920 aus dem Ministerium aus. Die Gründe hierfür sind nicht ganz geklärt; atmosphärische und sachliche Störungen insbesondere unter Außenminister Simons führten schließlich dazu, daß Schüler sein Amt aufgab. Ebd., S. 287.

[38] Vgl. den Eindruck des Außenministers, dessen Urteile stets ins Persönliche gehen: Rosen, S. 288, 335. Vgl. auch den Dirigenten der Ostabteilung: Herbert von Dirksen, Moskau, Tokio, London. Erinnerungen und Betrachtungen zu 20 Jahren deutscher Außenpolitik 1919–1939, Stuttgart o.J., S. 54. Vgl. Kordt, S. 26–27.

[39] Vgl. hierzu die schon von Schreiber, Deutsche Kirchenpolitik, S. 317 geäußerte Ansicht.

[40] PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Delbrueck an das AA, Abtlg. I H vom 8. April 1922. Er beklagt sich über die Zurücksetzung im Amt und die Zuteilung der Arbeit. Vgl.

außerordentliche Belastung entsprach „Delbruecks Fähigkeit, in schneller, zielbewußter Arbeit große Stoffmengen zu bewältigen".[41] Von wissenschaftlichen Fachkollegen wird er als scharf- bzw. weitsichtig und als geschickter Organisator beschrieben ebenso wie als eigenwillig und schwierig.[42] Seine Eigenwilligkeit bezog sich auch auf die Parteipolitik, die ihn im Auswärtigen Amt geradezu zu einem Ignoranten machte.[43] Einzige Hilfe im Amt waren ihm seine Sprachkenntnisse, insbesondere die des Italienischen, die ihn für das Vatikanreferat prädestinierten, und verwandtschaftliche Beziehungen – sein Vetter war der preußische Staatsminister Clemens von Delbrück.

4. Das Vatikanreferat und sein erster Leiter

Bereits Schreiber deutet an, daß das Vatikanreferat für Delbrueck „Neuland" war, das nicht nur aufgebaut, sondern zunächst erst definiert werden mußte – und zwar sowohl innerhalb des Auswärtigen Amtes als auch gegenüber den anderen Behörden und Ministerien.[44] Hinsichtlich der Kirchen- und Kulturpolitik besaß das Amt bisher kein eigentliches Referat, sondern nur bescheidene Ansätze (in den Ressorts Auslandsschulen, Missionsgesellschaften etc.). Durch die Auflösung der alten Politischen Abteilungen und der grundsätzlichen Neugliederung des Ganzen im Sinne des französischen Regionalprinzips wies der damalige Außenminister Ulrich Graf von Brockdorff-Rantzau[45] im April 1919 „Kirchenwesen" der neu ins Leben gerufenen Kulturabteilung (III) zu. Unter diesem Begriff subsumierte er die Bearbeitung der innerdeutschen Verhältnisse, die Abgrenzung gegenüber den ausländischen Kirchengemeinden, das Ordenswesen und die Beziehung zwischen Staat und Kurie in Rom.[46] Dieses Projekt Brockdorff-Rantzaus stieß im eigenen Amt auf Widerspruch und wurde daher auf Eis gelegt. Das Vatikanreferat, das schließlich der Ländergruppe II (Westeuropa) zugeordnet wurde, mußte sich naturgemäß am Reichsinnenministerium und dem preußischen Kultusministerium orientieren, die eigene Kirchen- bzw. Kulturabteilungen

---

dazu Geschäftsverteilungsplan vom April 1920, in: Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik 1918–1945 (ADAP), Serie A, Bd. 3, Göttingen 1985, S. 611–626.

[41] Drerup, S. 414.

[42] Vgl. Langlotz, S. 244, 246–247. Vgl. auch Drerup, S. 414–416. Das archäologisch-wissenschaftliche Arbeiten macht ihn keineswegs für die diplomatische Tätigkeit prädestiniert, wie Curtius, S. 454 und Schreiber, Deutsche Kirchenpolitik, S. 316 angeben. Schreiber schätzt Delbruecks außerwissenschaftliche Tätigkeit in Rom aus kollegialer Sympathie bei weitem zu bedeutend ein: „So war Delbrück durch sein Tiber-Erlebnis, aber auch durch den Ablauf des ersten Weltkrieges gut unterrichtet".

[43] Seit 1933 zeigte er eine sichtbare Abneigung gegen das Regime, was zu einer ungewöhnlich frühen Emeritierung führte; vgl. Langlotz, S. 248.

[44] Vgl. Schreiber, Deutsche Kirchenpolitik, S. 317.

[45] Der ungewöhnliche Diplomat Brockdorff-Rantzau (1869–1928) leitete das Auswärtige Amt von 1918 bis 1919, von 1922–1928 als Botschafter in Moskau.

[46] Vgl. K. Düwell, Deutschlands auswärtige Kulturpolitik 1918–1932. Grundlinien und Dokumente, Köln 1976, S. 81–83.

unterhielten. Allerdings fand Delbrueck hier nur wenig Rückhalt, da der Leiter der Kulturabteilung des Innenministeriums, der sozialdemokratische Staatssekretär Heinrich Schulz, „kein inneres Verhältnis zur Materie“[47] hatte und man gegenüber Preußen einen eigenen Weg einschlagen wollte.[48] Dennoch beanspruchte das Innenministerium aufgrund seines Schul- und Kirchenreferates in den folgenden Jahren beständig Verhandlungskompetenzen hinsichtlich eines Reichskonkordats. Nicht zuletzt führten die Konkordatsverhandlungen im Auswärtigen Amt dazu, sich von den preußischen Ministerien mehr und mehr abzugrenzen und eigene Ziele zu verfolgen. Außerdem war es für die Sondierungen ungünstig, daß das Vatikanreferat nur als „stiefmütterliches Nebenreferat“ geführt wurde, das außerdem „stellenmäßig viel zu schwach unterbaut“[49] war, so daß die Arbeitslast auf Delbrueck allein ruhte. Den Mangel an kirchenrechtlicher und staatsrechtlicher Ausbildung[50] versuchte man dadurch auszugleichen, daß man einen kirchenrechtlich ausgebildeten Geistlichen an die deutsche Botschaft beim Vatikan in der Person des Konsultors schickte. Hier setzte sich Delbrueck zu Beginn seiner Amtszeit gegen das preußische Kultusministerium und den Vatikanbotschafter Diego von Bergen durch, die ihre Kandidaten durchsetzen wollten.[51]

Zu diesem organisatorischen Nachteil kam noch ein persönlicher: Delbruecks Arbeit war auf die Kooperation mit den anderen Dienststellen des Auswärtigen Amtes angewiesen – beispielsweise auf das Polenreferat bei der Diözesanabgrenzung im Osten, auf die Vatikanbotschaft etc. Eine ebenso wichtige Funktion hatte der deutsche Botschafter beim Hl. Stuhl, Diego von Bergen,[52] inne, dessen Meinungsverschiedenheiten mit Delbrueck 1922 offen zutage traten und schließlich zum Ausscheiden des Professors beitrugen. Bergens politische Freunde im Amt – sein Schwager Herbert von Dirksen,[53]

---

[47] G. Schreiber, Zwischen Demokratie und Diktatur. Persönliche Erinnerungen an die Politik und Kultur des Reiches von 1919–1944. Regensburg/Münster 1949, S. 76. Vgl. auch Schreiber, Deutsche Kirchenpolitik, S. 317. Schulz war von 1919 bis 1927 Staatssekretär.

[48] Schreiber, Deutsche Kirchenpolitik, S. 318, gibt an, Wirth habe vermutlich solche Weisung gegeben. Ob dem so war, ist fraglich; rein faktisch läßt sich diese Unabhängigkeit bereits seit 1920 beobachten.

[49] Schreiber, Demokratie und Diktatur, S. 113–114. Erst unter Stresemann trat hier ein Wandel ein.

[50] Vgl. ebd., S. 114.

[51] Zur Institution des geistlichen Konsultors und dem Wirken Johannes Steinmanns vgl. St. Samerski, Der geistliche Konsultor der deutschen Botschaft beim Hl. Stuhl während der Weimarer Republik, in: RQ 86 (1991), S. 261–278. G. May, Ludwig Kaas, Bd. 1, Amsterdam 1981, S. 170–171, übersieht, daß der erste nichtoffizielle Konsultor, der aber dessen Funktionen bis Mitte 1921 ausübte, Richard Sander war, der von Anfang an gegen von Bergens Protegé Steinmann von Delbrueck begünstigt wurde. Ebenso war der Initiator laut Personalakte nicht der Vatikanbotschafter, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach das Zentrum. Die endgültige Anstellung Steinmanns geschah erst im Herbst 1923.

[52] Diego von Bergen (1872–1944) war von 1920 bis 1943 deutscher Botschafter beim Hl. Stuhl. Vgl. A. Erler, Carl-Ludwig Diego von Bergen, in: NDB 2, S. 78.

[53] Herbert von Dirksen (1882–1955) war seit 1920 an der Botschaft in Warschau, im Oktober 1921 übernahm er die Leitung des Polenreferates im Auswärtigen Amt, 1923–24

Julius Graf von Zech-Burkersroda,[54] Botschaftsrat Richard Meyer – versuchten sogar, sein Wirken zu unterminieren. Ihre amtliche Position gegenüber dem „Hilfsarbeiter" und Regierungsrat[55] ließen es zu, an Delbrueck vorbei Politik zu machen:[56] Hinsichtlich der Neuordnung der östlichen Jurisdiktionsbezirke, die zu dieser Zeit in den deutsch-vatikanischen Beziehungen breiten Raum einnahm, trat Delbrueck nicht als Entscheidungsträger auf, obwohl sie in seine Zuständigkeit fiel; dagegen kam ihm im Amt unbestrittene Kompetenz bei Konkordatsfragen zu. Auch wenn man die vatikanisch-sowjetische Annäherung betrachtet, die bereits vor Rapallo Gestalt annahm, sucht man den Namen Delbrueck in der diplomatischen Korrespondenz vergebens, obwohl diese, für die deutsche Außenpolitik hochbrisante und politisch wichtige Materie ebenfalls in den Geschäftsbereich des Vatikanreferates gehörte. Hier waren der Staatssekretär Ago von Maltzan, der Moskaubotschafter Ulrich Graf von Brockdorff-Rantzau sowie der Vatikanbotschafter Diego von Bergen und sein Konsultor Johannes Steinmann tonangebend.

Delbrueck hatte also für erfolgversprechende Verhandlungen um ein Reichskonkordat, das auf das Entgegenkommen der anderen deutschen Behörden angewiesen war, eine äußerst eingeschränkte Handlungsbasis.

5. Die ersten Sondierungen um ein Reichskonkordat

5.1. Vorarbeiten

Kirche und Staat waren beiderseits daran interessiert, ihr Verhältnis nach dem verfassungsmäßigen und politischen Umbruch in Deutschland 1918/19 neuzuordnen. Nachdem man formal und technisch die Grundvoraussetzung für Verhandlungen durch die Aufnahme von diplomatischen Beziehungen geschaffen hatte, begann man auf beiden Seiten unverzüglich mit den Vorarbeiten, ohne den beiden wichtigsten Hindernissen größeres Gewicht beizumessen: die Schulfrage, gegen die sich insbesondere Preußen sperrte, und die Konkordatsverhandlungen mit Bayern, die von Anfang an die Position der

---

Generalkonsul in Danzig, seit 1925 Dirigent in der Ostabteilung und seit März 1928 deren Direktor. Zu von Dirksen vgl. kurz: P. Grupp, Herbert von Dirksen, in: W. Benz / H. Graml (Hg.), Biographisches Lexikon zur Weimarer Republik, München 1988, S. 63–64.

[54] Graf von Zech war seit 1921 Vertreter der Reichsregierung in München, 1922 ging er als Gesandter nach Helsingfors, 1928 nach Den Haag.

[55] Andere Referatsleiter waren Legationsräte oder noch höher gestellt. Delbrueck beklagte sich im April 1922 über diesen Mißstand: PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Delbrueck an Abtlg. I H des AA vom 8. April 1922.

[56] Vgl. Schreiber, Demokratie und Diktatur, S. 113. Beispiel für die Rivalität: PA/AA, Botschaft Hl. Stuhl 356 (Danzig, Bd. 1), Privatbrief des Leiters der Ostabteilung, Herbert von Dirksen, an Richard Meyer vom 6. Februar 1923: „Wenn ich fahren würde, ließe sich Delbrueck die günstige Gelegenheit kaum entgehen und das müssen wir vermeiden". (Das Wort „vermeiden" ist sogar unterstrichen.)

Reichsregierung belasteten.[57] Nachdem im Herbst 1919 der Reichsaußenminister Hermann Müller die Absicht auf Konkordatsverhandlungen äußerte, eröffnete der Münchener Nuntius Eugenio Pacelli am 29. und 30. Dezember 1919 in Berlin die Verhandlungsrunde mit Gesprächen über Verfahrens- und Rechtsfragen.[58] Während Pacelli noch zögerte, den römischen Katalog zur Diskussion zu stellen, waren die deutschen Behörden fieberhaft bemüht, Verhandlungspunkte zusammenzustellen. Da das Auswärtige Amt das lebhafteste Interesse an Konkordatsverhandlungen zeigte, wurde der Vatikanreferent mit den Vorarbeiten betraut.

Als Delbrueck im Frühjahr 1920 ins Amt kam, widmete er sich unverzüglich dieser Frage. Vorarbeiten lagen im wesentlichen noch nicht vor, obwohl seit 1919 von allen Seiten die feste Absicht bekundet wurde, Verhandlungen alsbald aufzunehmen, und erste Vorbesprechungen geführt wurden.

Delbrueck erkannte, daß zunächst zwei Voraussetzungen erfüllt sein mußten: Um erfolgversprechend Verhandlungen einzuleiten, brauchte das Reich wegen der Kulturautonomie der Gliedstaaten grünes Licht von den Ländern; des weiteren mußte ein Rahmen thematisch abgesteckt werden, der als Ausgangspunkt für die Verhandlungen dienen sollte.

Delbruecks Unsicherheit zeigte sich bei den ersten Sondierungsgesprächen; er brachte keineswegs „ein gewisses Verhältnis zur Materie“[59] mit – wie konnte er auch. Kontakte mit den deutschen Ländern, insbesondere mit Bayern und Preußen, waren Delbruecks erste Schritte, die allerdings auf wenig Resonanz stießen. Als politischer Neuling maß er der Kompetenz und dem Widerstand der Gliedstaaten zu wenig Bedeutung für spätere Verhandlungen bei, was sich dahingehend auswirkte, daß sie in den nächsten Jahren nicht recht in Gang kommen wollten. Das lag nicht zuletzt daran, daß Nuntius Pacelli zunächst die Verhandlungen des Reiches den bayerischen nachordnete, um ein Musterkonkordat präsentieren zu können.[60]

Delbruecks Enttäuschung über die erste Fühlungnahme mit den Ländern, hier Preußen, war aber auch inhaltlicher Natur. Er notierte über ein Gespräch im preußischen Kultusministerium vom 19. April 1920 mit völligem Unverständnis, daß die Frage der Diözesangrenzen für Preußens „außenpolitische Rücksichten nicht von Wichtigkeit zu sein scheinen“.[61] An der Beibehaltung der östlichen Diözesangrenzen nach den Gebietsabtretungen durch den Vertrag von Versailles bzw. den Volksabstimmungen und der insbesondere von Preußen immer wieder geltend gemachte Gültigkeit der Zir-

---

[57] May, Bd. 2, S. 181: „Bayern und Preußen waren sich in der Gegnerschaft gegen das Reichskonkordat einig“. Volk, S. 3: „unverhohlene Sabotierungsabsichten einzelstaatlicher Provenienz“. Insgesamt fällt bei Volk eine wohlwollende Beurteilung der bayerischen Politik auf.

[58] Vgl. Volk, S. 5. Vgl. auch Deuerlein, S. 10.

[59] Schreiber, Demokratie und Diktatur, S. 75–76.

[60] Vgl. K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1986, S. 79–80.

[61] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 1, Aufzeichnung Delbruecks vom 19. April 1920.

kumskriptionsbulle „De salute animarum" von 1821 hatte Deutschland gewichtiges außenpolitisches Interesse. Stark vereinfachend läßt sich festhalten, daß Preußen und die Reichsregierung geradezu intransigent an der Gültigkeit der Bulle festhielten, um ihre Einflußmöglichkeiten in den östlichen Jurisdiktionsbezirken und bei den Bischofswahlen weiterhin zu legitimieren, zumindest aber beim römischen Entscheidungsprozeß hinsichtlich der Neuordnung der Bistümer Kulm, Ermland, Gnesen/Polen und Breslau als Verhandlungspartner zugelassen zu werden. Dagegen hatte die Kurie an der weiteren Gültigkeit der Bulle prinzipiell kein Interesse; bei brisanten Fragen aber, wie bei der Kölner Vakanz 1919/20[62] und der Trierer Neubesetzung 1921/22,[63] berücksichtigte sie faktisch deutsche Interessen.

5.2. Der erste deutsche Forderungskatalog

Um den inhaltlichen Rahmen abzustecken, konferierte Delbrueck als Vertreter des Auswärtigen Amtes im Mai 1920 mit dem Kultusministerium und einigen Bischöfen Preußens sowie mit einem Vertreter des Reichsinnenministeriums. Man einigte sich auf fünf Punkte, wobei die Domkapitelfrage und die Diözesangrenzen von den bischöflichen Vertretern angeregt wurden.[64] Delbrueck hielt die Beibehaltung der alten Jurisdiktionsbezirke besonders im Osten[65] nicht für vertretbar. Er bewies damit Weitblick, konnte sich aber gegenüber den revisionsmotivierten politischen Leitlinien im Amt und dem Eigeninteresse Breslaus nicht durchsetzen.[66] Wirft man einen Blick in die Aufzeichnungen, die Delbrueck im Sommer 1920 – also etwa ein Vierteljahr nach seinem Amtsantritt – abfaßte, fallen sein Kenntnisreichtum und seine klaren politischen Gedankengänge auf. Rückwirkend läßt sich eine große

---

[62] Vgl. hierzu: N. Trippen, Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 1), Köln/Wien 1972, S. 485–507. Vgl. auch: D. Golombek, Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929) (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe B, Bd. 4), Mainz 1970, S. 1; 14 Anm. 38; 19. Der Tod des Erzbischofs Hartmann reduzierte die deutschen Kardinäle auf einen, gegenüber 2 Polen und 8 Franzosen (Stehlin, S. 60). Die wichtige Rheinmetropole war unbesetzt und Frankreich förderte hier separatistische Tendenzen. Man einigte sich schließlich auf den allseits genehmen Paderborner Erzbischof Carl Joseph Schulte.

[63] Vgl. Volk, S. 17–19. Anfang Dezember 1921 starb Bischof Michael Korum. Die Vakanz war deshalb für Deutschland politisch bedeutsam, weil Frankreich sich für die Errichtung eines eigenen Saarbistums einsetzte. Man einigte sich mit Pacelli Anfang 1922, den Bischofsstuhl rasch zu besetzen.

[64] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 1, Aufzeichnung vom 14. Mai 1920. Ein kurzer Reflex bei May, Bd. 2, S. 360–361. Volk, S. 8, gibt fälschlich an, die „Zusammenstellung" mit fünf Punkten vom 1. Juni sei die erste gewesen, in der Delbrueck Domkapitel und Diözesangrenzen ergänzt habe. Zu den Teilnehmern: May, Bd. 2, S. 360.

[65] Besonders die abgetrennten westpreußischen Gebiete um Tütz und Danzig sowie die Volksabstimmungen in Oberschlesien waren brisante politische Fragen.

[66] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 1, Aufzeichnung zur Frage des Reichskonkordates vom 14. Mai 1920.

Nähe zu den kirchenpolitischen Zielvorstellungen Joseph Wirths erkennen, insbesondere auch in der Arbeitsweise.[67] Neben dem Reichskanzler war er es, der einem Reichskonkordat größten außenpolitischen Nutzen beimaß.[68] Ganz deutlich wird dies aus einem Gespräch mit dem preußischen Ministerpräsidenten Otto Braun[69] im November 1921: Delbrueck fürchtete, daß der Hl. Stuhl den Interessen Polens bzw. Frankreichs dahingehend entgegenkommen könnte, daß er die Katholiken des Saarlandes, Danzigs und Ermlands von deutschen Diözesen abschneide und sie ausländischen zuordne. Dieses bedeute eine Entfremdung von ca. 3 Millionen Katholiken. Delbrueck konstatierte: „Es handele sich also hier um eine Frage der großen auswärtigen Politik. Der einzige Weg, um dieses Unglück zu verhüten, sei der schleunige Abschluß eines Reichskonkordats".[70] In einer solchen Deutlichkeit trug kein weiterer deutscher Politiker dieses Motiv vor, das zu den wichtigsten und tragfähigsten für die Aufnahme von Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl gerechnet werden muß. Man gewinnt fast den Eindruck, als habe man nur wegen des Prestigegewinns und der innenpolitischen Beruhigung Konkordatsverhandlungen mit solch einem Eifer betrieben. Während der Isolation nach dem verlorenen Weltkrieg und dem Vertrag von Versailles war der Hl. Stuhl der bedeutendste Bündnispartner, mit dem ein Vertragsabschluß eine enorme außenpolitische Aufwertung bedeutete. Delbrueck, der diplomatische Außenseiter, brachte die Sondierungen immer wieder in Gang, indem er beständig auf den politischen Wert der deutsch-vatikanischen Beziehungen hinwies, die sich in den Anfangsjahren der Republik als tragfähig und facettenreich erwiesen.

Während einer interministeriellen Besprechung am Nachmittag des 11. November 1921 begründete der Vatikanreferent sogar „die außenpolitische Notwendigkeit eines Reichskonkordats. Die Kurie sei für uns die Zentrale im Verkehr mit den feindlichen Ländern".[71] Wegen der Gebietsabtretungen an den Rändern Deutschlands durch den Versailler Vertrag waren

---

[67] Zu Wirth vgl. die Charakterisierung von Th. A. Knapp, Joseph Wirth (1879–1956), in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 1, S. 160–173, hier S. 164–166. Parteipolitisch läßt sich, wie oben erwähnt, keine Übereinstimmung feststellen.

[68] Volk mißachtet dieses Hauptmotiv der deutschen Verhandlungspartner, die die internationale Isolation durch einen völkerrechtlichen Vertrag überwinden und die Integrität des Reiches im Osten retten wollten. Die Akten des Vatikanreferates lassen dieses Motiv als spiritus rector erscheinen. Vgl. Besprechung vom 11. November 1921: Druck bei: Akten der Reichskanzlei. Weimarer Republik: Die Kabinette Wirth I und II, Bd. 1, bearb. von I. Schulze-Bidlingmaier, Boppard/Rh. 1973 (ARK), Nr. 139. Ebenfalls bei: Deuerlein, S. 24–29: Rede Wirth S. 26. Vgl. ferner E. Laubach, Die Politik der Kabinette Wirth 1921/22, Lübeck/Hamburg 1968, S. 259–260. May, Bd. 2, S. 362; Bauer, S. 171.

[69] Otto Braun (1872–1955) war mit kurzen Unterbrechungen von 1920 bis 1932 preußischer Ministerpräsident.

[70] O. Braun, Von Weimar zu Hitler, Hamburg ^{3}1949, S. 155; vgl. auch: Schreiber, Demokratie und Diktatur, S. 79–80.

[71] ARK, Nr. 139 (Protokoll über die Besprechung vom 11. November 1921), S. 388. Deuerlein, S. 24–29, ediert das bayerische Protokoll, das weniger ausführlich ist, aber inhaltlich kaum von dem der Reichskanzlei bzw. des AA abweicht.

„die akuten Anlässe (...) die Frage des Saargebiets und die des Ostens", konkret „die östlichen Diözesangrenzen in Danzig, Posen und Oberschlesien sowie (...) der Schutz der Minoritäten in den letzteren abgetretenen Gebieten".[72] Reichskanzler Wirth verfolgte dieselbe politische Linie: „Wieweit die Kurie das Reich in weltpolitischen Fragen werde unterstützen können, vermöge er nicht zu erörtern; jedenfalls müßten wir wieder trachten nach Fühlung mit Weltmächten".[73] Es ist also kaum zu übersehen, daß das Hauptinteresse der Reichsregierung an einem Konkordatsabschluß auf außenpolitischen Gesichtspunkten basierte. Selbst Bayern trug diesen Argumenten Rechnung und mäßigte seinen Widerstand.[74]

Bis Juni 1920 wurden keine weiteren Verhandlungsschritte unternommen, sondern innerhalb des Auswärtigen Amtes sondiert. Anfang Juni entschied man sich dort, auch den preußischen Geschäftsträger in München, Graf von Zech, in die Konkordatsverhandlungen einzubeziehen. Man schickte ihm daher den deutschen Forderungskatalog von fünf Punkten zu.[75] Durch von Zech, der ebenfalls über gute Kontakte zu Pacelli verfügte, hatte man einen Mittelsmann bei der Nuntiatur in München. Dies war deshalb erforderlich, weil der Nuntius nur selten nach Berlin kam, da ihn die bayerischen Verhandlungen stark in Anspruch nahmen, wie er selbst häufig betonte. Die Arbeitsüberlastung im Amt erschwerte Delbrueck jede Kontaktaufnahme mit Pacelli. Daß die Anregung, von Zech einzubeziehen, nicht vom Vatikanreferenten kam, darf mit Sicherheit angenommen werden. Durch von Zech wurde Delbruecks selbständiges Arbeiten eingeschränkt. Außerdem gehörte er zu jener Gruppe um von Bergen und von Dirksen, die Delbruecks Tätigkeit im Amt mißtrauisch beobachteten. Diese Zweigleisigkeit innerhalb des Auswärtigen Amtes mußte jede reibungslose Demarche untergraben. Andererseits war aber die Eigenständigkeit, die Delbruecks Arbeiten auszeichnete, den Reichskonkordatsverhandlungen im letzten nicht förderlich, da diese subtile Materie nur durch ständig Fühlungnahme und umfassende Konsultationen der verschiedenen Ressorts und Ministerien bewältigt werden konnte.

---

[72] Ebd.

[73] Rede Wirths ebd., S. 389: „Er wolle auch noch die Notwendigkeit mit Rücksicht auf die von dem Referenten im Auswärtigen Amt hervorgehobenen Punkte: Saargebiet, Danzig, Oberschlesien unterstreichen". Rede Wirths nach bayerischer Aufzeichnung: Deuerlein, S. 24–29, hier S. 26: „Wir würden verschüttet sein, wenn wir mit der Kurie auseinandergeraten würden".

[74] Protokoll der Besprechung vom 11. November 1921, in: ARK, Nr. 139, S. 389: Graf Lerchenfeld: „dagegen müsse er die Notwendigkeiten, die sich im Osten ergeben, anerkennen. Dort sei das Deutschtum gefährdet und könne nur gehalten werden, wenn die katholische Kirche das Deutschtum stütze". „Es sei notwendig, sich klar zu werden, weitere Verhandlungen über ein Reichskonkordat einzuleiten" (ebd.). Zu Bayerns Partikularismus vgl. Volk, S. 7; Stehlin, S. 376.

[75] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 1, Delbrueck an Zech vom 1. Juni 1920. Die fünf Punkte sind abgedruckt bei: A. Kupper, Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A, Bd. 2), Mainz 1969, Anhang Nr. 3.

Im Juli nahm Delbrueck mit Pacelli, der sich gerade in Berlin aufhielt, Gespräche auf, die zu einer Modifizierung und Erweiterung der deutschen Verhandlungspunkte führten und – auf Anregung des Nuntius – die Schulfrage einbrachten.[76] Zu den Besprechungen wurden auch Ludwig Kaas und Georg Schreiber hinzugezogen.[77] Da der Nuntius keine wesentlichen Einwände hatte und sich im allgemeinen positiv äußerte, schien der Referent den erarbeiteten Katalog für eine konkrete Gesprächsgrundlage zu halten. Die nunmehr acht Punkte Delbruecks waren auch deshalb präsentabel, weil sie sich nicht als deutscher Forderungskatalog verstanden; sie trugen nämlich auch römischen Wünschen Rechnung. Das Reichskabinett sollte die Liste als Grundsatzpapier verabschieden.[78]

Am 5. Juli wurde Graf von Zech mit der Weitergabe der Zusammenstellung beauftragt, der aber die Übergabe verhinderte.[79] Das Auswärtige Amt gab seinen Widerstand gegen ein bayerisches Konkordat auf, um selbst ungehindert eigene Verhandlungen um ein Reichskonkordat führen zu können. Die Länder dagegen waren im Frühherbst 1920 noch nicht zu einem Einlenken bereit, um nicht Konkordatsmaterie für eigene Verhandlungen aus der Hand zu geben.

Zu diesem Ergebnis kam Delbrueck nach seinen Gesprächen mit preußischen und bayerischen Ministerien.[80]

Zu weiteren Sondierungen reiste Delbrueck Mitte September 1920 nach München, wo er mit dem Nuntius und dem bayerischen Staatsministerium Gespräche aufnahm.[81] Dort im Ministerium übergab er die im Sommer zusammengestellte interne Liste[82] des Außenministeriums von acht Punkten,

---

[76] Zu den Verhandlungen mit Pacelli am 5. Juli 1920 vgl. Bericht Delbruecks, Druck bei: R. Morsey, Zur Vorgeschichte des Reichskonkordats aus den Jahren 1920 und 1921, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abtlg. Bd. 44 (1958), S. 237–267, hier S. 244–246. Zur Modifizierung vgl. Verhandlungspunkte vom 12. Juli 1920, Druck bei: Kupper, Anhang Nr. 2. Volk, S. 8, stellt die Aufnahme der drei kirchlichen Wünsche – Schulfrage, Ablösung der Staatsleistungen sowie geistliche Orden – als Ergebnis der Besprechung Delbruecks mit Pacelli im Juli dar.

[77] Vgl. May, Bd. 2, S. 361; Schreiber, Deutsche Kirchenpolitik, S. 318.

[78] Vgl. May, Bd. 2, S. 361.

[79] Vgl. Morsey, S. 246–247. Dieser außerordentliche Schritt von Zechs hatte weniger in einer persönlichen und grundsätzlichen Animosität gegenüber einem Reichskonkordat seine Ursache – er war Gesandter und kein Minister – als vielmehr in der gemeinsamen Opposition der Delbrueckfeindlichen Clique. Das Zitat, das Morsey, S. 247 Anm. 37 als Beleg von Zechs „persönlicher Auffassung" (ebd.) angibt, liest sich eher wie eine verworrene Rechtfertigung.

[80] Vgl. Volk, S. 7–8.

[81] Zum folgenden: Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Geheimes Staatsarchiv München (GStA München), Bayer. Gesandtschaft Päpstlicher Stuhl 972, Vormerkung vom 23. September 1920. Volk bezieht sich wohl auf diese Besprechung (S. 8 Anm. 40), gibt aber fälschlich den 17. September als Tag der Besprechung an, die tatsächlich am 15. und 18. im Referat 10 stattgefunden hatte. Ebenso unrichtig ist, daß Delbrueck zu dieser Zeit auf den Abschluß des Bayernkonkordates warten wollte, wie May, Bd. 2, S. 361 angibt.

[82] Die Liste war vom Reichsaußenminister Simons genehmigt, lag aber noch nicht der Reichsregierung vor.

die aber in München schon bekannt war. Formal konnte Delbrueck nur erreichen, daß die bayerische Regierung die Federführung des Auswärtigen Amtes bei seinen Verhandlungen anerkannte. Ferner schwächte das Staatsministerium seinen Widerstand gegen die deutschen Verhandlungen ab und behielt sich nur noch vor, den eigenen Vertrag vor dem des Reiches durchzubringen. Man kam auch darin überein, den Reichstag nicht zu beteiligen. Was die Konkordatsmaterie anging, warb der Vatikanreferent darum, den Partikularismus der Länder zurückzustellen, damit sich ein Reichskonkordat als Rahmenkonkordat inhaltlich nicht nur auf die rein religiösen Bestimmungen der Reichsverfassung zu beschränken brauche. Der externen Ausbildung der Priesteramtskandidaten, insbesondere in Rom, maß er politische Bedeutung bei, da man diese später wegen ihrer Romkenntnis möglicherweise als Konsultoren an die deutschen Auslandsvertretungen schicken könne.[83] Der Plan, einen Konsultor an die deutsche Botschaft beim Hl. Stuhl zu entsenden, war in diesen Monaten provisorisch ausgeführt worden, um den politischen Einfluß Deutschlands auch in religiösen Fragen sicherzustellen.[84] Dabei zeigte sich, daß Delbrueck über eine nicht ungewichtige Stimme im Auswärtigen Amt verfügte, da er seinen Kandidaten Franz Sander, Dompropst des Bistums Ermland, gegen von Bergens Protegé Johannes Steinmann, Domdechant in Breslau, der bereits seit dem Sommer an der Botschaft in Rom tätig war, durchsetzte – allerdings nur provisorisch auf ein Jahr.[85] Der ruhiger denkende und diplomatisch geschickter agierende Steinmann wurde aber dennoch auf Wunsch von Bergens ab 1921 beschäftigt und 1923 endgültig als Botschaftskonsultor installiert, als Delbrueck das Auswärtige Amt verlassen hatte. Derartige Konflikte mit dem Vatikanbotschafter waren nicht unüblich; sie führten zu einer tiefgreifenden Mißstimmung, die schließlich in das diplomatische Fiasko vom Juni 1922 mündete, das noch zur Sprache kommen wird. Wenn auch Volk hier bei weitem von Bergens Politik überzeichnet und mißdeutet, indem er von einem preußischen[86] und „harten Obstruktionskurs“[87] spricht, so zeigt doch dieses Ereignis im Jahre 1922 den Gipfelpunkt

[83] Ergebnisse der Besprechungen erstmals abgedruckt in: Morsey, S. 247–250. Ausführlicher: GStA München, Gesandtschaft Päpstlicher Stuhl Nr. 972: Aufzeichnung vom 27. September 1920.

[84] Sander kam im Oktober 1920 nach Rom und zwar auf Drängen der Zentrumspartei, die sich dafür einsetzte, daß katholische Positionen an der neueingerichteten deutschen Botschaft beim Hl. Stuhl stärker als bisher vertreten wurden. Vgl. hierzu: Samerski, Der geistliche Konsultor, S. 264–267.

[85] Vgl. ebd., S. 266.

[86] Daß von Bergens eigener politischer Kurs nicht mit dem der preußischen Ministerien identisch war, darf als erwiesen gelten. (Vgl. Stehlin, S. 58; Schreiber, Demokratie und Diktatur, S. 90–91; Samerski, Katholische Kirche Danzig, S. 100, 136–137.) Er war weder durch seine Abstammung noch durch seine politischen Einstellungen eng an Preußen orientiert. Vielmehr läßt sich ein geschicktes diplomatisches Taktieren feststellen, daß eher an der Kultivierung eines guten Verhältnisses beider Regierungen interessiert war als an der Durchsetzung politischer Maximen.

[87] Volk, S. 21.

der persönlichen Auseinandersetzung beider deutscher Diplomaten, denen von deutscher Seite das Gelingen der Konkordatssondierungen anvertraut war. Allein deshalb führten diese Dissonanzen nun tatsächlich dazu, die Verhandlungen zu *obstruieren.*

Auch Besprechungen mit dem Reichsinnenministerium, das weiterhin eigene Kompetenz in Konkordatsfragen neben dem Auswärtigen Amt beanspruchte, zeigten am Jahresende Spannungen zwischen den beiden Reichsbehörden.[88] Das Innenministerium war es auch, das durch den Koch-Weser-Runderlaß im Januar 1921 die Initiative ergriff, um ein „grundsätzliches Einverständnis"[89] über die neun Verhandlungspunkte Delbruecks zu erzielen. Bekanntlich war das Echo, insbesondere aus Bayern und Preußen, alles andere als ermutigend.[90] Preußen schlug nun selbst Konkordatskurs ein und bildete mit Bayern „eine möglichst geschlossene Front dem Reich gegenüber".[91] Obwohl sich von allen Seiten Widerstände auftürmten, hatte die Konkordatsidee längst eine Dynamik[92] entwickelt, die auf der isolierten außenpolitischen Situation nach dem Versailler Vertrag basierte. Diese außenpolitischen Motive warf Delbrueck wieder und wieder als Hauptargument für den Verhandlungseintritt mit der Kurie in die Waagschale, ohne allerdings die Widerstände angemessen einzuschätzen und ihnen entsprechend Rechnung zu tragen.[93] In Ressortbesprechungen wies er beständig und eindringlich auf die Gesichtspunkte hin, „aus denen für das Reich ein Reichskonkordat eine politische Notwendigkeit sei".[94] Außerdem hob er den Prestigegewinn für Deutschland durch den Abschluß eines internationalen Vertrages hervor. Diese Motivation und Delbruecks Verhandlungswillen ließen die Sondierungen nicht abbrechen; beide Faktoren reichten aber nicht aus, um auf deutscher Seite einen Durchbruch in der Verhandlungsofferte zu er-

---

[88] Vgl. ebd., S. 8. Daß das Auswärtige Amt im Gegensatz zum Innenministerium die Länder berücksichtigen und nach Möglichkeit das Innenministerium zurückdrängen wollte, war eine rechtliche Notwendigkeit, weil die Länder die Kulturhoheit besaßen und ihre Zustimmung zu einem Reichskonkordat eine *conditio sine qua non* darstellte. Zusätzlich verpflichtete sich das Außenministerium im November 1920 durch eine schriftliche Zusage an Pacelli, der zunächst ein bayerisches Konkordat als Muster aushandeln wollte, diesem keine Hindernisse in den Weg zu legen: vgl. Scholder, S. 80.

[89] Druck der Richtlinien vom 6. Januar 1921 zuerst bei: Deuerlein, S. 17–18, hier S. 18; Kupper, Anhang Nr. 5, hier S. 441.

[90] Vgl. Volk, S. 9; Scholder, S. 81. Von Pacellis Vertrauensmann Kaas wird folgende Situationsbeschreibung überliefert: „Ob ein neues Konkordat wirklich herauskommt?": May, Bd. 2, S. 362. Noch deutlicher der Staatssekretär im preußischen Kultusministerium, Carl Heinrich Becker, der die Richtlinien rundweg „als ganz unmöglich" (Volk, S. 8) bezeichnete.

[91] Volk, S. 9. Vgl. Golombek, S. 13: „föderalistische Komplicenschaft mit Bayern".

[92] Volk, S. 9 ohne konkreter zu werden: „Druck, der von dem Projekt als solchem ausging".

[93] Delbrueck glaubte, schon im November 1920 in Rom persönlich mit dem Hl. Stuhl verhandeln zu können: GStA München, Bayer. Gesandtschaft Päpstl. Stuhl 972, Vormerkung vom 23. September 1920.

[94] Aktenvermerk über eine Besprechung vom 11. November 1921: Deuerlein, S. 24–29, hier S. 25–26.

reichen. Bis zum Frühjahr 1921 konnte zumindest erreicht werden, daß die beiden Gliedstaaten – Preußen und Bayern – die klare Absicht erklärten, ein Reichskonkordat – wenn überhaupt – nur nach bayerischem und preußischem Abschluß zuzulassen.[95]

Regierungswechsel in Berlin[96] begünstigten im Sommer 1921 weitere Erörterungen, nachdem das Reich Preußen grünes Licht für ein eigenes Konkordat gegeben hatte.[97] Bekanntlich erhielt die Konkordatsidee während der Kanzlerschaft Joseph Wirths, der in seinem zweiten Kabinett auch zeitweise das Außenamt übernahm,[98] neuen Aufwind.[99] Daher konnte man im November 1921 in die bisher intensivste Phase der Konkordatserörterungen eintreten. Um zunächst das größte Hindernis, den bayerischen Sonderweg, aus dem Weg zu räumen, forcierte der Kanzler die Intensität der Gespräche mit dem Nuntius und Bayern, dessen neuer Regierungschef Graf Lerchenfeld als kompromißbereit galt.[100] Bevor der Nuntius am 10. November nachmittags mit Wirth sprach, hielt man eine interministerielle Besprechung[101] zwischen preußischen und Reichsministerien ab, in der Delbrueck prononciert die beiden Hauptprobleme umriß: das Einlenken Bayerns als Voraussetzung für Verhandlungen der Reichsregierung und die von der Kurie geforderte Regelung der Schulfrage. Der Vatikanreferent, der dazu zuvor die römische Haltung bei Kaas erkundet hatte, sprach sich dafür aus, die Schulartikel in den Vertrag aufzunehmen, um außen- und innenpolitische Vorteile durch einen Vertragsabschluß zu gewinnen. Denn in den Grenzgebieten stand eine endgültige jurisdiktionelle Regelung unmittelbar bevor, nachdem die Volksabstimmungen in Oberschlesien (20. März 1921), Ost- und Westpreußen (11. Juli 1920) sowie die Minderheitengarantien, die bis Oktober 1921 mit Einschluß Oberschlesiens ratifiziert worden waren, politische Tatsachen schufen, an die sich die Katholische Kirche bei der Umschreibung der Jurisdiktionsbezirke in allgemeinem hielt.[102] Daher hielt Delbrueck ein Ent-

---

[95] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 2, Delbrueck an Bayer. Gesandtschaft vom 12. März 1921. Vgl. auch Bericht der Preuß. Gesandtschaft in München vom 28. Januar: „In Kreisen des preußischen Zentrums stelle man sich auf den Standpunkt, daß die Schaffung eines Reichskonkordats endgültig aufgehoben werden müsse."

[96] 1. Kabinett des Zentrumspolitikers Joseph Wirth (10. Mai–22. Oktober 1921), vgl. Laubach, S. 259; Laubach behandelt die Konkordatsfrage nur marginal. – Vom 9. April bis 2. November 1921 war der Zentrumspolitiker Adam Stegerwald preußischer Regierungschef: vgl. H. Hömig, Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 289), Mainz 1979, S. 98–111.

[97] Vgl. Volk, S. 10.

[98] Wirth leitete das AA vom 26. Oktober 1921 bis zum 21. Januar 1922 und vom 26. Juni bis zum 14. November 1922.

[99] Vgl. Schreiber, Deutsche Kirchenpolitik, S. 315; Laubach, S. 57–58, 259–260. Vgl. auch Bauer, S. 171.

[100] Vgl. Volk, S. 11. Regierungszeit Hugo Graf von und zu Lerchenfeld-Köfering (1871–1944): 21. September 1921 bis 2. November 1922; vgl. NDB, Bd. 14, S. 314–315.

[101] ARK, Nr. 134.

[102] Vgl. Stasiewski, Die kirchlichen Grenzen in Ostdeutschland zwischen den beiden Weltkriegen, in: Die deutsche Ostgrenze von 1937, Köln/Wien 1967, S. 26.

gegenkommen gegenüber der Kurie und Bayern für politisch opportun. Er sollte mit der Annahme recht behalten, daß der bayerische Widerstand geradezu unüberwindlich sein werde.[103]

So wie Pacellis Katholikentagsrede vom 28. August[104] so brachte auch der kurze Gedankenaustausch zwischen Kanzler und Nuntius am 10. November der Konkordatsidee neuen Aufwind; an der römischen Position konnte sich jedoch nichts ändern. Auch die Konferenz mit den bayerischen Vertretern am folgenden Tag brachte keinen Durchbruch:[105] Wirth hatte sich in Lerchenfeld getäuscht; seine Umstimmungsversuche waren unter Aufbietung aller Mittel erfolglos.[106] Auch hier betonte Delbrueck konkret und in scharf umrissener Form die Jurisdiktionsfrage in den Abtretungsgebieten Danzig, Posen, Oberschlesien und dem Saargebiet. Der Vatikanreferent hoffte mittels eines Konkordates, für die abgetrennten Ostgebiete Apostolische Administratoren bestellen zu können (Art. 5), die man für deutsche Interessen gewinnen könne. Denn ein günstiges Reichskonkordat, so führte Delbrueck aus, würde eine Einigung auch über Themen ermöglichen, die nicht unmittelbar in den Rahmen eines Kirchenvertrages gehörten. Dazu brauchte man die Unterstützung Preußens, da seine damaligen und ehemaligen Diözesen betroffen waren (Breslau, Kulm, Ermland, Gnesen/Posen).

Delbruecks Verhandlungsstrategie trat auch bei dieser Konferenz deutlich zutage: Würde Bayern dem Rahmenkonkordat zustimmen, würde es auch die preußische Staatsregierung tun.[107] Sein Hauptargument: Ohne den Abschluß eines solchen Abkommens drohe „ein Verlust von rund zwei Millionen Deutschen innerhalb einer Generation".[108] Auch für den Reichskanzler war dies die einzig plausible und konkrete Begründung für die Dringlichkeit eines Reichskonkordates. Diesem Sachargument konnte sich Bayern nicht verschließen, ließ aber durchblicken, daß sein Sonderweg endgültig zementiert war. Außerdem läßt sich aus dem Protokolltext der Konferenz erkennen, daß das Reichsinnenministerium seine Verhandlungskompetenz noch nicht aufgegeben hatte.

5.3. Die Pacelli-Punktation II

Dennoch war Wirths Optimismus ungebrochen, einen Weg zum Abschluß eines Rahmenkonkordats zu finden. Am 14. November bat er um eine Liste der römischen Wünsche und erhielt vom Nuntius postwendend eine Zusam-

[103] „Bayern sei seiner Auffassung nach nicht bereit, in das Reichskonkordat einzutreten": ARK, Nr. 134, S. 374.

[104] Rede bei: Deuerlein, S. 23.

[105] Vgl. das ausführlichere Protokoll der Reichskanzlei bzw. des AA: ARK, Nr. 139. Das bayerische Protokoll ist ediert bei: Deuerlein, S. 24–29.

[106] Wirth griff zu pathetischen Wendungen: „Die Frage des Reichskonkordats müsse auch unter dem Gesichtspunkte der Rettung des Vaterlandes behandelt werden": ARK, Nr. 139, S. 388.

[107] Vgl. hierzu Samerski, Katholische Kirche Danzig, S. 255–256.

[108] Deuerlein, S. 26.

menstellung von 20 Punkten.[109] Interessant ist dabei, daß die Punktation nicht in das Vatikanreferat kam, also nicht direkt Delbrueck vorlag, aber dennoch im Auswärtigen Amt bearbeitet wurde, um sie dem Preußischen Staatsministerium zuzusenden.[110] Wurde die Konkordatsfrage im Außenministerium zur Chefsache erklärt?

Die neue Demarche des Kanzlers wurde vom Hl. Stuhl offen unterstützt. In einem geheimen Konsistorium sprach Benedikt XV. von der Bereitschaft, mit allen Staaten neue Vereinbarungen zu treffen, die der veränderten politischen, gesellschaftlichen und verfassungsrechtlichen Situation Rechnung trügen.[111] Damit übte der Hl. Stuhl einerseits deutlichen Konkordatsdruck insbesondere auf Preußen und das Reich aus.[112] Andererseits unterstützte der Papst nicht zufällig die politische Lage Wirths und des Auswärtigen Amtes dadurch, daß er dem Wunsch nach einem Reichskonkordat Ausdruck gab, welches nach seiner politischen Wirkung „nur die Reichseinheit fördern"[113] könne. Diese primäre Motivation für einen Abschluß, die Regelung der brisanten Jurisdiktionsfragen in den Grenzregionen Deutschlands, erkannte auch der bayerische Gesandte Otto Frhr. von Ritter zu Groenesteyn,[114] als er seiner Regierung berichtete, Kardinalstaatssekretär Gasparri habe den Eindruck, „daß die Reichsregierung nicht so sehr aus kirchenpolitischen und allgemeinen politischen, als aus innenpolitischen Gründen auf einem Reichskonkordat"[115] bestehe. Weiteren Aufwind erhielt Wirth am 2. Dezember von Gasparri. Dieser äußerte gegenüber dem Vatikanbotschafter von Bergen die feste Absicht, ein Rahmenkonkordat des Reiches zu unterstützen und eilig zu fördern. Außerdem deutete der Kardinal an, den nationalen Wünschen des Reiches Rechnung tragen zu wollen.[116]

Pacellis Punktation verstimmte Preußen augenblicklich. Schon im November stieß Delbrueck dort auf eine eisige Stimmung, die durch die unausweichliche Regelung der Schulfrage hervorgerufen wurde.[117] Das preußische

---

[109] Pacelli-Punktation II bei: Kupper, Anhang Nr. 6.

[110] Vgl. ebd. S. 441, Kopfregest II und Anm. 2.

[111] Allokution des Papstes veröffentlicht: Acta Apostolicae Sedis 13 (1921), S. 521–524; Osservatore Romano, 21./22. November 1921. Vgl. auch Deuerlein, S. 30.

[112] Gasparri betonte am 25. November gegenüber von Bergen, daß Deutschland zwar nicht zu den engeren Adressaten der Allokution gehöre, gleichzeitig aber auch nicht unbetroffen sei; vgl. hierzu Volk, S. 15.

[113] Zitiert nach: Deuerlein, S. 30.

[114] Otto Frhr. v. Ritter zu Groenesteyn (1864–1940) war 1909–1914 und 1919–1934 bayerischer Gesandter beim Hl. Stuhl.

[115] GStA München, Gesandtschaft Päpstlicher Stuhl Nr. 972, Bericht Ritters vom 27. November 1921 Nr. 164.

[116] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Telegramm von Bergens vom 2. Dezember 1921 Nr. 198.

[117] Volk, S. 12 führt die „Erbitterung" Preußens auf die „Unbekümmertheit, mit der er (Wirth) die preußischen Instanzen überging", zurück. Die Bitte um die römischen Wünsche kann kaum als „aufsehenerregende Konkordatsdemarche" (ebd.) bezeichnet werden. Zudem lag der Schlüssel für Verhandlungen in München und nicht bei Preußen. Schon vor der Übersendung der Punktation II an das Preuß. Staatsministerium war dort be-

Kultusministerium bezeichnete die Einbeziehung der Schulfrage lapidar als „grundsätzlich unannehmbar".[118] Auf dieses Echo reagierte Pacelli gegenüber Delbrueck unterkühlt, hoffte aber durch außenpolitische Konzessionen – er bot an, bei der Errichtung und Besetzung ostdeutscher Administraturen und hinsichtlich kirchlicher Garantien für die deutsche Minderheit in Polen Reichsinteressen zu berücksichtigen – die Schulbestimmungen doch noch durchzubringen.[119] „Ganz vorläufige Gegenvorschläge",[120] die der Vatikanreferent dem Nuntius präsentierte, stießen dort auf offene Verhandlungsbereitschaft.

Gegenüber Preußen hielt der Nuntius „den Trumpf der Trierer Sedisvakanz in der konkordatspolitischen Auseinandersetzung"[121] in Händen. Auf Intervention der Bischöfe von Köln und Breslau konnte am 6. Januar 1922 nach zähem Ringen Preußen zum Einlenken bewogen werden.[122] Delbrueck, dem die Zügel bei der Verhandlungsführung entglitten zu sein schienen, sah bereits Anfang Dezember auch auf bayerischer Seite erste Zeichen des Entgegenkommens.[123] Seine Position wurde dadurch weiter geschwächt, daß das Reichsinnenministerium weiterhin auf einer Mitsprache beharrte und Preußen nach Möglichkeit heraushalten wollte.[124] Auffallend ist, daß sich das Ministerium das Argumentationsschema Delbruecks zu eigen machte, wonach ein dauerndes Vertragsverhältnis mit dem Hl. Stuhl „für die Aussenpolitik von grossem Werte"[125] sei. Um die Jahreswende mahnte der Innenminister die Länder und das Auswärtige Amt zu einem eiligen Verhandlungseinstieg.[126]

---

kannt, daß Wirth als politisches Opfer die Regelung der Schulfrage Pacelli konzedieren würde. Delbrueck sprach dies auf der Konferenz vom 10. November deutlich aus: „Die vom Reich bisher aufgestellten Richtlinien müßten auf dem Gebiete der Schule eine Ergänzung erfahren. Das Reich würde hier einige Opfer bringen müssen." Die Verstimmung Preußens ist nicht zuletzt auf die exklusive Haltung des Reichsinnenministeriums zurückzuführen, das Preußen aus den Sondierungen heraushalten wollte. Wenn das Innenministerium Wirth am 7. Dezember dazu aufforderte, mußte der Außenminister bisher diese Haltung nicht an den Tag gelegt haben; PA/AA, Vat. II Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Reichsinnenministerium an AA vom 7. Dezember 1921.

[118] Zitiert nach: Volk, S. 13.

[119] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Delbrueck an von Bergen vom 5. November 1921.

[120] Ebd. Über solche Entwürfe ist nichts weiteres bekannt; sie scheinen auch eher privaten Ursprungs zu sein, da sie später nicht weiter erörtert wurden.

[121] Volk, S. 17.

[122] Ebd., S. 18–19.

[123] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Delbrueck an von Bergen vom 5. November 1921.

[124] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Reichsinnenministerium an AA vom 7. Dezember 1921.

[125] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Anlage zu: Reichsinnenministerium an AA vom 10. Dezember 1921.

[126] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, ebd.; Reichsinnenministerium an Bayerisches Staatsministerium vom 10. Dezember 1921; Reichsinnenministerium an AA und Staatssekretär der Reichskanzlei vom 22. Dezember 1921.

5.3. Der Entwurf von Bergens

Angesichts der günstigen Situation fertigte von Bergen, der die römische Atmosphäre sogar bis über die Grenzen der Neutralität hinaus als überaus freundlich einschätzte,[127] einen ersten formvollendeten Gegenentwurf zur Punktation II an.[128] Damit stellte sich der Botschafter in der Auseinandersetzung um die Schulfrage unmißverständlich auf die Seite der Reichsregierung. Seine Situation in Rom glich seit November einer Zerreißprobe, da von Bergen de facto beide Regierungen an der Kurie vertrat.[129] Außerdem meldete der Botschafter durch die Erarbeitung seines Entwurfes ein Mitspracherecht bei den Verhandlungen an.[130] Daß er gut präpariert war, steht außer Zweifel. Außerdem war von Bergen für die Vertretung des Junktims – Berücksichtigung der deutschen Interessen bei der östlichen Jurisdiktionsfrage im Gegenzug zur Aufnahme von Schulartikeln – in Rom der geeignete Mann.[131] Noch im Januar ging ihm ein Katalog von der Zentrale zu. Bergens Leistung bestand darin, Geben und Nehmen für beide Seiten zu einem gewissen Ausgleich zu bringen. Er selbst verstand seinen Entwurf, wie er in einem Brief an Delbrueck bekennt,[132] nur als einen „Vertrags-Rahmen", der keinesfalls Pacelli zur Diskussion vorzulegen sei. Delbrueck sollte als „Fachmann" nach interministerieller Kompetenzklärung einen Gegenentwurf zur Pacelli-Punktation ausarbeiten.

5.4. Der Delbrueck-Entwurf I

Im Frühjahr 1922 mühte man sich im Reichsministerium des Innern und im Auswärtigen Amt fieberhaft um die Erstellung solcher Gegenvorschläge, die Delbrueck und der Referent für Kirchenfragen im Innenministerium, Georg Kaisenberg, gemeinsam ausarbeiten sollten. Die Frage nach der Textgeschichte des Delbrueck-Entwurfes I hat Ludwig Volk sachkundig zugunsten des Vatikanreferenten als der „treibenden Kraft und tonangebenden Instanz"[133] entschieden. Auf Wunsch des Innenministeriums wurde Preußen bei der Ausarbeitung ausgeklammert. Dies entsprach auch Delbruecks Ab-

---

[127] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Telegramm von Bergens vom 29. Dezember 1921.

[128] Druck des Entwurfs vom 18. Januar 1922: Kupper, Anhang Nr. 7.

[129] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Bericht von Bergens vom 9. Dezember 1921: „Ich kann auf die Dauer nicht zwei Herren dienen, deren Interessen nicht conform gehen". Antwort: Erlaß an von Bergen vom 13. Dezember 1921 (ebd.): „Wenn die Situation für Sie auf die Dauer nicht erträglich ist, wie ich gern glaube".

[130] Vgl. Volk, S. 20.

[131] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Erlaß an von Bergen vom 27. Dezember 1921 (Telegramm Nr. 145): Mit der Vertretung dieses Junktims wurde von Bergen vom Staatssekretär im AA, Edgar Haniel von Haimhausen, am 27. Dezember 1921 beauftragt. Unverständlich: Volk, S. 20, spricht von Rom als Peripherie.

[132] Druck des Briefes vom 18. Januar 1922 bei: Kupper, S. 448 Anm. 1.

[133] Volk, S. 20 Anm. 118.

sicht: den Hemmschuh Preußen zunächst zu umgehen und die preußischen Instanzen schließlich vor vollendete Tatsachen zu stellen. Er glaubte nämlich, der dortige Widerstand könne überwunden werden, wenn man sich mit Bayern einige. Die letzten Besprechungen mit der bayerischen Regierung ließen aber für die Aufnahme regulärer Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl nur eine Möglichkeit offen: den bayerischen Abschluß abzuwarten[134], um dann das Einverständnis aus München für die Reichsregierung zu erhalten. Eine solche unumgängliche Erklärung gab Delbrueck im Juni 1922 gegenüber der Bayerischen Gesandtschaft in Rom ab.[135]

Inzwischen hatten sich die politischen Rahmenbedingungen geändert, die nun dem außenpolitischen Junktim seine Brisanz nahmen. In den Grenz- und Abtrennungsgebieten in Ost und West, die für den Staatssekretär im Auswärtigen Amt, Edgar Haniel von Haimhausen, „von größter nationaler Bedeutung"[136] waren, traten entscheidende Veränderungen ein: Am 24. Februar 1922 zeigte Pacelli dem preußischen Kultusministerium persönlich an, daß für die Freie Stadt Danzig eine deutschen Interessen entgegenkommende Lösung gefunden wurde;[137] wenige Monate später wurde die Apostolische Administratur Oberschlesien offiziell eingerichtet;[138] hinsichtlich der Saarfrage erklärte Pacelli, daß der Papst dem Trierer Domkapitel die Wahl eines neuen Bischofs gestattet habe.[139] Der Hl. Stuhl hatte damit gewissermaßen seine Vorleistungen für die Aufnahme von Schulartikeln erbracht. Eine weitergehende Berücksichtigung deutscher Interessen in den Grenzgebieten ließ sich für Delbrueck bei den Konkordatsverhandlungen fortan nur noch zur Nebenbedingung machen. Auch das Innenministerium kam zu dieser Überzeugung.[140]

Auch weiterhin betrieb Delbrueck das Konkordatsprojekt mit aller Energie – glaubte er doch, daß sein Bemühen in absehbarer Zeit Erfolg haben werde. Chefbesprechungen zwischen den Reichsministerien und den Ländern – insbesondere mit Preußen[141] – ordnete er dem Placet der Bischöfe

[134] Der bayerische Vatikangesandte Ritter hoffte, seine Regierung könne den Konkordatsentwurf schon im Herbst 1922 dem Landtag vorlegen: GStA München, Bayer. Gesandtschaft Päpstl. Stuhl 972, Bericht vom 16. Juli 1922.

[135] Vgl. Deuerlein, S. 45.

[136] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Aufzeichnung Haniels vom 14. Februar 1922.

[137] Vgl. hierzu Samerski, Katholische Kirche Danzig, S. 121. Am 21. April 1922 wurde für das Gebiet der Freien Stadt eine Apostolische Administratur errichtet.

[138] Seit dem 24. Oktober 1921 Fürstbischöfliche Delegatur und nach der staatlichen Grenzziehung am 7. November Apost. Administratur; E. Brzoska, Das christliche Oberschlesien, Bonn 1964, S. 58–59.

[139] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Preuß. Ministerium für Wissenschaft/Kunst und Volksbildung an AA vom 27. Februar 1922.

[140] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 3, Aufzeichnung Delbruecks vom 14. Februar 1922: „eine günstige Haltung der Kurie in folgenden Fragen von größter nationaler Bedeutung zur Nebenbedingung machen lassen": es folgt die Saarfrage, Danzig und Oberschlesien. Vgl. auch Zusammenstellung des Reichsinnenministeriums vom 13. März 1922: Kupper, Anhang Nr. 8: Unter „II. Punkte, bei denen gewisse Einschränkungen nötig sind": „2. Bestimmungen der Diözesangrenzen" (S. 456).

[141] In einer Besprechung vom 15. Juli 1921 wurde vereinbart, daß das AA, Reichs-

nach, die er im Mai in Köln und München aufsuchte.[142] Kardinal Joseph Schulte aus Köln und der Nuntius äußerten sich allem Anschein nach ermutigend, so daß Delbrueck seinen Entwurf im päpstlichen Staatssekretariat vorlegen zu können glaubte, wozu ihn Pacelli ermutigte.[143] Tatsächlich sah man im Frühsommer auch im Auswärtigen Amt günstige Voraussetzungen für die Aufnahme regulärer Verhandlungen, die nach wie vor außenpolitisch motiviert waren: „Bei demnächst vorzunehmender Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse im Osten ist ein enges Einverständnis mit der Kurie Voraussetzung für eine genügende Berücksichtigung der deutschen Interessen."[144] Auch hinsichtlich der Saarfrage wurde mit der „Geschlossenheit des Reiches"[145] argumentiert.

5.5. Delbruecks Romreise

Delbrueck brach am 3. Juni zu einem fast dreiwöchigen Romaufenthalt auf, der ihm bekanntlich zum Fiasko werden sollte. Für die Tatsache, daß ihn dort der Vatikanbotschafter Diego von Bergen praktisch handlungsunfähig machte, sind sehr subtile und in der Literatur bisher nicht differenziert genug dargelegte Ursachen verantwortlich.[146] Dem ständig wiederholten Vorwurf, von Bergen hätte pro-preußische Politik betrieben, ist zunächst faktisch folgendes entgegenzuhalten: Der Botschafter erstellte am 18. Januar 1922 einen Konkordatsentwurf, der der politischen Linie des Auswärtigen Amtes Rechnung trug, und allein schon damit Preußen brüskieren mußte. Zudem handelte der Entwurf die Schulfrage ausführlich in acht Artikeln (XIII–XX) ab. Bereits oben sahen wir, daß von Bergen, dessen Handlungsspielraum durch den Interessenskonflikt zwischen der Reichsregierung und Preußen eng begrenzt war, im letzten Reichsinteressen vertrat. Allerdings mußte auch ihn

innenministerium und preuß. Kultusministerium in Kontakt bleiben sollten. Vgl. ARK, Nr. 49.

[142] ADAP, Serie A, Bd. 6, Göttingen 1988, Nr. 168: Aufzeichnung von Mutius' vom 2. August 1922. Rückblickend beschreibt der Gesandte dieses Vorgehen als „hiesige Taktik" (S. 350). Vgl. auch Volk, S. 21. Volk erkennt hier Delbruecks Hauptfehler: mangelnde Umsicht und Behutsamkeit.

[143] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 4, Geheimaufzeichnung des AA vom 13. Mai 1922. Danach zeigte sich Schulte im wesentlichen einverstanden. Daß man den Erzbischof von Köln konsultierte und nicht Bertram, was Volk (S. 21) als unverständlich bezeichnet, lag daran, daß man sich von Schulte mehr Unterstützung erhoffte als vom Breslauer Fürstbischof, der sich häufiger gegenüber staatlicher und kirchlicher Seite verstimmt zeigte. – Pacelli erbat eine italienische Übersetzung, die er „mit einigen Bemerkungen nach Rom schicken" (ebd., Aufzeichnung vom 13. Mai 1922) wollte.

[144] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 4, Aufzeichnung von Mutius' vom 1. Juni 1922.

[145] Ebd. Vgl. auch Schreiber, Demokratie und Diktatur, S. 81.

[146] Volk, S. 21: „steuerte Bergen in der Sache einen harten Obstruktionskurs"; S. 23: „Sich so unbedingt mit dem preußischen Standpunkt zu identifizieren". Scholder, S. 85: „Der deutsche Botschafter (...) vertrat verabredungsgemäß ja noch immer auch die Interessen Preußens". Scholder meldet bereits Kritik an der Simplifizierung und Verdammung der Taktik von Bergens an: S. 760 Anm. 84.

das rigide Vorgehen Delbruecks befremden: Das Übergehen der preußischen Regierung war ein schwerer taktischer Fehler des Vatikanreferenten gewesen. Hinzu kam, daß der Botschafter seine eigenen Vorschläge ungenügend rezipiert fand. Obgleich er sie nur als „Anregung" verstand und sie dem „Fachmann" Delbrueck zur Bearbeitung zusandte, versprach er sich doch als Vatikankenner stärkere Berücksichtigung.[147] Ebenso verständnislos reagierte er darauf, daß Delbrueck ihm seinen Entwurf erst nach der Konsultation Schultes und Pacellis zusandte und ihn dadurch zurücksetzte.

Dies führte dazu, daß Delbrueck im Vatikan weder angemeldet noch entsprechend eingeführt wurde, so daß seine kurialen Gesprächspartner, allen voran der Unterstaatssekretär Borgongini Duca, den Eindruck eines informellen Gedankenaustausches erhielten.[148] Zurücksetzung erfuhr Delbrueck auch bei einem ersten Gespräch in der deutschen Vatikanbotschaft, wo von Bergen nach kurzer Zeit seinen Mitarbeitern, Botschaftsrat Richard Meyer und dem Konsultor Johannes Steinmann, die Diskussion der Verhandlungspunkte überließ. Zu dritt analysierte man sowohl die Artikel des Delbrueck-Entwurfes als auch die Positionen Gasparris und Borgongini Ducas, wobei naturgemäß die Vertreter der Botschaft deutlich die Position von Bergens vertraten und auf dessen Entwurf rekurrierten. Insbesondere bei der Neuumschreibung der Diözesangrenzen, die auch Gasparri zunächst konkordatär festschreiben wollte, verwies die Botschaft auf Rücksprache mit den Ländern, insbesondere mit Bayern und Preußen, damit „jeder Grund für Empfindlichkeiten fortfallen"[149] würde. Dies scheint bei näherer Betrachtung auch der Grund für von Bergens kritische Haltung gegenüber Delbruecks Entwurf zu sein. Er war weder grundsätzlich gegen Konkordatsverhandlungen, noch gegen Erörterungen in Rom, doch schienen ihm die Vorarbeiten für einen solchen Schritt noch nicht abgeschlossen zu sein. Aus taktischen Gründen hätte man Preußen nicht übergehen sollen, dessen Einverständnis, nach Ansicht der Botschaft, leicht hätte herbeigeführt werden können.[150] Man darf annehmen, daß die Vatikanbotschaft von der preußischen Regierung instruiert wurde, jegliche Sondierungsgespräche mit der Kurie zu torpedieren.[151] Noch vor Delbruecks zweiter Unterredung im Apostolischen Palast wurde er in die Zentrale zurückgerufen.

---

[147] Volk, S. 23, auch hier die Motivation von Bergens überzeichnend: „daß bei dieser Gelegenheit das provozierende Rollenbewußtsein des Vatikanbotschafters ungeschminkt nach außen durchbrach". Ebenso: „Unsachlichkeit, Einseitigkeit und Voreingenommenheit".

[148] Vgl. hierzu Volk, S. 22. Gespräche fanden am 12. und 22. Juni 1922 statt.

[149] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 4, Aufzeichnung über die Besprechung vom 12. Juni 1922.

[150] Ebd.: „eine Aussprache mit der Preussischen und Bayerischen Regierung, die ja noch gar nicht erfolgt sei, würde etwaige Missverständnisse wohl sofort beseitigen."

[151] Vgl. Volk, S. 23 Anm. 131.

6. Delbruecks Ausscheiden

Trotz der zweifellos entmutigend wenigen Ergebnisse und Gespräche, die Delbruecks Initiative hervorbrachte, war sein Verhandlungswillen offensichtlich ungebrochen; innerlich mußte er aber erkannt haben, daß seine Position im Auswärtigen Amt wenig Möglichkeiten bot, ein solches Projekt zu leiten bzw. durchzusetzen. Wenn der bayerische Gesandte Ritter Mitte Juli an seine Regierung berichtete, Delbrueck wolle eine Professur in Gießen annehmen, um seine Position im Amt zu stärken,[152] so wird dies zumindest insoweit den Tatsachen entsprechen, daß der Vatikanreferent zu dieser Zeit eingesehen haben mußte, daß ihm unter den damaligen Umständen kaum Möglichkeiten blieben, am Konkordat „hauptamtlich" weiterzuarbeiten. Der Ruf an die Universität Gießen kam gerade zur rechten Zeit, nämlich Mitte März 1922.[153] Ob er wirklich an ein Ausscheiden aus dem Amt dachte oder nur ein Druckmittel gebrauchte, ist für diese Zeit nicht eindeutig zu entscheiden. An Ritters Berichterstattung ist ebenfalls richtig, daß Delbrueck am 8. April einen Antrag gestellt hatte, um zum Geheimen Legationsrat im Auswärtigen Amt ernannt zu werden,[154] nicht aber, um seine Position aufzuwerten, sondern um höhere Gehaltsforderungen in Gießen stellen zu können, da das Hessische Landesamt für Bildungswesen sich an Delbruecks Bezügen im Auswärtigen Amt orientierte. Insgesamt besteht also kein Grund, Ritters Bericht grundsätzlich keinen Glauben zu schenken. Das Landesamt wollte Delbrueck zunächst zum 1. April einstellen, so daß er im Sommersemester 1922 seine erste Vorlesung abhalten könne. Das Außenamt drängte jedoch darauf, seinen Dienstantritt zu verschieben. Man kam schließlich darin überein, ihn durch das Land Hessen ab August zu besolden und ihn unwiderruflich ab dem 1. Januar 1923 in Gießen lesen zu lassen.[155]

Es ist kaum zu übersehen, daß nun Delbrueck seine verbesserte Position zunächst als Druckmittel gegenüber dem Auswärtigen Amt benutzt hatte, um ungehinderter und effektiver Konkordatsverhandlungen führen zu können. Die von ihm geforderte Kompetenzklärung hinsichtlich der Verhand-

---

[152] GStA München, Bayer. Gesandtschaft Päpstlicher Stuhl 972, Bericht Ritters vom 16. Juli 1922.

[153] Universitätsbibliothek Gießen (UB Gießen), Personalakte Richard Delbrueck (PrA Phil Nr. 6), Berufungsschreiben Delbruecks. PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100: Dr. R. Delbrück, Hess. Landesamt für Bildungswesen an AA vom 23. März 1922. Der offizielle Ruf an Delbrueck ist laut Aussage des Briefes kurz zuvor herausgegangen.

[154] PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Delbrueck an Abtlg. I H des AA vom 8. April 1922.

[155] UB Gießen, PrA Phil Nr. 6: Der Dienstantritt Delbruecks wurde nacheinander auf den 1. Juli, 1. August und 15. Oktober 1922 verschoben. Auf einen weiteren Antrag des Auswärtigen Amtes – Delbrueck hatte bis zum August noch keine Wohnung in Gießen finden können – stimmte die Gießener Philosoph. Fakultät am 6. August dem letzten Urlaubsgesuch Delbruecks zu, der bis zum Ende des Jahres von PD Margarete Bieber vertreten wurde. Vgl. auch: PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Urkunde des Hess. Landesamtes vom 20. Mai 1922, Abschrift.

lungsführung und der für die Situation bezeichnende Antrag auf Urlaub, den er vom 27. Juni bis zum 31. Juli 1922 nahm, wurden nach seiner Rückkehr aus Rom sofort zu seinen Gunsten entschieden und von Bergen angewiesen, beim Hl. Stuhl für den Delbrueck-Entwurf einzutreten.[156] Es liegt sogar die Vermutung nahe, daß der scheidende Referent versucht haben könnte, beide dienstgebende Seiten gegeneinander auszuspielen; dagegen ist jedoch festzuhalten, daß er auch nach seinem Ruf mit aller Energie bemüht war, die Konkordatssondierungen voranzutreiben, was sowohl der weitere Hergang als auch Ritters Bericht lehrt.

Der von Delbrueck veranlaßte Bericht Pacellis tat im Juli seine Wirkung, so daß die Verhandlungsbereitschaft des Hl. Stuhles trotz seiner Einwände gegen einige Artikel so groß war, daß Ritter Mitte Juli befürchtete, Delbruecks Demarchen könnten schließlich das bayerische Konkordat boykottieren.[157] All dies ermutigte den Vatikanreferenten, der seinen ersten Entwurf unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Rom formgerecht überarbeitete.[158] Delbrueck wollte nicht erkennen, daß auf deutscher Seite die äußeren Rahmenbedingungen für derartige Schritte nicht mehr gegeben waren. Seine letzten diplomatischen Erfolge im Amt glichen Pyrrhus-Siegen, die keine Aussicht hatten, realisiert oder ausgebaut zu werden. Zum einen betrieb Bayern, durch die Berichte Ritters alarmiert, massive Gegensteuerung, um das eigene Konkordat nicht zu gefährden.[159] Die preußische Regierung sperrte sich ebenfalls. Nach der Ermordung des Außenministers Walther Rathenau machte die „allgemeine Erregtheit und Verdrossenheit, die durch die langwierige Regierungskrise entstanden ist und monatelang anhalten wird",[160] das Auswärtige Amt praktisch handlungsunfähig, so daß Delbrueck selbst zu der Einsicht kam, daß man „das Reichskonkordat etwas zurückstellen"[161] müsse, nachdem das Ministerium zuvor eindringlich versucht hatte, den Professor noch bis Ende des Jahres zu verpflichten, um das Konkordat weiterzubringen.[162] Er verließ schließlich Mitte des Jahres das Auswärtige Amt, um im Januar 1923 seine Vorlesungen für Archäologie an der Landesuniversität Gießen aufzunehmen.[163]

---

[156] Vgl. Anm. 152: „daß auch der Botschafter, der sich zuerst ganz passiv verhielt, dem Delbrück'schen Entwurfe nunmehr hat näher treten müßen".

[157] Vgl. ebd.

[158] Druck des Entwurfes Delbrueck II: Kupper, Anhang Nr. 10.

[159] GStA München, Bayer. Gesandtschaft Päpstlicher Stuhl 972, Bericht Ritters vom 16. Juli 1922: „wie ich mehr und mehr zur Überzeugung komme, daß Delbrück die bayerischen Konkordatsverhandlungen überholen wenn nicht sogar sabottieren möchte".

[160] Gemeint ist das im Reichstag eingebrachte, heftig diskutierte Gesetz zum Schutz der Republik und der politische Streit um die Erweiterung der Reichsregierung. PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 4, Delbrueck an von Bergen vom 13. Juli 1922.

[161] Ebd.

[162] PA/AA, Rep. 4, Personalia Nr. 100, Aufzeichnung vom 1. Juli 1922; AA an Hess. Gesandtschaft in Berlin vom 8. Juli 1922: AA an Hess. Landesamt vom 17. Juli 1922.

[163] Hermann Meyer-Rodehüser übernahm nach Delbruecks Ausscheiden das Vatikanreferat von 1923 bis 1929.

Andererseits wirkten sich nun die Fehler seines Kalküls aus: Bergen hielt im Juli seine Kritik an Delbruecks bisheriger Taktik und der ungenügenden Wahrung der staatlichen Rechte aufrecht; im August zeigte sich Kardinal Bertram verstimmt, weil er an den Verhandlungen nicht beteiligt wurde.[164] Auch Nuntius Pacelli rückte seit Juli 1922 von seiner bevorzugten Verhandlungsbereitschaft gegenüber dem Reich ab und gab offen dem Bayerischen Konkordat die Präferenz.[165] Spätestens seit September ruhten alle Sondierungen um ein Reichskonkordat. Auch die öffentliche Meinung hatte das Interesse an einem solchen Abkommen verloren, weil seit dem Sommer das Reparationsproblem, der Ruhrkampf und die Inflation deutlich im Vordergrund der Pressemeldungen standen.[166]

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß der Vatikanreferent die Situation im Juli 1922 richtig einschätzte, wenn er von einer Überlastung aller beteiligten Faktoren sprach:[167] Das Verhalten der Länder – insbesondere die intransigente Haltung Bayerns –, die Unstetigkeit der Reichsregierungen sowie Rücksichten auf die Öffentlichkeit ließen die ohnehin schlechten Existenzbedingungen für die Reichskonkordatsverhandlungen auf den Nullpunkt absinken. Die inferiore Position eines Außenseiters, den die Schülersche Reform in das Vatikanreferat brachte, trug nicht zuletzt dazu bei, die Konkordatssondierungen mit der günstig gestimmten Kurie gegenüber allen innenpolitischen und interministeriellen Hemmnissen zum Durchbruch kommen zu lassen. Auch wenn Delbruecks Elan, der in den ersten Jahren der einzige konstante Träger und die Triebfeder der Erörterungen war, schließlich an seiner Position im Amt gescheitert ist,[168] so bleibt doch festzuhalten, daß das Vatikanreferat einen ersten verhandlungsfähigen Entwurf ausgearbeitet hatte, auf den später zurückgegriffen werden konnte. Zudem hatte die Verhandlungsbereitschaft der Reichsregierung die Kurie für die virulenten Jurisdiktionsfragen in den Randgebieten Deutschlands prädisponiert und außenpolitisch interessiert. Diese stets von Delbrueck anvisierte Zielsetzung ist vom Hl. Stuhl bei der Regelung der Jurisdiktions- und Personalfrage respektiert und über das Maß der Neutralität hinaus berücksichtigt worden. Daher haben sich die wichtigsten, außenpolitischen Motive für die Aufnahme von Konkordatsverhandlungen politisch erfolgreich Bahn gebrochen. Trotz all seiner persönlichen Schwächen zeigte Delbrueck gerade hier außenpolitisches Empfinden, Weitblick und diplomatisches Kalkül. Ferner bleibt festzuhalten, daß es nicht allein die preußische Regierung war, die ihn oder die Verhandlungen als solche zu Fall brachte, wie in der Literatur häufig zu lesen ist.

---

[164] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 4, Protokoll über die einzelnen Schritte der Verhandlungen vom Dezember 1922.

[165] Ebd.

[166] PA/AA, II Vat. Po 2 Nr. 1/Bd. 4, Aufzeichnung über einen Besuch Delbruecks in München vom 21./22. September 1922. Vgl. auch Scholder, S. 86.

[167] Vgl. Protokoll vom Dezember 1922, vgl. Anm. 164.

[168] Daß Delbruecks Überwechseln nach Gießen seine Position geschwächt habe (Volk, S. 24), ist nach Kenntnis des Sachverhaltes nicht weiter aufrecht zu erhalten.

Diese Monokausalität wird den äußerst subtilen und vielfach verzweigten Existenzbedingungen sowie dem sich ständig verändernden Handlungsspielraum für die Konkordatssondierungen nicht gerecht. Es wird deutlich, daß der preußische Hemmschuh an den eigenwilligen Alleingang Bayerns gebunden war; in der Schulfrage beispielsweise zeigte die preußische Regierung schließlich Kompromißbereitschaft. Wenn Bayern seinen rigorosen Eigenweg aufgegeben hätte, würde Preußen auch gegen einen Konkordatsabschluß mit dem Reich nichts einzuwenden gehabt haben.

Delbruecks persönliche Konsequenz, das Amt zu verlassen, muß demnach als das Scheitern eines Versuches gewertet werden, einem Außenseiter ohne nennenswerte Amtsbefugnisse ein hochsensibles und vielseitig abhängiges Projekt zu übertragen. Die Ambivalenz und Fragilität der „Demokratisierung" des Auswärtigen Amtes durch die Schülersche Reform wird gerade hier deutlich. Andererseits verlor das Amt durch Delbruecks Ausscheiden einen energischen und leistungsorientierten Verfechter der Konkordatsidee während der Weimarer Republik. Ab 1923 ist nur noch ein episodenhaftes Aufflackern der Konkordatssondierungen erkennbar.

7. Delbruecks weitere akademische Laufbahn

Der weitere berufliche Werdegang Delbruecks bewegte sich, entgegen seiner ursprünglichen Absicht, ausschließlich auf akademischem Parkett. Aus den Akten ist nicht erkennbar, daß er dem Auswärtigen Amt über den September 1922 hinaus für Besprechungen oder Konsultationen zur Verfügung stand. Der Ruf auf den Gießener Lehrstuhl Gerhard Rodenwaldts[169] konnte für Delbrueck nicht überraschend kommen, da man ihm schon nach Kriegsende die erste frei werdende archäologische Professur Deutschlands versprach. Durch Intrigen wurde er aber 1918 nicht Nachfolger Hermann Thierschs[170] in Freiburg, sondern erhielt erst den darauffolgend vakanten, mäßig ausgestatteten Gießener Lehrstuhl.[171] Dort befaßte er sich mit seinem alten Forschungsschwerpunkt, der Kunstgeschichte der Spätantike, deren Erforschung er durch mustergültige Editionen ganzer Denkmälergattungen bereicherte. Ebenso widmete er sich der Kleinkunst.[172]

In Bonn wurde durch die Emeritierung von Franz Winter zum 1. Oktober 1927 der Lehrstuhl für klassische Archäologie, speziell Spätantike, frei. Genau ein Jahr später begann dort sein Nachfolger Richard Delbrueck mit

---

[169] Rodenwaldt (1886–1945) war von 1916–1922 ord. Professor für klass. Archäologie in Gießen, 1929 wurde er zum Präsidenten des Deutschen Archäolog. Instituts in Berlin ernannt.

[170] Thiersch (1874–1939) erhielt 1905 ein Extraordinariat für klassische Archäologie in Freiburg, wurde 1909 Ordinarius und wechselte 1918 auf den Lehrstuhl nach Göttingen.

[171] Vgl. Langlotz, S. 247.

[172] Zu seinen Gießener Forschungen vgl. ebd., S. 247–248.

seinen Vorlesungen.[173] Gleichzeitig wurde er zum Direktor des Akademischen Kunstmuseums berufen. Institut und Bibliothek baute er bei aller Knappheit der Mittel in verschiedene Richtungen aus: Spätantike, Byzantinistik, frühchristliche Kunst aber auch hinsichtlich seines neuen Forschungsgebietes Münzkunde.[174] Daß der vielfältig Interessierte auch hier Außerordentliches leistete, zeigt sich daran, daß er am 14. Januar 1937 als Ehrenmitglied in die Numismatische Gesellschaft in Wien aufgenommen wurde.

Seine strikte Ablehnung jeglicher parteipolitischer Tätigkeit, die ihm schon im Auswärtigen Amt eher Nachteile einbrachte, wirkte sich nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten deutlich auf seine Forschungen aus. Das Reisen wurde ihm erschwert und die Neuorientierung seiner Fakultät und Universität sabotierte eine Vielzahl seiner Projekte. Daher konzentrierte er seine immense Arbeitskraft auf die Publikation antiker Kaiserbildnisse der Spätantike. Bei aller Einschränkung seiner Tätigkeit konnte er beobachten, wie gerade zu dieser Zeit seine wissenschaftliche Leistung in der westlichen Welt rezipiert und der von ihm eingeschlagene Weg fortgesetzt wurde.[175]

Da er seine Abneigung gegen die nationalsozialistische Weltanschauung ohne Vorsicht äußerte und häufiger als sonst mit jüdischen Kollegen verkehrte, wurde er auf Antrag seines Dekans frühzeitig, d.h., obwohl es Kriegszeit war, mit 65 Jahren, am 19. Juli 1940 emeritiert.[176] Bei schwerer werdenden Arbeitsbedingungen und eingeschränktem wissenschaftlichen Austausch beschäftigte er sich mehr als bisher mit der christlichen Archäologie, mußte aber erleben, daß in einer Bombennacht des Jahres 1944 sein Haus völlig zerstört und er selbst verwundet wurde, was ihn über Jahre von jeder wissenschaftlichen Arbeit fernhielt. Verbittert und vereinsamt starb der unermüdliche Forscher am 22. August 1957 in Bonn.

---

[173] UA Bonn, Personalakte der Philosoph. Fakultät: Delbrueck, Bd. 1, Bestallungsurkunde des Preuß. Kultusministeriums vom 27. Juni 1928.

[174] Vgl. zu seinen Bonner Forschungsjahren am kundigsten: Langlotz, S. 248–249; Nachruf in Chronik und Bericht für das akademische Jahr 1955/56, S. 27–28.

[175] Vgl. Langlotz, S. 247–248.

[176] UA Bonn, Personalakte der Philosoph. Fakultät: Delbrueck, Bd. 2, Dekan Tackenberg an Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung vom 6. März 1940. Der Antrag auf frühzeitige Pensionierung wurde vom Rektor am 8. März unterstützt.

Jochen Klepper
Eine Gedenkrede und Anmerkungen zum Forschungsstand*

Von Joachim Mehlhausen

„Das Jüdische hat in meinem Leben zu weiten und tiefen Raum, als daß ich jetzt nicht in all dem Guten, das immer noch über meinem Leben reichlich bleibt, sehr leiden müßte. Denn mir ist, als gäbe die Heilsgeschichte der Juden der Weltgeschichte den Sinn"[1].

Dieser Tagebucheintrag des damals 30jährigen Jochen Klepper vom 27. März 1933 beleuchtet mit einer noch heute – oder gerade heute? – unsere Augen schmerzenden Helligkeit jene tatenlose Haltung nahezu aller evangelischen Christinnen und Christen in Deutschland angesichts der ersten Ter-

---

* Zum Gedenken an Jochen Kleppers 50. Todestag fand in Hamburg vom 10. bis 13. Dezember 1992 ein öffentliches Symposion statt, das von der *Evangelischen Akademie in Hamburg*, von der *Forschungsstelle für die Geschichte des Nationalsozialismus in Hamburg* und von der *Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* gemeinsam durchgeführt wurde. Dem Symposion schloß sich eine Gedenkfeier in Hamburg-Wedel an. Der hier abgedruckte Vortrag wurde am 11. Dezember 1992 während des Jochen Klepper-Symposions gehalten. Die Vortragsfassung wurde für den Druck nur geringfügig überarbeitet. Die zugefügten Anmerkungen wollen über den bloßen Zitatennachweis hinaus auf den Stand und auf die Desiderate einer dem Rang Jochen Kleppers angemessenen Erforschung und Analyse seines Lebens und seines Werks aufmerksam machen.

[1] Jochen Klepper, Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932–1942. Mit einem Geleitwort von Reinhold Schneider hg.v. Hildegard Klepper. Auswahl, Anmerkungen und Nachwort von Benno Mascher, Stuttgart 1956, 45 (zit.: Tagebücher; zahlreiche Nachdrucke). – Besprechungen: Hubert Becher SJ, Jochen Klepper und Robert Musil in ihren Tagebüchern, in: StZ 160 (1956/57) 328–342; Wilhelm Fresenius, in: ThLZ 82 (1957) 613–615; Karl Pagel, In tormentis scripsit. Zu Jochen Kleppers Tagebuch, in: Merkur 11 (1957) 1190–1199; Gerhard v.Rad, Die Tagebücher Jochen Kleppers, in: EvTh 17 (1957) 241–248; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Jochen Kleppers Tagebücher – eine theologische Konfession, in: Luther 39 (1968) 32–38; Walter Dreß, „Vom Glauben überfallen ...". Zu Jochen Kleppers Tagebüchern, in: ders., Evangelisches Erbe und Weltoffenheit. Gesammelte Aufsätze. Hg.v. Wolfgang Sommer, Berlin 1980, 243–253. – Später erschien noch: Hildegard Klepper (Hg.), Überwindung. Tagebücher und Aufzeichnungen aus dem Kriege von Jochen Klepper, Stuttgart 1958. – Eine kritische Edition der gesamten im Nachlaß befindlichen Tagebuchaufzeichnungen Kleppers ist ein wichtiges Desiderat der zeitgeschichtlichen Forschung.

rorwelle des nationalsozialistischen Regimes. Am 5. März 1933 hatten die vom Reichstagsbrand überschatteten Reichstagswahlen stattgefunden. Trotz aller Gewaltmaßnahmen gegen Kommunisten und Sozialdemokraten hatten doch noch einmal 56 % aller deutschen Wähler ihre Stimme für andere Parteien abgegeben als für die Nationalsozialisten, die sich bereits vor der Wahl als unumschränkte Beherrscher Deutschlands aufführten. Der „Tag von Potsdam" und das „Ermächtigungsgesetz" vom 24.März 1933 läuteten dann endgültig den Beginn der Gewaltherrschaft ein. Eine Welle des Terrors begann sich über ganz Deutschland zu ergießen, „ihre Opfer waren Kommunisten, Juden und andere wirkliche oder vermeintliche Gegner des Regimes"[2]. Jochen Klepper notierte in sein Tagebuch: „Was uns schon jetzt an Antisemitismus zugemutet wird, ist furchtbar"[3]. Und dann folgt wenige Tage später der ebenso lakonische wie beklemmende Satz: „Zu der ganzen jüdischen Boykottangelegenheit habe ich nur eines zu sagen: Ich traure um die evangelische Kirche"[4].

Da schreibt ein evangelischer Christ bereits im März 1933 jenes Urteil über unsere Kirche nieder, das wir, vor denen das unbegreifliche Ausmaß der damals noch ausstehenden Judenverfolgung und Judenvernichtung aufgedeckt liegt, nur tief erschrocken nachsprechen können: Trauer über eine Kirche, die schwieg, als sie reden mußte, die sich geräuschvoll mit sich selber beschäftigte, als sie „die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt" sah, „das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Haß und Mord" und keinen Weg fand, „ihnen zu Hilfe zu eilen". Diese Kirche ist, wie Dietrich Bonhoeffer bekannt hat, „schuldig geworden am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi"[5].

Jochen Kleppers frühe Tagebucheintragungen zeigen, daß man schon in den ersten Tagen der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft sehr genau beides erkennen konnte: Die furchtbare Gestalt des Antisemitismus der braunen Diktatur und die Schuld der schweigenden, mit sich selbst beschäftigten evangelischen Kirche[6].

Über die Geschichte der Kirchen in der Zeit des Nationalsozialismus sind in den letzten Jahrzehnten von deutschen Historikern und Kirchenhistorikern viele tausend Seiten wissenschaftlicher Literatur geschrieben und veröf-

---

[2] Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd.1 Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1977, 322 f.

[3] Tagebücher 41.

[4] Tagebücher 46.

[5] Dietrich Bonhoeffer, Ethik. Zusammengestellt u. hg. v. Eberhard Bethge, München [10]1984, 121 f.

[6] Aus der umfangreichen neueren Literatur zur Gesamtthematik seien hervorgehoben: Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat (Hg.), Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, Frankfurt/M. 1988 (= Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte Bd. 1); Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Juden, Christen, Deutsche 1933–1945. Bd. 1: 1933 bis 1935, Stuttgart 1990; Bd. 2/I: 1935 bis 1938, Stuttgart 1992; Ursula Büttner (Hg.), Die Deutschen und die Judenverfolgung im Dritten Reich, Hamburg 1992 (= Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte Bd. 29).

fentlicht worden. Zu manchen Einzelereignissen, wie der 1. Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen im Mai 1934, gibt es hunderte von Titeln umfassende Spezialbibliotheken. Sieht man alle diese gewiß verdienstvollen Bücher und Aufsätze zur Kirchlichen Zeitgeschichte nach dem Namen Jochen Klepper durch, so findet man nahezu keinen einzigen Eintrag[7]. Kleppers Biographie als „Ein Leben zwischen Idyllen und Katastrophen" schrieb keiner der renommierten „Kirchenkampfforscher", sondern die in Paris lebende Professorin für Sozial- und Kulturgeschichte, Rita Thalmann[8]. Sie unternahm diesen „Versuch des Verstehens" mit einer ausdrücklich „den deutschen Lesern" zugedachten Aufforderung zur selbstkritischen Besinnung: „Das deutsche Volk hat heutzutage – wie alle Völker der Welt – das Recht und die Pflicht, *seine* Geschichte mit offenen Augen zu prüfen. Nur auf diesem Wege kann unmenschliche Vergangenheit bewältigt und menschliche Zukunft gestaltet werden"[9].

Um die Edition des noch längst nicht völlig erschlossenen Nachlasses von Jochen Klepper bemühten sich nicht die für solche Aufgaben eigens eingesetzten offiziellen Kommissionen der Evangelischen Kirche in Deutschland, sondern ein engagierter kleiner Freundeskreis[10]. Erst zum Todesgedenkjahr

---

[7] Jürgen Henkys, der zahlreiche Einzelbeiträge zu Klepper veröffentlicht hat, ist zunächst als Hymnologe auf Klepper zugegangen; er hat aber auch zeitgeschichtliche Aspekte beleuchtet: Jürgen Henkys, Jochen Klepper im Spiegel seiner persönlichen, politischen und geistlichen Gedichte, in: ZdZ 42 (1988) 170–176; ders., Das Berlin Jochen Kleppers, in: Berliner Theologische Zeitschrift 6 (1989) 77–88.

[8] Rita Thalmann, Jochen Klepper. Ein Leben zwischen Idyllen und Katastrophen, München [2]1992. Zu diesem Buch schrieb Jürgen Henkys eine sorgfältig analysierende Rezension in: ThLZ 106 (1981) 846–848. Vgl. ferner: Günter Wirth, Jochen Klepper, Berlin [2]1981 (vgl. auch den Anm.27 genannten Aufsatz von G.Wirth; in diesem Beitrag bringt Wirth gewichtige Argumente gegen das Deutungsmuster von R.Thalmann bei); Heinz Grosch, Nach Jochen Klepper fragen. Annäherung über Selbstzeugnisse, Bilder und Dokumente, Stuttgart 1982.

[9] R.Thalmann, J. Klepper 8.

[10] Neben J.Kleppers Schwester Hildegard Klepper und dem ersten Bearbeiter der Tagebücher, Benno Mascher (s. Anm.1) sind zu nennen: Kurt Ihlenfeld, Freundschaft mit Jochen Klepper, Witten-Berlin 1958, Windeck [2]1979; Eva-Juliane Meschke (Hg.), Jochen Klepper. Gast und Fremdling. Briefe an Freunde, Witten/Berlin [2]1962; Ilse Jonas, Jochen Klepper – Dichter und Zeuge. Ein Lebensbild, Berlin 1968; Ernst G.Riemschneider (Hg.), Jochen Klepper. Briefwechsel 1925–1942, Stuttgart 1973 (im „Nachwort" zu diesem sorgfältig kommentierten Briefwechsel nennt Riemschneider die Namen der um Kleppers Nachlaß und Nachruf bemühten Personen [231]); ders., Der Fall Klepper. Eine Dokumentation, Stuttgart 1975; Rudolf Wentorf (Hg.), Nicht klagen sollst du: loben. Jochen Klepper in memoriam, Gießen-Basel 1967 (während der Klepper-Gedenkfeier in Hamburg Wedel am 11.Dezember 1992 hielt R.Wentorf eine Festrede, die aus der Sicht des Freundes noch einmal die Hauptstationen des Lebensweges von Klepper nacherzählte und sehr nachdenklich interpretierte; dieser Beitrag des Zeitzeugen sollte der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden). Vgl. ferner: Arno Lubos, Jochen Klepper. Werke. Beschreibung und Biographie, Hollfeld/Ofr. 1978; Oliver Kohler (Hg.), In deines Herzens offene Wunde. In Erinnerung an Jochen Klepper (1903–1942), Hünfelden-Gnadenthal 1992; Oswald Bayer, Leidend loben. Zum 50.Todestag Jochen Kleppers, in: EvKomm 25 (1992) 744f.

1992 ist ein wichtiger theologischer Briefwechsel Kleppers von einem Erlanger Theologen herausgegeben worden[11].

Während die Fachhistoriker und die an der Zeitgeschichte interessierten Theologen an Jochen Klepper meinten vorübergehen zu dürfen, hat die im Gottesdienst versammelte Gemeinde den Liederdichter Klepper von Jahr zu Jahr tiefer zu schätzen gelernt. Von all dem Vielen, was da in Beiheften und Sonderausgaben zum Evangelischen Kirchengesangbuch als „Neues Lied" angeboten wurde und angeboten wird, ist das meiste längst schon wieder vergangen – aber zumindest ein halbes Dutzend der geistlichen Lieder aus dem „Kyrie" Jochen Kleppers ist zum unaufgebbaren Bestand der in unserer Sprache singenden Christenheit geworden[12].

Unser heutiges Gedenken an Jochen Klepper sollte bei dieser so auffällig widersprüchlichen Wirkungsgeschichte seines Werks einsetzen. Nur so werden wir Erhellendes für uns selber zu Tage fördern können und nicht bloß erschüttert vor jenen drei schwarzen Särgen auf dem Friedhof von Nikolassee stehen. Karl Pagel, einer der wenigen Weggefährten Kleppers bis in die letzte Lebenszeit hinein, hat über das dreifache Grab später die wohl heute noch gültigen Sätze geschrieben:

> „Damals standen wir ratlos; aber das Tagebuch in seiner schonungslosen Offenheit macht deutlich, daß von Klepper aus gesehen kein anderer Weg blieb, wollte er sich nicht selber aufgeben, moralisch aufgeben. Wer nach anderen Motiven sucht, wird sie vergeblich suchen. Kein ‚Selbstmörder', wie es hier und da gröblich vereinfachend gesagt worden ist, sondern ein Mann, seines Wertes bewußt, der die Menschenwürde für sich und die beiden Menschen, für die er sich verantwortlich fühlt, auf die einzige, ihm gebliebene Weise verteidigt – gegen das fluchwürdige System der Unmenschlichkeit"[13].

„Von der Menschlichkeit in finsteren Zeiten" – dieses Wort Hannah Arendts[14] könnte wohl ein Schlüssel sein, um die gewiß widerspruchsvolle Persönlichkeit Jochen Kleppers ein wenig für unser Begreifen zu öffnen. Und vielleicht gibt dieses Wort auch einen Hinweis darauf, warum die evangelische Kirche unseres Landes und ihre maßgeblichen Theologen in der

---

[11] Heinrich Assel (Hg.), Der du die Zeit in Händen hast. Briefwechsel zwischen Rudolf Hermann und Jochen Klepper 1925–1942. Unter Mitarbeit von Arnold Wiebel hg.u. kommentiert, München 1992 (= BEvTh 113).

[12] Jochen Klepper, Kyrie. Geistliche Lieder (Berlin 1938), Bielefeld [19]1992. Auch in: Jochen Klepper, „Ziel der Zeit". Die gesammelten Gedichte, Bielefeld [4]1987, 43–95. – Im Entwurf für das neue *Evangelische Kirchengesangbuch* (EKG) sind zwölf Lieder von Klepper enthalten. Im Stammteil des noch geltenden EKG finden sich drei Klepper-Texte (EKG 14; 45; 351). Durch die Vorschläge für die Neugestaltung dieses Gesangbuches wird die bemerkenswerte Situation geschaffen, daß nahezu die Hälfte der Texte aus einem einzigen schmalen Liederbuch eines Autors Aufnahme in das offizielle Gesangbuch einer großen Kirche finden soll. Zur Bibliographie der Kirchenliedtexte von Klepper vgl. Jürgen Henkys, in: MuK 63 (1993) 95–101.

[13] Karl Pagel, In tormentis scripsit, in: Merkur 11 (1957) 1198.

[14] Hannah Arendt, Von der Menschlichkeit in finsteren Zeiten. Rede über Lessing, München 1960.

Nachkriegszeit so achtlos an dem Erbe vorübergegangen sind, das Klepper ihnen hinterlassen hat.

Als Jochen Klepper nach ersten tastenden Versuchen als Journalist und Rundfunkkritiker die ihm gegebene eigene und unverwechselbare Stimme als Schriftsteller zu entdecken begann, war die „finstere Zeit" um ihn her bereits angebrochen, – und zwar für ihn schicksalhaft in zwei Bereichen zugleich: dem großen der Politik und dem kleinen des persönlich Familiären.

Beginnen wir mit dem ersten Bereich: Welche Verfinsterung des öffentlichen Lebens mit der Ernennung Adolf Hitlers zum Reichskanzler eingetreten war, hat Klepper sofort wahrgenommen und in seinem Tagebuch auf eine prägnante Formel gebracht: „31. Januar 1933. Hitler ist Reichskanzler. Noch einmal ist das verhängnisvollste Bündnis zustandegekommen, das Gustav Freytag die größte deutsche Gefahr nennt: das Bündnis zwischen dem Adel und dem Pöbel"[15]. Klepper wußte sofort, was diese Verfinsterung des öffentlichen Lebens für ihn persönlich bedeutete. „Ich sehe meine Situation total klar. Nämlich: ich kann mich halten; ich habe kleine Teilerfolge; ich mühe mich furchtbar; aber ich darf nicht anfangen ... Ich sehe mein Feld immer kleiner werden"[16]. Das war in der Tat von Anfang an eine realistische Sicht; nur konnte der im Zwiegespräch mit sich selber schonungslos offen umgehende Jochen Klepper im Februar 1933 noch nicht ahnen, wie klein das Feld bald werden sollte, auf dem er sich in der Öffentlichkeit noch bewegen durfte.

Wenn sich die Welt der Politik verfinstert und die Möglichkeit für den einzelnen Menschen ganz gering wird, an diesem öffentlichen Zustand etwas zu verändern, dann suchen viele Zuflucht im privaten Bereich, denn dann liegt es nahe – wie Hannah Arendt sagt –, „die Welt und ihre Öffentlichkeit gering zu achten, sie so weit als möglich zu ignorieren, oder auch sie zu überspringen und gleichsam hinter sie zu greifen – als wäre die Welt nur eine Fassade, hinter der sich Menschen verbergen –, um sich dann mit Menschen ungeachtet der Welt, die zwischen ihnen liegt, zu verständigen"[17]. Dieser Rückzug in eine Privatfreiheit war Klepper zum gleichen Zeitpunkt in einem für ihn sehr wichtigen Bereich verwehrt.

Jochen Klepper war in Beuthen an der Oder in einem von Herrnhutischer Frömmigkeit geprägten Pfarrhaus aufgewachsen. Das für damalige Verhältnisse beachtliche Vermögen des Vaters ermöglichte den insgesamt fünf Klepper-Kindern eine überaus behagliche, ja materiell verwöhnte Jugendzeit, in der die ebenso gebildete wie elegante Mutter – eine im Kloster erzogene Katholikin, die erst durch ihre Heirat evangelisch wurde – eine alle Emotionen des Knabens an sich bindende Rolle spielte[18]. Vater und Mutter hatten manche Exaltiertheit des Heranwachsenden freundlich geduldet; auch der von

[15] Tagebücher 36.
[16] Tagebücher 37.
[17] H. Arendt, Menschlichkeit 19.
[18] R. Thalmann, J.Klepper 17–23.

psychosomatischen Krankheitsphänomenen begleitete Abbruch des Theologiestudiums[19] und der Beginn der zunächst sehr bescheidenen journalistischen Tätigkeit beim Evangelischen Preßverband in Breslau (seit 1929) trübte das Verhältnis zum Elternhaus nicht. Ob Kleppers damals erfolgter Beitritt zum Bund der Religiösen Sozialisten und seine Mitgliedschaft bei der SPD den durch und durch deutsch-national gesonnenen Vater empört haben, wissen wir nicht. Die entscheidende zweite Verfinsterung um Jochen Klepper – und nun im persönlich-privaten Bereich – trat erst ein, als er im Juni 1929 in das Haus der damals 39jährigen jüdischen Rechtsanwaltswitwe Hanni Gerstel-Stein einzog. Die Eltern Jochen Kleppers nahmen es zwar mit einer schier unfaßlichen Gelassenheit hin, daß Frau Stein ihre eigene Lebensversicherung belieh, um dem durch die Inflation und durch Krankheiten in finanzielle Schwierigkeiten geratenen Beuthener Pfarrhaus wieder aufzuhelfen. Aber die unverhohlen antisemitischen Töne, die diese Tat der Menschlichkeit einer Jüdin für eine Pfarrerfamilie zum Echo hatten, verbreiten Finsternis[20].

Als Klepper dann am 28.März 1931 die standesamtliche Eheschließung mit Hanni Stein vollzog, brachen Vater und Mutter die innere Beziehung zu ihrem Sohn völlig ab; was blieb waren zum Teil sehr häßliche Kontakte wegen finanzieller Fragen. Nie wird in den bislang veröffentlichten Briefen die Ehefrau Kleppers auch nur mit einem Wort erwähnt. Eine Versöhnung mit dem Vater kommt bis zu dessen Tode nicht zustande. Erst als die Mutter 1936 ihrerseits einen psychischen Zusammenbruch erleidet, kommt es zu einer gequälten Versöhnung mit ihr, von der Klepper im Tagebuch schreibt, daß eine „furchtbare Fremdheit ... in der Versöhnung" geblieben sei[21].

Fast zur gleichen Zeit hat Jochen Klepper also nicht nur den Ansturm des öffentlich-politischen Antisemitismus mit allen seinen schlimmen Konsequenzen für sein berufliches Leben auszuhalten, sondern auch erleben und erleiden müssen, daß das Gift des Judenhasses seine Beziehungen zu Mutter und Vater zerstörte. Was diese doppelte Verfinsterung für ihn bedeutete, hat Klepper – so weit uns bislang bekannt ist – noch nicht einmal seinem Tagebuch anvertraut. Bedenkt man jedoch, wie problematisch das Verhältnis

---

[19] Der kommentierte Briefwechsel mit Rudolf Hermann (s. Anm.11) gibt jetzt nähere Auskunft über die Gründe für den Abbruch des Theologiestudiums.

[20] R. Thalmann zitiert aus den im Klepper-Nachlaß verwahrten Notizen von Hanni Stein: „Als Jochen die Regelung [der Schulden] in die Hand nahm und mit meinem Geld bezahlte, war Freude und Jubel unter den Kindern. Es wurde zwar als sehr störend empfunden, daß ich Jüdin bin, aber immerhin vermögend, da kann man ja nicht so genau sein!" (aaO. 55). Am 8. Juli 1936 schrieb Klepper in sein Tagebuch: „Der Kleppersche Familienverband, der so lange Zeit hindurch wegen meines Beitritts an mich herantrat, bis ich endlich nachgab, schreibt: ‚Wir mußten darüber nachdenken, in welche Lage unsere Mitglieder gesetzt sind, die in staatlichen und sonstigen Beamten- und Parteistellungen tätig sind, nicht arischen Personen und deren Nachkommen gegenüber, durch die neuen bezüglichen Gesetze und Verordnungen. Es wurde bedauert, daß wir dadurch Ihre Mitgliedschaft nicht bestätigen können'" (Tagebücher 362).

[21] R. Thalmann, J. Klepper 142.

Kleppers zu seinem Vater schon aus allgemeinen entwicklungspsychologischen Gründen gewesen ist[22], und stellt man in Rechnung, wie intensiv seine eigenen Lebenserwartungen und sein eigener Lebensstil durch das Vorbild der Mutter geprägt wurden, dann kann man wohl ahnen, wieviel Leid diese vom Antisemitismus zersetzte Elternbeziehung mit sich gebracht hat. Statt in der einst überschwenglich geliebten Mutter in schwerer Zeit eine Stütze und Ermutigung zu besitzen, trägt er an ihr als einer großen Last.

Die doppelte Verfinsterung hat Klepper umso stärker an die einzig verbleibende menschliche Beziehung gebunden: an seine Frau Hanni und deren beide Töchter aus erster Ehe, Brigitte und Reni Stein. Als Jochen Klepper seinem Tagebuch die Enttäuschung über die nicht geglückte Versöhnung mit der Mutter anvertraute, fügte er den Satz hinzu: „Die Ehe aber wird durch alles nur tiefer und inniger"[23]. Klepper hat in seinen Tagebucheintragungen – vermutlich auch im damaligen Alltag – stets die Rolle des Mannes eingenommen, auf dessen Schultern die *ganze* Last und Verantwortung für die Ehefrau und deren Töchter lag. Dadurch wird für den Leser der Tagebücher die doch gewiß auch gegebene Realität verdeckt, daß zumindest bis 1938/39 Hanni Stein und ihre Töchter sehr aktive Menschen gewesen sind, die ihrerseits die schlimme Familiensituation zu bessern versuchten und sich wohl auch Sorgen und Gedanken darüber machten, daß der Ehemann und Vater durch ihr bloßes Dasein in den Sog der Judenverfolgung mit hineingerissen wurde.

Man kann Kleppers zähen und hartnäckigen Kampf um ein berufliches Überleben trotz seiner von den Nationalsozialisten kriminalisierten Ehe nach 1933 von zwei verschiedenen Seiten her betrachten und zu verstehen versuchen. Diese unablässige, quälende Folge von immer neuen und immer bescheidener werdenden Berufstätigkeiten war wohl auf der einen Seite der verzweifelte Versuch, im nationalsozialistischen Gewaltregime doch noch den Freiraum gewinnen zu können, um den zweiten großen Roman, „Die Geschichte der Katharina von Bora und ihres Besitzes", abzuschließen[24]. Der Künstler Jochen Klepper, der sich von seinen Romanstoffen so ergreifen und packen ließ, daß sie ihn ganz und gar in Beschlag nahmen, erduldete nahezu jede Erniedrigung und Demütigung in seinem äußeren Lebensbereich, wenn ihm nur die Chance blieb, für das werdende Werk Stoff zu sammeln und Vor-

---

[22] R. Thalmann macht nur sehr behutsam auf die Konfliktgründe aufmerksam (aaO. 23). Nicht übersehen werden darf das „komplexe Vater-Sohn-Verhältnis" des Gymnasiasten Klepper zu seinem Lehrer Erich Fromm in Glogau, bei dem er zwischen Oktober 1917 und März 1922 wohnte und dessen „eifersüchtige Obhut" Klepper erst nach einer tiefen Lebenskrise 1924 abschütteln konnte (aaO.). R. Wentorf machte in seinem Festvortrag (s. Anm.10) zu Recht ganz unbefangen auf die homoerotische Komponente dieser Beziehung aufmerksam. Man wird die frühen Krisen in Kleppers Leben nur verstehen können, wenn man diesen Sachverhalt kennt und ihn ohne moralische Wertung in das Bemühen um Verstehen – auch der Ehe Kleppers – einbezieht.

[23] R. Thalmann, J. Klepper 142.

[24] Jochen Klepper, Die Flucht der Katharina von Bora. Aus dem Nachlaß hg. und eingeleitet v. Karl Pagel, Stuttgart 1951 (die erste Auflage trug noch den Vortitel: Das Ewige Haus. Geschichte der Katharina von Bora und ihres Besitzes. Romanfragment).

studien zu treiben. Immer wieder wird im Tagebuch der neue Roman wie eine lebendige Person beim Namen genannt. So bezieht Klepper an seinem letzten Tauftag das Losungswort aus Galater 1,15.16 nicht auf sich selber allein, sondern auch auf das Buch. Er schreibt: „Dies Wort gilt auch für den schweren Entschluß, in dieser Zeit, in dieser meiner Lage ‚Das ewige Haus' zu wagen"[25]. Und während der letzten kurzen Reise – zwei Monate vor seinem Tod – notiert Klepper nach einem Gang durch die Stadt Würzburg: „Ich muß eine Stadt in ihren Häusern kennen. Ich bin dem Haus zu sehr verschrieben. Auch darum ist es so furchtbar, daß das ‚Ewige Haus'so schleppend und gequält entsteht. Entsteht es denn noch? Gibt Gott mir mein Werk und mich dem Werke zurück? Kann diese Reise etwas dafür bedeuten? Und kann noch irgend etwas für mich Bedeutung erlangen, was nicht in diese Frage eingeht?"[26].

Blickt man also auf den Künstler Jochen Klepper, dann kann man sein Erdulden all der vielen Zurücksetzungen und Demütigungen durch die nationalsozialistische Herrschaftsbürokratie als ein Leiden für das werdende Werk deuten. Zu wieviel Selbstverleugnung und Selbstüberwindung Klepper im Dienste des Kunstwerks fähig war, hatte ja schon die Entstehungsgeschichte des ersten großen Romans „Der Vater" gezeigt[27]. Um diesem Buch überhaupt eine Lebens- und Überlebenschance zu erstreiten, hatte Klepper

---

[25] Tagebücher 1057.

[26] Tagebücher 1107.

[27] Vgl. R. Thalmann, J. Klepper 86–94. – Jochen Klepper, Der Vater. Der Roman des Soldatenkönigs, Stuttgart 1937. Zur literarischen Würdigung dieses Werks vgl. man: Frank Westenfelder, Genese, Problematik und Wirkung nationalsozialistischer Literatur am Beispiel des historischen Romans zwischen 1890 und 1945, Frankfurt/M. u.a. 1989 (= EHS I,1101) 274–279 (Lit.); Manfred Bieler, Hymnus auf einen Schmerzensreichen. Über Jochen Klepper: Der Vater (1937), in: Marcel Reich–Ranicki (Hg.), Romane von Gestern – Heute gelesen 1933–1945 (Bd. 3), Frankfurt/M. 1990, 127–134. F.Westenfelder und M.Bieler kommen mit unterschiedlicher Argumentation zu einem sehr kritischen Urteil über die literarische Qualität des Romans. F.Westenfelder hebt besonders hervor, daß Kleppers Grundaussagen zu den Themen „Obrigkeit-Herrschaft-Politik-Soldatentum-Bürgertum" von den Nationalsozialisten mit Zustimmung rezipiert werden konnten. M.Bieler nennt Kleppers Prosa „eine Mischung aus Nibelungenlied, Dienstvorschrift und Kohelet ... Es entsteht jener rauschhafte Sog, der mich einst mitriß" (132). Zusammenfassend bemerkt M.Bieler: „Sicher ist, daß viele Zeitgenossen Kleppers seinen Roman als ‚Nein'gegen den Nationalsozialismus verstanden ... Diesen Lesern ist insofern zuzustimmen, als Kleppers Preußenkönig, verglichen mit Adolf Hitler, tatsächlich ein ‚Hüter der heiligen Ordnung'war. Den Roman ein Buch des Widerstands zu nennen, will mir trotzdem nicht gelingen" (133f). Wesentlich positiver ist das Urteil von Werner Welzig, Der Deutsche Roman im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1970, 362–365. – Zu einem positiveren Gesamturteil kommt auch Günter Wirth in seiner gründlichen und materialreichen Studie über die Entstehung und die Rezeptionsgeschichte von Kleppers Roman. Wirth arbeitet insbesondere deutlich heraus, warum „Der Vater" als ein Werk der „inneren Emigration" bezeichnet werden dürfe; er bringt auch Beispiele einer „schroffen Kritik" des Romans durch überzeugte Nationalsozialisten bei (G. Wirth, Geschichte in metaphorischer Gestalt. Jochen Klepper: „Der Vater", in: Sigrid Bock/Manfred Hahn [Hg.], Erfahrung Nazideutschland. Romane in Deutschland 1933–1945. Analysen, Berlin-Weimar 1987, 189–230, 484–491).

mit Eingaben über Eingaben seine Aufnahme in die Reichsschrifttumskammer betrieben, seine Entlassung aus ihr mit allen ihm möglichen Mitteln wieder rückgängig zu machen versucht und schließlich auch „das Letzte" auf sich genommen, nämlich einen Brief an Goebbels zu schreiben und diesen mit „Heil Hitler" zu unterzeichnen[28]. Am Ende des Jahres 1937, das Klepper eine „jederzeit widerrufliche Sondergenehmigung zur schriftstellerischen Tätigkeit" gebracht und ihn unter die Aufsicht des Propagandaministeriums geführt hatte[29], dichtete er sein „neues Lied":

„Der du die Zeit in Händen hast,
Herr, nimm auch dieses Jahres Last
Und wandle sie in Segen.
Nun von dir selbst in Jesus Christ
Die Mitte fest gewiesen ist,
Führ uns dem Ziel entgegen."

In sein Tagebuch trug Klepper ein: „Das schwerste, schönste und bedeutsamste Jahr meines Lebens durfte beschlossen sein im Gebet. – Gott hat im alten Jahr ‚ein neues Lied' gegeben. Das muß nun geglaubt sein"[30].

Der in der Reichsschrifttumskammer für Kleppers Arbeiten zuständige Lektor, Alfred Richard Meyer, unterzog Kleppers Neujahrslied einer vernichtenden Kritik. „Dieses Gedicht ... vertritt eine Gesinnung, die absolut *jüdisch* genannt werden muß. Es wird gesprochen von des Jahres Last, daß alles, was der Mensch beginnt, vor seinen Augen zerrinnt, daß des Menschen Tag und Werk vergeht, daß der Mensch im Winde treibt, daß die Menschen ihre Tage in Schuld verbringen, daß sie in ihrer Zeit vieles versäumen und verfehlen ... Das heutige Deutschland darf bestimmt ein Neujahrslied in einem anderen, positiveren Ton erwarten, der es nicht nötig hat, auf die knechtische Einstellung der Psalmen zurückzugreifen"[31].

Klepper wurde wegen dieses Liedes am 12. Januar 1938 zu einer Unterredung in die Reichsschrifttumskammer bestellt; er erfuhr, daß im Augenblick nicht seine Ehe, nicht seine politische Vergangenheit zur Diskussion stünden, sondern „die knechtische Haltung", die in seiner Dichtung zu Wort komme. Klepper vertraute seinem Tagebuch an, daß er glücklich war, „daß es also sofort um das Zentrale ging. Das war ungleich mehr, als ich von dieser

---

[28] E. G. Riemschneider, Der Fall Klepper (s. Anm.10) 57–61. „Den Brief an Goebbels mußte ich mit ‚Heil Hitler'unterzeichnen. Ich habe nun das Letzte auf mich genommen" (aaO. 57).

[29] Der Präsident der Reichsschrifttumskammer hatte Klepper am 2.September 1937 mitgeteilt: „Auf Grund Ihres ... Schreibens vom 24. 4. 37 ist Ihnen die jederzeit widerrufliche Sondergenehmigung zur schriftstellerischen Tätigkeit in meinem Zuständigkeitsbereich erteilt worden. Sie sind jedoch verpflichtet, jedes Manuskript vor der Veröffentlichung der Reichsschrifttumskammer zur Prüfung unter Bezugnahme auf dieses Schreiben vorzulegen" (E.G.Riemschneider, Der Fall Klepper 50; über die zusätzliche Aufsicht des Propagandaministeriums ebd. 57–102).

[30] Tagebücher 540.

[31] E. G. Riemschneider, Der Fall Klepper 54 f.

Stelle je erwarten konnte. Denn nun ist die Sache nicht mehr meine, sondern Christi Sache"[32].

Wieder kommt es bei Klepper zu einer von außen betrachtet kaum verständlichen Reaktion. Er unterwirft sich erneut „jeder Kontrolle" und bittet seinen Verleger Kurt Ihlenfeld, die neuen geistlichen Lieder nicht im Februar-Heft des „Eckart" zu veröffentlichen. Zu Hause rührt ihn die spontane Äußerung seiner Frau: „Ich bin also nicht mehr der Grund"[33].

Diese Episode, zu der es eine Fülle vergleichbarer Kontakte mit den Behörden gibt, erlaubt uns, tief in die innere Verfassung Kleppers in jenen Jahren zu blicken. In seinem Künstlertum ist er – gerade als bekennender Christ – völlig souverän und frei. Wenn es ihm gelingt, so zu sprechen, daß „seine Sache" nicht mehr die eigene Sache ist, sondern zu „Christi Sache" wird, dann kann er sich vollständig entlastet fühlen. Er steht nicht unter dem Zwang, durch oppositionelles oder resistentes Verhalten den Behörden gegenüber irgendetwas durchsetzen zu müssen. Es genügt, daß er leben und schreiben kann; welchen Weg sein Werk zur Öffentlichkeit hin finden mag, ist nicht seine Sorge, sondern die einer höheren Instanz, vor der alle braunen Machthaber zuletzt zuschanden werden. Klepper kämpft als Christ und als Künstler lediglich um Zeitfristen, in denen es ihm möglich ist, an seinem Werk weiter zu arbeiten.

Wir fragen: War es wirklich nur dieser dem Werk dienen wollende künstlerische Ehrgeiz, der Klepper davon abhielt, dem verachteten Regime in Deutschland rechtzeitig den Rücken zu kehren oder – als es hierzu zu spät war – in irgendeine Form der widerständigen Opposition einzutreten, wie er sie ganz in seiner Nähe bei einigen Vertretern der Bekennenden Kirche[34] und insbesondere bei Käthe Staritz[35] beobachten konnte? Warum diese ständigen

---

[32] Tagebücher 544 f.

[33] Tagebücher 545.

[34] Kleppers einzelne Kontakte mit Vertretern der Bekennenden Kirche – von Otto Dibelius bis Helmut Gollwitzer und von Heinrich Grüber bis Harald Poelchau und Emil Fuchs – sind überhaupt noch nicht erforscht. Hier liegt ein wichtiges Desiderat der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung vor. Gerade Kleppers sehr selbständige und differenzierte Einstellung zu „der" Bekennenden Kirche dürfte weiterführende Einsichten sichtbar machen.

[35] Katharina Staritz (1903–1953) war Kleppers Kommilitonin während seines Theologiestudiums in Breslau gewesen. Wegen eines Rundschreibens, das die Pfarrvikarin an ihre Breslauer Amtsbrüder geschickt hatte, wurde K. Staritz verhaftet und später in das KZ Ravensbrück gebracht. Als Klepper von Hans v. Soden über die Verhaftung von K. Staritz unterrichtet wurde, schrieb er in sein Tagebuch: „Ob es solche ‚illegale'kirchliche Tätigkeit der in Schlesien vom Amte suspendierten Vikarin ist, ob es [Reinhold] Schneiders Versendung von Privatdrucken heute nicht zu veröffentlichender Gedichte ist – hier steckt das gleiche Problem. Dies ist nicht Gottes Weg, uns zu Bekennern und Märtyrern zu machen. Wir müssen lernen, daß Gott auch ohne uns wirken kann" (Tagebücher 1042). Vgl. R. Thalmanns – berechtigte – kritische Rückfrage zu diesem Tagebucheintrag: R.Thalmann, J. Klepper 356. – Zu K. Staritz vgl. Gerlind Schwöbel, „Ich aber vertraue". Katharina Staritz – eine Theologin im Widerstand, Frankfurt/M. ^{2}1992 (in der 2. Aufl. dieser ersten biographischen Würdigung von K.Staritz, die eine der ganz wenigen Chri-

Bittgänge zu den Behörden? Warum dieser verzweifelte, seine Gesundheit ruinierende Kampf darum, mit seinem literarischen Werk doch noch irgendwie im nationalsozialistischen Deutschland präsent zu sein?

Ganz und gar falsch wäre eine Antwort, die Jochen Klepper unterstellt, er habe die Unmenschlichkeit und Unwürdigkeit der herrschenden Männer nicht zureichend durchschaut und sich der Illusion hingegeben, es könne sich ohne eine vernichtende Katastrophe alles zum Besseren wenden. Solche unrealistischen Erwägungen waren Klepper völlig fremd. Aber auch die von der Biographin Rita Thalmann aufgestellte These, Kleppers „preussisch-lutherisch konservatives Weltbild", seine „Ideologie der ‚gottgewollten Bindungen'" habe ihn immer wieder in die Anpassung hineingeführt und „ihm den Weg zur verantwortungsvollen Tat versperrt"[36], kann nicht überzeugen. Klepper war ja überhaupt nicht entschlußlos und passiv. Wenn man die Wege und Aktivitäten Kleppers in den Jahren nach 1933 nachzeichnet, dann steht man eher vor einem Lebensbild, das durch Hektik und Aktionismus geprägt ist, als vor dem Lebenslauf eines Menschen, der sich durch die Ideologie gottgewollter Bindungen in Passivität hat führen lassen. Gerade die in sich problematischste Aktivität Kleppers in den Jahren 1940 und 1941, nämlich seine Teilnahme als Soldat am Balkanfeldzug, ist von ihm tatkräftig dazu benutzt worden, Bewegung in sein Lebensschicksal zu bringen. Von „resignierender Duldsamkeit" kann da wirklich nicht die Rede sein[37]. Als Klepper dann wegen seiner jüdischen Frau auch noch für „wehrunwürdig" erklärt und nach Hause geschickt wurde, als man ihm also auch diese Möglichkeit zur Eigeninitiative nahm, schrieb er: „Nun mag es wohl in letzte(r) Tiefe gehen. Ich komme aus dem Kriege, aber der Zukunft vor allem gilt das Gefühl, das mich bei der Heimkehr beherrscht: ‚Ich bin hindurch' (Römer 8). Das Schicksal heißt für mich ‚Überwindung', die Aufgabe ‚Trost'. Das ist mir immer klarer geworden. Das ‚Ewige Haus'ist nichts als ein Buch von Überwin-

---

stinnen war, die sich für die von den Ariergesetzen betroffenen Christen einsetzte, wurden einige Briefe an Klepper und seine Frau abgedruckt: 207–217). K. Staritz wird von der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung wegen ihrer nahezu singulären Haltung in der Verfolgung der „nichtarischen" Christen noch sorgfältig zu hören und zu würdigen sein.

[36] R. Thalmann, J. Klepper 381.

[37] In der Zeitschrift „Junge Kirche" schrieb ein ungenannter Rezensent der „Tagebücher" schon 1958: „Dies Buch veraltet nicht. Es gehört wie die Schriften Bonhoeffers zu den entscheidenden Zeugnissen jener Jahre, mit denen wir geistig, geistlich und politisch immer noch nicht fertig geworden sind. Was bei Bonhoeffer kühner Angriff auf die Welt ist, wird hier zum Leiden an der Welt, zum Leiden, gerade weil K.[lepper] die Welt nicht passiv hinnimmt, sondern sie liebt und in ihr gestalten will" (JK 19 [1958] 663). Hans Jürgen Baden hat in seinem psychologisch sehr einfühlsamen Essay über Klepper und Reinhold Schneider geschrieben: „Er (Klepper) sah den Terror wachsen – aber er hielt das Militär für eine Art Oase inmitten der ideologischen Verkommenheit. Er hätte, ohne Zynismus, mit Gottfried Benn von der Emigration zur Wehrmacht sprechen können ... Die soldatische Existenz stellt für ihn nicht nur ein Refugium dar; er hoffte zugleich, daß er auf diese Weise seiner Familie helfen könnte." H. J. Baden, Extreme Existenzen – Jochen Klepper und Reinhold Schneider, in: Carsten Peter Thiede (Hg.), Über Reinhold Schneider, Frankfurt/M. 1979, 183–201; 194.

dung und Trost. Bin ich nun, von Engeln geleitet, an dem Ort, den Gott mir bereitet hat?"[38].

Das Schicksal heißt „Überwindung", die Aufgabe „Trost". Mit diesen Worten lenkt Klepper unsere Augen auf die zweite Betrachtungsebene, die uns helfen kann, sein Verhalten zu begreifen, ohne es letzten Endes unter abwertende Beurteilungskriterien zu stellen. Man kann Kleppers Verhalten in der Zeit des Nationalsozialismus als den Kampf des Künstlers für sein Werk verstehen, – für ein Werk, das seine Vollendung darin findet, die „Sache Christi" zur Sprache zu bringen. Man kann Kleppers Verhalten in der Zeit des Nationalsozialismus aber auch als das im höchsten Sinne aktive Bemühen verstehen, eine bestimmte Gestalt personaler protestantischer Identität im Lebensvollzug zu verwirklichen und damit Widerstand gegen das herrschende politische Unrechtsregime zu leisten.

Protestantische Identität hat dort, wo sie vollkommen repräsentiert wird, stets drei Facetten. Sie setzt sich zusammen aus einer personalen Identität, einer politischen Identität und einer kirchlichen Identität. Ein Blick in die Geschichte des Protestantismus zeigt, daß eine gleichgewichtige Ausbildung aller drei Identitäten zugleich sehr selten ist. In der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft setzten die führenden Vertreter der Bekennenden Kirche nahezu alle Akzente ausschließlich auf ihre kirchliche Identität[39]. Nach 1945 ist der deutsche Protestantismus weithin dadurch gekennzeichnet gewesen, daß er um eine neue politische Identität rang[40]. Die personale Komponente protestantischer Identität, die in den großen Romangestalten Theodor Fontanes so überzeugend verkörpert wird – man denke nur an den alten Stechlin und die Gräfin Melusine oder an Pastor Lorenzen –, diese personale Komponente ist im gegenwärtigen Bewußtsein evangelischer Christen kaum mehr aufzufinden. Jochen Klepper hat unter den ihm auferlegten unsäglich schweren Lebensbedingungen alle Kraft darauf konzentriert, personale protestantische Identität zu bewahren und zu bewähren und damit zugleich Menschlichkeit in finsteren Zeiten zu erhalten. Dabei orientierte er sich an einer Wertehierarchie lutherischer Prägung, in der für ihn ganz oben die sittliche

---

[38] Tagebücher 960.

[39] Zu dem folgenreichen Rückzug führender Vertreter der Bekennenden Kirche auf rein innerkirchliche Probleme und Fragestellungen vgl.: Joachim Mehlhausen, Der Schriftgebrauch in den Bekenntnissen und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage aus der Anfangszeit des Kirchenkampfes, in: Hans Heinrich Schmid/J.Mehlhausen (Hg.), Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, Gütersloh 1991, 213–228; ders., Kirchenkampf als Identitätssurrogat? Die Verkirchlichung des deutschen Protestantismus nach 1933, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Tanner (Hg.), Protestantische Identität heute, Gütersloh 1992, 192–203.

[40] Statt vieler Einzelbelege sei verwiesen auf: Jochen-Christoph Kaiser/Anselm Doering-Manteuffel (Hg.), Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, Stuttgart u.a. 1990 (= Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte Bd. 2); Joachim Mehlhausen, Eine kleine Geschichte der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Erwägungen zu der Frage, warum es ein solches Buch nicht gibt, in: EvErz 42 (1990) 419–431.

Pflicht stand, Verantwortung für anvertraute Menschen unbedingt ernst zu nehmen.

Es wäre mehr als nur eine lieblose Ungerechtigkeit, wenn wir, die wir selber nur Bruchstücke protestantischer Identität vorzeigen können, es dem Mann Jochen Klepper zum Vorwurf machten, daß er in seiner doppelt verfinsterten Zeit alles daran setzte, wenigstens in dem ganz kleinen, ihm verbleibenden Bereich der persönlich-privaten Existenz Menschlichkeit und damit die Identität als protestantischer Christ zu bewahren. Die ungezählten Bittgänge Jochen Kleppers, seine Bereitschaft, auch ganz bescheidene Aufgaben anzunehmen und sich den Forderungen der Behörden anzupassen, dienten nicht nur dem künstlerischen Werk, sondern zugleich immer auch dem Erhalt einer einigermaßen humanen Existenzform für seine Frau und die beiden Stieftöchter. Eine lutherische Pflichtenethik band Klepper an die Existenznorm der Treue[41]. Klepper hat das Wort nie selbst benutzt, aber es war „Gottesdienst im Alltag der Welt", wenn er die trüben Tage der Ächtung und Verfolgung für diese drei einzig nahen Menschen durch noch so kleine Gesten zu erhellen versuchte. Die erste Eintragung im Tagebuch nach der Entlassung aus dem Wehrdienst lautet: „Um nicht ganz mit leeren Händen heimzukommen, besorgte ich in Fürstenwalde noch schöne Rosen für Hanni und Nelken für Renerle"[42]. Rosen und Nelken für die gehetzte Frau und die den „Gelben Stern" tragende Stieftochter; für diese Frauen, deren Alltag von aberhundert demütigenden und verächtlich machenden Zwangsgesetzen umstellt und verfinstert war.

Es gibt eine recht frühe Tagebucheintragung Jochen Kleppers, die durch einen überraschenden Perspektivenwechsel den Leser betroffen und nachdenklich machen muß. Sie lautet: „Heute ist es fünf Jahre her, daß Hanni und ich uns kennenlernten. Ich habe Hanni nicht viel Gutes gebracht. Aber sie fragt nicht danach. Ich kann noch nicht darüber hinweg, denn mir hat diese Ehe nur Gutes gebracht. Was haben Arierparagraphen mit Hanni zu tun? Und daß wir kein Kind haben würden, hatte ich vorher zu bedenken"[43].

---

[41] Am Beispiel der von Albrecht Ritschl aufgestellten „Tugendtafel" sei daran erinnert, welche Anforderungen an das Charakter-Profil einer personalen protestantischen Identität in dieser Tradition gestellt wurden. Ritschl unterschied mit einer biblisch-theologischen Begründung drei Gruppen von Tugenden: 1. Selbstbeherrschung und Gewissenhaftigkeit/Treue – sie begründen „die Selbständigkeit und Ehrenhaftigkeit des Charakters". 2. Weisheit, Besonnenheit, Entschlossenheit, Beharrlichkeit – sie begründen „die Klarheit und Energie des Charakters". 3. Güte, Dankbarkeit, Gerechtigkeit – sie begründen „den Gemüthswert oder die Liebenswürdigkeit des Charakters" (A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, Bonn [4]1890, 60 f). Otto Ritschl hat – noch zu Beginn des Zweiten Weltkriegs – auf den Grundvorstellungen seines Vaters aufbauend diese Ethik der protestantischen Persönlichkeit weiter entfaltet: Otto Ritschl, Ethologie des sozialen und des persönlichen Menschenlebens, 2 Bde. Halle 1940. Die besondere theologische Situation in Deutschland nach 1945 hatte zur Folge, daß dieser gesamte Traditionsstrang einer an der Bibel und der Reich-Gottes-Vorstellung orientierten personalen Pflichtenethik und protestantischen Charakter-Lehre völlig abgebrochen ist.

[42] Tagebücher 959.

[43] Tagebücher 176 (vom 26.April 1934).

Klepper stellt hier den objektiven Sachverhalt auf den Kopf. Ohne Hanni Stein und ihre Kinder hätte Klepper nach 1933 zu einem allseits gefeierten Schriftsteller aufsteigen können, dem die Nationalsozialisten seine christlich-konservative Grundhaltung vermutlich recht lange nachgesehen hätten. Ihm wäre bis zum Kriegsende wohl kaum Ärgeres zugestoßen als Ernst Jünger, Rudolf Alexander Schröder oder Reinhold Schneider. Vielleicht hätte Klepper sogar noch den Weg in ein Pfarrhaus und auf eine Kanzel gefunden, nach denen er sich lebenslang sehnte. Aber auf einem solchen, vermeintlich helleren Lebensweg wäre Klepper um die eine, unfaßlich ernste Lebensaufgabe betrogen worden, nämlich: gegen das unmenschliche nationalsozialistische Regime durch die existentielle Parteinahme für drei entrechtete Menschen *Widerstand* zu leisten, der höher einzuschätzen ist als jene in der historischen Urteilsbildung stets umstrittene Haltung der „inneren Emigration", die im Schatten von Anklage und Apologie steht[44]. So wie das Auge sich selber nicht sieht, so hat Klepper die Aktivität seines Widerstands gegen die Nationalsozialisten in der Sorge für diese drei Menschen nicht wahrgenommen und schon gar nicht darüber geschrieben. Das höchste, was Klepper in dieser Hinsicht dem Tagebuch anvertraut, lautet: „Wohl dem, der auf die Seite der Leidenden gehört. – So schwer es ist, dies zu sagen"[45]. Es gehört zur Tragik des Schicksals von Jochen Klepper hinzu, daß nach 1945 gerade dieser Aspekt seiner Existenz als Christ kaum beachtet worden ist[46].

Dabei lohnt es sehr, nach den theologischen Voraussetzungen zu fragen, die Kleppers unbeirrbares Verhalten ermöglichten. Zumindest zwei Traditionsstränge haben Kleppers personale protestantische Identität bestimmt: seine Verwurzelung in einer „bibeltheologischen" Überlieferung, die über

---

[44] Ob und inwiefern Kleppers Haltung als *Widerstand* bezeichnet werden darf, setzt natürlich eine Verständigung über den zugrundegelegten Widerstandsbegriff voraus; man vgl. hierzu: Hellmut Seier, Kollaborative und oppositionelle Momente der inneren Emigration Jochen Kleppers, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands (hg. v. Wilhelm Berges/Carl Hinrichs) 8 (1959) 319–347; in diesem Aufsatz werden die J. Klepper betreffenden Akten aus dem Archiv der ehemaligen Reichsschrifttumskammer in die Untersuchung mit einbezogen. Eine systematische Erschließung aller NS-Archive im Blick auf Klepper (etwa: Reichskulturkammer, Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda usw.) ist noch nicht versucht worden. Die umfangreichste monographische Behandlung der Thematik „J. Klepper und die innere Emigration" stammt von: Gérard Imhoff, Jochen Klepper. Contribution á l'étude de l'Emigration intérieure, Bern-Frankfurt/M. 1982 (= EHS I,554).

[45] Tagebücher 591; vgl. auch 105.

[46] Dies zeigt etwa die mit so tiefer Sympathie geschriebene Besprechung der „Tagebücher" durch Gerhard v. Rad (s. Anm. 1), in der Klepper aber getadelt wird, weil er sich der Bekennenden Kirche nicht angeschlossen hatte: „Daß Klepper bei solcher Grundeinstellung in diesen schweren Jahren keinen Weg zur ‚Bekennenden Kirche' fand, wird jeden Leser beschäftigen müssen. Klepper hat sich sogar nach gewissen Begegnungen oder nach dem Empfang gewisser Nachrichten diese seine ablehnende Haltung geradezu mit einer gewissen Genugtuung immer wieder bestätigt. Zu dieser Ablehnung, die auch heute noch schmerzlich berühren muß, hat mancherlei beigetragen. Daß Klepper über die Bekennende Kirche gar nicht recht Bescheid gewußt hat, wird immer wieder deutlich" (EvTh 17 [1957] 245).

Rudolf Hermann auf die Erweckungstheologie des 19. Jahrhunderts sowie das Herrnhutertum der Brüdergemeine zurückverweist[47]; und eine Frömmigkeitspraxis, die fern von aller liturgischen Überhöhung in der gelebten Liturgie des christlichen Kirchenjahres ihre festeste Stütze hat[48]. Beide theologischen Traditionsstränge, die hier nicht weiter analysiert werden können (aber der näheren Analyse dringlich bedürfen), begegnen dem Leser der Tagebücher Kleppers nahezu auf jeder Seite. Schon Reinhold Schneider hat hervorgehoben:

> „Als die wichtigste Aussage der Tagebücher hätte Jochen Klepper ohne Zweifel die für fast jeden Tag, für jedes Jahr ausgewählten oder ihm geschenkten Worte der Schrift angesehen. Von ihnen her müssen diese Aufzeichnungen gelesen werden; nur das angenommene Wort wird sie verständlich machen: denn sie drücken nichts anderes aus, als ein Leben nach dem Wort, aus dem Wort, in ihm und unter seinem Gericht. Das Wort ist die eigentliche Autorität für Jochen Klepper, die Weisung, die nie versagt, wenn sie auch oft eine dunkle, bedrückende, erschreckende ist"[49].

Trotz des nicht abgeschlossenen Theologiestudiums war Kleppers Lebensweg ganz und gar von der Theologie her bestimmt. Theologie aber bedeutete für ihn: Studium der Heiligen Schrift – nicht als historisch-kritische Exegese, sondern als ein die eigene Existenz ansprechendes Hören auf das Wort der Schrift. Sein Tagebuch ist zu Recht ein „Buch ‚voller Bibel'" genannt worden[50]. Zur Bibel tritt das Kirchenjahr mit den Festzeiten. Es bildet einen „geschlossenen Kreis", der zum Leben gehört und es ordnet „und für den man

---

[47] Kleppers Vater war von Herrnhutischer Frömmigkeit geprägt. Sowohl in Erlangen als auch in Breslau begegnete der Theologiestudent Klepper Vertretern einer „positiven" biblischen Theologie, die ganz bewußt an Traditionen der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts anknüpfen wollten. Außer zu R.Hermann hatte Klepper in Breslau besonders engen Kontakt mit dem Neutestamentler Ernst Lohmeyer (vgl. H.Assel [s. Anm.11] 17 u.ö.). Hubert Becher SJ (s. Anm.1) hebt in seiner präzisen Beschreibung der Grundzüge der Klepperschen Theologie die Bedeutung des „Sündenbewußtseins" hervor (333). Auch dieser Einzelzug verweist auf die gleiche theologische Tradition, nämlich die Verbindungslinie von Lohmeyer über Martin Kähler bis hin zu Julius Müller und August G. Tholuck.

[48] Klepper hat keiner der „liturgischen Bewegungen" seiner Zeit förmlich angehört, er stand ihnen aber nahe und wurde von deren führenden Vertretern aufmerksam wahrgenommen. Klepper erklärt seine Zurückhaltung damit, daß ihm „in der Kirche jeder besondere Zusammenschluß, von Menschen gewollt, so fremd" sei (Tagebücher 301; vgl. auch 432; 544; 554; 562; 661; 663 u.ö.). Zu den „liturgischen Bewegungen" vgl.: Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Art. „Liturgische Bewegungen" in: TRE 21 (1991) 401–406 (Lit.).

[49] Reinhold Schneider, Zum Geleit, in: Tagebücher 10. Dieser Text R. Schneiders erschien als Vorabdruck – zusammen mit Auszügen aus den Tagebüchern –: R. Schneider, Jochen Klepper, in: Merkur 10 (1956) 856–872.

[50] K. Pagel, In tormentis scripsit (s. Anm.13) 1196. – Zu Kleppers Schriftverständnis und Schriftgebrauch vgl. Klaus Baumann, Die Bedeutung der Bibel in Theorie und Wirklichkeit der Dichtung bei Jochen Klepper. Zum Problem der Einheit von Glaube und Wortkunst, Diss.Phil. Hamburg 1967; F. W. Kantzenbach (s. Anm.1) 35.

voller Dankbarkeit sein muß"[51]. So kann Klepper „es nie verwinden", daß das Epiphaniasfest „als der große Abschluß der Weihnachtszeit, erstorben, durch das karnevalsmäßige Silvester abgelöst ist"[52].

Aus dem als Autorität gehörten Wort der Schrift und aus dem Jahresrhythmus der christlichen Feste mit ihrer je eigenen Botschaft schöpfte Klepper die Kraft für die Erhaltung seiner personalen protestantischen Identität, die sich darin bewährte, daß er die ständig neu auftauchenden lebensbedrohenden Schwierigkeiten zu überwinden suchte und zugleich durch seine Nähe noch Trost spenden konnte. Neben dieser Aufgabe blieb für Klepper kaum mehr Kraft übrig, um sich auch noch um eine besondere *kirchliche* Identität zu bemühen, die etwa in einem Engagement für den ihm gut bekannten „dahlemitischen" Flügel der Bekennenden Kirche Ausdruck hätte finden können[53]. Durch die soeben erfolgte Veröffentlichung des vollständigen Briefwechsels zwischen Rudolf Hermann und Jochen Klepper ist allerdings sichtbar geworden, daß Kleppers Beziehungen zur Bekennenden Kirche viel differenzierter darzustellen sind, als dies noch bei Rita Thalmann geschah. Nicht schon 1934, sondern erst 1940 begegnet man bei Klepper den kritischen Rückfragen an den Kirchenbegriff der Bekennenden Kirche und ihrer Hauptvertreter, die den Autor des „Kyrie" stutzig gemacht hatten, indem sie „Kampflieder" von ihm erbaten[54].

Jochen Klepper hat seine fürsorgliche Nähe zu den Menschen, mit denen er sein Leben teilte, nie aufgegeben. Nachdem es gelungen war, die ältere der beiden Töchter kurz vor Kriegsausbruch aus Hitler-Deutschland herauszubringen[55], folgten die quälenden und immer wieder erfolglosen Bemühungen, auch die jüngere Tochter Reni vor der drohenden Deportation zu retten. Die Taufe von Frau und Tochter und die nachgeholte kirchliche Trauung erfolgten nicht mehr unter dem viel früher einmal erwogenen Aspekt, der „Übertritt" zur christlichen Gemeinde könne einen Schutz bedeuten[56]. Beim

---

[51] Tagebücher 1016.

[52] Tagebücher 1015.

[53] Hier müßte die Beziehung zwischen Klepper und Helmut Gollwitzer näher betrachtet werden. Bemerkenswert ist, daß Gollwitzer noch im Rückblick des Jahres 1975 sehr distanziert über Klepper berichtet (vgl. R. Thalmann, J. Klepper 270 f; Tagebücher 848; 851 u.ö.).

[54] Vgl. H. Assel (s. Anm.11) 178 Anm. 163.

[55] R. Thalmann, J. Klepper 221–227. – Brigitte Stein konnte am 9. Mai 1939 nach England ausreisen; sowohl die Jüdische Gemeinde in Berlin als auch das vom Bischof von Chichester, George Bell, geförderte Emigrantenhilfswerk in London hatten die Emigration möglich gemacht. Die jüngere Tochter Renate Stein hätte zusammen mit ihrer Schwester ausreisen können. Wegen einer akuten Erkrankung blieb sie in Berlin. Doch weniger diese Krankheit als vielmehr der Wunsch, bei den Eltern bleiben zu können, führten zu dem folgenschweren Verzicht auf die Emigration (vgl. Tagebücher 918).

[56] Hanni Stein wurde am 18. 12. 1938 getauft; der Taufe folgte sogleich die „Einsegnung der Ehe" (vgl. Tagebücher 699 f). Renate („Renata") Stein wurde am 9.Juni 1940 getauft (vgl. Tagebücher 893); am 17. April 1940 war sie aus der Jüdischen Gemeinde ausgetreten und hatte den Vater zugleich gebeten, „im Zusammenhang mit ihrem Austritt in dieser für das Judentum so schweren Zeit für sie einen Geldbetrag für den Hilfsfonds" zu

letzten gemeinsamen Weihnachtsfest muß Jochen Klepper sogar die Angst durchleiden, er könne mit seiner Frau vom Abendmahl ausgeschlossen werden[57]. Die Tochter verbirgt sich beim Weihnachtsgottesdienst in der Kirche hinter einer Säule, weil sie mit ihrem gelben Stern nicht gesehen werden will. Im Tagebuch heißt es: „Man hat noch keine Lösung für die christlichen Sternträger ‚überlegt'. – Welche Worte schafft diese Zeit, wie dies nun zum grausigen terminus technicus gewordene: die ‚Sternträger'–" [58].

Das gesamte Jahr 1942 vergeht mit angestrengten Bemühungen um eine Ausreiseerlaubnis und einen Platz in einem Zufluchtsland für die Tochter. Ende November werden alle Juden erneut statistisch erfaßt, diesmal auch die in „privilegierter Ehe" lebenden[59]. Damit rückt nun auch für Kleppers Frau die unmittelbare Gefährdung, die Deportation, immer näher. Anfang Dezember 1942 sieht es dann so aus, als ob sich doch noch alles zum Guten wenden könnte: Die schwedische Regierung erteilt für die fast zwanzigjährige Tochter eine Einreiseerlaubnis[60]. Noch einmal wendet sich Klepper an den Reichsinnenminister Frick, der früher der Familie mit einem „Schutzbrief" geholfen hatte. Doch auch der Innenminister kann nicht mehr helfen. Klepper hält im Tagebuch den Wortlaut der Antwort Fricks fest: „Ich kann keinen Juden schützen. Solche Dinge können sich ja der Sache nach nicht im Geheimen abspielen. Sie kommen zu den Ohren des Führers, und dann gibt es einen Mordskrach"[61]. Für die Ausreisegenehmigung der Tochter ist im Reichssicherheitshauptamt in der Berliner Prinz-Albrecht-Straße der SS Hauptsturmführer Adolf Eichmann zuständig. Zweimal innerhalb von 24 Stunden steht Jochen Klepper vor ihm. Am Nachmittag des 10. Dezember 1942 um 15 Uhr findet das zweite Gespräch statt. Die Ausreisegenehmigung nach Schweden wird nicht erteilt[62].

überweisen (Tagebücher 871). Zu dem früheren Plan eines „Übertritts" zur Evangelischen Kirche vgl. Tagebücher 43. Unter dem 13. Mai 1933 notiert Klepper: „Der Geistliche, bei dem Hanni sich zur Taufe gemeldet hat, – ein politisch sinnlos gewordenes Beginnen – hat sich erst heut nach vielen Wochen zum ersten Male gemeldet. Mit religiösen Plattheiten. Hanni weiß hundertmal mehr vom Christentum als solche Pastoren. Bibellesen! Hanni will aus politischen Gründen nicht Dissidentin sein. Damit basta" (Tagebücher 58 f).

[57] Tagebücher 1008.

[58] Tagebücher 1009.

[59] Zur Rechtslage christlich-jüdischer „Mischfamilien" vgl. Ursula Büttner, Die Not der Juden teilen. Christlich-jüdische Familien im Dritten Reich. Beispiel und Zeugnis des Schriftstellers Robert Brendel, Hamburg 1988 (= Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte Bd. 24), bes. 11–71; Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, „Zwischen den Stühlen". Zur „judenchristlichen" Selbsthilfe im Dritten Reich, in: ZKG 103 (1992) 332–360.

[60] Tagebucheintrag vom 5. Dezember 1942: „Am Vormittag kam ein Anruf von Almqvist [Legationssekretär der schwedischen Gesandtschaft]: das schwedische Ministerium des Äußeren hat angerufen, daß für Renate die Einreiseerlaubnis erteilt ist. – Wir haben es dem Kinde nicht zu verheimlichen vermocht ... obwohl ja der schwerste Schritt nun noch aussteht: eine zweite Audienz bei Minister Frick" (Tagebücher 1127 f).

[61] Tagebücher 1130.

[62] Tagebücher 1132.

Niemand weiß, was in dem Gespräch zwischen Klepper und Eichmann gesagt worden ist. Fast zwanzig Jahre später, am 24.Mai 1961, wurde in Jerusalem das Tagebuch Jochen Kleppers vom Gericht im Eichmann-Prozeß zu den Akten genommen; das Gericht erkannte die letzte Eintragung Kleppers als Beweis an[63]. Die Eintragung lautet:

„Wir gehen heute nacht gemeinsam in den Tod.
Über uns steht in den letzten Stunden das Bild des Segnenden Christus, der um uns ringt.
In dessen Anblick endet unser Leben."[64]

Jochen Klepper ist denen nahe geblieben, die ihm anvertraut waren. Sein Zeugnis der Menschlichkeit in finsteren Zeiten bestand darin, daß er bis zur letzten Konsequenz auf der Seite der Leidenden blieb. Schon als junger Mann hatte Jochen Klepper über das theologische Problem der Selbsttötung nachgedacht; immer wieder taucht das Wort „Selbstmord" im Tagebuch auf. Nie hat er in Frage gestellt, daß Selbstmord schuldig mache[65]. Aber zuletzt

---

[63] Während der 51. Sitzung des Eichmann-Prozesses in Jerusalem (am 24. Mai 1961) trug der Stellvertretende Oberstaatsanwalt Jaakov Baror den Fall der Familie Klepper vor und zitierte die Schlußeintragung des Tagebuches. Anschließend stellte der Oberstaatsanwalt den Antrag, daß diese „Urkunde" als Beweismittel der Anklage zu den Gerichtsakten genommen werde. Es entwickelte sich folgender Dialog zwischen dem Vorsitzenden (Mosche Landau), dem Richter (Benjamin Halevi) und dem Verteidiger (Dr. Robert Servatius) und dem Ankläger: *„Vorsitzender*: Wer hat das Dokument beglaubigt? *Herr Baror*: Amtsgericht Zehlendorf-Berlin vom Mai. Das ist zu lesen zusammen mit dem Briefe des Herausgebers an den Generalstaatsanwalt in Frankfurt wo der Redakteur bestaetigt, dass die Handschrift auch von der Schwester beglaubigt wurde, und ein photostatischer Brief desselben Briefes an den Generalstaatsanwalt befindet sich ebenso bei uns in Handen. *Richter Halevi*: Wo liess Klepper dieses Tagebuch? *Herr Baror*: Anscheinend in den Haenden eines seiner Bekannten und durch seinen Bekannten ging die Sache nach dem Kriege natuerlich an die Oeffentlichkeit. Ich vertrete die Auffassung, dass aufgrund Paragraph 15 des Gesetzes zur Ahndung der Nazis und ihrer Helfer, diese Urkunde als Beweisstueck anzunehmen ist. *Vorsitzender*: Ist dieses Buch veroeffentlicht worden? *Herr Baror*: Das ist mindestens zweimal veroeffentlicht worden. Der letzte Teil des Tagebuches wurde in einem Buch veroeffentlicht, welches genannt ist ‚Du hast mich heimgesucht bei Nacht', welches im Jahre 1960 in Muenchen erschienen ist. Der Gesamtumfang des Tagebuches Klepper wurde durch einen anderen Buchverlag zur Veroeffentlichung noch vorher gebracht, u.z. durch einen Verlag in Stuttgart. *Vorsitzender*: Also sie wollen auch den Brief des Herausgebers an den Generalstaatsanwalt, dass er die Bestaetigung von der Schwester erhalten haette, einreichen. *Herr Baror*: Jawohl. *Vorsitzender*: Dr. Servatius, Ihre Stellungnahme bitte zu diesem Tagebuch. *Dr. Servatius*: Ich habe keine Bemerkungen. *Vorsitzender*: Der Schriftsteller lebt nicht mehr. *Herr Baror*: Er beging mit Frau und Tochter Selbstmord am 10.September [sic] 1942. *Vorsitzender*: Entscheidung Nr.54 – wir nehmen die Abschnitte aus dem Tagebuche Jochen Kleppers unter Beifuegung der Beglaubigung seiner Schrift auf Grund Para 15 des Gesetzes zur Ahndung der Nazis 1950 an" (nicht korrigiertes Zitat aus der unredigierten Niederschrift der Simultanübersetzung: Bezirksgericht Jerusalem. Strafakt 40/61. Der Generalstaatsanwalt des Staates Israel gegen Adolf, Sohn des Adolf Karl Eichmann. Protokoll der Sitzung 51. 21. Mai 1961; Archiv des Instituts für Zeitgeschichte München G 01).

[64] Tagebücher 1133.

[65] „Wir wissen, was der Selbstmord in unserem Falle wäre: dreifacher Mord, Ungehor-

konnte er auch in diesem Schuldig-Werden nichts sehen, das größer wäre und mächtiger als die Zusage des Evangeliums von dem, der alle Schuld und Sünde vergibt.

„Auch wer zur Nacht geweinet,
der stimme froh mit ein.
Der Morgenstern bescheinet
auch deine Angst und Pein"
...
„Gott will im Dunkel wohnen
und hat es doch erhellt.
Als wollte er belohnen,
so richtet er die Welt.
Der sich den Erdkreis baute,
der läßt den Sünder nicht.
Wer hier dem Sohn vertraute,
kommt dort aus dem Gericht."

Im festen Glauben an die Wahrheit dieser Vergebungszusage ging Jochen Klepper mit den beiden geliebten Menschen, die er beschützen sollte und die sonst niemanden hatten, der bei ihnen blieb, in den Tod. Er wollte sie nicht auf dem Weg in die Deportation alleine lassen. Wir wissen heute, wohin dieser Weg geführt hätte.

---

sam gegen Gott, Preisgabe der Geduld, Flucht aus der Führung Gottes, Behaupten der negativen dem Menschen belassenen Macht, Hinwerfen des Vertrauens –. Aber er ist nicht die unvergebbare Sünde gegen den Heiligen Geist, ist nicht mehr als die Sünde, die der Christ unter dem *fortiter pecca* mit sich schleppt bis ans Ende. Ach, auch unser bis ans Ende getragenes Leben ist ein gar schlechtes Zeugnis für Gott. Ich kenne keinen Christen in der ‚Heiligung'" (20. Oktober 1942, Tagebücher 969). Reinhold Schneider deutete den letzten Schritt Kleppers mit folgenden Worten: „Als ihm aber die Macht des Verbrechens die gelobte Gemeinschaft und Verantwortung nicht mehr erlaubte, nahm er seine Frau und die jüngste Tochter an die Hand und eilte zu Gott, ehe er sie gerufen hatte. Das war ein Akt des Glaubens: schütze, die ich nicht mehr schützen kann! Es war ein Selbstmord unter dem Kreuz, dem Zeichen der Liebe. Das Problem stellt sich in einer Gestalt, auf die es keine Antwort gibt" (R. Schneider, Verhüllter Tag, Köln-Olten ^{4}1956, 117 f). Für Kleppers Auseinandersetzung mit der Suizidproblematik (er selber benutzt immer das Wort „Selbstmord") sind folgende Tagebucheintragungen besonders aufschlußreich: Tagebücher 71; 76 f; 111; 283; 336; 969; 973; 983–986; 993; 1007; 1019 f; 1031; 1049; 1095; 1099 f; 1124.

TEXTE

Eine gedruckte Synodalgeschäftsordnung von Schleiermacher

Von Hans-Friedrich Traulsen

Am 1. Oktober 1817 wurde Schleiermacher zum Präsidenten der aus den lutherischen und reformierten Berliner Geistlichen gebildeten Kreissynode gewählt, deren Aufgabe die Beratung eines „Entwurf[s] der Synodal-Ordnung für den Kirchenverein beider evangelischen Confessionen im Preußischen Staate" sein sollte.[1]

An Schleiermachers Wahl war zunächst bemerkenswert, daß sie überhaupt stattfand, denn nach Maßgabe des „Entwurfs" war vorgesehen, daß der Vorsitz dieser Versammlungen beim königlich ernannten Superintendenten liegen bzw. bei Zusammentreten beider Konfessionen jährlich zwischen lutherischem und reformiertem Superintendenten alternieren sollte. Über diese Vorschrift setzte sich die Berliner Synode vom 1. Oktober 1817 mit Unterstützung des kurmärkischen Konsistoriums frei hinweg.

Aber auch in anderer Hinsicht überrascht die Wahl der anwesenden 46 Prediger, denn in der unmittelbar vorangehenden Abstimmung über die behördlich vorgelegte Frage, „ob die Herren Geistlichen die Vereinigung sämtlicher Superintendenturen zu nur einer Synode wünschten?" hatte Schleiermacher eine von nur drei Neinstimmen abgegeben. Das Motiv für sein Abstimmungsverhalten dürfte in der Ablehnung des mit dem „Entwurf" vorgegebenen Wegs der Kirchenreform zu sehen sein, hatte er doch im Sommer 1817 in der Schrift „Ueber die für die protestantische Kirche des preußischen Staats einzurichtende Synodalverfassung. Einige Bemerkungen vorzüglich der protestantischen Geistlichkeit des Landes gewidmet"[2] seine abweichenden Vorstellungen sowohl grundsätzlich wie in einer detaillierten Kritik des obrigkeitlichen Vorschlags formuliert. Dieser Sachverhalt stellt dann wohl auch die damals augenfälligste inhaltliche Besonderheit seiner Wahl dar: Die Versammlung der Berliner Prediger betraute gerade den prominentesten Kri-

---

[1] Die Angaben zur Berliner Synode erfolgen nach der ertragreichen Auswertung der Synodalakten bei Hans-Dietrich Loock: Die Berliner Geistlichen und die Union von 1817, in: JBBKG 56 (Berlin 1987), S. 57–77.

[2] Berlin 1817; Sämmtliche Werke (SW) I/5, S. 217–294.

tiker des „Entwurfs der Synodal-Ordnung" mit der Leitung der Beratungen über ihn.

Schleiermacher selbst hätte sich „eher des Himmels Einfall versehen als daß mich die hiesige Geistlichkeit zum Synodalpräses ernennen würde", wie er am 31. Dezember 1818 seinem Jugendfreund Carl Gustav von Brinckmann schreibt und dabei beklagt, wie sehr diese Tätigkeit „in diesem lezten Jahre meine Zeit [...] zerstückelt hat", doch wie er hofft „nicht auf eine ganz unfruchtbare Weise."[3]

Das große Engagement, mit dem Schleiermacher sich seinem neuen Amt widmete, spiegelt sich in den Briefen der Jahre 1817 bis 1821, als die preußische Regierung die Kirchenverfassungsbewegung einschlafen ließ, vielfältig wider.[4] Darüber hinaus bewahrt der im Zentralen Archiv der Akademie der Wissenschaften Berlin gelagerte Schleiermacher-Nachlaß (SN) unter den Nummern 456. 464–469 zahlreiche Dokumente zur Synodaltätigkeit wie z.B. umfangreiche Schriftwechsel mit anderen Synoden in Preußen.

Das bekannteste und wirkmächtigste Dokument der Tätigkeit Schleiermachers als Berliner Synodalpräses ist die von ihm verfaßte und mitunterzeichnete „Amtliche Erklärung der Berlinischen Synode über die am 30. October von ihr zu haltende Abendmahlsfeier" (Berlin 1817).[5] Gegen die hier niedergelegten theologischen Grundsätze der späteren Union – Abendmahlsgemeinschaft trotz Fortbestehens der Lehrunterschiede – richtete sich in Wahrheit der Angriff des Hauptes der sächsischen lutherischen Kirche, des Dresdener Oberhofpredigers Ammon, den er im Gewand einer Prüfung der 95 Thesen des Kielers Claus Harms vortrug.[6] Hiergegen verwahrte Schleiermacher sich zweimal öffentlich,[7] während er die nicht minder polemische und an den „Herrn Präsidenten der berlinischen Synode" adressierte Schrift des Leipziger Professors Tittmann[8] mit Schweigen überging.

Bisher unbekannt geblieben ist dagegen ein zweites gedrucktes Dokument seiner Synodaltätigkeit. Im Nachlaß Schleiermacher befindet sich unter der Nr. 467/1 die nachfolgende „Ordnung bey den Verhandlungen der Synode" vom 18. August 1818. Daß der vierseitige Text tatsächlich von Schleierma-

---

[3] Vgl. Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, Bd. 4 (Briefe 4), ed. L. Jonas / W. Dilthey, Berlin 1863 [Nachdruck Berlin 1974], S. 242.

[4] Vgl. Briefe 4,224–261, besonders an Ludwig Gottfried Blanc in Halle; auch 288. 324 f.

[5] SW I/5, S. 295–307; SN 468 enthält das Druckmanuskript der Schrift.

[6] [Christoph Friedrich Ammon]: Bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit. Verordnet von Herrn Claus Harms, Archidiaconus an der Nicolaikirche in Kiel, und geprüft von dem Herausgeber des Magazins für christliche Prediger, Hannover / Leipzig 1817; jetzt abgedruckt im Anhang zu Friedrich Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe Bd. I/10 (Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, KGA I/10, ed. H.-F. Traulsen, Berlin / New York 1990), S. 429–443. – Zur daraus entstandenen Kontroverse vgl. meine Arbeit „Schleiermacher und Claus Harms. Von den Reden ‚Über die Religion' zur Nachfolge an der Dreifaltigkeitskirche", SchlA 7, Berlin / New York 1989, S. 90–138.

[7] Vgl. KGA I/10, S. 17–92. 93–116.

[8] Johann August Heinrich Tittmann: Ueber die Vereinigung der evangelischen Kirchen, Leipzig 1818.

cher stammt, ergibt sich zweifelsfrei aus seinem vom folgenden Tag datierten Brief an Ludwig Gottfried Blanc. Im Anschluß an einen ausführlichen Bericht über das Ergebnis der Unionsberatungen der Berliner Synode kommt Schleiermacher auf die neue Sitzungsperiode zu sprechen: „Gestern ist unsre erste Synodalversammlung gewesen, in welcher aber nur eine von mir entworfene Ordnung des Verfahrens debattirt und fast einstimmig und vollständig angenommen wurde."[9] Dabei ist es allerdings zu einigen Modifikationen des Schleiermacherschen Entwurfs gekommen, die er aber durchaus billigte: „Unsre neue Ordnung zweckt nun auch dahin ab, daß mehr regelmäßig gesprochen werden soll als in der vorigen Sizung geschehen ist; die Leute haben die Nothwendigkeit davon so sehr eingesehen, daß sie es selbst strenger gefaßt haben als ich es vorgeschlagen hatte. Dadurch hoffe ich werden die tüchtigen ein großes Uebergewicht bekommen."[10]

Als weiterer Beleg für die Authentizität dieses gewiß in nur geringer Auflage gedruckten Textes kann die Tatsache gelten, daß sich im Nachlaß Schleiermacher einige Gedankennotate aus dem Jahre 1818 finden,[11] die inhaltlich in die nachfolgende Synodalgeschäftsordnung[12] eingearbeitet wurden.

Ordnung
bey den
Verhandlungen der Synode.

1.

Wird erst ein beständiger Termin für unsre Zusammenkünfte festgesetzt seyn; so wird jeder Synodal, der etwas zum Vortrag zu bringen gesonnen ist, vier Wochen vor dem Termin, dem Vorsitzenden eine schriftliche Anzeige davon in der Art machen, daß die Proposition selbst deutlich daraus entnommen werden kann, und diese Propositionen werden dann durch das Convocationsschreiben zur allgemeinen Kenntniß gebracht.

2.

Bis dahin erwartet der Vorsitzende diese Mittheilungen spätestens 8 Tage nach dem Convocationsschreiben, und wir müssen uns damit begnügen, daß die sämmtlichen Propositionen in der ersten Versammlung selbst vor allen eigentlichen Verhandlungen, bekannt gemacht werden.

---

[9] Briefe 4,239.

[10] Briefe 4,240.

[11] Es handelt sich um das Nachlaßstück SN 147, hier auf Bl. 1v. Die schwer leserlichen und teils unvollständigen Blätter, die z.B. auch Vorarbeiten zur Amtlichen Erklärung, zur Reformationsfestrede 1817 und zur Schrift über die Symbolischen Bücher 1818 enthalten (vgl. dazu KGA I/10, S. X f. XXXVIII) sollen in KGA I/11 insgesamt veröffentlicht werden.

[12] Dem Zentralen Archiv der Akademie der Wissenschaften in Berlin danke ich für die Veröffentlichungsgenehmigung.

3.

Die von den Behörden zur Berathung gestellten Punkte werden jedesmal dem Convocationsschreiben beygelegt, damit Jeder so viel, wie möglich, vorbereitet erscheinen könne.

4.

In der ersten Zusammenkunft macht der Präses die Ordnung bekannt, in welcher die Verhandlungen auf einander folgen sollen. Sie wird im Wesentlichen Die seyn, daß die Propositionen der Behörden zuerst vorgenommen werden und hernach die von einzelnen Mitgliedern, nach der Ordnung, wie sie eingegeben sind. Doch muß dem Präses frey stehen, die letzern auch zwischen die erstern einzuschieben, oder mit ihnen in Verbindung zu setzen, wenn er glaubt, daß der Gang der Verhandlung dadurch erleichtert oder abgekürzt werde.

5.

Am Schlusse jeder Sitzung wird nochmals wiederholt, was für Gegenstände für die nächste an der Ordnung sind.

6.

Will Jemand noch in derselben Sitzungszeit Vorschläge zur Berathung bringen, von denen er zu rechter Zeit die Anzeige nicht gemacht: so muß er dem Moderamen die schriftliche Anzeige machen, und der Präses kündigt dann in der nächsten Sitzung die Proposition an. Jedoch steht der Versammlung frey, sie für diese ganze Sitzungszeit bey Seite zu legen, und muß dieß geschehen, wenn auch nur der vierte Theil darüber einig ist. Es müßte denn seyn, daß die Verspätung der Anzeige dadurch gerechtfertigt würde, daß der äußere Anlaß erst so eben gegeben wäre, in welchem Falle die Motion nur durch Stimmenmehrheit zurückgewiesen werden könnte.

7.

Bey den, von den Behörden zur Berathung gebrachten, Gegenständen wird es wünschenswerth seyn, wenn die, der Synode angehörigen, Mitglieder der Behörde über die darüber gefaßten Gesichtspunkte zuerst Mitteilung machen wollen; doch kann dieß keinem zur Pflicht gemacht werden.

8.

Daß diejenigen Synodalen, welche Vorschläge eingereicht haben, diese, sobald sie an die Ordnung kommen, zuerst mit ihren Gründen entwickeln, versteht sich von selbst.

9.

Sowohl vor der ersten Versammlung, als nachdem die Ordnung bekannt gemacht worden, ist jeder berechtigt, für beliebige unter diesen Gegenständen das Wort zu verlangen, und die Verzeichneten haben dann in der Berathung den Vortritt.

10.

Wenn Diese gesprochen haben, und ihre Vorträge ohne Zwischen- und Durcheinanderreden, sondern nach der Ordnung, von dem ältesten Synodalen bis zum jüngsten herab, besprochen worden sind, hängt es von dem Vorsitzenden ab, die Berathung für geschlossen zu erklären; jedoch nicht, ohne vorher im Allgemeinen gefragt zu haben, ob Jemand noch etwas Neues zur Sache beyzubringen habe.

11.

Hat Niemand ausdrücklich das Wort verlangt, so ruft der Präses die Erörterung herbey, indem er von oben herab aufruft. Er fährt hiermit fort, bis die Erörterung ihm hinreichend scheint, und verfährt dann wie oben.

12.

Alle Verhandlungen müssen in freyer Rede geschehen, und auch Diejenigen, welche ausdrücklich das Wort verlangt haben, dürfen ihre Vorträge nicht eigentlich wie eine Abhandlung ablesen; wiewohl Keinem gewehrt werden kann, bey seinem Vortrage, sich, wenn er wolle, eines Schema, oder einer Art von Disposition zu bedienen, um sicher zu seyn, daß von den Punkten, die er zur Sprache bringen will, ihm keiner entfalle. Daneben bleibt Jedem die Freiheit, nach abgeschlossenen Verhandlungen ein schriftliches Votum zu den Acten zu geben, welches mit diesen an die Behörde geht. Ein solches Votum wird jedoch nicht vorgelesen, sondern nur Denen, die es wünschen, außer der Sitzung mitgetheilt.

13.

Wenn Jemand, auf eine, die ruhige Berathung störende Weise, sich vergessen sollte, so hat der Präses, sofern ein unwillkührliches Gefühl der Versammlung sich dagegen äußern sollte, das Recht, den Redner zur Ordnung zu rufen, worauf derselbe sogleich auf die Sache selbst zurückkommt.

14.

Wenn dem Präses scheint, daß sich schon während der Berathung eine entschiedene Mehrheit für die eine Seite gebildet habe; so kann er erklären, die Meinung der Synode scheine ihm dahin zu gehen. Geschieht hiegegen kein Einspruch, so wird dieß ohne Abstimmung als Beschluß angesehen und verzeichnet. Wenn jedoch, sey es auch nur Ein Mitglied, die Abstimmung fordert, so muß sie erfolgen.

15.

Wenn es Jemandem scheint, als ob der Präses nicht so, wie es dem Gang der Verhandlungen am gemäßesten ist, die Frage zur Abstimmung stellt, so muß eine Discussion darüber eröffnet werden; und, wenn man sich nicht anders verständigen kann, die Mehrheit über die Stellung der Frage entscheiden. Vorzüglich ist es die Sache des Beystandes, hierüber zu wachen.

16.

Die Abstimmung kann der Präses auf zweyerley Art veranlassen, durch Händeaufheben der einen Parthey, oder durch namentlichen Aufruf von unten auf. Will sich jedoch

irgend Jemand bey der ersten Weise nicht beruhigen, so muß die zweyte eingeschlagen werden.

17.

Wenn, auch, nachdem schon erklärt ist, daß Niemand mehr etwas Neues zur Sache beyzubringen habe, ein Drittheil der Anwesenden sich vereiniget, den Aufschub der Abstimmung zu verlangen, so muß sie ausgesetzt bleiben, ist aber dann in der nächsten Sitzung das erste Geschäft, und zwar ohne weitere Erörterung.

18.

Dem Scriba steht frey, das Protocoll nach der Sitzung auszuarbeiten. Jedoch müssen wenigstens die Beschlüsse in der Sitzung selbst, und, wenn namentlich ist abgestimmt worden, mit der beyderseitigen Stimmenzahl, verzeichnet, und am Ende der Sitzung verlesen werden. – Das ausgearbeitete Protocoll wird am Anfang der nächsten Sitzung vorgelesen.

19.

Wenn jedoch der Präses verlangt, daß noch sonst etwas sogleich möge verlesen werden, oder wenn irgend ein Mitglied eine kurze Erklärung wörtlich zum Protocoll genommen verlangt, wird sich Scriba Dem nicht entziehen.

20.

Auf einen Gegenstand, über welchen im Protocoll bereits ein Beschluß verzeichnet ist, darf man in derselben Sitzungszeit nicht wieder zurückkommen.

21.

Die Anwesenden werden am Rande jedes Protokolls verzeichnet; unterzeichnet aber werden die einzelnen Protocolle nur von dem Moderamen; das Ganze von den Synodalen.

22.

Wie bey andern collegialischen Versammlungen, wird auch in der Synode von den abwesenden Mitgliedern vorausgesetzt, daß sie der Majorität überall beypflichten.

Berlin, den 18ten August 1818.

Die Berlinische Synode.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Caroline Bammel, University of Cambridge. Faculty of Divinity. The Divinity School, St. John's Street, Cambridge CB2 1TW, England

für Marie Luise Bulst-Thiele (†): Prof. Dr. Neithard Bulst, Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Postfach 100131, 33501 Bielefeld

Dr. Stefan Samerski, Römisches Institut der Görres-Gesellschaft, Via della Sagrestia, 17,

I – 00120 Città del Vaticano

Prof. Dr. Joachim Mehlhausen, Evangelisch-Theologisches Seminar der Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

Dr. Hans-Friedrich Traulsen, Turkuring 37, 24109 Kiel

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Kurt Aland: Supplementa zu den Neutestamentlichen und den Kirchengeschichtlichen Entwürfen. Zum 75. Geburtstag herausgegeben von Beate Köster, Hans-Udo Rosenbaum und Michael Welte, Berlin–New York (Walter de Gruyter) 1990, 516 S., geb.

Wie der Titel sagt ist dieser Band eine Ergänzung zu zwei Aufsatzsammlungen von Kurt Aland: Kirchengeschichtliche Entwürfe (1960, 699 S.) und Neutestamentliche Entwürfe (1979, 413 S.). Diese beiden Bücher und die „Supplementa" stehen in der langen Reihe der Veröffentlichungen von Kurt Aland, die von der Herausgabe von Speners „Pia desideria" 1939 bis zur zweiten Auflage seiner zweibändigen „Geschichte der Christenheit" reichen, deren Vorwort Kurt Aland an eben jenem 75. Geburtstag (28.3.1990) geschrieben hat, zu dem die hier anzuzeigende Aufsatzsammlung erschienen ist. Sie enthält außer einer Bibliographie 19 Abhandlungen, überwiegend aus neuerer Zeit, einige liegen weiter zurück (1951, 1960). Alle waren schon veröffentlicht, zumeist in Festschriften und Sammelbänden, die nicht überall zugänglich sein dürften, so daß man diese Form des gesammelten Neudrucks begrüßen wird. Die Themen gehören überwiegend den vier Bereichen an, denen Alands wissenschaftliche Arbeit gilt: Textforschung und Neues Testament, Luther und Pietismus. Die Herausgeber haben auch diese Reihenfolge gewählt und an den Schluß drei allgemeiner gehaltene Beiträge, die die Gegenwart betreffen, gesetzt.

Da sich mit dem Namen Kurt Aland vor allem der Gedanke an das griechische Neue Testament verbindet, ist es nur sinnvoll, daß am Anfang des Bandes ein diese Arbeit betreffender ausführlicher Rückblick und Ausblick steht: „Die Grundurkunde des Glaubens. Ein Bericht über 40 Jahre Arbeit an ihrem Text" (S. 1–61). Wer das Vorwort und die Einführung in der 26. Auflage des Nestle-Aland gelesen hat, wird hier viel Vertrautes finden, aber eben persönlich dargestellt und biographisch bereichert. Die wissenschaftlichen Kriterien, die für die Erarbeitung dieses Textes leitend waren, werden noch einmal deutlich. Aland setzt sich mit den Tendenzen zu einer Rückkehr zum Textus receptus auseinander und weist auf ihren Zusammenhang mit dem Fundamentalismus hin (S. 17). Nachdem Aland die Entscheidungen dargelegt hat, die zu dem neuen Text geführt haben, schildert er die Arbeit in vier Etappen: 1. die Feststellung des Materials (gemeint sind die Handschriften), 2. die Beschaffung des Materials, 3. die Bestimmung des Textcharakters der Handschriften, 4. die Veröffentlichung der Resultate. Dabei wird deutlich, wieviele Mühen dahinter stehen, bis der Benutzer des Nestle-Aland mit einem Blick in den textkritischen Apparat alle wesentlichen Varianten einer Textstelle vor Augen hat. In diesen und den weiteren Abschnitten wird der Leser auch darüber informiert, was in Zukunft von dem Institut für Neutest. Textforschung in Münster zu erwarten ist: Wie wird die Große kritische Ausgabe aussehen? In welcher Reihenfolge werden die Schriften des Neuen Testamentes erscheinen (die ersten sind die katholischen Briefe)? Was wird man den Computerlisten entnehmen können? Wird es vielleicht sogar einen Stammbaum der Handschriften geben, der die Abhängigkeiten erhellt? Deutlich wird in Alands Ausführungen auch, daß die Computer zwar eine entscheidende Hilfe sind, daß sie schließlich aber auch nur die Arbeiten ausführen, die ihnen vorher eingegeben worden sind. Kurz vor Schluß spricht Aland eine sehr allgemeine und nur sehr kurz begründete Kritik an der „Theorie" aus, „die Paulusbriefe im Neuen Testament seien in ihrer heutigen Gestalt nicht ursprünglich, sondern jeweils aus mehreren Vorlagen später zusammengesetzt worden" (S. 58). Hier trägt Aland der Eigenständigkeit der literarkritischen Fragestellung nicht Rechnung.

Und angesichts der Arbeiten etwa von Walter Schmithals auf diesem Gebiet sind hier allgemeine Erwägungen sicher nicht ausreichend. Aland schließt seine Ausführungen mit vielfältigem Dank an die Mitarbeiter des Instituts, an seinen Nachfolger in der Leitung und insbesondere an Bischof Hermann Kunst.

Die folgenden acht Aufsätze aus den Bereichen Textforschung, Neues Testament und Alte Kirche seien ganz kurz skizziert. In: „Der Text des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert" (S. 62–71) gibt A. eine Synopse von P^{52}, P^{90} und P^{66} für den Text Joh 18,31–19,7. Er wählt dieses Material, weil es ein Glücksfall der Textforschung ist, daß diese drei Papyri einen vergleichenden Einblick schon für das 2. Jh. erlauben. Nach einer vollständigen Auflistung der Abweichungen dieser Papyri vom Nestle[26] und einer Aufstellung über die Unterschiede zwischen Nestle[26] und drei anderen Herausgebern (Greeven, dem der Aufsatz als Festschriftbeitrag gewidmet ist, Orchard sowie Z.C. Hodges u.a., die den sog. „Majority Text" herausgegeben haben) sowie schließlich nach einer Auswertung der Zitate bei Origenes kommt A. zu dem Ergebnis, daß im Nestle[26] der „Text des 2. Jahrhunderts mindestens im wesentlichen getroffen" sei (S. 71). – In: „Alter und Entstehung des D-Textes im Neuen Testament. Betrachtungen zu P^{69} und 0171" (S. 72–96) begründet A. sein Urteil, daß der „westliche Text" eine „Chimäre" sei (S. 76). Er führt in diesem Aufsatz erstmalig offiziell die neue Texttyp-Bezeichnung „paraphrasierender Text" ein (S. 77), dem der D-Text als späte Ausformung zuzuordnen ist. Sein früheres Urteil, daß der D-Text in die zweite Hälfte des 3. Jh. zu datieren sei, erhält er aufrecht. – Um eine Bewertung der Zitierweise der frühen Kirchenväter sowie um die Frage, wie sie die Paulusbriefe rezipieren, geht es in dem Aufsatz: „Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts" (S. 97–116). Die Bewertung nimmt A. sehr differenziert vor (vgl. sein Resultat auf S. 114). Hinsichtlich der Rezeption der Paulusbriefe stellt er fest, daß wir uns im 2. Jh. in „einem Tal, was die Wirkung der Theologie des Paulus angeht", befinden (S. 114), daß aber „die Gipfel" immerhin mit einer gewissen Beklemmung wahrgenommen werden, wie es 2Petr 3,15f exemplarisch zeigt (S. 116). – In die sehr spezielle, nur mit viel Geduld , Scharfsinn und Sachkenntnis zu leistende Arbeit der Identifikation kleiner Handschrift-Fragmente geben die nächsten beiden Aufsätze Einblick: „Über die Möglichkeit der Identifikation kleiner Fragmente neutestamentlicher Handschriften mit Hilfe des Computers" (S. 117–141) und: „Die Papyri aus Höhle 7 von Qumran und ihre Zuschreibung zum Neuen Testament durch J. O'Callaghan" (S. 142–157). Die beiden Aufsätze sind in den Teilen inhaltlich parallel, in denen sie die seinerzeit (1972) sensationellen Darlegungen von O'Callaghan wiederlegen, daß neun Fragmente aus Höhle 7 von Qumran Stellen aus dem Neuen Testament wiedergeben. A. griff mit diesen Ausführungen 1974 und 1976 klärend in die Debatte ein, wobei er auch die Leistungsfähigkeit des in seinem Institut benutzten Rechners und der verwendeten Programme überzeugend zur Geltung brachte. Wer, wie der Rezensent, einmal Gelegenheit hatte, bei einem Besuch des Instituts in Münster mitzuerleben, wie der Rechner ein aus wenigen Wortresten bestehendes Fragment einer Bibelstelle zuweist, wird sich über diese glückliche Verbindung von gedanklicher und technischer Leistung nur freuen können. – Wie es der Titel sagt, nimm A. in dem Aufsatz: „Noch einmal: Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte" (S. 158–176) eigene frühere Überlegungen zu diesem Thema auf und geht, wenn auch absichtlich nur am Rande, auf Anfragen zu seiner Position ein. Diese besteht im Kern darin, daß er Anonymität und Pseudonymität ntl. Schriften aus dem Phänomen der geistgewirkten prophetischen Rede erklärt, das in 1Kor 14 und anderen Stellen als ein wesentliches Phänomen im urchristlichen Gemeindeleben deutlich wird. Der prophetisch Redende tritt hinter seiner Botschaft zurück. Fällt die Prüfung des Inhalts seiner Rede positiv aus, so erkennt die Gemeinde diese Rede als göttliche Offenbarung an. Genauso konnte es auch mit Schriften geschehen, deren Anonymität oder Pseudonymität dann gerade Ausdruck ihrer anerkannten göttlichen bzw. apostolischen Autorität war. Zwei Feststellungen sind A. zur Vermeidung von Mißverständnissen wichtig: 1. Die Zeit um 150 n.Chr. bedeutet einen tiefen Einschnitt für das kirchliche Leben. Nur bis dahin ist es von der Naherwartung und der prophetisch-charismatischen Geistbegabung bestimmt. Die Beurteilung literarischer Sachverhalte muß diesen Einschnitt berücksichtigen, also auch Pseudonymität nach diesem Einschnitt anders beurteilen als vorher. 2. Echte Briefe unterliegen eigenen lite-

rarischen Gesichtspunkten. Bei ihnen ist die Nennung des Verfassers selbstverständlich und hindert natürlich auch nicht, sie als in göttlicher Autorität geschrieben anzuerkennen.

Gegen Erich Dinkler und Heinz Hofmann tritt A. in: „Noch einmal: der ROTAS/SATOR-Rebus" (S. 177–191) für den christlichen Ursprung dieses Rebus ein. Wer mit der Materie nicht vertraut ist (der in RGG[3] ein Artikel gewidmet ist und die in Paulys PRE, Supplement, fast 90 Spalten umfaßt!), wird überrascht sein, wie viele Bereiche der frühen Kirchengeschichte von der Frage nach dem Ursprung dieses Rebus berührt werden.

Auf die systematisch-theologischen Fragen, die man bei dem Thema: „Die Christen und der Staat nach Phil. 3,20" (S. 192–204) erwartet, geht A. nicht ein, wohl aber stellt er die exegetische These auf, daß ein zutreffendes Verständnis vom Röm 13,1–7 nur von Phil 3,20 aus erreicht werden kann, wobei er Phil 3,20 insbesondere von 1Kor 6,1–11 und Gal 4,24–26 beleuchtet. Man wird A. nur zustimmen können, wenn er Röm 13,1–7 nicht als zureichenden Ausdruck der paulinischen Meinung zum Thema: „Die Christen und der Staat" gelten lassen will und sich deswegen nachdrücklich gegen die Überbewertung dieser Stelle zumal in der deutschen Theologie wendet. Die Stimmigkeit seiner Argumentation im einzelnen leidet unter der unzulänglichen Behandlung der mit Röm 13,1–7 aufgeworfenen literarkritischen Fragen (vgl. Walter Schmithals zur Stelle in seinem Römerbriefkommentar von 1988; ganz entsprechend bereits 1975 in: „Der Römerbrief als historisches Problem"). Hilfreich und erhellend für die jeweilige Einstellung zu Naherwartung und Eschatologie ist A.s eingehende Untersuchung des Verständnisses bzw. der Übersetzung von Phil 3,20 bei Tertullian, Cyprian, Hieronymus, im Hirt des Hermas und an anderen Stellen der frühchristlichen Literatur.

Es folgen nun die drei Luther-Aufsätze, denen wegen ihres Gegenstandes eine besondere Bedeutung zukommt. Für diejenigen Leser der hier rezensierten Aufsatzsammlung, die nicht in der theologischen Forschung tätig sind, dürften es auch die wichtigsten und die lesbarsten sein. Der im Lutherjahr 1983 gehaltene Vortrag: „Die Anfänge des Reformators und der Reformation Martin Luthers" (S. 205–225) kreist um die Frage, wann bei Martin Luther der reformatorische Durchbruch stattgefunden hat. Aland beklagt, daß für diese Thematik die akademischen Disputationen Luthers bisher zu wenig beachtet worden seien, zumal ihnen schon deswegen große Bedeutung zukäme, weil Luther bis zum März 1518 kaum etwas im Druck veröffentlicht hatte. Aland kommt zu dem Ergebnis, daß erst in einer Thesenreihe, die er auf den März 1518 datiert, die Erkenntnisse klar ausgesprochen sind, die den reformatorischen Durchbruch bedeuten. Zusammenfassend sagt er (S. 221/222): „Wann nach Luther selbst der reformatorische Durchbruch stattgefunden hat ist klar: im Jahr 1518, denn er hat die erste Psalmenvorlesung wie die Vorlesungen über den Römer-, Galater- und Hebräerbrief bereits hinter sich und ist im Begriff, seine zweite Vorlesung über die Psalmen zu halten." Die Datierungen des sogenannten Turmerlebnisses auf die Zeit von vor 1513 (= vor der Auslegung von Psalm 31 bei der ersten Psalmenvorlesung) bis 1516 lehnt er ab (S. 223): „Die verschiedenen Ansätze der Frühdatierung leben von einer isolierten Interpretation einzelner Stellen und dem Verzicht auf eine ganzheitliche Untersuchung der Texte." Von dem reformatorischen Durchbruch unterscheidet Aland die Reformation, die er erst dort beginnen sieht, wo sich der Angelpunkt des Streites auf die Frage nach dem Primat des Papstes verlagert. Dieser Zeitpunkt ist im August 1518 gekommen, als Prierias auf Luthers 95 Thesen anwortet. Zu der schwierigen Thematik seien zwei Fragen vermerkt: Wird Aland dem berühmten Selbstzeugnis Luthers über das Gewinnen der reformatorischen Erkenntnis (Vorrede zum Römerbrief von 1545) gerecht? Und: Ist nicht in der Römerbriefvorlesung 1515/16 die reformatorische Erkenntnis deutlich da und eine Grundlinie der Auslegung? – Die eben schon erwähnte Frage, wann, wie und warum es zum Bruch mit Rom kam, thematisiert Aland in „Luther und die römische Kirche" (S. 226–273). Dieser große, monographieartige Aufsatz ist wegen seiner guten Gliederung, seiner erhellenden Quellenzitation und seiner gründlichen Quellenauswertung besonders eindrucksvoll zu lesen. Nach einer Gegenüberstellung der Papsttreue Luthers noch 1517 (der „papista insanissimus") und seiner grimmigen Papstfeindschaft in der Schrift „Wider das Papsttum zu Rom" (1545) datiert Aland Luthers Sinneswandel auf den August 1518 (S. 252). Zusammenfassend heißt es (S. 256f): „Mit dem ‚Dialogus' des Prierias ist m.E. ein Ein-

schnitt, ja eigentlich der entscheidende Einschnitt in der Haltung Luthers zur römischen Kirche wenn nicht vollzogen, so doch mindestens eingeleitet. Luthers Hoffnung auf Entscheidung der Ablaßfrage zu seinen Gunsten war völlig zusammengebrochen." Überraschend ist dann (und mit den eben zitierten Sätzen nicht ganz leicht zu verbinden), daß Aland Luther noch anfang 1519 ernsthaft bemüht sieht, die „excitata discordia" zu beseitigen (S. 270). Von 1520 an geht die Kirchenspaltung unaufhaltsam ihren Weg. – Der Aufsatz: „Der ‚deutsche' Luther" (S. 274–288; ein Ausschnitt aus einem umfangreicheren Vortrag) ist eine nüchterne Korrektur der vielen unsachlichen Äußerungen zu diesem Thema. Aland weist insbesondere Karl Barths Luther-Kritik zurück, setzt sich mit Heinrich Heines und Thomas Manns Luther-Beurteilung auseinander und weist auf die überwiegend kritischen Äußerungen Luthers über seine Landsleute hin. Fazit (S. 287): „Es bleibt dabei...: Luther war ein Deutscher, ein typischer Deutscher, wenn auch von allergrößtem Maß. Aber das ist nur ein Akzidens. Das Entscheidende an ihm ist, daß er Reformator war."

In den nun folgenden vier Beiträgen zur Geschichte des Pietismus geht es Aland um eine Würdigung der Leistungen des Pietismus einerseits und um die Klärung seiner Ursprünge in Auseinandersetzung mit Johannes Wallmann andererseits. Die Aufsätze sind wiederum durch sehr ausführliche Quellenwiedergaben gekennzeichnet, so daß man beim Lesen geradezu in die Denk- und Sprachwelt jener Zeit versetzt wird. Sie dienen vor allem der Begründung von Alands Thesen und Positionen (vgl. seine eigene Stellungnahme zu den vielen Zitationen S. 424 unten). In dem aus Anlaß des 250-jährigen Bestehens der Von-Cansteinschen-Bibelanstalt 1960 gehaltenen Vortrag: „Der Hallesche Pietismus und die Bibel" (S. 289–324) würdigt Aland das Verdienst des Halleschen Pietismus um die Bibelverbreitung. Er untersucht insbesondere, wie sich das Zusammenwirken von Francke und von Canstein bei der Gründung der Halleschen Bibelanstalt gestaltet hat, die dann die außerordentliche Leistung vollbringt, von 1712 bis 1812 rund 2 Millionen Vollbibeln und eine Million Neue Testamente zu drucken und zu verkaufen. Es wird deutlich, daß die Bedeutung dieser aus geistlichen Wurzeln erwachsenen verlegerischen Leistung für das kirchliche Leben kaum überschätzt werden kann. In Abwehr falscher Pietismus-Kritik arbeitet Aland auch die Rolle heraus, die der Pietismus bei der Förderung der wissenschaftlichen Theologie, insbesondere beim Übergang von philosophisch-dogmatischer zu exegetisch orientierter Bibelauslegung gespielt hat. – Auf ein anderes großes Verdienst des Pietismus weist Aland in dem Aufsatz: „Der Pietismus und die soziale Frage" (S. 325–364) hin. Der Beitrag von Spener, Francke, Zinzendorf und der Brüdergemeine zur sozialen Frage werden im einzelnen untersucht. Die Tatsache, daß angesichts der Leistungen Franckes die „Pionier-Leistung" Speners (ab 1679 das Armenhaus in Frankfurt, ab 1701 das Friedrichs-Hospital in Berlin) oft vergessen wird, nennt Aland eine „historische Ungerechtigkeit" (S. 331). Bei Zinzendorf weist er auf die beginnende Überwindung der Standesschranken hin. Die sozialen Leistungen auch des 19. Jahrhunderts sieht Aland direkt oder indirekt aus den Erweckungsbewegungen erwachsen. Es ist beachtlich, daß sich Aland in der aufgeregten Zeit des Erscheinens des Aufsatzes (1974) zu Luthers Überzeugung bekennt, daß der Glaube als geschäftiges Ding die guten Werke getan hat, ehe man viel fragt, und deswegen der Änderung des Menschen die Priorität vor der Änderung der Strukturen einräumt (S. 362/363). – Die beiden folgenden Aufsätze: „Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus" (S. 365–399) und: „Spener – Schütz – Labadie?" (S. 400–428) behandeln dieselbe Thematik. Sie sind ein Teil der literarischen Auseinandersetzung Kurt Alands mit den Thesen Johannes Wallmanns zur Entstehung des Pietismus. Aland würdigt die Arbeit Wallmanns (S. 369, 399), widerspricht ihm aber in zahlreichen Streitpunkten: Aland befürwortet, Wallmann verwirft eine stärkere Abhängigkeit Speners von seinem lutherischen Lehrer Johann Conrad Dannhauer. Aland befürwortet, Wallmann bestreitet eine gründliche Kenntnis der Werke Luthers durch Spener. Aland bestreitet, Wallmann befürwortet einen maßgeblichen Einfluß Labadies auf Spener über Johann Jakob Schütz und Anna Maria Schuurmann. Aland bestreitet, Wallmann befürwortet einen Einfluß Labadies auf Spener in der Ausbildung seiner Zukunftshoffnung für die Kirche, insbesondere auch seiner Hoffnung auf eine Bekehrung der Juden.

Die letzten drei Aufsätze gehen über die speziellen Forschungsbereiche Alands hinaus und zeigen, daß er seine Fähigkeit im Umgang mit Texten auch für andere Bereiche

fruchtbar anwenden kann. In „Martin Luther in der modernen Literatur" (S. 429–459) ergänzt er eine frühere gleichartige Untersuchung. Äußerungen über Luther bzw. Lutherbilder von Benn, Hesse, Strindberg, Heym, Dürrenmatt und Thomas Mann werden wiedergegeben. Aus methodischen Gründen werden auch zwei Mörike-Darstellungen vorgestellt, von Hermann Lenz und Peter Härtling. Aland kommt zu dem betrüblichen Ergebnis (von dem er Mann allerdings in gewisser Weise ausnimmt), daß die moderne Literatur „nicht in der Lage oder nicht willens (ist), bis in den Bezirk von Theologie und Kirche wie die damit verbundenen Probleme vorzudringen" (S. 449). Umgekehrt gibt es bei den Theologen kaum gründliche Beschäftigung mit der Literatur. Auch haben Schriftsteller bei der Bearbeitung von theologischen Themen offenbar keine Hilfe von Theologen erhalten. – Eine eindrucksvolle Würdigung des im Titel Genannten ist: „Adolf von Harnack als wissenschaftlicher Organisator" (S. 460–471). In einer Zeit, in der die technischen Medien die Anhäufung und Auswertung von Wissen in ungeahntem Maße möglich machen, ist es gut, von Aland vor Augen gestellt zu bekommen, wie Harnack schon vor 100 Jahren die Notwendigkeit wissenschaftlicher Zusammenarbeit und ihrer effektiven Organisation erkannt und durchgeführt hat. – Der letzte Aufsatz: „Historisches Wissen als Orientierung für das geistliche Amt" (S. 472–486) ist ein offener Brief Alands an seinen Sohn. Hier spiegeln sich mancherlei Mängel und Gefährdungen, die es in der Theologenausbildung in den Jahren vor der Abfassung dieses Briefes (1985) gegeben hat. Aland ruft zurück zur historischen Bildung als unverzichtbarer Grundlage des geistlichen Amtes. Sie gewährt nicht nur umfassende Orientierung, sondern hilft auch zu klarem Urteil gegenüber den wechselnden theologischen Moden. Nicht zuletzt sind viele gegenwärtige Fragen der Theologie in der früheren Forschung schon hilfreich bedacht worden. (Als ein Buch, daß dies für den Bereich der neutestamentlichen Forschung eindrücklich zeigt, weist Aland auf Walter Schmithals' „Einleitung in die drei ersten Evangelien" hin.) Der historisch-theologischen Bildung, die Aland in diesem letzten Aufsatz fordert, hat er selbst mit seinem wissenschaftlichen Werk in eindrucksvoller Weise gedient, wofür auch dieser Sammelband Zeugnis gibt.

Berlin *Bernd Wildemann*

Georg Schwaiger (Hrg.): Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon, München (C. H. Beck) 1993, 483 S., Ln. geb., ISBN 3-406-37314-3.

So erstaunlich es klingen mag, aber abgesehen von dem bisher noch nicht zum Abschluß gelangten „Dizionario degli Istituti di Perfezione, hg. v. G. Pellicia u. G. Rocca, Rom 1974 ff." liegt in unserer publizierfreudigen Zeit bisher kein Lexikon des christlichen Mönchs-, Ordens- und Klosterwesens vor. Um so verdienstvoller ist es, daß Herausgeber Georg Schwaiger und seine Mitautoren Ulrich Faust OSB, Karl Suso Frank OFM, Manfred Heim, Ulrich Horst OP, Georg Söll SDB, Günter Switek SJ und Manfred Weitlauff bereit sind, im vorliegenden Band einem breiten Kreis interessierter Leser – seien sie nun Kunsthistoriker, Historiker, Theologen oder Volkskundler – mit über 300 Stichworten eine knappe und solide Antwort zu geben auf Fragen wie: Was hat es mit dem Leben der Ordensleute auf sich, mit ihrer weltabgewandten, bisweilen aber auch durchaus weltoffenen Lebensform der Christusnachfolge in Gebet, Kontemplation und karitativem Dienst? Welche Orden gibt es und welche Aufgaben haben sie? Welche Bedeutung und Funktion haben die oft gewaltigen klösterlichen Baudenkmäler und Einrichtungen? Ein knapper historischer Abriß über „das christliche Mönchtum in der Geschichte" (S. 9–43) geht dabei dem eigentlichen Lexikon (S. 45–471) voraus, während demselben ein reiches Verzeichnis der neueren allgemeinen Literatur (S. 472–475), eine Liste der wichtigsten Ordensbezeichnungen (S. 476 f.) sowie ein um Querverweise bereichertes Stichwortverzeichnis (S. 478–483) folgt.

Unter den Stichworten selbst werden an erster Stelle die einzelnen Orden in ihrer geschichtlichen Entwicklung jeweils ausführlich dargestellt. Als pars pro toto sei beispielsweise das Stichwort „Benediktiner, Benediktinerinnen" herausgegriffen, das Ulrich Faust OSB auf S. 84–111 bearbeitet hat. Auf quellenkritischer Grundlage geht der Autor zunächst der Gestalt des hl. Benedikt von Nursia nach, dessen Sterbedatum

neuerdings nicht mehr – wie bisher – auf ca. 547, sondern auf etwa 555–560 datiert werden sollte. In einer kurzen Biographie wird Benedikt vor allem als Leiter verschiedener Mönchsgemeinschaften – so der Klöster Subiaco und Monte Cassino – gewürdigt. Der Textüberlieferung seiner bedeutenden Mönchsregel und ihrer maßgeblichen Vorlage, der Regula Magistri, gilt anschließend ein die Forschungsgeschichte einbeziehender Überblick, während in einem weiteren Schritt der Weg dieser Regel zur Alleingeltung im frühmittelalterlichen Westen nachgezeichnet wird. Danach widmet Faust der facettenreichen Geschichte der Benediktiner seine Aufmerksamkeit, indem er nicht nur ausführlich auf das Reformwerk eines Benedikt von Aniane († 821) und auf prägende Persönlichkeiten und Ziele der hoch- und spätmittelalterlichen Reformbewegungen (Gorze, Siegburg, St. Blasien, Cluny, Hirsau, Kastl, Melk) eingeht, sondern an passender Stelle auch auf einige im Spätmittelalter bereits zu Kongregationen zusammengeschlossene Klosterverbände sowie auf die aus dem benediktinischen Mönchtum hervorgegangenen Orden der Kamaldulenser, Vallombrosaner und Zisterzienser hinweist. Der Autor verschweigt freilich nicht das während der Reformationszeit vor allem Nord- und Mitteleuropa heimsuchende Klostersterben und die verheerende Säkularisationswelle des 18. und 19. Jahrhunderts im restlichen Europa. Im 1. Viertel des 19. Jahrhunderts, so Faust weiter, setzte allerdings zunächst in Bayern und dann auch anderwärts eine kraftvolle benediktinische Wiedergeburt ein, in deren Kontext die für die liturgische Erneuerung so bedeutenden Neugründungen Solesmes und Beuron ebenso gehören wie die Erzabtei St. Ottilien mit ihren in der ganzen Welt verbreiteten Missionsklöstern und die in den USA gegründeten Großklöster St. Vincent und St. John's Collegeville. Ja, neuerdings seien nach den politischen Umwälzungen in Osteuropa sogar die aufgehobenen böhmischen Benediktinerklöster Břevnov, Raigern und Emaus zu neuem Leben erwacht. In einem eigenen Abschnitt über benediktinische Frauenklöster stellt Faust fest, daß diese wohl erst im 7. Jahrhundert in England in Erscheinung getreten seien und von dort im 8. Jahrhundert durch die Nonnen Lioba und Walburg in Deutschland Fuß fassen konnten. Allerdings seien die ältesten Benediktinerinnenklöster Norddeutschlands – so der Verfasser weiter – zunächst eher als Kanonissenstifte zu bezeichnen, die erst im 12. Jahrhundert in Nonnenklöster umgestaltet worden sind. Die diesbezügliche süddeutsche Entwicklung liege hingegen noch weitgehend im Dunklen. Neues Leben hätten die Frauenklöster im Spätmittelalter den Reformen von Kastl, Melk und Bursfelde zu verdanken, während ihnen die Reformation in den protestantischen Territorien früher oder später ein Ende bereitet habe. Die für die Männerklöster so verhängnisvolle Säkularisation des Jahres 1803 hätten dagegen immerhin drei süddeutsche Frauenkonvente überlebt. An neueren benediktinischen Schwesterngemeinschaften ohne strenge Klausur nennt der Verfasser schließlich die Benediktinerinnen der Ewigen Anbetung, die Benediktinerinnen von St. Lioba, die Tutzinger Missionsbenediktinerinnen und die Subiacoschwestern von Steinerkirchen. Indem Faust – wie bisher gezeigt – die Grundlinien der benediktinischen Ordensgeschichte nachzeichnet, verweist er freilich immer wieder auf spirituelle Zusammenhänge, aber auch auf kulturelle Leistungen und Einrichtungen der Mönche und Nonnen, seien es nun die kostbaren Handschriften der mittelalterlichen Skriptorien, das für die Geschichtsforschung so wertvolle Werk der Mauriner, die Salzburger Benediktineruniversität oder die Einbindung spätmittelalterlicher Benediktinerklöster in die Bewegung der Devotio moderna. Daneben erfährt der Leser aber auch wichtige Daten aus der modernen Ordensstatistik, so etwa die Tatsache, daß 1990 laut Schematismus 9096 Benediktiner, ca. 10000 klausurierte Nonnen und über 10000 Benediktinerinnen ohne päpstliche Klausur die Klöster bevölkerten. Schließlich wird dem Fachmann auch noch ein gediegen ausgewählter Literaturanhang an die Hand gegeben, mit dessen Hilfe er sich schnell in Einzelfragen der Regel, der Lebensweise und der Geschichte des benediktinischen Mönchtums einarbeiten kann.

Mit ähnlicher Genauigkeit und Systematik werden in unserem Lexikon aber nicht nur die wichtigsten Orden der katholischen Kirche, sondern auch die seit dem 18. Jahrhundert in der evangelischen Christenheit wieder aufkommenden Bruderschaften und Kommunitäten behandelt. So kommen die mittelalterlichen Chorherren-Orden der Augustiner-Chorherren und der Prämonstratenser ebenso vor wie die im Hochmittelalter entstandenen Bettelorden der Franziskaner, Dominikaner, Karmeliten und Augustiner-Eremiten. Zu ihnen gesellt sich eine Vielzahl kleinerer Gemeinschaften: die

strengen Karthäuser, die Ritterorden der Johanniter (Malteser), Deutschherren und Templer. Der Neuzeit wird der Band – um nur einige zu nennen – durch die Würdigung der Kapuziner, Jesuiten, Englischen Fräulein, Ursulinen, Barmherzigen Brüder und Schwestern, Redemptoristen, Steyler Missionare und Salesianer gerecht. Schließlich sucht man auch nicht vergeblich nach der evangelischen Michaelsbruderschaft oder nach den in dieser Kirche ebenfalls beheimateten Diakonissengemeinschaften.

In der gebotenen Kürze kommen ferner die für die klösterliche Welt besonders relevanten und hier bisweilen in spezifischen Formen auftretenden kirchlichen Ämter und Institutionen, Sakramente und Riten, Bräuche und Gewohnheiten, Gebäude und Einrichtungen, Gegenstände und Gewänder zur Sprache, kurz, all jene kirchlich-geistlichen Phänomene, die das klösterliche Leben besonders charakterisieren. Beispielsweise wird S. 328 f. unter dem Stichwort „Nekrologien" darauf hingewiesen, daß es sich hierbei um „Totenbücher" (griechisch; latinisiert: necrologia) handelt, die ihre Anfänge in der christlichen Spätantike haben. Näherhin gehe es in diesen für die moderne Sprachwissenschaft und Genealogie äußerst wertvollen Quellen um „kalenderartige Verzeichnisse der Namen von verstorbenen Mitgliedern, Stiftern, Wohltätern und Verbrüderten [...] einer geistlichen Gemeinschaft [...], deren jährlich an ihrem Todestag im gemeinsamen Gebet gedacht werden soll".

Darüber hinaus finden auch die für bestimmte kirchengeschichtliche Perioden besonders typischen Erscheinungsformen asketisch-klösterlicher Lebensweise jeweils ihre angemessene Würdigung. So sind beispielsweise S. 49 f. die seit dem 3. Jahrhundert in Einöden auftretenden Einsiedlermönche unter dem Stichwort „Anachoreten" ebenso ein Thema unseres Lexikons wie auf S. 82–84 die mittelalterlichen „Beginen", jene aus einer religiösen Laienbewegung erwachsenen Gruppen von „Jungfrauen und Witwen [also], die sich seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert zum gemeinsamen religiösen Leben, zu Werken christlicher Nächstenliebe, auch zur eigenen sozialen Versorgung in Gemeinschaften klosterähnlichen Zuschnittes zusammengefunden haben".

Inzwischen dürfte also deutlich geworden sein, welche Fülle an verständlich formulierter und zugleich knapp gehaltener Information der Benützer unserem handlichen Band mühelos entnehmen kann. Freilich werden manche das Fehlen eines Orts- und Namensregisters aufrichtig bedauern. Wenn auch – gemäß dem Vorwort – „eine Auswahl [...] bei der schier unüberschaubaren Zahl religiöser Gemeinschaften zwingende Notwendigkeit" war, so vermißt man doch einige kleinere, allerdings nicht unbedeutende Orden wie z.B. die Cölestiner, Eudisten, Hieronymiten und Magdalenerinnen. Angesichts der Herkunft des christlichen Mönchtums aus dem Orient wären schließlich – trotz der im Vorwort geäußerten Absicht, vor allem die abendländische Entwicklung in den Mittelpunkt zu stellen – etwas mehr Informationen über das orthodoxe und altorientalische Mönchtum wünschenswert, zumal sich heute ja auch viele westliche Christen für den christlichen Orient interessieren, indem sie z.B. auf den Berg Athos pilgern oder in der russischsprachigen Weltliteratur, etwas bei Dostojewskij, dem Starzentum begegnen. Eine wertvolle Ergänzung unseres Lexikons stellt für diesen Themenbereich sicher das soeben von Johanna Lanczkowski veröffentlichte Bändchen „Kleines Lexikon des Mönchtums, Stuttgart 1993" dar. Freilich wird unser Band in allen anderen ordensgeschichtlichen Fragen, vor allem in jenen, die den mittel- und westeuropäischen Raum betreffen, ohne Zweifel eine unentbehrliche und zugleich zuverlässige Orientierungshilfe sein, auf die kein an Kirche, Kunst, Geschichte und Kultur interessierter Leser verzichten sollte.

Niederaltaich *Johannes Hofmann*

Hermann Josef Sieben: Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (= Frankfurter theologische Studien 37), Frankfurt am Main (Verlag Josef Knecht) 1990, 304 S., kt., ISBN 3-7820-0610-0.

Der Band enthält flankierende Studien zu Siebens monumentalem Werk über die ‚Konzilsidee', dem vielleicht imponierendsten Konzils-Oeuvre eines Einzelnen seit Hefele. Das II. Vatikanum gab diesem den großen konziliaren Impuls, während hier dessen Umsetzung in den „regionalen Bischofskonferenzen" (39) offenbar ein zusätzliches Erkenntnismovens gebildet hat. Wohlgemerkt, es geht Sieben auch jetzt nicht

um ein Studium der einzelnen Synoden, es geht „um die Geschichte ihrer Idee" (9), um ihren „theologischen status" (11). Meistens fallen zwar in der Tat Zeiten intensiver Konzilstätigkeit mit solchen ausgeprägter Konzilsprogrammatik zusammen, aber eben nicht immer, gerade was die ohnehin häufiger als Generalkonzile tagenden und zugleich weniger theorieträchtigen Partikularsynoden betrifft. Die Naivität, zwischen Ideen- und Ereignisgeschichte säuberlich zu trennen, kommt Sieben freilich gar nicht erst in den Sinn. Der Terminus ‚Partikularsynode' dient vor allem als Kontrastbegriff zum ‚Generalkonzil' und faßt im Grunde nur die vielfältigen regionalen Synodenformen – von der Diözesansynode bis zum Patriarchalkonzil – zusammen.

Die acht Kapitel sind „nicht im Zusammenhang entstanden" (9). Vielmehr versucht Sieben, ähnlich wie seinerzeit 1983 mit den „Traktate(n) und Theorien zum Konzil" (Band 30 der Reihe), vermischte Studien unter ein zentrales Thema zu binden. Diese reichen in der bei Sieben gewohnten bewundernswerten Breite von der Alten Kirche bis ins 19. Jahrhundert. Auf den ersten Blick liegt dem Buch zwar selbst ein recht ‚partikularer' und lückenhafter Bauplan zugrunde. Aber im Wissen, daß der aktuelle Forschungsstand eine ausgereifte Monographie ohnehin noch nicht zuließe, bemerkt man auf den zweiten Blick, daß jede Partikularstudie hier durchaus eine wichtige Facette des Gesamtgegenstands repräsentieren kann, und zwar unabhängig, ob sie dem vierten oder dem neunzehnten Jahrhundert gewidmet ist. Denn gerade in der Konziliengeschichte schürzen sich zu allen Zeiten die gleichen Grundprobleme.

Zu den einzelnen Studien: I. ‚Die Idee der sog. Partikularsynopde in der Alten Kirche' (11–38). Kanon 5 des Nicaenums steht als erste juridische Bestimmung am Anfang, wenngleich es realiter auch vorher schon Synoden gegeben hatte. Als Charakteristika der Provinzialsynode erscheinen in Nikaia bereits: Periodizität (*bis in anno*) und juridische Funktion als Prozeß- und Appellationsforum, (hier latent die Frage eines Instanzenzugs, der sich indes nie systematisch durchsetzte). Damit verband sich die ältere Idee des Konzils als charismatischer ‚Zusammenkunft', als Weg zum Konsens in der Gegenwart Christi. Kirchlichen Alltag stellte nach Sieben nur die Partikularsynode dar; dagegen sei das Generalkonzil eher „von außen aufgesetzt" (22), als Kopie der kaiserlichen Synoden hinzugekommen. Eine klare Differenzierung von concilia universalia und concilia particularia hält S. im Osten nicht vor dem 6. Jh., im Westen eigentlich erst mit den Dekretisten für ausgeprägt. Die überraschende und bedenkenswerte Schlußthese: Das Generalkonzil „verdankt seinen Wesensunterschied zum Partikularkonzil gerade dem Umstand, daß es per definitionem ein Papstkonzil ist"; von hier führe „kein noch so verschlungener Pfad zum Konziliarismus, zu einer wie auch immer gearteten Überordnung des Konzils über den Papst" (37).

II. Über ‚Das Nationalkonzil...' (39-78) zu schreiben, ist wegen der Unschärfe des Begriffs, der erst bei Durandus und dann bei Nikolaus von Kues (*concilia ... regni aut nationis;* Conc. cath. II 24) explizit auftrat, etwas problematisch. Sieben behandelt darunter die fränkischen und westgotischen Synoden des 6. bis 8. Jh., um dann flugs zu den beiden genannten Theoretikern und zu Konrad Braun (ca. 1491–1563) zu schwenken. Bei Braun sei sowohl die Idee eines „synodalen Prozesses von unten nach oben" (56) als auch der pastoral-praktische Aspekt (Visitationen etc.) besonders ausgeprägt. Genau diesen Gedanken einer Kombination von ‚Synodalisierung' und Reform der Kirche wird man natürlich schon in der Zeit der Reformkonzilien konstatieren. Vielleicht hätten die im Sinne der älteren Literatur „nationalkirchlichen Bestrebungen" (Werminghoff), etwa auf den französischen Synoden von Paris und Bourges (v.a. 1438) oder bei den Versuchen der deutschen Fürsten 1438 bis 1446 und 1455 bis 1458, ein deutsches ‚National-Konzil' zusammenzubringen, hier mehr Beachtung verdient, auch was die ‚Ideen' betrifft. - Einen Pierre de Marca (1594–1662) und andere gallikanische Kirchenhistoriker hat Sieben zumindest für die deutsche Forschung geradezu neu entdeckt und auch im dritten Band seines Konzilswerkes (1990) eindrucksvoll ausgebreitet. (Der Beitrag war bereits komplett in Theologie und Philosophie 62, 1987, S. 526–62 veröffentlicht. Aber die Herausgeber enthalten einem diese Information vor.)

Was in der Forschung unter anderem noch fehlt, ist ein analytischer Überblick über die spätmittelalterlichen Diözesan- und Provinzialsynoden selbst (nicht nur deren Idee), im europäischen Vergleich von Frequenz, Teilnehmern, Inhalten der Statuten, Rezeption von Dekreten der Generalkonzilien durch Partikularsynoden und Fluktuation von Statuten letzterer untereinander.

III. Der pastorale Aspekt dominiert vor allem die unterste Ebene, die Diözesansynode („Zur Idee der Diözesansynode von Trient bis Pistoia"; 79-126). Nach Hinweisen vor allem auf c. 6 des IV. Lateranums und das Synodendekret des Basiliense (27. April 1433) befaßt sich Sieben mit den posttridentinischen Synoden des Mailänder Erzbischofs Karl Borromäus: Konzilien fungieren bei ihm als „Reformexerzitien des Diözesanklerus" (91) - spirituell, aber zugleich administrativ ‚von oben' durch den regierenden Bischof. Das Gegenmodell, die „Diözesansynode ... als eine Art Mitregierung des Diözesanklerus mit seinem Bischof" (91) wurde im Frankreich des 18. Jh. (Gibert, Maultrot) diskutiert. Die Frage, ob Priester dezisives Stimmrecht erhalten sollten, zeigt, wie sehr auch auf der Ebene der Partikularsynode Reformfragen zu Verfassungsfragen werden. Es macht die singuläre Stellung der Synode von Pistoia 1786 im aufgeklärten Herzogtum Toscana aus, diese „Revolution" gegen das „absolutistische Regiment der Bischöfe" (115; Zitat Vincenzo Palmieri) ein einziges Mal in die Tat umgesetzt zu haben.

IV–V. In Deutschland flackerte eine ähnliche Diskussion kurz und heftig im Umfeld der Revolution von 1848 auf. Die „Forderung ...nach Einführung der Demokratie in der Kirche artikuliert sich im Ruf nach der (lange außer Übung gekommenen; Rez.) Diözesansynode" (127). Die Würzburger Bischofskonferenz von 1848 (127–61, 162–192) setzte sich in bemerkenswert offenen Kontroversen mit der Diözesansynode (administratives Organ des Bischofs oder Mitregierungsorgan des Klerus?) auseinander. Daß man schließlich der Abhaltung von Diözesansynoden prinzipiell zustimmte, wertet Sieben mehr als ein Zugeständnis an den Zeitgeist, welches ja dann auch nicht in die Tat umgesetzt wurde. Im Umfeld der Kontroversen um Johann B. Hirscher, Anton Joseph Binterim und andere erhält eine Vielzahl vergessener Autoren Stimme, deren Thesen sich als recht aktuell erweisen. Das durchweg konstatierte Fehlen einer communio-Ekklesiologie macht das grundsätzlich Neue des II. Vatikanums umso deutlicher. Des Verfassers eigene Position schimmert als gemäßigt ‚konziliare' durch.

VI–VIII: Die letzten drei Beiträge springen wieder zu Spezialthemen der Alten Kirche zurück. S. verfolgt die „Sardicensischen Appellationskanones (von 342) im Wandel der Geschichte" (193–228): nach zögernder Rezeption wurden sie völlig durch die viel eindeutiger die päpstliche Position fundierenden Pseudoisidorischen Dekretalen verdrängt, um – folgerichtig – nach deren Entlarvung wieder in die Argumentation der kurialen Theologen (bes. bei Bellarmin) zurückzukehren.

Die wertvolle quellenkundliche Studie „Das Verhältnis zwischen Papst und römischer Synode im Spiegel der Synodalprotokolle 131–1083" (229–264) analysiert detailliert Genese, Aufbau und Formular der Synodalprotokolle seit dem ersten Fragment von 313. Der Papst erscheint in dieser Perspektive als Metropolit seines Sprengels, nicht als Haupt der Gesamtkirche, obwohl gerade die römischen Synoden die Ambivalenz dieser beiden Ebenen spiegeln.- Die auch zur Protokollformel erstarrte Sitte, spätestens seit dem Ephesinum das Evangelium inmitten der Synode zu inthronisieren (*propositis sacrosanctis et venerabilibus evangeliis*) findet sich übrigens nach 964 noch 1059 (MGH Const. I S. 539,4–10 und 542,23–29) – dem Jahr des Papstwahldekrets.

Ebenfalls von hohem Wert ist die abschließende Studie über die „Teilnehmer römischer Synoden des ersten Jahrtausends" bis 964 (S. 265-293), u. a. mit Tabellen (271–77) zum Einzugsbereich der vertretenen Bischöfe. - Ein Band, der in vielerlei Hinsicht weiterführt!

Köln *Johannes Helmrath*

Wolfgang Kasack (Hrg.): Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche. Beiträge von Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen. (= Arbeiten und Texte zur Slawistik 44), München (Verlag Otto Sagner in Kommission) 1988, 197 S., kt., ISBN 3-87690-372-6.

Es handelt sich um eine Broschüre mit Beiträgen von unterschiedlicher Thematik und ungleicher Zuverlässigkeit, die namens der russischen Auslandskirche in der Vorbereitung auf die Millenniumsfeier für die Taufe der Kiewer Rus' herausgegeben wurde. Das 1988 gefeierte Millennium galt jener tausendjährigen Tradition der Kiewer Kirche, in der auch die Russische Orthodoxe Kirche steht. In einer vom historischen

Standpunkt aus nicht exakt zu nennenden Kurzformel für die Tatsache, daß also die kirchliche Tradition, der die Russische Orthodoxe Kirche zugehört, tausend Jahre alt wurde, hieß es vielfach bei der Feier – und heißt es auch im Titel dieser Schrift – „tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche". Das sorglose Verwenden der Kurzformel wäre sicher vermieden worden, wenn die Änderungen im kirchlichen Leben der ukrainischen Christen, die erst nach der Millenniumsfeier möglich wurden, früher eingesetzt hätten.

Der Kirchengeschichte im strengen Sinn sind die Beiträge von G. Stökl, R. Slenczka und O. Luchterhandt gewidmet. Stökl, „Eintausend Jahre Kirche und Staat in Rußland" (S. 9–22) trägt vor, was man aus großrussischer Sicht darzulegen pflegt, um den Anspruch zu erheben, daß Rußland als Alleinerbe der tausendjährigen Kiewer Tradition zu gelten habe. Slenczka und Luchterhandt umgingen die durch den Kurztitel aufgeworfene Problematik, indem sie sich Themen aus jener Zeit stellten, in der Kiew gänzlich für die russische Kirche vereinnahmt war. Slenczka (S. 57–73) gibt wertvolle Aufklärung über eine russische Bewegung der Namen-Jesu-Verehrung an der Wende vom 19. zum 20. Jh.; Luchterhandt (S. 107–121) stellt das Verhältnis von Staat und Kirche der ausgehenden Zarenzeit demjenigen der kommunistischen Zeit gegenüber, zeigt trotz großer Unterschiede bedeutsame Parallelen auf und gibt dem aufmerksamen Leser Gelegenheit zu verstehen, wieso die „Allgegenwart" des Staates im kirchlichen Leben des 19. Jhs. und die Gewöhnung des russischen Klerus an sie eine gefährliche Vorstufe war für das kommunistische Kirchenregime.

Daß längst vor der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion im Kiewer Staat christliches Leben vorhanden gewesen sein muß, ist selbstverständlich. Unter dem Titel „Wann wurde Rußland christlich?" (S. 23–33) sammelt G. Rahr in populärwissenschaftlicher Form die legendären und historischen Nachrichten über Christen in Kiew vor 988. M. Arndt verfaßte ein pseudohistorisches Plädoyer für sein Verständnis von Hesychasmus (S. 35–56), indem er aus den Quellen zitiert, was zu seiner These paßt, und verschweigt bzw. „interpretiert", was ihr im Wege stünde; N. Artemoff gibt ein Plädoyer von derselben Art zu einer ihm lieb gewordenen Sicht über einen Umbruch in der Soteriologie der russischen Theologen (S. 75–106). Informativ und sehr wertvoll waren zu ihrer Zeit die Darlegungen G. Strickers über die Auswirkungen der Reformen Gorbačevs auf das kirchliche Leben und seine Beobachtungen zu den Millenniumsfeierlichkeiten in Moskau (S. 143–168). Wer das gute Situationsbild von 1988 mit der Lage von 1992 vergleicht, wird sich um so mehr bewußt, wie atemberaubend schnell die jüngsten Entwicklungen vor sich gingen. Des weiteren enthält die Broschüre eine Laudatio von G. Seide auf die russische Auslandskirche (S. 123–141) und Beiträge von P. Roth (S. 169–182) und W. Kasack (S. 183–196) zu Themen aus Kunst und Literatur, die zu besprechen in dieser Zeitschrift kaum am Platz ist.

Wien *Ernst Chr. Suttner*

Andreas Mehl – Wolfgang Christian Schneider (Hrg.): Reformatio et reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag (= THD-Schriftenreihe Wissenschaft und Technik 47), Darmstadt 1989, 482 S., kt.

Für die 18 Beiträge des Bandes wählten die Herausgeber ein Leitmotiv: „Glaube, Theologie und Kirche in Umbruchzeiten und ihr spannungsreiches Verhältnis zur jeweiligen Staatlichkeit" (S. 11). Daß dieses Konzept durchgehalten werden konnte – und zwar in einem Bogen, der sich von der römischen Spätantike bis in die jüngste Vergangenheit spannt –, zeigt die grundsätzlichen Möglichkeiten epochenübergreifenden Strukturvergleichs. Und dies gerade in einem Bereich historiographischen Interesses, in welchem nicht nur Epochengrenzen, sondern auch die vermeintlichen methodischen Grenzen wissenschaftlicher Teildisziplinen überwunden werden können. Die Beziehung zwischen Politik und den normativen Grundlagen menschlicher Existenz in dieser Breite aufgenommen zu haben, ist zunächst ein Verdienst der Planer des Bandes. Ob das programmatische Versprechen eingelöst werden konnte, wird zu fragen sein.

Zunächst ist auf ein Ärgernis hinzuweisen, für das die Autoren der Beiträge keine Verantwortung tragen. Ich meine die nachlässige redaktionelle Bearbeitung, die eine große Zahl von Druckfehlern hinterließ. Zum Teil stolperte man über die Fallstricke

der automatischen Textverarbeitung – z.B. in der originellen Trennung „t-heologisch" (S. 465). Es sei dem Rezensenten gestattet, seinem Ärger über die sich auf anderwärts häufenden Mängel einer huschigen Buchproduktion Luft zu machen. Es entsteht der Eindruck, die Mühe der Autoren der teils hervorragenden Beiträge und die Ehrung des Jubilars seien nicht hinreichend ernstgenommen worden! Auch wenn es sich nur um einen Nebenaspekt der Beurteilung des Buches handelt, soll er nicht unerwähnt bleiben, gerade weil der Band zahlreiche inhaltliche Anregungen in sich birgt und dem epochenfixierten Spezialisten die Möglichkeit bietet, Grenzen zu überschreiten.

Zwei Beiträge zur römischen Spätantike zu Beginn und vier zum Verhältnis von Kirche und Politik im 20. Jahrhundert am Ende des Buches rahmen den Schwerpunkt, der zugleich auch Schwerpunkt im wissenschaftlichen Werk Graf Dohnas ist: die Geschichte theologischer und kirchlicher Reform in Spätmittelalter und Reformation, auch und gerade in ihrem Bezug zu Entwicklungstendenzen in der politischen und Sozialgeschichte.

Klaus Bringmann untersucht in seinem Beitrag „Tradition und Neuerung" die Beziehung zwischen römischem Staat und religiösen Gruppen unter den christlichen Kaisern des 4. Jh. Sein besonderes Augenmerk gilt dem Verhältnis zu den Juden und heidnischen Kulten unter dem Gesichtspunkt der Wahrung öffentlicher Ordnung. Er spricht damit einen epochenübergreifenden Aspekt an. Zu den besonders hervorzuhebenden Beiträgen, neben denen von *Hamm, Boockmann, Battenberg* und *Press*, zählt der von *Wolfgang Schneider*, der sich mit der „Gestalt des Sieges in der Zeit des Übergangs von der antiken Religion zum Christentum", so der Untertitel, befaßt. Er kombiniert die begriffsgeschichtliche Analyse der Kategorie „Victoria" mit der ihrer bildlich symbolischen Vergegenwärtigung. Die Gemeinsamkeit von Götterglauben und Christentum im Siegesbegriff schuf einen Kontinuitätsfundus, der den Bestand der staatlichen Ordnung des römischen Reiches über den religiösen Wandel hinweg sichern konnte. Die materialreich belegte These ist ein Beispiel für die strukturelle Verzahnung staatlicher Organisation und religiös normativer Grundlegung von Herrschaft.

Der zentrale Teil des Buches beginnt mit einer kurzen Studie *Edmund Webers* über „Die Reformation des Franz von Assisi". Sie sei ebenso erwähnt, wie weitere Beiträge von *Heiko A. Obermann* über „Die Kirchenkritik des Johann von Staupitz", *Richard Wetzel* mit aus seiner philologischen Arbeit gewonnenen „Beobachtungen zur Rezeption heidnischer Antike" in den Predigten Johanns von Staupitz, *Andreas Hafer* über die Reichsstadt „Wimpfen und den Bauernkrieg" sowie von *Gottfried Schramm* über „Reichstage und evangelischen Gottesdienst in Warschau 1570–1600".

Matthias Benad interpretiert in seiner Studie „Alles, was das Auge sieht und begehrt, soll die Hand befolgen" Motive der „freigeistigen Religiosität" des 13./14. Jh. in durchaus neuer Weise. Die Auflösung mythisch-transzendenter Vorstellung zugunsten einer in ihrem Normenhorizont verdiesseitigten Lebenspraxis sieht er plausibel als utopische Wendung gegen eine von fortwährendem materiellen Mangel geprägte Welt. An der Nahtstelle beider Systeme, dem von ihm als freigeistig bezeichneten und dem der Verlagerung des Heils ins Mythisch-transzendente, setzt die Konflikthaftigkeit zwischen Wertsystem und entstehender Staatlichkeit ein. Dieser Aspekt freilich liegt jenseits der Fragen Benads, ist jedoch im Rahmen der Programmatik der Festschrift mitzudenken. *Berndt Hamm* kommt das Verdienst zu, sich in der ausführlichen Abhandlung zum „reichsstädtischen Humanismus in Nürnberg" präzise um die Definition des oftmals so leichtfertig gebrauchten Humanismusbegriffs zu bemühen. Sein Beitrag ist ein Musterbeispiel der Verbindung von Sozial- und Geistesgeschichte zu einer eigenständigen gesellschaftsgeschichtlichen Synthese. Er zeigt die Einbindung humanistischer Ethik in den reichsstädtischen Wertehorizont des „Gemeinen Nutzes". Das Verhältnis humanistischer Tugendethik zu dem „sola fide" reformatorischer Theologie wird zum Anknüpfungspunkt wie zur Bruchstelle zwischen Humanismus und Reformation. Hamm verdeutlicht in seiner Fallstudie die Verlaufsform dieses Prozesses. Sinnvoll ergänzt wird sein Beitrag durch die Ausführungen *Helmut Böhmes* über „Willibald Pirckheimer und Nürnberg". *Hartmut Boockmanns* „Bemerkungen zu den Auftraggebern, Funktionen und der Bewertung von Kunst um 1500" sind geeignet, mit allzu simplen, gleichwohl noch immer verbreiteten Vorstellungen über die Ablösung des anonymen Handwerkers durch den sich seiner Individualität selbst ge-

nügenden Künstler an der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit aufzuräumen. Er weist nach, daß sich auch hier eine vermeintlich deutliche Epochengrenze abschleift zugunsten eines langfristigen Prozesses, dessen „moderne" Aspekte ebenso weit zurückreichen, wie die „traditionalen" sich über jene Grenze hinaus halten. Mit seinem Beitrag über Luthers Fragment „Wider den rechten aufrührerischen, verräterischen und mordischen Rathschlag der ganzen Mainzischen Pfafferei und Warnung" führt *Martin Brecht* in den Bereich des Verhältnisses von Politik und Theologie zurück. Plastisch werden Berührungspunkte, aber vor allem Differenzen der politisch-sakulären Interessenpolitik Kursachsens mit Luthers theologisch-politischer Stellungnahme im Umfeld des Bauernkrieges. Fürstliche Ordnungspolitik und reformatorische Theologie stecken die Pole ab, zwischen denen sich die Argumentation *J. Friedrich Battenbergs* bezüglich „Reformation, Judentum und landesherrlicher Gesetzgebung" souverän bewegt. In der lutherischen Forderung nach allgemeinem Priestertum sieht er die Chance einer Gemeinsamkeit mit religiösen Ordnungsvorstellungen des Judentums. Durch die sich verhärtenden Fronten des Konfessionskonfliktes und der Entstehung des monopolistischen Landeskirchenwesens sei die Möglichkeit zum positiven Dialog in eine Konkurrenzsituation umgeschlagen, die den Graben zwischen Protestantismus und Judentum eher vertiefte als überbrückte. Lediglich das materielle landesfürstliche Interesse am Erhalt der jüdischen Gemeinschaft habe deren von der christlichen Bürgergemeinschaft allerdings weitgehend separierte Existenz weiter ermöglicht. In die Dimensionen internationaler Politik führt der Artikel von *Volker Press* über „das Haus Dohna in der europäischen Adelsgesellschaft des 16. und 17. Jh.s". Am Beispiel einer Adelsfamilie wird gezeigt, wie sich über die genealogische Verflechtung hinaus ein Netzwerk auch unter konfessionellem Vorzeichen, hier dem des Calvinismus, bildete, welches diese Familie auf die Bühne der europäischen Politik führte.

Die abschließenden Beiträge zur Geschichte des deutschen Protestantismus im 20. Jh. präsentieren Material zum Verhältnis von Kirche und Politik, ohne indessen argumentative Tiefe zu erreichen. So ist es m.E. unzureichend, wenn *Karl Otmar Frhr. von Aretin* in seinem kurzen Überblick über „die Kirchen in der Krise der Weimarer Republik" als Grund für die mangelnde Identifikation der evangelischen Kirchen mit der Weimarer Demokratie allein die Depravationsängste der Geistlichkeit konkret benennt. Die Fallstudie *Fritz Kallenbergs* über „das evangelische Darmstadt 1933" belegt, wie gering auch die mentalen Widerstandspotentiale gegen die nationalsozialistische Gleichschaltungspolitik gewesen sind. Daß sich freilich diese Widerstandspotentiale punktuell entwickelten, verdeutlicht *Ernst Schulin* in seinen Notizen zu „Widerstand und Nachkriegsplanung 1933–1945: Der Freiburger Kreis". Der abschließende, aus eigener Anschauung und Mitwirkung gespeiste Bericht *Rudolf von Thaddens* über „die Reformdiskussion im Kirchentag der sechziger Jahre" vermittelt einen Eindruck von den organisationsinternen Reformmöglichkeiten des Protestantismus.

Ein wenig mehr grundsätzliche Reflexion zum Verhältnis des Protestantismus zu Staat und „Obrigkeit" auf der einen, zum Widerstand auf der anderen Seite hätte im Zusammenhang mit den letzten Beiträgen die Verbindung zur Gesamtfragestellung des Bandes herstellen können. Wenn dies auch nicht von den Autoren der Einzelbeiträge zu erwarten ist, so wäre dies doch sinnvolle Aufgabe einer inhaltlichen Zusammenfassung gewesen. Dies um so mehr, als man sich für den Band ein eigentlich so spannendes Leitmotiv gewählt hatte.

Gießen *Olaf Mörke*

Wolfgang Ribbe (Hrg.): Berlinische Lebensbilder. Band 5: Theologen. Herausgegeben von Gerd Heinrich (= Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, 60). Berlin (Colloquium Verlag) 1990, 10, 389 S.

In der Reihe der Berlinischen Lebensbilder liegt nun der Band mit Beiträgen über 23 Theologen vor. Natürlich stellt sich die Frage der Auswahlkriterien angesichts der Vielzahl der in ihrer Zeit bedeutenden Theologen und Seelsorger. Der Herausgeber Gerd Heinrich geht darauf im Vorwort ein, wenn er betont, daß es in diesem ersten Theologen-Band der Gesamtreihe darauf ankam, „in einem repräsentativen Querschnitt geistliches Denken und Handeln in den Halbjahrhunderten seit 1540 zu be-

leuchten und von wenigstens einer Gestalt her verständlich werden zu lassen" (S. VII). Dies gelingt dem Band in gut lesbarer und anschaulicher Weise.

Die zehn bis fünfundzwanzig Seiten umfassenden Beiträge versuchen über biographische Informationen hinaus die theologische, kirchliche und kulturelle Bedeutung der einzelnen Theologen darzustellen. Dabei ist der Begriff des Theologen nicht so eng gefaßt, daß nicht auch Männer wie Carl Hildebrand Freiherr von Canstein und Hans Ernst Freiherr von Kottwitz, die sich in besonderer Weise um das kirchliche Leben Berlins verdient gemacht haben, aber keine Theologen im formalen Sinne oder Mitglieder des geistlichen Standes gewesen sind, gewürdigt werden.

Auch die im Titel angekündigte Beschränkung auf *Berlinische* Lebensbilder ist nicht zu eng aufzufassen. Manch einer der Besprochenen hat nur eine kurze Zeit seines Lebens in Berlin verbracht. Was aber alle verbindet, ist, daß sie einen herausragenden Beitrag zur Kulturlandschaft Brandenburg-Preußens und Berlins geleistet haben. Daraus ergeben sich auch die zeitlichen Schwerpunkte der Sammlung.

Nur ein Beitrag wendet sich einer vorreformatorischen Persönlichkeit zu, dem gelehrten Bischof des Suffraganbistums Brandenburg, Stephan Bodeker (1384–1459). Fünf Theologen aus dem 16. und 17. Jahrhundert, Andreas Musculus, Peter Hafftiz, Johann Peter Bergius, Paul Gerhardt und Philipp Jacob Spener, werden vorgestellt. Das 18. Jahrhundert ist durch fünf beziehungsweise sechs Personen repräsentiert: Daniel Ernst Jablonski, Carl Hildebrand Freiherr von Canstein, August Friedrich Wilhelm Sack, Johann Joachim Spalding, Hans Ernst Freiherr von Kottwitz und Johann Peter Süßmilch. Primär dem 19. Jahrhundert zuzuordnen sind Ernst Wilhelm Hengstenberg, Carl Albert Ludwig Büchsel, Adolf Stoecker und Ernst Hermann von Dryander. Erst im 20. Jahrhundert werden mit den Katholiken Bernhard Lichtenberg, Carl Sonnenschein und Konrad Graf von Preysing sowie dem jüdischen Gelehrten Leo Baeck andere als die in Brandenburg-Preußen vorherrschenden protestantischen Theologen – im 20. Jahrhundert O. Dibelius, J. Klepper und D. Bonhoeffer – gewürdigt.

Einzelne der Beiträge weisen auch auf noch nicht Erforschtes hin, so zum Beispiel F. Weicherts Bemerkungen zur Bedeutung des sozialen Handelns der Kirche bei Andreas Musculus (S. 24) und D. Pötschkes Hervorhebung der Arbeiten J. Butlers und J.J. Spaldings über das Wesen des Analogieschlusses (S. 153). Mehrere der Aufsätze verdienen um der besonders gelungenen Herausarbeitung von Individuellem und Exemplarischem sowie der treffenden Würdigung des Werkes des jeweiligen Theologen willen hervorgehoben zu werden: D. Braun über Jablonski, H. Möller über Sack, K. Aland über Freiherr von Canstein, I. Mieck über Freiherr von Kottwitz, G. Besier über Dryander, R. Stupperich über O. Dibelius sowie H.-W. Schleicher über Bonhoeffer. Auf wenigen Seiten in große Tiefe führen auch H.-J. Beeskows Deutung von Lebensweg und Werk P. Gerhardts sowie die kenntnisreiche und differenzierte Würdigung der vielschichtigen Persönlicheit J. Kleppers und dessen Schaffensperioden durch H. Seier.

An einigen wenigen Stellen des Bandes fällt mangelnde Vertrautheit mit theologischer Terminologie bei Verfasser oder Übersetzerin auf (vgl. z.B. Corrigenda: S. 46 Zl. 27 „Supralapsarismus" statt „Supralabsarianismus"; S. 8 Zl. 18 v.u. „geistliches Profil" statt „geistiges Profil").

Jedem Beitrag ist ein Bild des beschriebenen Theologen sowie Hinweise auf von ihm verfaßte Werke sowie Handbuchartikel und wichtige Sekundärliteratur über ihn beigegeben. Hilfreich ist ferner ein Personenregister am Schluß des Bandes.

Seinen Wert gewinnt der Band nicht nur aus den einzelnen Lebensbeschreibungen, sondern auch in dem Hervortreten sich durchziehender Charakteristika der brandenburgisch-preußischen Kirchen- und Geistesgeschichte. Ein solches Thema, das in den einzelnen Beiträgen immer wieder zur Sprache kommt, ist das Moment der Glaubens- und Gewissensfreiheit und damit verbunden das Toleranzproblem (vgl. z.B. S. 53, 69 und 138). Früher als anderswo beschäftigte es angesichts des Miteinanders von reformierter und lutherischer Konfession im brandenburg-preußischen Gemeinwesen die an verantwortlicher Stelle tätigen Theologen.

Auch wenn man manchen berühmten und wirkungsvollen Berliner Theologen wie zum Beispiel F.D.E. Schleiermacher oder auch G.F.W. Hegel vermißt, ersteht durch die Lebensbilder ein eindrucksvolles Bild Berlin-brandenburgischer Kirchen- und Gei-

stesgeschichte. Man kann gespannt sein auf die angekündigten nachfolgenden Bände, in denen nach Auskunft des Herausgebers „auch mancher zu Unrecht Vergessener gedacht werden" wird (S. VII).

Aschaffenburg *Christoph Strohm*

Neuzeit

Manfred Eder: Die „Deggendorfer Gnad". Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Franz Mußner (= Deggendorf – Archäologie und Stadtgeschichte 3), Deggendorf-Passau (Passavia-Universitäts-Verlag) 1992, geb., 775 S., ISBN 3-86026-005-1.

Im Januar 1992 entschloß sich die Leitung des Bistums Regensburg, die traditionsreiche Wallfahrt zur Kirche zum Heiligen Grab in Deggendorf einzustellen und an ihrer Stelle eine „Glaubenswoche" einzuführen. Mit dieser Feststellung schließt die vom Regensburger Diözesanbischof Manfred Müller angeregte und unter der Betreuung von Prof. Dr. Karl Hausberger als theologische Dissertation enstandene Untersuchung des auf das Jahr 1337 zurückgeführten, in Niederbayern (und früher auch in benachbarten Landschaften) fest verankerten, zuletzt aber unter dem Eindruck des nationalsozialistischen Massenmordes am europäischen Judentum in öffentliche Kritik geratenen religiösen Ereignisses.

Wie er bereits im Titel seiner für die Erhellung der Geschichte Deggendorfs wertvollen Veröffentlichung andeutet, beschränkt sich deren Verfasser nicht auf die Darstellung der Vorgänge in seiner Heimatstadt und die nur unscharf faßbaren Anfänge einer Wallfahrt zum Altarssakrament; sein Anliegen ist vielmehr, das – letztlich gescheiterte – Zusammenleben von Christen und Juden in den deutschen Städten des Mittelalters samt den Schatten, die die Verfolgungswellen vor allem des 14. Jahrhunderts auf die Neuzeit werfen, exemplarisch auszuleuchten und dabei vor allem auf die sozialen Hintergründe der stereotypen Anschuldigungen hinzuweisen. Der historischen Grundlage entbehrende Vorwürfe des Ritualmordes, der Brunnenvergiftung oder der Hostienfrevel dienten als nachträgliche Rechtfertigung von Enteignung, Vertreibung und grausamer Vernichtung der jüdischen Bevölkerung durch radikalisierte Bevölkerungskreise, oftmals mit Billigung des ebenfalls bei Juden verschuldeten Landesherrn. Im Fall Deggendorf kann ein Pogrom an der Judenschaft der Stadt, welches in anderen niederbayerischen Städte Nachahmung fand, mit Sicherheit auf das von einer Heuschreckenplage gekennzeichnete Jahr 1338 datiert werden; dagegen ist die auf Ostern 1337 datierte Legende von der Hostienschändung durch Deggendorfer Juden erst 50 Jahre später in den Quellen faßbar. Eine auffällige Parallele hierzu bilden die mörderischen Übergriffe gegen Juden in Niederösterreich und Südmähren vom Jahr 1338, welche sich an einem angeblichen Hostienfrevel in Pulkau entzündeten. An diesem Ort bildete sich ebenfalls eine Wallfahrt.

In der Absicht, Historie und erbauliche Erzählung zur Förderung der Verehrung des Altarssakramentes mit einem von der Theologie nicht gedeckten vergröbernden volkstümlichen Akzent zu scheiden, stellt der Verfasser im ersten Teil seiner Untersuchung zusammenfassend die Geschichte des Verhältnisses zwischen Christen und Juden dar, ausgehend von Zeugnissen des Neuen Testaments und vom Verlust der jüdischen Wurzeln in der frühen Kirche, über die antijüdische Polemik der Kirchenväter, die Folgen der Kreuzzüge für die Stellung der Juden in der mittelalterlichen Gesellschaft, die Ambivalenz kirchlicher Schutzmaßnahmen sowie die starke rechtliche Bindung der Juden an den Landesherrn, bis hin zu den Verfolgungswellen des 14. Jahrhunderts. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts verschwanden Judengemeinden endgültig aus den meisten bayerischen Städten, zuletzt nach gewaltsamen Aktionen im Hochstift Passau (1478) und in der Reichsstadt Regensburg (1519).

Das zweite Thema des allgemeinen Teils der Untersuchung ist der Entwicklung der Theologie der Eucharistie und der sakramentalen Volksfrömmigkeit unter besonderer

Berücksichtigung abergläubischer, nichtsdestoweniger weit verbreiteter Abarten gewidmet. Kirchen mit Wunderhostien, welche sich sinnenfällig in Fleisch oder Blut, den leidenden Herrn oder in das Jesuskind verwandelt haben sollen, wurden ungeachtet der Einwände namhafter Theologen beliebte Wallfahrtsziele. Um zahlreiche Heiltumsschätze rankten sich Erzählungen um am Beginn der Verehrung stehende angebliche Hostienfrevel – „fast ausschließlich" durch Juden. Diese fanden, ausgehend von einem Fall in Paris, seit dem Ende des 13. Jahrhunderts durch legendentypische Übertragung des Topos weite Verbreitung und trugen nicht wenig zur Verschlechterung des christlich-jüdischen Zusammenlebens bei, denn an ihrem Schluß stand nicht nur die Wiederauffindung und feierliche Einholung der geschändeten Hostien, sondern auch die exemplarische Bestrafung der Verächter des Altarssakramentes.

Im umfangreicheren zweiten Teil behandelt der Verfasser die Entstehung und Geschichte der Deggendorfer Wallfahrt – in kritischer Distanz zu bisherigen, von kirchlichen Kreisen in Deggendorf und im Bistum Regensburg, vornehmlich vom für die Wallfahrtskirche zuständigen Stadtpfarramt Mariä Himmelfahrt verbreiteten Darstellungen. Zunächst diskutiert er ausführlich die Quellen zu ihrer Entstehung (aus dem Zeitraum von 1338 bis 1604), die von 1361 bis 1968 reichende – aber keineswegs ununterbrochene – Tradition päpstlicher Ablaßurkunden für die Deggendorfer Heilig Grabkirche (denen die Wallfahrt ihren Namen „Gnad" verdankt) und die Ausstattung dieser Wallfahrtskirche an Bildnissen und Heiltumsschätzen. Mit Verwunderung vernimmt der Leser, daß noch „in den zwanziger Jahren" unseres Jahrhunderts die „Mirakelhostien" wegen fortgeschrittenen Zerfalls ausgetauscht und andere „Mirakelwerkzeuge" ebenfalls in neuerer Zeit zum Teil erneuert worden, zum Teil auf nicht geklärte Weise verschwunden sein sollen.

Es folgt eine Darstellung des Wallfahrtsbetriebs in Deggendorf, welcher im Zeichen wiedergewonnenen katholischen Selbstbewußtseins zu Beginn des 17. Jahrhunderts seine Blüte erreichte, unter Einbeziehung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Komponenten. Trotz kritischer Stimmen während der Aufklärungszeit, darunter auch jener des Deggendorfer Stadtpfarrers Johann Heinrich von Golling, dessen Amtszeit im Spannungsfeld zwischen wirtschaftlichen Interessen von Bürgern der Stadt und dem reaktionären Kurs der pfalzbayerischen Regierung in den letzten Jahren des Kurfürsten Karl Theodor 1794 tragisch endete, und ungeachtet der von 1803 bis 1812 von der staatlichen Obrigkeit verfügten Einschränkungen finden wir eine bis in die Gegenwart dauernde ungebrochene Tradition vor.

Die Kritik am judenfeindlichen Charakter der Deggendorfer Sakramentswallfahrt sollte freilich im 19. Jahrhundert nicht mehr verstummen, doch bis in die jüngste Vergangenheit gab es Verteidiger der „Gnad", die an einem tatsächlich begangenen Vergehen jüdischerseits gegen das christliche Altarssakrament festhielten, ungeachtet der nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem aber seit 1960 auch von christlicher Seite kommenden Anregungen und auch der Diskussion um einen im kirchlichen Raum fortlebenden Antisemitismus, welche in den überregionalen Medien einsetzte, trotzend. Doch es war – letztlich auch angesichts der theologischen Klärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils – unumgänglich: die Hochschätzung des Abendmahles mußte um ihrer Glaubwürdigkeit willen von den Fesseln einer verengten Vorstellung, welche unbeirrbar am Negativbild der die eucharistischen Gestalten marternden Juden festhielt, befreit werden. Als besonders anstößig wurde ein im Chorraum der Heilig Grabkirche aufgehängter, den Ablauf der Hostienschändung erzählender Bilderzyklus aus dem Jahr 1710 empfunden; er wurde Ende 1966 durch einen Vorhang den Blicken der Besucher entzogen, 1968/69 schließlich abgenommen und 1988 dem Diözesanmuseum Regensburg übergeben. Mit Spannung verfolgt der Leser den Verlauf der Auseinandersetzung um die Neugestaltung von Wallfahrt und Wallfahrtskirche, sowohl im innerkirchlichen Raum als auch in der über die Grenzen Deutschlands hinausgreifenden Öffentlichkeit, bis zur vorläufig letzten Entscheidung des Bischofs von Regensburg aus dem Jahr 1992.

Gerade in diesem letzten Kapitel macht sich das im gesamten Werk geübte Verfahren, Quellentexte (gegebenenfalls in Übersetzung) im Verlauf der Darstellung möglichst ausführlich wiederzugeben und zu kommentieren, selbst wenn dadurch gewisse Längen eintreten, besonders hilfreich bemerkbar. Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Teile des sehr sorgfältig gearbeiteten, reich bebilderten Bandes erleichtern

den Überblick, verraten aber auch das über die Klärung einer rein historischen Fragestellung hinausgehende Engagement des Verfassers und sein Eintreten für eine vorbehaltlose Auseinandersetzung mit einem unbequemen Kapitel der Geschichte seiner Heimatstadt, wenn er zum Schluß seiner Ausführungen schreibt: „So steht die geistige Aufarbeitung und Bewältigung des Komplexes ‚Deggendorfer Gnad', die sich durch Verharmlosung und Verdrängung nicht ersetzen läßt, bis heute aus."

München *Joachim Seiler*

Stephan Kremer: Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation. Fürstbischöfe – Weihebischöfe – Generalvikare (= Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementheft 47), Rom – Freiburg i.Br. – Wien (Herder) 1992, 496 S., Ln., ISBN 3-451-22677-4.

Die Erforschung der Germania Sacra (1648–1803) scheint derzeit eine gewisse Renaissance zu erleben. Nach einer Reihe neuerer Arbeiten über einzelne Domkapitel wie Münster (Keinemann), Basel (Bosshart-Pfluger), Eichstätt (Braun), Osnabrück (von Boeselager) oder Augsburg (Seiler) sowie über die Bedeutung der Wahlkapitulationen (etwa Maier für Konstanz) sind hier vor allem die Studien über die Reichskirchenpolitik einzelner bedeutender Dynastien wie der bayerischen Wittelsbacher (Weitlauff) oder der Schönborn (Jürgensmeier) zu nennen. Die bedeutsamste Erscheinung der letzten Zeit auf diesem Gebiet war jedoch das von Erwin Gatz, dem Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, herausgegebene biographische Lexikon „Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches (1648–1803), Freiburg i.Br. 1990", das kurze Biographien aller Bischöfe sowie Biogramme aller Weihbischöfe und Generalvikare dieses Zeitraums bietet und inzwischen bereits zu einem unverzichtbaren Arbeitsinstrument für die Geschichte der Reichskirche geworden ist.

Sowohl in der Vorbereitungsphase dieses Lexikons als auch in verschiedenen Reaktionen nach seinem Erscheinen wurde gefragt, ob der biographische Ansatz wirklich die adäquate Methode für die Erforschung der Germania Sacra sei oder ob nicht eine dynastische Betrachtungsweise vorzuziehen gewesen wäre, da es meist nicht auf die Person des Kandidaten, sondern auf seine Familie bzw. seine soziale Vernetzung ankomme. Es sei gleichgültig, ob der Prinz X oder Y der Dynastie Z Fürst-Bischof eines bestimmten Hochstifts/Bistums werde, Hauptsache, das Haus Z komme dort ans Ruder – so brachte Rudolf Reinhardt den Sachverhalt auf den Punkt. Deshalb hatte der Herausgeber des Bischofslexikons zunächst überlegt, dem biographischen Band einen dynastischen Ergänzungsband folgen zu lassen – ein Projekt, das inzwischen allem Anschein nach leider fallen gelassen wurde, wie ein entsprechendes Themenheft der „Römischen Quartalschrift" 87 (1992) Heft 3/4 zeigt.

Einen gewissen Ersatz dafür, eine „sozialgeschichtliche" Ergänzung zum „biographischen" Bischofslexikon soll die hier vorzustellende Studie bieten, die am Collegio Teutonico di Santa Maria in Campo Santo bei Erwin Gatz entstand und von der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät als Dissertation angenommen wurde. Kremer nennt seine Arbeit nicht umsonst eine „kollektive Biographie" (S. 14) – ein Begriff, über den man sicher streiten kann – und weiß sich dabei den sozialgeschichtlichen Methoden, wie sie Peter Hersche in seiner Habilitationsschrift über „Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert" (Bern 1984) und Peter Schmid in seinem Band über „Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker" (Tübingen 1984) auf die Kirchengeschichte angewendet haben, verpflichtet. Daß er sich damit auf ein gefährliches Terrain begibt, da die Rezeption „sozialgeschichtlicher" Methoden in der Kirchengeschichtsschreibung immer noch umstritten ist, liegt auf der Hand. Halten die einen die Sozialgeschichte für ein neues Dogma und ein absolutes Muß, so sehen die anderen darin eine Mode, die in der profanen Geschichtsschreibung längst überholt sei. Der Rezensent möchte sich jeder „Glaubensaussage" zu diesem „ideologischen" Streit enthalten, mit dem Hinweis, daß auch bei quantifizierenden Methoden die Qualität der Durchführung das entscheidende Kriterium sein dürfte.

Kremers Arbeit besteht aus vier Teilen: *Kapitel 1* behandelt Status und Rolle der Fürstbischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare (S. 23–58), während in *Kapitel 2* die

unterschiedlichen Weisen des Ins-Amt-Kommens der drei Gruppen von kirchlichen Funktionsträgern (S. 59–74) behandelt wird. Diese beiden Teile halte ich für zu lang, wenn nicht gar für überflüssig. Was hier gesagt wird, ist allgemein bekannt und hätte nicht wiederholt zu werden brauchen. Hier hätten einige wenige thesenhafte Sätze genügt, welche die bisherige Forschung zusammenfassen.

Den Schwerpunkt der Studie stellt zweifellos *Kapitel 3* dar, in dem eine quantifizierende Untersuchung des Sozialprofils und Karriereverlaufs der Fürstbischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare geboten wird (S. 75–382). Der Text bildet quasi den Kommentar zu 70 Tabellen und Graphiken zu Herkunft (ständisch, regional, zeitliche Entwicklung, Konvertiten), Ausbildung (Studienfächer, Studienorte, Universitäten, Seminare, akademische Grade), Weihealter (inklusive Indulte), Ausgangsbasis der kirchlichen Karriere (Domkanonikate, Ämter im Hochstift, Koadjutorien mit dem Recht der Nachfolge) oder dem Alter bei Antritt des Amtes. Dabei sind die Ergebnisse im Hinblick auf die Fürstbischöfe teilweise nicht neu, aber man hat hier die Sache einmal übersichtlich beieinander, was sehr zu begrüßen ist und der künftigen Forschung große Dienste leisten wird. Um nur ein Beispiel zu nennen: Daß die Domkapitel in Bamberg und Würzburg keinem geborenen Fürsten die Fürstbischofswürde in ihren Hochstiften gönnten, ist seit langem bekannt, aber wie groß die Exklusivität des reichsritterlichen Adels hier im Vergleich zu anderen Diözesen war, zeigt die Tabelle zur „Ständischen Herkunft der Fürstbischöfe in den einzelnen Reichsbistümern" (S. 96) sehr anschaulich. Das größte Verdienst dieses Kapitels aber liegt nicht im Bereich der Fürstbischöfe, sondern bei den Weihbischöfen und Generalvikaren. Hier kommen von der Forschung lange vernachlässigte Führungseliten (aus der zweiten Reihe) der Reichskirche in den Blick. Hier erfährt man wirklich Neuigkeiten im besten Sinn des Wortes, die Kremers Dissertation zu einem wichtigen Nachschlagewerk machen. Wiederum nur ein Beispiel: Die Tabellen zur regionalen Herkunft von Weihbischöfen zeigen deren große Nähe zu ihrem Einsatzort (S. 131 f.).

Mit den größten Erwartungen wendet man sich dem *Kapitel 4* zu, in dem – wie die Überschrift verspricht – die „entscheidenden Faktoren für den erfolgreichen Abschluß der Karriere", wieder getrennt nach Fürstbischöfen, Weihbischöfen und Generalvikaren, verhandelt werden (S. 383–446). Die entscheidenden Kriterien sind hier Herkunft, Beziehungsgeflecht (Domkapitel, Amtsvorgänger, Kaiser, Dynastien, ausländische Mächte, Kurie) und Ausgangsbasis (Kanonikate, Ämter). Die Annahme, daß bei Fürstbischöfen die persönliche Eignung – zumindest bei den hochadeligen Kandidaten – eine recht bescheidene Rolle spielte, findet ihre Bestätigung. Ganz anders sah es dagegen bei den Weihbischöfen und Generalvikaren aus, die das eigentliche „Geschäft" in Hochstift und Diözese zu verrichten hatten. Hier wurde in der Regel sehr auf Qualität geachtet.

Es fällt auf, daß es gerade in diesem 4. Kapitel keine Tabellen und Graphiken mehr gibt. So interessant einzelne Ergebnisse auch sein mögen, scheinen hier quantifizierende Aussagen in größerem Umfang nicht möglich zu sein. Hier stellt sich mit aller Dringlichkeit die Frage nach der Quellenbasis dieser Arbeit. Kremer stützt sich im wesentlichen auf die Daten der Kurzbiographien und -biogramme des Gatzschen Bischofslexikons; überdies zieht er eine Reihe von Quellen aus dem Archivio Secreto Vaticano, insbesondere aus der Konsistorialkongregation (Acta und Processus Consistorialis) und der Datarie (Processus Datariae) heran. Allerdings wird in den Fußnoten so gut wie nie ein Hinweis auf diese Archivbestände gegeben, so daß dem Leser nicht deutlich ist, wo sich Kremer nur auf Gatz und wo er sich darüber hinaus auf Archivalien stützt. Überdies ist zu fragen, ob Kremers selbstbewußte Aussage „Wenig gewinnbringend schien die zusätzliche Heranziehung von Archivmaterial in Deutschland. Bezüglich der Fürstbischöfe und Weihbischöfe ist der ermittelte Datenbestand ausreichend, um daraus statistische Aussagen ableiten zu können" (S. 15 Anm. 14) zu halten ist. Denn gerade was die entscheidenden Faktoren für den erfolgreichen Abschluß der Karriere in der Reichskirche angeht, sind nichtrömische Quellen wesentlich aussagekräftiger als die oft doch recht formalen Informativprozesse. Wenn Kremer die Beziehung zum Haus Habsburg, zu mächtigen Reichsfürsten und verschiedenen europäischen Staaten als entscheidend für ein Reüssieren in der Germania Sacra qualifiziert, dann hätten gerade deren archivalische Überlieferungen herangezogen werden müssen, was bislang in der Forschung nur unzulänglich geschah. Die Bestände des Wiener

Haus-, Hof- und Staatsarchives (v.a. Geistliche Wahlakten; Erstbittregister; Reichskanzlei, Vorträge, Weisungen, Berichte, Instruktionen, Konferenzprotokolle; Staatskanzlei; Staatenabteilung, Rom), des Geheimen Hausarchives der Wittelsbacher in München (Korrespondenzakten zu den unterschiedlichen Bischofswahlen), des Schönborn-Archives im Staatsarchiv Würzburg, des Public Record Office in London, des Königlich Geheimen Staatsarchivs im Deutschen Zentralen Staatsarchiv Merseburg (Repositorium XI), der Archives du Ministère des Affaires Étrangères Paris – um nur die wichtigsten zu nennen – wären hier unbedingt heranzuziehen gewesen, um die Karrieren tatsächlich sachgerecht darstellen zu können. Um wiederum nur ein Beispiel zu nennen: Daß der Konstanzer Fürstbischof Johann Franz Schenk von Stauffenberg (1658–1740) 1714 zum Koadjutor des kranken Augsburger Fürstbischofs Alexander Sigismund von Pfalz-Neuburg (1663–1737) gewählt werden konnte, stellt nicht nur eine Niederlage der kurpfälzischen Dynastie und einen Sieg Habsburg dar, sondern ist vor allem auf einen Interessenausgleich zwischen Stauffenberg und dem Haus Schönborn zurückzuführen. Das entscheidende Kriterium für Stauffenbergs Karriere war also nicht die Unterstützung des Kaisers, sondern die Nicht-Opposition der Schönborn. Dies dürfte noch bei einer ganzen Reihe weiterer fürstbischöflicher Karrieren in der Reichskirche der Fall gewesen sein. Hier hätte man sich Schaubilder und Graphiken gewünscht, aus denen deutlich geworden wäre, welche niederadligen Kandidaten durch die Protektion welches adligen Hauses bzw. welcher europäischen Großmacht in der Germania Sacra zu Stuhle kamen und welche nicht. Daß alle diese Archivstudien in einer Dissertation nicht geleistet werden können, ist klar. Es muß aber gefragt werden, ob die Arbeit Kremers – bei all ihren unbestreitbaren Verdiensten – nicht zu früh geschrieben wurde. Denn quantifizierende Untersuchungen, „kollektive Biographien", brauchen eine große Anzahl qualitativ hochstehender individueller Biographien bzw. Untersuchungen zur Reichskirchenpolitik einzelner Dynastien, um wirklich aussagekräftig sein zu können. Dessen ungeachtet kommt Kremers Arbeit im Bücherregal ein Platz zu Rechten des „Gatz" durchaus zu.

Frankfurt am Main *Hubert Wolf*

Keith Robbins (Hrg.): Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c.1750–c.1950. Essays in Honor of W. R. Ward (= Studies in Church History, Subsidia 7), Oxford (Basil Blackwell) 1990, 12, 369 S.

Bekannt ist, welche eminente Bedeutung Pietismus, Erweckungsbewegung und Evangelikalismus vom ausgehenden 17. Jahrhundert an bis in unsere Gegenwart für den Protestantismus gehabt haben, in welchem Ausmaß diese Frömmigkeitsbewegungen die Kirchen, Gemeinden und Christen geprägt haben – und zwar keineswegs allein in Deutschland, sondern mindestens ebensosehr in Großbritannien und den USA, in Skandinavien, Frankreich oder der Schweiz, zu schweigen von vielen „Jungen Kirchen" in Asien und Afrika. In keinem Verhältnis zu dieser außerordentlichen Relevanz steht allerdings die wissenschaftliche Aufarbeitung der Thematik. Deshalb ist der vorliegende Band besonders zu begrüßen, weil er mit seinen 15, Nationen und Konfessionen übergreifenden Beiträgen interessante Einblicke in Kontinuitäten ebenso wie in die Vielfalt und den Wandel jener Frömmigkeitsbewegung im Verlauf von rd. 200 Jahren vermittelt. Die Studien sind W. R. Ward gewidmet, dessen Forschen und Lehren in besonderem Maße um diese Fragen kreiste.

Die ersten drei Beiträge befassen sich mit dem Methodismus, dem zentralen Arbeitsgebiet des Jubilars. Die Einwirkungen jener neuen Konfession auf die alten Freikirchen werden hier beleuchtet (Henry D. Rack, Survival and Revival: John Bennet, Methodism, and the old Dissent, 1–23), Wesleys Bemühungen um eine adäquate Verwirklichung des urchristlichen Liebeskommunismus (John Walsh, John Wesley and the Community of Goods, 25–50) sowie die am Konzept der Vorsehung ablesbaren Veränderungen in Richtung auf eine zunehmende Säkularisierung des Geschichtsverständnisses im Methodismus (Russell E. Richey, Methodism and Providence: a Study in Secularization, 51–77). Auf die noch viel zu wenig herausgearbeitete sozialgeschichtliche Bedeutung des lutherischen Pietismus verweist sodann Hartmut Lehmann (‚Community' and ‚Works' as Concepts of Religious Thought in 18th-Century Würt-

temberg Pietism, 79–98) und erläutert anhand württembergischer Materialien die diesbezügliche Bedeutung der pietistischen Gemeinschaften und ihres frommen Tuns. Weniger überzeugend erscheint der Versuch von Sheridan Gilley (Catholic Revival in the Eighteenth Century, 99–108), auch im katholischen Raum Elemente einer Erweckungsbewegung auszumachen. Denn hier fehlt gerade die für den Protestantismus so charakteristische Konzentration auf den Einzelnen und seine personale Glaubenshaltung.

Im engeren oder weiteren Zusammenhang mit den Erweckungsbewegungen seit dem 19. Jahrhundert stehen die übrigen Artikel. Zu erwähnen sind: Daten zu dem württembergischen Erweckten Hermann Gundert (Martin Brecht, The Relationship between established Protestant Church and Free Church: Hermann Gundert and Britain, 135–151), Anmerkungen zur Theologie der Brüder Robert and James Alexander Haldane aus Schottland (Deryck W. Lovegrove, Unity and Separation: Contrasting Elements in the Thought and Practice of Robert and James Alexander Haldane, 153–177), Informationen über die Organisation und die damit verbundenen kirchlichen Erfolge von anglikanischen Erweckten in Westengland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (John Kent, Anglican Evangelicalism in the West of England, 1858–1900; 179–200). Besonders aufschlußreich ist sodann die Darstellung der stramm evangelikalen und zugleich massiv antikatholischen Position der Protestanten in Nordirland (David Hempton, ‚For God and Ulster': Evangelical Protestantism and the Home Rule Crisis of 1886; 225–254). Denn hier tritt sehr deutlich zutage, daß nicht allein theologische Gesichtspunkte zu dieser Mentalität geführt haben, vielmehr deren Verbindung mit spezifisch nordirischen politischen und sozialen Gegebenheiten. David M. Thompson (The Emergence of the Nonconformist Social Gospel in England, 255–280) gibt Hinweise auf die theologische Begründung des sozialpolitischen Engagements (Social Gospel) der englischen Freikirchen. Als Schlüsselbegriff bezeichnet er das Wort und die Vorstellung des Kingdom. Wichtig ist sodann der Nachweis von D. W. Bebbington (Baptists and Fundamentalism in Inter-War Britain, 297–326), wie viel geringer und gebrochener (zwischen 1919 und 1939) die Auswirkungen des Fundamentalismus bei den englischen Baptisten im Vergleich zu denjenigen in den USA gewesen sind. Theologische Bildung war in Europa verbreiteter und fundamentalistische Positionen hatten hier nie eine derart dominierende Rolle gespielt wie in den USA – so daß auch die zunehmende Säkularisierung mitsamt der Erosion der traditionellen religiösen, sozialen und politischen Werte und Normen in Großbritannien weniger Unruhe und Erschrecken auslösten.

Eher am Rande der Thematik dieses Bandes steht die vorzügliche Charakterisierung des Theologen und Christen Johann Gottfried Herder. Nicholas Hope (Johann Gottfried Herder: The Lutheran Clergyman, 109–134) gelingt es in beeindruckender Weise, die Eigenständigkeit dieser komplexen Persönlichkeit zwischen erwecktem und aufgeklärtem Gedankengut, beides in europäischer Weite, verbunden mit einem lebendig angeeigneten Luthertum, herauszuarbeiten. Weniger gelungen erscheint mir Haddon Willmers Interpretation der Rechtfertigungslehre Heinrichs Vogels (The Justification of the Godless: Heinrich Vogel and German Guilt, 327–346). Allzu unscharf bleiben die Anfragen an Vogels theologisches Konzept der „Rechtfertigung der Gottlosen", insbesondere im Blick auf die Frage, ob und inwiefern es die Aufgabe der Theologie sein muß, um des „Letzten" willen alle „vorletzten" Ordnungen und Regelungen permanent zu negieren.

Gewiß, mancher Beitrag ist überaus speziell gehalten. Anderes mutet eher aphoristisch als wissenschaftlich an. Das mag zum Charakter von Festschriften gehören. Gleichwohl bleibt Wesentliches und vor allem Anregendes genug. Dazu gehört auch die Bibliographie des Jubilars (347–367), wobei besonders auf die Vielzahl von Rezensionen britischer und kontinentaler wissenschaftlicher Veröffentlichungen hinzuweisen ist.

Gießen *Martin Greschat*

F. M. L. Thompson (Hrg.): The Cambridge Social History of Britain 1750–1950. 3 Bände, Cambridge (Cambridge University Press) 1990, 15, 588 S.; 15, 373 S.; 13, 492 S., ISBN 0-251-25788-3; 0-251-25789-1; 0-251-25790-5.

Daß nicht allein sozialgeschichtliche Fragen, sondern der Ansatz und die Arbeitsweise der Sozialgeschichte insgesamt für Theorie und Praxis der Kirchengeschichte von erheblicher Bedeutung sind, wird in angelsächsischen Ländern kaum bestritten. Selbst wo man ein gewisses Nachlassen der ursprünglichen Faszination durch sozialgeschichtliche Fragehinsichten beobachten kann, steht die grundsätzliche Relevanz dieses Zugriffs auf die Geschichte außer Frage (vgl. dazu jetzt den Forschungsüberblick von Hugh McLeod, Varieties of Victorian Belief: Journal of Modern History 64, 1992, 321–337). Dabei gilt freilich auch umgekehrt: Religion und Christentum und Kirchen waren in der angelsächsischen und insbesondere in der britischen Geschichtswissenschaft nie so ausgegrenzt wie in der jüngsten deutschen Historiographie, gehörten vielmehr stets mehr oder weniger selbstverständlich als Aspekte des Ganzen zum Forschungsfeld dieser Wissenschaft hinzu.

Ein vorzügliches Beispiel für diese im wesentlichen geglückte Integration der religiösen Dimension in die durch allgemeine historische, politologische und soziologische Fakten und Zusammenhänge konstituierte Realität bieten die vorliegenden drei Bände der Sozialgeschichte Großbritanniens zwischen 1750 und 1950. Die insgesamt 21 Themenkreise, jeweils verfaßt von ausgewiesenen Kennern der Materie, informieren in beeindruckender Weise über den neuesten Forschungsstand. Reiche Bibliographien sowie ausführliche Register erleichtern die Benutzung der Bände und fördern die gezielte Weiterarbeit. Natürlich ist es nicht möglich, die Bedeutung und Gewichtigkeit des Werkes hier in extenso zu würdigen. Ich beschränke mich stattdessen auf einige Hinweise auf die in diesen Bänden ausgebreiteten Materialien zum Thema Religion, Christentum und Kirchen.

Nicht bei der soziologischen Differenzierung von Klassen setzt die Darstellung an, sondern bei den Regionen. F. M. L. Thompson weist überzeugend auf die erheblichen Unterschiede von Stadt zu Stadt hin, mitsamt den jeweiligen komplexen und komplizierten sozialen Gegebenheiten sowohl innerhalb als auch im Umfeld solcher Kommunen (Town and City, 1–86). Bereits in diesem Zusammenhang klingen die prägende Kraft und das Ethos der erweckten Oberschichten an. Doch als nicht minder wichtig für die Fähigkeit der Städte, zumal in den neuen Industriezentren, erwiesen sich die Vereine sowie die Gottesdienste der Freikirchen, d.h. die Chapels, im Unterschied zur Church, also der anglikanischen Staatskirche. Diese dominierte auf dem Land, war faktisch völlig in die agrarische Welt eingebunden (wie dann zunehmend auch die Chapels) und vermochte aufgrund der engen Verwobenheit mit gentry und landlords nur eine begrenzte Anziehungskraft auszuüben (W. A. Armstrong, The countryside, 87–153).

Ein in mancher Hinsicht ähnliches Bild, jedoch mit sehr spezifischen Akzentuierungen und Farben, tritt dem Leser im Blick auf die Verhältnisse in Schottland entgegen. Der Calvinismus war hier gründlich mit der umfassenden nationalen und vor allem sozialen Struktur der Clans verbunden, bis hin zur Organisation und Funktion der kirk sessions (R. Mitchison, Scotland 1750–1850, 155–207). Eine besonders herbe und schroffe Gestalt zeigte dementsprechend die Erweckungsbewegung, die – auch in diesem Land – eine zentrale Rolle spielte. Als charakteristisch für die evangelikal-konservative Prägung des schottischen Protestantismus können die sozialen Aktivitäten von Chalmers gelten. Interessant ist sodann die Beobachtung, in wie hohem Maße die 1843 von der calvinistischen Staatskirche sich lösende Freikirche nicht nur sozial, sondern auch kulturell und mental auf den Werten und Normen der Mittelschicht basierte – wodurch der Prozeß der Distanzierung dieser Kreise von den unteren Bevölkerungsschichten beträchtlich gefördert wurde. Instruktiv ist ferner die Feststellung, daß die schottische Opposition gegen England bis weit in das 19. Jahrhundert hinein eine primär religiöse war, d.h. sie blieb auf diesen Gegensatz konzentriert und beschränkt, wirkte sich also nicht auf politische Bereiche im eigentlichen Sinn aus. Im folgenden, dem 20. Jahrhundert, nahmen Entkirchlichung sowie die Erosion des traditionellen religiös-kirchlichen Ethos zwar zu, aber zunächst einmal gingen Calvinismus und politischer Liberalismus eng zusammen, so sehr, daß bisweilen in erster Linie die religiösen Bindungen die Partei zusammenhielten. Unverkennbar existieren – wie nuanciert und

gebrochen auch immer – Nachwirkungen dieser Prägung bis in unsere Zeit (T. C. Smout, Scotland 1850–1950, 209–280).

Wieder ein anderes Bild bietet Wales dem Betrachter (D. W. Howell/C. Baber, Wales, 281–354). Hier spielten die Nonkonformisten, also die alten Freikirchen, eine führende Rolle, später auch die Methodisten. Mittlere und kleine Handwerksbetriebe in den Städten bildeten – eindeutig bis zur Umgestaltung des Landes durch die Industrialisierung, aber z.T. auch noch danach – die intellektuellen und religiösen Zentren. Hier wuchsen die Führungskräfte des Chapel in dieser Region heran, dann aber auch der Politik. Folgerichtig vollzog sich die partielle politische Radikalisierung in dieser Region in der Verbindung und sogar im Einklang mit den Freikirchen. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts traten Religion und Politik weiter auseinander. Vertreter einer neuen Generation wandten sich den Gewerkschaften zu, danach auch der Labourparty, und lösten sich so vom Chapel, dessen religiöser Individualismus den veränderten Verhältnissen nicht mehr zu genügen schien. Gleichwohl blieb in allen Schichten die Verbundenheit mit dem religiösen Erbe lebendig, bis über den II. Weltkrieg hinaus. Dabei spielte das Faktum eine wesentliche Rolle, daß die Nonkonformisten und schließlich auch die Methodisten nachdrücklich für den Zusammenhang und Zusammenhalt von Religion, walisischer Sprache und nationaler Identität eintraten.

Im zweiten Band – er kreist um das Thema Mensch und Umwelt – finden religiöse Faktoren in sehr unterschiedlicher Weise Berücksichtigung. Gar nicht ist davon die Rede im Abschnitt über die sozialen Implikationen des demographischen Wandels (M. Andersen, 1–70). Dabei liegt wohl auf der Hand, daß sich Phänomene wie die Beurteilung unehelicher Geburten, Familienplanung oder die Einstellung zu Säuglingen und Kindern (mitsamt der entsprechenden Fürsorge und Zuwendung) kaum angemessen ohne das Eingehen auf religiös-kulturelle Bewußtseinslagen bzw. deren Veränderungen erfassen lassen. Wie wichtig diese Zusammenhänge sind, belegt das Kapitel über die Familie in Großbritannien (L. Davidoff, 71–129): War diese Institution zunächst, insbesondere in der Oberschicht, das organisierende Prinzip der Gesellschaft, selbstverständlich auch in der (Staats-)Kirche, setzte sich dann zunehmend das von der Mittelschicht entwickelte Konzept durch, bei dem die Kleinfamilie im Vordergrund stand, im Konnex mit der umgebenden Gesellschaft, aber durchaus auch in der Distanzierung von ihr. Die Erweckungsbewegung hat diesem Modell im 19. Jahrhundert in hohem Maße ihren Stempel aufgedrückt, nicht allein im Blick auf eine intensivere Zuwendung zum Kind, sondern ebenso hinsichtlich der Regelung des Tagesablaufs, der Form der Mahlzeiten, der Gestaltung von Sonn- und Feiertagen und nicht zuletzt der Rolle von Mann und Frau, innerhalb und außerhalb des Hauses. Und diese Struktur der Familie existierte nicht nur weiter, als das religiöse Engagement abnahm, sondern verfestigte sich sogar noch einmal. Von mannigfachen religiösen Impulsen ist sodann die Rede, die seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert sowohl in den Vollzug als auch in das Nachdenken über das Verständnis von Arbeit und Leistung eingegangen sind (P. Joyce, 131–194). Besonders bedenkenswert erscheint mir dabei der Hinweis, in welchem Ausmaß lange Zeit und partiell sogar bis in die jüngste Vergangenheit hinein gerade nicht die Arbeit das Leben qualifizierte, sondern andere Realitäten – und an erster Stelle die Religion (188 ff.). Hier fordert der Sozialwissenschaftler den Beitrag der Kirchenhistoriker ein, damit Geschichte besser und umfassender verstanden werden kann.

Von der großen Bedeutung der Erweckungsbewegung für die britische Freizeitkultur ist schließlich die Rede (H. Cunningham, 279–339). Natürlich sind gerade hier die regionalen und sozialen Unterschiede beträchtlich. Trotzdem vermochten die Evangelikalen – in erster Linie allerdings in der Mittelschicht – ein Modell durchzusetzen, das Elemente der Erholung mit solchen der Leistung verband, speziell im Sinn des sozialen und vor allem des missionarischen Engagements. An der Wende zum 20. Jahrhundert mußten freilich Church und Chapel auch andere, modernere, d.h. säkulare Angebote für die Gestaltung der Freiheit aufnehmen, vor allem im sportlichen Bereich für die Jugendlichen in den Städten und deren Umgebung. Nicht selten zählten dort dann diese „Äußerlichkeiten" sehr viel mehr als das religiöse „Eigentliche".

Ausführlich kommen Religion, Christentum und Kirchen endlich im dritten Band zur Sprache, der die sozialen Institutionen behandelt. Daß der Staat in Großbritannien derart „unsichtbar" regieren konnte, daß manche Beobachter – fälschlicher Weise – wähnten, er existiere kaum, wurzelte in der überaus effizienten religionalen und loka-

len Selbstverwaltung des Landes. Tatsächlich waren, um ein Beispiel herauszugreifen, die Steuern im 18. Jahrhundert in Großbritannien höher als in Frankreich. Aber es handelte sich nicht um direkte, sondern um indirekte Steuern: und die Beunruhigung, auch Empörung darüber vermochten insbesondere die örtlichen Autoritäten in aller Regel aufzufangen. Das war freilich nur möglich, weil ein außerordentlich dichtes Netzwerk von Vereinen und Vereinigungen sich durch weite Teile des Landes zog und diese miteinander, aber immer auch mit den lokalen politischen Organen verknüpfte. In diesem Geflecht spielten nicht nur Church und Chapel eine zentrale Rolle, sondern, vor allem nach 1800, die vielfältigen Zusammenschlüsse, Aktivitäten und Organisationen der Erweckungsbewegung (P. Thane, Government and society in England and Wales, 1750–1914; 1–61).

Nicht minder aktiv zeigten sich die Staatskirche und die Freikirchen im Erziehungsbereich (G. Sutherland, 119–169). Das Modell der Sonntagsschulen, das die Puritaner entwickelt hatten, fand in allen Konfessionen weite Verbreitung. Über diese religiöse Pädagogik und vor allem ihre Breitenwirkung hätte sich vielleicht noch mehr und vor allem Differenzierteres sagen lassen. Tatsache ist allerdings auch, daß nicht zuletzt dieses konfessionell breitgefächerte Schulwesen den Aufbau eines nationalen Schulsystems bis 1870 verhindert hat.

Der Reichtum und die Vielfalt der sozialen und karitativen Aktivitäten der Erweckungsbewegung werden dann unter dem Stichwort „Philantrophie" entfaltet (F. K. Prochaska, 357–393). Selbstverständlich gab nicht nur diese eine religiöse Motivation für solches Engagement. Aber wenn sich Großbritannien zu Recht rühmen darf, in dieser Hinsicht die größte und umfassendste Tradition zu besitzen, hat dazu die Erweckungsbewegung Wesentliches beigetragen. Im 19. Jahrhundert standen im Haushaltsbudget der Mittelschicht Spenden für karitative und soziale Zwecke an zweiter Stelle aller Ausgaben, unmittelbar hinter den Kosten für die Ernährung (358). Für die Evangelikalen gehörte zu solcher umfangreichen Liebestätigkeit allerdings auch die Unterstützung von Bibel- und Missionsgesellschaften. Nicht nur dem Leib des Mitmenschen sollte geholfen werden, sondern ebensosehr seiner Seele. Gewiß wandten sich dabei primär die höheren Klassen den unteren zu. Auch fehlten Selbstdarstellung und Selbstgerechtigkeit keineswegs. Und nicht selten verdrängte fromme Begeisterung nüchternen Pragmatismus. Aber ebenso unübersehbar ist doch auch, daß bei nahezu allen diesen Bemühungen der Evangelikalen die Hilfe zur Selbsthilfe seitens der Betroffenen mit im Blick war. Der auch in der deutschen Geschichtswissenschaft für solche Aktivitäten (Einzelner oder gesellschaftlicher Gruppen) häufig allzu schnell verwandte Begriff mitsamt dem dahinter stehenden Konzept einer sozialen Kontrolle bzw. der Sozialdisziplinierung trifft *so* jedenfalls für die britischen Verhältnisse kaum zu (370 f.). Wichtig erscheint mir ferner der Nachweis, daß die von der Erweckungsbewegung propagierte religiöse Erziehung in der Familie ein Modell der christlichen Verantwortung für andere internalisierte, wobei gerade den Frauen und Mädchen eine besondere Rolle zugewiesen wurde.

Nicht weniger breitenwirksam war die Erweckungsbewegung, wie erwähnt, bei der Schaffung, Ausgestaltung und Durchsetzung von Gesellschaften und Vereinen im öffentlichen Leben Großbritanniens (R. J. Morris, 395–443). Darauf muß ich nicht noch einmal im einzelnen eingehen. Kennzeichnend für die ambivalenten Wirkungen dieser Frömmigkeitsbewegung im sozialgeschichtlichen Sinn erscheinen mir zwei Hinweise: Die Position, die die Frau in der Öffentlichkeit durch die Aufklärung gewonnen hatte, verlor sie im Zuge des Erfolges der Erweckungsbewegung. Das ist das Eine. Das Andere: die zahllosen religiösen Zusammenschlüsse, Gruppen, Vereine und Gesellschaften der Evangelikalen stabilisierten eindeutig die Einzelnen und damit die britische Gesellschaft insgesamt in einer Epoche radikaler politischer, wirtschaftlicher und sozialer Umbrüche. Sicherlich reduzierte sich diese Integrationskraft zunehmend seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. Aber es fehlen auch nicht völlig die Indizien dafür, daß ähnliche Zusammenschlüsse wieder neu entstehen könnten, freilich in ganz anderer, eigener Art.

Der speziell dem Thema Religion gewidmete Beitrag in diesem Band (J. Obelkevich, 311–356) bündelt primär das bisher Gesagte, stößt jedoch auch weiterführende Überlegungen an. Unbestreitbar dürfte die Feststellung sein, daß Religion ein ganz wesentlicher Schlüssel zum Verständnis dieser Epoche ist, mithin die Geschichte jener

200 Jahre ohne die Berücksichtigung dieser Dimension kaum adäquat zu erfassen ist. Und das dürfte keineswegs allein für Großbritannien gelten. Ebenso gewichtig ist der Hinweis, daß Industrialisierung und Modernisierung keineswegs Hand in Hand gehen müssen mit Religionsverlsut und Unkirchlichkeit. Dasselbe ließe sich bekanntlich auch an der Entwicklung in den USA aufweisen. Das auch wissenschaftlich verbreitete Argumentationsmodell, wonach Neuzeit und Säkularisierung zusammengehören, gerät aufgrund dieser Fakten zumindest in die Nähe eines ideologischen Vorurteils.

Um 1800 hat die Erweckungsbewegung Großbritannien tiefgreifend und umfassend verändert. Davon ist in diesen Bänden vielfach und in verschiedenen Zusammenhängen die Rede. Auch von der religiösen und theologischen Eigenart dieser Frömmigkeit wird kurz gehandelt (321 ff.), ausführlicher freilich von den mannigfachen sozialgeschichtlichen Wirkungen. Daß es sich bei alledem primär um Prägungen und Mentalitäten der Mittelklassen handelte, wird durchweg präzise herausgearbeitet. Aber blieb die Arbeiterschaft von diesem Geist – um das Problem ganz weit zu fassen – tatsächlich so unberührt, wie es in diesen Darstellungen häufig erscheint? Dominiert da nicht, anders formuliert, doch immer noch ein wenig der eingangs vom Herausgeber als zu grob zurückgewiesene traditionelle soziologische Klassenbegriff?

Überzeugend kommt in nahezu allen Kapiteln zum Ausdruck, daß in verschiedenen Hinsichten zwischen 1870 und 1890 eine Epoche zu Ende ging und eine neue begann. Diese wird in unterschiedlicher Weise charakterisiert. Aber ist es Zufall, daß im Blick auf die religiöse Dimension nahezu ausschließlich von Reduktion, von Abflachung, Einflußverlust, Niedergang usw. geredet wird? Hierbei handelte es sich sicherlich um einen wesentlichen Aspekt. Aber fraglos ist das doch nur einer neben anderen. Natürlich sind die sozialgeschichtlichen Auswirkungen des Christentums in Großbritannien im Victorianischen Zeitalter viel greifbarer und unübersehbarer als in den Jahren und Jahrzehnten danach. Aber geraten nicht, wenn man allein darauf blickt, andere Realitäten aus dem Blick, nämlich in welchem Ausmaß Erziehung und Sozialverhalten, im engsten und weitesten Sinn, Arbeitsethos und Freizeitkultur – um nur einiges zu nennen – noch immer, direkt oder indirekt, von Religion, Christentum und Kirchen geprägt bzw. in hohem Maße beeinflußt sind? –

Das vorliegende Werk zur Sozialgeschichte Großbritanniens ist fraglos ein Standardwerk. Hier werden Maßstäbe gesetzt und Darstellungen geboten, die für längere Zeit unübertroffen bleiben dürften. Die Bände bieten eine Fülle von Daten und Fakten, aber auch an Einsichten – und nicht zuletzt zahlreiche Anregungen und Anstöße. Wer immer an der Geschichte und der heutigen Lebenswelt Großbritanniens interessiert ist, empfängt da reiche Belehrung; ebenso aber auch alle diejenigen, für die das Zusammenwachsen Europas mehr bedeutet als ein aktualistisches Schlagwort.

Gießen *Martin Greschat*

Bertram Meier: Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung (= Münchener Kirchenhistorische Studien 4), Stuttgart-Berlin-Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1990. 415 S., geb., ISBN 3-17-011017-9.

Die moderne Katholizismusforschung orientiert sich allmählich auch in Deutschland an gesellschafts- und mentalitätsgeschichtlichen Aspekten. Dabei treten katholische Hof- und Hierokratiegeschichte stärker in den Hintergrund. Christen, Fromme, Laien, Seelsorge gewinnen thematische Bedeutung. Deshalb haben zuletzt auch das

[1] *Otto Weiß*: Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (= Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung, Band 22), St. Ottilien 1983; ders.: Klemens Maria Hofbauer. Repräsentant des konservativen Katholizismus und Begründer der katholischen Repräsentation in Österreich, in: ZBLG 34 (1971) 211–237; ders.: Alfonso de Liguori und die deutsche Moraltheologie im 19. Jahrhundert, in: Studia Moralia 25 (1987) 123–161.

Ultramontanismusbuch meines Schülers Otto Weiß[1] und seine Sicht Anerkennung gefunden. Als einen wichtigen Beitrag zur modernen Katholizismusforschung in Deutschland sehe ich auch die hier zu besprechende römische Dissertation von Bertram Meier „Die Kirche der wahren Christen" an, die sich auf dem Hintergrund einer zahlreichen, auch kritischen Forschung und Literatur, aus der zuletzt Georg Schwaiger[2] herausragt, mit Johann Michael Sailer beschäftigte.

Da ich das Ende des Mittelalters nicht mit dem religiöskirchlichen Ereignis der Reformation gleichsetze, sondern in das 18. Jahrhundert verlege, gewinnt für mein Urteil Sailers Theologie, die Seelsorge zum Prinzip erhebt und ihrem Ausgang vom Leben nimmt, durch ihre Auseinandersetzung mit der Zeit und den Zeitgenossen und in der Stellung zwischen Rationalismus und Romantik epochale Bedeutung als innovative Funktion eines Neuanfangs des modernen Katholizismus, nicht nur in Bayern und Deutschland, und eines Wiederaufstiegs nach Säkularisation und Abstieg. Meier setzt sich mit großer Gründlichkeit und in kritischer Haltung zu Forschung und Literatur, auch zum Schrifttum Sailers und seiner Entwicklung mit den umfassenden Themen von Sailers praktischer, Leben betonender und soteriologisch-christologisch bestimmter Theologie (Pastoral) und Ekklesiologie auseinander und versucht sie auf ihre geistig-religiöse Mitte zu konzentrieren. Er zeigt damit, wie stark und unmittelbar Sailers Pastoraltheologie, die das Individuelle wie den Heilsprozeß und die Heilsvermittlung in den Vordergrund und vor Kirche und Institutionen rückt, gegen Deismus und Rationalismus, aber auch gegen den Reaktionär Klemens Maria Hofbauer, Wege zu Ökumenismus und zur Verständigung der christlichen und gottergebenen Geister eröffnet, die bis heute weiterwirken und so modern sind wie um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Darum haben sich auch Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Wolfhart Pannenberg dafür interessiert.

Nach Sailer ist die Zentralidee des Christentums: Gott in Christus, das Heil der sündigen Welt, zu dem der wahre Christ-Mystiker in einem individuellen Heilsprozeß zurückkehrt, wobei Kirche im Nebenzug als hilfreiche Heilsvermittlerin in das historische Heilsgeschehen (Nachahmung) eingeflochten ist. Mensch und Kirche stehen in und zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung, der gottmenschliche Hauptbezug braucht die instrumentale Nebenbeziehung der Kirche, der aufgetragen ist, die Gleichzeitigkeit zu Christus herzustellen. Das ist die Grundidee des Christentums, der Theologie und Seelsorge Sailers, die Mitte der Analyse dieses Buches. Der Mystiker – der wahre Christ in allen Konfessionen und die Orthopraxie stehen an der Wiege einer neuen Kirchensicht, die über die römisch-katholische Kirche hinausgreift und sich als Kirche im Werden auf alle Glieder einer gottsuchenden Menschheitsfamilie erstreckt. Sailer war auf dem Wege, Geschichte zu entdecken, aber das Ziel einer vom heiligen Geist konzipierten Geschichtstheologie hat er nicht erreicht. Der Jesuitennovize Sailer ging von der Dogmatik aus und wurde praktischer Theologe, der auf die Seelsorge blickte. Er relativierte römisch-katholische Kirche, indem er Kirche Christi auf alle wahren Christen ausdehnte, war aber kein Interkonfessionalist und ließ die der römischen Kirche mitgegebene Autorität unangetastet trotz aller Unzulänglichkeiten menschlicher Verwirklichung. Nicht Wiedervereinigung, sondern die Person Christi war sein Ziel. Kirche ist Erstreckung, Konkretisierung, Veräußerlichung vom Theismus über Christianismus zum Katholizismus in zunehmender Verdichtung; die Mitte liegt aber im Christianismus, dessen ekklesiologisches Korrelat die „christliche Kirche" aller wahren Christen zwischen Theismus und Katholizismus ist. In der Hingabe an Christus verwirklicht sich der Anspruch auch der römischen Kirche, „Kirche Christi" zu sein. Sailer befreite die Kirche von falscher Hierarchie, verteidigte aber ihre Freiheit gegenüber einem übermächtigen Staat. Er hatte Ehrfurcht vor der Hoheit des Gewissens.

Sailer hatte eine illusionslose Sicht der Kirche, die ihrem Anspruch nicht genügte und darum zu wenig attraktiv war. Eine Grundkategorie seines Denkens war die inne-

---

[2] *Karl Bosl*: Der Wandel der mittelalterlichen Grundstruktur zur modernen Gesellschaft und Kultur im Zeitalter Ignaz Günthers im bayerischen Barock und Rokoko, in: Ders. (Hrg.), Der Osten Bayerns, Passau 1986, 97-114; ders.: Gesellschaft im Aufbruch. Die Welt des Mittelalters und ihre Menschen, Regensburg 1991.

re und äußere Dialektik. Er gab der Christianisierung der Kirche den Vorzug vor der Verkirchlichung des Christentums bzw. Konfessionalisierung. Das hat ihm das Lob der protestantischen Freunde, den Tadel des Klemens Maria Hofbauer eingetragen; seine Toleranz wurde oft mißverstanden und als Halbheit, Unklarheit, Uninteressiertheit, mangelnde Katholizität ausgelegt. Es ist das große Verdienst dieses Buches gezeigt und bewiesen zu haben, daß der „christozentrische Humanist" theologische Fragen verschieden gewichtete, daß sich Inkonzinitäten in seiner Theologie klären lassen, daß der nicht der Systematik und begrifflichen Dogmatik (Lehre), aber der Seelsorge und den Menschen zugewandte Priester und Bischof zu seiner Kirche und ihrer Lehre loyal war. Der Ökumeniker Sailer lebte in der gesellschaftlich verfaßten römischen Kirche, in die er hinein geboren war. Aber es gab für ihn zahlreiche kirchliche Formen zwischen der unsichtbaren christlichen und der äußerlich sichtbaren römisch-katholischen Kirche. Kirche Christi ist ein Raum, in dem sich Christsein abspielt und zu bewähren hat. Im Leben der wahren Christen wiederholt sich die Geschichte Jesu. Kirche ist auf der Pilgerreise fließend, unvollendet, unverfügbare Sache Gottes und Aufgabe des Menschen. Kirche Christi und römisch-katholische Kirche sind nicht einfach identisch, aber auch nicht völlig verschieden. Gott, Christus, Kirche sind die drei Größen des Theismus, Christianismus, Katholizismus, sie unterliegen dem Gesetz wachsender Sichtbarkeit. Kirche des Theismus ist fast nur innerliche Zuordnung aller Menschen, die sich der Gottesidee bewußt sind; christliche Kirche ist nicht nur geglaubte, sondern gelebte Gemeinschaft aller wahren Christen, die ihre Zeugniskraft aus der Autorität der Lebenshingabe ihrer Glieder nimmt; alles aber tendiert auf ein untrennbares Zentrum der Einheit, die römisch-katholische Kirche. Sailer kennt keine theologische Erfassung der Geschichte und fragt nicht, wie Gott in Christus durch den heiligen Geist die Glaubensgeschichte mitgestaltet hat.

Seelsorge bemüht sich um Wiedervereinigung der Menschen mit Gott. Individualismus geht vor Ekklesiologie. Lebendiges Christentum ist bei Sailer identisch mit Mystik. Der Kampf der Geister in seiner Zeit dreht sich nicht um Entscheidungslehren und Konfessionen, sondern um die Seele des Christen und um den lebendigen Glauben an einen lebendigen Gott (Christologie, Soteriologie, Lebenstheologie). Die Begegnung mit kirchlicher Wirklichkeit und dem Leben regte erst Sailer neu zum Nachdenken über Bedeutung und Wirkung der Kirche an; von da aus entwarf er sein Idealbild einer Kirche im Dienst am Heil der Menschen und der Welt. Christliche Kirche ist fortwährende Darstellung und immer wiederkehrende Erneuerung der Offenbarung Gottes in und durch Christus. Das ist für Sailer Mystik. Sailer hat ein kritisches Verhältnis zur wissenschaftlichen Theologie. Die Aufgabe der Kirchengeschichte ist es, die durch den Geist Gottes Erleuchteten und zum göttlichen Leben Umgeschaffenen darzustellen, deren Leben Nachbild des Lebens Christi und Fortsetzung des göttlichen Reiches auf Erden ist. Sailer ist nicht an objektiver Geschichtsschreibung interessiert, er kennt nur eine idealistische Veranschaulichung der Zentralidee des Christentums. Kirche ist Mysterium, weil sie in das große Mysterium der Heilsgeschichte eingebettet ist und sich aus Mystikern zusammensetzt, sie ist Ort der Mystik; diese verteidigt Sailer gegen der Vorwurf der Wissenschaftsfeindlichkeit und der Abwertung der Geschichte. Für ihn gab es kein Vernunftverständnis ohne Transzendenz; gegen den Rationalismus wollte er das Übernatürliche retten. In Sailers Zeit mußte theologisches Denken vom konkreten Menschen ausgehen.

Der Theologe Sailer, der gegen Scholastik reserviert war, dem es um die Vielschichtigkeit pulsierenden Lebens ging, verstand Wissenschaft als möglichst vollkommene Erhebung der Wahrheit, objektive Darstellung, und Darstellung und Adaption der Wahrheit an die Bedürfnisse des Menschen, so wie er ist. Dem anthropologischen Autonomiedenken ging er aus dem Wege, dachte aber immer vom Menschen her. In seinem Mystikverständnis standen sich Gottes-, Tier-, Begriffsmensch gegenüber. Mystik ist Kennzeichen und Frucht des Heiligungsprozesses, ist die Voraussetzung christlicher Moral und nicht Ekstase, auch nicht Räsonnement, ist grundsätzlich praktische Verwirklichung, eine Sache aller Menschen, die an Gott glauben und zu ihm finden, ist Erfahrungstheologie. Mystik ist der Schlüssel zu Sailers Persönlichkeit und Denken, Teil seines Aufbruchs zu einem Theologieverständnis, Zeuge seiner Wende im ersten Brachjahr, Selbstfindung seit Noviziat und Freundschaft mit Lavater, Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit dem Deismus, mit der nichtchristlichen Philosophie der

Selbstvergötterung und mit den christlichen Theologen, die aus der Moral alles Göttliche, aus der Idee der Religion alles Menschliche entfernen wollten. Mystik ist ein Grundwort seines Lebens, Grund seiner Erfolge und Verfolgungen. Man warf ihm Kryptoprotestantismus und jesuitische Proselytenmacherei, auch politische Wühlereien vor. Innerlichkeit ist nicht Irrationalismus noch Gefühl, sondern Weiterführung seines Vernunftverständnisses.

Vor dem Hintergrund seiner Zeit wollte Sailer die Lebensformen des Glaubens erneuern und eine neue Seelsorge darauf aufbauen. Nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung am wirklichen Ende des sog. Mittelalters und im Aufbruch einer neuen „Religiosität in der beginnenden Moderne gab Sailer der Kirche Kraft zum Überleben; er predigte zum Entscheidungschristentum. An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert hatten Theologie, Seelsorge, christliches Lebensgefühl einen individualistischen Zug. Für den bayerischen Kirchenvater war das Letzte im christlichen Heilsprozeß der personale Bezug und die Begegnung zwischen Gott und Mensch. Kirche zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung ist das menschliche Organ der Wahrheit, die von Gott ausgeht und in ihm ihren Grund hat. Kirche ist Leib Christi mit dem Haupt Christus und bindet alle wahren Christen zur Einheit zusammen. Im Laufe seines Denkens entdeckte Sailer den Wert der Gemeinschaft als Ganzheit. Im Kampf gegen den deistischen Rationalismus seiner Zeit entwickelte er eine theozentrische Ausrichtung seiner Seelsorge und Theologie; erst am Ende entdeckte er das Äußere der Kirche neu, zu der das hierarchisch-rechtliche wie das sittliche Element gehören. Im Mittelpunkt seiner Kirchensicht und Pastoraltheologie steht das Religiöse, nicht das Moralische, das typisch Christliche, das Heil der Menschen. Heil ist sowohl individualistische Gott-Mensch-Beziehung wie Vereinigung aller Menschen untereinander. Kirche ist nicht nur Katalysator des personaldialogischen Heilsprozesses, sondern stellt das Heil selbst dar. Sailer war ein Theologe im Aufbruch, der nicht zum Ziel kam. Sein theologisches Seelsorgsverständnis war eine vertiefte Sicht der Kirche; die er als Ganzheit aufwertete. Kirche ist als „Gottesvolk" eingeflochten in die Geschichte. Anthropologie (in der Gotteslehre), Christologie (im Mittlertum Christi) und Ekklesiologie waren die drei Hauptfelder Sailerscher Theologie. Sailer gab einer Gesamttheologie aller Disziplinen eine einheitliche Idee, die auch seine eigene Theologie in allen Perioden durchzieht; er stellte Pastoraltheologie auf ein offenbarungstheologisches Fundament und gab ihr christologisch-soteriologischen Charakter. Er lenkte den Blick auf das Wesentliche.

Sailer war ein Kind der katholischen Aufklärung (Stattler), er überwand sie und suchte nach neuen Wegen und Aspekten. Mit seiner (Pastoral-)Theologie, Ekklesiologie, Christologie stand er zwischen Aufklärung und Romantik. Vor ihm wirkten die aufgeklärten Moraltheologen, die vom Boden des katholischen Glaubens her der Kritik und den Anliegen der Zeit Rechnung trugen. Sie standen unter jansenistischem Einfluß und gaben seinem Rigoismus nach, sie waren bereit, die Kirche dem Staat unterzuordnen, obwohl sie ängstlich über ihre Unabhängigkeit von Rom wachten. Toleranz war für sie *die* Tugend. Sie beschäftigten sich zunehmend mit protestantischen Autoren, da die eigene katholische Tradition durch die heftige Kritik an der Scholastik abgerissen war; man folgte dem Klima der Zeit und ließ die konfessionellen Unterschiede zurücktreten, trat für eine Wiedervereinigung der getrennten Christen ein. Auf der Suche nach einer neuen, für die christliche Verkündigung geeigneten Philosophie wandten sich diese Theologen zuerst Christian Wolff, dann Kant zu, der dem Utilitarismus ihrer anthropologischen Glückseligkeitslehre widersprach und ihn aus der Ethik entfernte. Sailer und Schenkl korrigierten diese Einseitigkeit Kants. Die Auseinandersetzung mit dem Jansenismus und der Aufklärung schuf die neue Situation bei den Reformtheologen und Sailer. Siegreich blieb letztlich Alfons von Liguori. Regeneration der Theologie blieb im ganzen 19. Jahrhundert Gegenstand der Hoffnung.[3] Die kritische Analyse der Ekklesiologie und (Pastoral-)Theologie Johann Michael Sailers,

---

[3] *J. Dieboldt*: La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration 1750–1850, Strasbourg 1926; *J. Seifert*: Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung, Salzburg 1976; *E. Kovács*: Katholische Aufklärung und Josephinismus, München 1979.

die Bertram Meier vornimmt, bereitet die Wege für eine (Kirchen-)Geschichte des frühmodernen Katholizismus auch unter gesellschaftlich-mentalem Aspekt.[4]

München *Karl Bosl*

Markus Ries: Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828) (= Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 6), Stuttgart–Berlin–Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1992, 590 S., geb., ISBN 3-17-011545-6.

Die Doktor-Dissertation der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München von Markus Ries (wissenschaftliche Betreuung Professor Dr. Manfred Weitlauff) bietet die erste umfassende historisch-kritische Untersuchung und Darstellung der verschiedenen, zum Teil gegeneinanderlaufenden Bestrebungen, die nach der Französischen Revolution und dem Zusammenbruch der deutschen Reichskirche in der Säkularisation von 1802/03 zur Neuorganisation des alten Reichs-Fürstbistums Basel führten.

Das Napoleonische Konkordat von 1801 hatte den Verlust der in Frankreich gelegenen oberelsässischen Anteile des Fürstbistums besiegelt, und der Wiener Kongress von 1815 schlug die einstmals fürstbischöflichen Herrschaftsgebiete im schweizerischen Jura zur Hauptsache dem reformierten Kanton Bern zu. Im selben Jahr wurde die schweizerische Quart des Bistums Konstanz vom alten Diözesanverband losgetrennt. Damit trat die sogenannte Bistumsfrage als eine der großen kirchen- und kulturpolitischen Aufgaben an die Führungskräfte der nachrevolutionären Schweiz heran, die als ausgesprochen plurikulturelles Land vor der Herausforderung stand, die verschiedenen kantonalen Identitäten unter einer neuen, nationalen Identität in einem zukünftigen Bundesstaat zusammenzuführen. Von diesem komplexen politischen Problem wurde nicht zuletzt auch die katholische Kirche in der Schweiz tangiert, die seit Jahrhunderten in einer föderalistischen Gesellschaft verwurzelt war und von ihren geschichtlichen Grundlagen her über alte, republikanisch-demokratische Traditionen verfügte, die den römisch-kurialen Instanzen schon längst ein Dorn im Auge waren.

Die Neuorganisation der schweizerischen Bistumsverhältnisse am Beginn des 19. Jahrhunderts ging im wesentlichen von der Initiative der Kantonsregierungen aus. Den Politikern war daran gelegen, die kirchliche Neuordnung mit der Umgestaltung der Schweiz zum modernen „Nationalstaat" in Einklang zu bringen und einen möglichst weitgehenden Einfluß auf die Bischofswahl zu gewinnen. Anfänglich standen mehrere Bistumsprojekte zur Diskussion. Erst 1820 schlossen sich die Kantone Luzern, Bern, Solothurn und Aargau zwecks Verfolgung einer gemeinsamen Bistumspolitik zu einem Verband zusammen. Ihr Ziel war die Schaffung eines neuen, schweizerischen Bistums Basel mit Bischofssitz in Solothurn. Verwirklicht wurde dieses Ziel nach achtjährigen Verhandlungen im Basler Bistumskonkordat von 1828.

Es ist das Verdienst von Markus Ries, den wechselvollen Verlauf der Basler Konkordatsverhandlungen in intensiver Archivarbeit unter Einbezug aller zur Verfügung stehenden Quellen aus dem geschichtlichen Kontext heraus erforscht und die Absichten und Zielsetzungen der beteiligten Parteien aufgehellt zu haben. Damit hat er die historischen Grundlagen zu einer objektiven Beurteilung und Würdigung der Ereignisse und der daran beteiligten Persönlichkeiten bereitgestellt.

Nachdem Papst Pius VII. zum Vollzug des Konkordates mit Napoleon im Jahre 1801 sowohl die elsässischen als auch die hochstiftischen Anteile des Basler Fürstbistums der Diözese Straßburg zugesprochen hatte, verfügte der letzte Basler Fürstbischof Franz Xaver de Neveu nur noch über einen bescheidenen Rest von 80 in den Kantonen Solothurn und Basel und im vorderösterreichischen Fricktal gelegenen Pfarreien. Da mit der Säkularisation die Zeit der Fürstbistümer unwiederbringlich abgelau-

[4] *Winfried M. Hahn*: Romantik und Katholische Restauration. Das kirchliche und schulpolitische Wirken des Sailerschülers und Bischofs von Regensburg Franz Xaver von Schwäbl (1778–1841) unter König Ludwig I. von Bayern (= Miscellanea Bavarica Monacensia 24), München 1971.

fen war, gab es nur noch für den geistlichen Sprengel des Bischofs Aussicht auf Fortbestand durch Vergrößerung des kirchlichen Jurisdiktionsbereiches. Die territoriale Voraussetzung zur Reorganisastion der schweizerischen Bistumsverhältnisse schuf die überstürzte Lostrennung der schweizerischen Quart vom Bistum Konstanz, die von Nuntius Testaferrata gegen den Willen der geistlichen Regierung und des Konstanzer Domkapitels mit zielstrebiger kirchenpolitischer Absicht betrieben wurde.

Als Übergangslösung zu einer definitiven Neuregelung wurde der Propst des Chorherrenstiftes Beromünster Franz Bernhard Göldlin von Tiefenau – der Kandidat des päpstlichen Gesandten ohne Handlungsspielraum und mit „erschreckendem Mangel an persönlichen Vollmachten" – als Apostolischer Vikar über die ehemals konstanzischen Diözesangebiete eingesetzt.

Der Wiener Kongreß hatte die Neueinteilung der Bistümer in der Schweiz und die Zukunft des Basler Bistums sozusagen in die Kompetenz der schweizerischen Landesbehörden gelegt. Mit der Zuweisung der hochstiftischen Gebiete an die Kantone Bern und Basel wurde der Auftrag an die eidgenössische Tagsatzung verbunden, für eine zeitgemäße Umgestaltung der Basler Bistumsverhältnisse besorgt zu sein. Es war dem Ermessen der politischen Behörden überlassen, den kleinen Restbestand des Bistums durch die Zuordnung weiterer Gebiete am Leben zu erhalten oder mit einem neuen Sprengel zu vereinen, den man aus den ehemals konstanzischen Territorien errichten würde. Damit war die schweizerische Bistumsfrage zu einem staatspolitisch brisanten Thema geworden.

Da Nuntius Testaferrata anscheinend wenig an einer raschen und zeitgemäßen Neuordnung der Schweizer Kirche gelegen war, blieb die Bistumsfrage weitgehend dem freien Spiel der politischen Kräfte überlassen. Im Vordergrund stand die Aktivität Luzerns, dessen Ziel als traditioneller katholischer Vorort der Eidgenossenschaft es war, aus sämtlichen Kantonen der früheren Schweizer Quart ein einziges neues Bistum mit Luzern als Bischofssitz zu schaffen. Die Aargauer Regierung ihrerseits wünschte die großen Mittellandkantone der Zentral- und Ostschweiz in einem Bistum Windisch zu vereinigen und die kleinen Urkantone und Zug dem Bistum Chur einzuverleiben. Einen Sonderweg beschritt der Schwyzer Landeshauptmann Alois Reding, der die Gründung eines selbständigen Urschweizer Bistums mit Einsiedeln als Bischofssitz betrieb.

Eigene Bistumspläne verfolgte Solothurn, das Teile des alten Basler Sprengels in einem neuen Bistum Solothurn zu vereinen suchte; ihm sollten die Kantone Solothurn und Aargau und das frühere Hochstift Basel (seit 1815 größtenteils Bestandteil des reformierten Kantons Bern) angehören. Vorgesehen war die Translation des Basler Bischofssitzes nach Solothurn.

Seit 1816 begann auch Bern eine eigenständige Rolle in der Bistumsfrage zu spielen, das seit der Angliederung des Hochstiftes Basel (Berner Jura) vor der Aufgabe stand, einen historisch, sprachlich und konfessionell weitgehend eigenständigen Landesteil in sein Territorium einzubinden. Nach seinen Vorstellungen sollte das neue Bistum Basel die Kantone Bern, Solothurn, Basel und das seit 1815 aargauische Fricktal umfassen; als Bischofssitz war Pruntrut vorgesehen. Damit trat Bern in unmittelbare Konkurrenz zu Solothurn.

Erst nach der Abberufung von Nuntius Testaferrata im Jahre 1816 griff auch die römische Kurie als mitbestimmende und mitgestaltende Kraft leitend in die Kämpfe um die Reorganisation der schweizerischen Bistumsverhältnisse ein. Ihr war es in erster Linie darum zu tun, durch die Wiederherstellung des Basler Sprengels der Entstehung eines großen Nationalbistums, wie es Luzern vor Augen schwebte, entgegenzuwirken.

Da die beiden Bistumskonferenzen, die im Januar 1816 und Mai 1817 alle an der Reorganisation der kirchlichen Verhältnisse in der ehemaligen Schweizer Quart interessierten Kräfte in Luzern versammelten, keine Kompromißbereitschaft unter den beteiligten Kantonen erkennen ließen, legte sich die Tagsatzung ins Mittel. Mit überzeugender Mehrheit entschied sie sich für die Reorganisation des Basler Sprengels. Daraufhin verzichtete Luzern auf seine Bistumspläne und einigte sich zwecks Neuordnung des Basler Sprengels mit dem Stande Bern.

Als Vertreter der Berner und Luzerner Regierung weilten im Frühjahr und Sommer 1818 die Ratsherren Friedrich Emanuel Fischer und Vinzenz Rüttimann in Rom. Laut Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi sollte das neu zu schaffende Bistum Basel aus den Kantonen Bern, Solothurn, Basel, Aargau und Luzern bestehen. Die Innerschweiz

sollte zum Bistum Chur geschlagen und die Ostschweiz zum Regularbistum St. Gallen zusammengeschlossen werden. Als grundlegende strittige Punkte standen die Wahlart des Bischofs und der Domherren, die Wahrung alter staatskirchlicher Rechte und Privilegien der Bistumskantone und die Errichtung eines Diözesanseminars nach den Vorschriften des Konzils von Trient zur Diskussion. Die Verhandlungsdelegierten von Bern und Luzern forderten das staatliche Aufsichtsrecht über die Priesterseminare, die Wahl des Bischofs durch die Regierungen und die Ernennung der Domherren durch jene Instanzen, die die entsprechenden Stellen dotierten. Ercole Consalvi war zwar zu manchen Zugeständnissen bereit, doch lehnte er die Wahlvorschläge für den Bischof und die Domherren sowie die Seminaraufsicht ab.

Nach römischem Vorschlag sollte der Bischof durch das Domkapitel gewählt werden, für die Wahl der Domherren sollte das Domkapitel zusammen mit den Regierungen der Konkordatskantone zuständig sein. Für die katholische Luzerner Regierung war die einfache Nomination der Domherren vorgesehen; dem reformierten Bern wurde das Recht zugestanden, auf der jeweiligen Vorschlagsliste des Bischofs bis zu drei von sechs Kandidaten zu streichen.

Das Scheitern der luzernisch-bernischen Mission nach Rom lag vor allem im „abgrundtiefen Mißtrauen zwischen den Regierungen auf der einen und der Nuntiatur und Kurie auf der anderen Seite". In Luzern und Bern herrschten große Unzufriedenheit über den römischen Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi, dessen Mißtrauen gegenüber den Handlungsbevollmächtigten Rüttimann und Fischer man als Beleidigung empfand. Sämtliche Vorschläge Consalvis betreffend den Wahlmodus von Bischof und Domkapitel wurden abgelehnt. Die Verweigerung weiterer Zugeständnisse auf beiden Seiten erschwerten die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in der Schweiz „über Gebühr".

Mit dem Hinschied des Apostolischen Vikars Franz Bernhard Göldlin von Tiefenau am 16. September 1819 öffneten sich neue Perspektiven zur definitiven Bereinigung der kirchlichen Verhältnisse in der Schweiz. Am 9. Oktober 1819 ernannte Papst Pius VII. den Churer Fürstbischof Karl Rudolf von Buol-Schauenstein zum neuen Interimsadministrator der ehemaligen Schweizer Quart. Die Regierungen von Zürich, Aargau, Luzern und Zug lehnten die Forsetzung des Provisoriums ab. Das nach wie vor weiterbestehende Mißtrauen zwischen den weltlichen und kirchlichen Instanzen, der rasche Wechsel der römischen Diplomaten auf der Luzerner Nuntiatur sowie die Vorurteile gegen Wessenberg und ihm nahestehende kirchliche Persönlichkeiten erschwerten eine Verständigung in der Frage der Neuordnung der Schweizer Kirche.

Einzig auf politischer Ebene zeichnete sich insofern eine Lösung ab, als Luzern bereit war, im Interesse Solothurns auf einen Bischofssitz zu verzichten; der Luzerner Schultheiß Joseph Karl Amrhyn erachtete die Konzentration von Nuntiatur und Bischofssitz in seiner Vaterstadt sowohl für den Stand Luzern als auch für die Schweiz als höchst nachteilig. Im März 1820 fanden sich die Unterhändler der Kantone Bern, Luzern, Solothurn und Aargau zur Besprechung der Bistumsfrage im bernischen Langenthal zusammen. Das Ergebnis der dreitägigen Konferenz war der erste Langenthaler Vertrag. Darin beschlossen die Regierungen, die Gespräche mit der Kurie wieder aufzunehmen, diese jedoch nicht mehr in Rom selbst, sondern auf der Schweizer Nuntiatur zu führen. Auch garantierten sich die vier Stände in aller Form ihre althergebrachten Rechte und Freiheiten in kirchlichen Angelegenheiten, wie sie zur Zeit ihrer Zugehörigkeit zum Bistum Konstanz bestanden hatten.

Bei den Verhandlungen mit dem römischen Staatssekretariat erwies sich dessen Geschäftsträger in Luzern, Auditor Pasquale Gizzi, als außerordentlich geschäftsgewandter und menschlich fairer Partner.

Auf der zweiten Langenthaler Konferenz vom 28. Juni 1824 einigten sich die vier Stände in der Frage der Bischofswahl und des Informativprozesses auf die von Ercole Consalvi suggerierte Verständigungsformel: Wahl einer auch den Konkordatsregierungen „genehmen" Persönlichkeit aus dem Diözesanklerus durch das Domkapitel, Führung des Informativprozesses durch den Nuntius „in der schon bisher für die Schweizer üblichen Weise".

Auf einer dritten Konferenz der Vertragskantone in Luzern im November 1826 konnten die meisten noch strittigen Punkte mit Auditor Gizzi beseitigt werden. Gegenüber dem Regierungsprojekt vom 29. November 1826 beharrte der römische Ge-

schäftsträger nur noch auf ein paar wenigen Änderungen, die den Einbezug des ganzen Kantons Basel in den neuen Bistumsverband, das päpstliche Exhortationsschreiben an die Wahlbehörde vor der Bischofswahl und den bischöflichen Treueeid zugunsten der Regierungen betrafen.

Mit der Unterzeichnung des Konkordatsentwurfes vom 12. März 1827 durch Pasquale Gizzi und die staatlichen Bevollmächtigten Joseph Karl Amrhyn (Luzern) sowie Ludwig von Roll (Solothurn) war das langjährige zähe Ringen um die Reorganisation des Bistums Basel einstweilen zu Ende. Die Reaktion auf das historische Dokument in den einzelnen Kantonen war indessen keineswegs einheitlich. Während in den Großen Räten der Stände Zug, Solothurn, Bern, Luzern und Thurgau das Geschäft zwar nicht ohne Widerstände, doch mit großmehrheitlicher Zustimmung über die Bühne ging, wollte Basel die Genehmigung nur für den katholischen, ehemals dem Hochstift Basel zugehörigen Kantonsteil zugestehen und vertagte die endgültige Stellungnahme. Im konfessionell gemischten Kanton Aargau wurde das Projekt nach teilweise tumultösen Verhandlungen mit erdrückender Mehrheit von den Volksvertretern abgelehnt.

Nach der Ablehnung des Konkordats durch den Großen Rat des Kantons Aargau trafen sich die Delegierten der Regierungen von Bern, Luzern und Solothurn ein weiteres Mal in der Stadt Luzern, um nach dem Vorschlag von Internuntius Pasquale Gizzi die Reorganisation des Bistums Basel ohne aargauische Beteiligung in die Hand zu nehmen. Zugleich ging es den Politikern darum, die mit der Nuntiatur getroffene Übereinkunft in einigen Punkten zu modifizieren. So sollte u.a. der Seminarartikel dahin abgeändert werden, daß bei der Wahl des Vorstehers und der Professoren auch die Zustimmung der Diözesanstände einzuholen sei. Bei einer eventuellen Ablehnung der Bischofswahl durch Rom sollte statt der Devolution des Besetzungsrechtes an den Papst die Möglichkeit einer zweiten Wahl durch das Domkapitel möglich sein. Da sich der römische Geschäftsträger sehr entgegenkommend zeigte, konnte schon am 26. März 1828 ein neues Konkordat unterzeichnet werden, dem die Volksvertreter von Luzern, Bern und Solothurn ihre Genehmigung erteilten. Auch für die Stände Basel, Aargau und Thurgau war eine spätere Beitrittsmöglichkeit eingeplant.

Zugleich mit dem neuen Bistumsvertrag erneuerten und ergänzten die in Luzern versammelten Konkordatskantone in geheimer Abmachung den Langenthaler Vertrag vom 3. März 1820 und garantierten sich gegenseitig alle „ihre bisherigen Rechte, Herkommen, Freiheiten und wohlhergebrachten Übungen in kirchlichen Sachen" und unterwarfen sämtliche Publikationen des Bischofs und seiner Delegierten dem staatlichen Plazet.

Am 13. Juli 1828 wurde das bereinigte Konkordat in der Kathedrale von Solothurn feierlich promulgiert. Die Installation des ersten Domkapitels fand am 26. Oktober 1828 statt. Ihm stand als wichtigste Prärogative die Wahl des Bischofs zu. Die erste Bischofswahl erfolgte am 7. Dezember 1828. Gewählt wurde der Luzerner Joseph Anton Salzmann, Stiftspropst von St. Leodegar und Apostolischer Administrator des Bistums Basel, ein Mann des Ausgleichs, der jenen Kreisen nahestand, die im Geiste Wessenbergs eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat erstrebten.

In rascher Folge kam es schon im Jahr darauf zur Erweiterung des Bistumsverbandes. Als erster unterzeichnete der Kanton Aargau einen Anschlußvertrag, der am 5. Juni 1829 von den Volksvertretern gutgeheißen wurde. Im gleichen Jahr schloß sich ebenfalls der Kanton Thurgau der Diözese Basel an; dieser hatte sich zusammen mit dem Aargau im Februar 1828 von den Bistumsverhandlungen zurückgezogen. Schwieriger gestaltete sich das Anschlußproblem für den Kanton Basel, der keine Sonderregelung mit der römischen Kurie, sondern eine einseitige Beitrittserklärung wünschte. Durch einen feierlichen Beschluß des Basler Großen Rates wurde einzig der katholische Bezirk Birseck dem neuen Bistum eingegliedert; das kirchenrechtliche Verhältnis zur Kurie blieb ungeklärt.

Was die diözesane Zugehörigkeit der Innerschweiz betrifft, so hatte der Kanton Schwyz am 3. August 1824 für sich allein einen Vertrag für den Anschluß an das Bistum Chur geschlossen. Offen blieb die künftige Zugehörigkeit von Uri, Ob- und Nidwalden, deren Regierungen um Anschluß an das Bistum Basel nachsuchten. Am 10. November 1828 erging ein entsprechendes Gesuch nach Rom, doch Papst Pius VIII. ging vorerst nicht darauf ein. Als am 16. April 1831 der Abschluß eines Zusatzkonkordates mit der Nuntiatur zustande kam, verweigerten die überwiegend liberal

dominierten Basler Diözesanstände den Vollzug, da sie kein Interesse an der Verstärkung des konservativen Einflusses hatten. Uri, Ob- und Nidwalden blieben unter der provisorischen Administration des Bischofs von Chur. Das Provisorium von 1819, das auch für die Kantone Zürich und Glarus bis heute weiterbesteht, wurde kirchenrechtlich zum Gewohnheitsrecht.

Seit der Säkularisierung von 1802/03 herrschte bei den staatlichen Behörden mit größter Selbstverständlichkeit die Überzeugung vor, daß die Schaffung neuer kirchlicher Organisationen prinzipiell als Sache der Landesherren zu gelten habe. Mit der Dotierung eines neuen Sprengels glaubten sie für sich zwangsläufig auch das Recht der Aufsicht über den Bischof und seine Verwaltung erworben zu haben. So fuhren die Basler Konkordatskantone auch nach der Übereinkunft von 1828 fort, die Angelegenheiten des Bistums auf gemeinsamen Diözesankonferenzen abzuhandeln. Die Ausübung des obrigkeitlichen Plazets galt sowohl für bischöfliche Erlasse als auch für die Durchführung von Synoden, für die Zulassung geistlicher Körperschaften und für die Vorladung vor das geistliche Gericht. Die Organisation des neuen Sprengels war 1828 nicht abgeschlossen, manche Fragen blieben noch jahrzehntelang offen.

Die kulturpolitischen Entwicklungen der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts führten zu einer zunehmenden Polarisierung der Geister. Während Papst Gregor XVI. in seiner Enzyklika „Mirari vos" vom 15. August 1832 zeitgenössische Forderungen und Errungenschaften wie Volkssouveränität, Demokratie, Glaubens- und Gewissensfreiheit, Trennung von Staat und Kirche in schärfster Form verurteilte, waren die regenerierten liberal-radikalen Kantonsregierungen des Bistums Basel bestrebt, die staatliche Oberhoheit in kirchlichen Belangen weiter auszubauen; sie stützten sich dabei auf das im Langenthaler Vertrag festgeschriebene Aufsichts- und Plazetrecht. Die Idee der Errichtung einer staatlich dominierten „nationalen" Kirchenordnung gewann immer größeres Gewicht. Erst mit der Wende zum 20. Jahrhundert ergab sich ein stabiler modus vivendi für all jene Bereiche der Kirchenpolitik, die aus der Übereinkunft vom 26. März 1828 ausgeklammert und von den Diözesankantonen durch den Langenthaler Gesamtvertrag abgesprochen worden waren.

Bei der Reorganisation des Bistums Basel manifestierte sich einmal mehr die grundlegende Problematik von Konkordatsabschlüssen, an denen einzig die römische Kurie und die betroffenen Landesherren beteiligt waren, während die Ortskirchen selbst und ihre Exponenten – Bischof, Domkapitel, Klerus, Kirchenvolk – von der Mitsprache ausgeschlossen waren. Ihre Einbeziehung in den Reorganisationsprozeß wäre allenfalls durch ortskirchliche Verträge, wie sie im Bistum Konstanz von Fürstbischof Karl Theodor von Dalberg und dessen Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg angestrebt worden waren, zu erreichen gewesen. Die Verwerfung solcher weitblickenden Visionen, die mit Romfeindlichkeit nichts zu tun hatten, leistete sowohl dem nationalstaatlichen Partikularismus als auch dem kirchlichen Zentralismus Vorschub.

Die römischen Konkordate als „völkerrechtliche Verträge" begründeten indessen eine neue Stabilität und Kontinuität im Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Gegenüber Änderungen des staatlichen und kirchlichen Rechts, wie sie sich im Lauf der Zeit zwangsläufig ergaben, erwiesen sie sich als „Instrumente zur Wahrung kirchlicher Traditionen". Die Konkordate blieben in Kraft, bis der staatliche Vertragspartner entweder von der politischen Bildfläche verschwand oder im Zuge von inneren und äußeren Umwälzungen sein Selbstverständnis fundamental veränderte. Da solche Umstürze bis heute allein der Schweiz erspart geblieben sind, gehört die Diözese Basel zu den wenigen ehemaligen Reichsbistümern, deren Umschreibung nach wie vor auf einem im Gefolge der Säkularisation vereinbarten Konkordat beruht. Die Übereinkunft vom 26. März 1828, obwohl seither in nahezu allen Elementen revidiert, bildet bis heute „die entscheidende rechtliche Grundlage" für den Bestand des Bistums Basel.

Der „ekklesiale Sonderfall Schweiz" mit seiner starken Verankerung im staatskirchenrechtlichen Herkommen, wie er in der Geschichte der Reorganisation des Basler Sprengels anschaulich in Erscheinung tritt, kann nur dann im richtigen Licht beurteilt werden, wenn die Neuordnung der Schweizer Kirche nach der Französischen Revolution im Zusammenhang mit dem Kampf um die Inkulturation der Kirche in der demokratisch äußerst sensiblen schweizerischen Gesellschaft gesehen wird. Das kirchliche Leben der Schweiz war von jeher föderalistisch und republikanisch geprägt. Die staatskirchliche Struktur ist bis heute fest im Selbstbewußtsein des schweizerischen

Katholizismus verankert. Wenn auch die meisten staatskirchlichen „Elemente" auf dem geistesgeschichtlichen Boden der Aufklärung gewachsen sind, so haben sie sich nichtsdestoweniger als geeignete Gefäße erwiesen, um der Inkulturation des kirchlichen Lebens in einer demokratischen Gesellschaft konkrete Gestalt zu geben.

Luzern *Hans Wicki*

Klaus Schatz: Vaticanum I 1869–1870. Band I: Vor der Eröffnung (18, 300 S.); Band II: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius" (18, 405 S.), Paderborn–München–Wien–Zürich (Ferdinand Schöningh) 1992–1993, ISBN 3-506-74693-6 und 3-506-74694-4.

Das Erste Vatikanum ist gewiß nicht das – theologiegeschichtlich – problematischste, aber zweifellos das in der Geschichte der katholischen Kirche bis heute am meisten umstrittene Konzil; denn es hat mit der lehramtlichen Umschreibung des päpstlichen Universalprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit die Verabsolutierung der päpstlichen Gewalt über die Gesamtkirche und alle Einzelkirchen dogmatisch „festgeschrieben" und damit auf die rechtliche Verfassung der Kirche am tiefsten eingewirkt. Noch 1832 schrieb Johann Adam Möhler in seiner „Symbolik", daß in der Kirche „bekanntlich, teils durch den Umschwung der Zeiten und kirchliche Übelstände veranlaßt, teils durch den innern, in Gegensätzen fortschreitenden Entwicklungsgang der Begriffe von selbst hervorgerufen, über das Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen zwei Systeme herrschend geworden" seien, „das Episkopal- und Papalsystem", die er als „für das kirchliche Leben sehr wohltätige Gegensätze" bezeichnete, „so daß durch ihre Gegeneinanderbewegung sowohl die eigentümliche, freie Entwicklung der Teile bewahrt, als auch die Verbindung derselben zu einem unteilbaren und lebendigen Ganzen festgehalten wurde" (Möhler, Symbolik. Hrg. von Josef Rupert Geiselmann, Köln–Olten 1960, S. 453 f.). Kaum vierzig Jahre später erfuhren diese „für das kirchliche Leben sehr wohltätigen Gegensätze" auf dem Ersten Vatikanum eine einseitige „Lösung" zugunsten des Papalsystems, ganz im Sinne einer seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts verstärkt hervortretenden Tendenz zur „Monarchisierung der Kirche" – ohne zugleich die Stellung des Episkopats gebührend zu umschreiben. Und was das Erste Vatikanum in bezug auf die päpstliche Primatialgewalt definiert hatte, wurde im Codex Iuris Canonici von 1917 (und erneut in der revidierten Fassung von 1983) in rechtliche Normen umgesetzt. Dieses päpstlich dekretierte Rechtsbuch der Kirche enthält in seinen wesentlichen Teilen „vatikanisches" Recht: ein Kirchenrecht konsequent römisch-zentralistischer Prägung.

Ein Allgemeines Konzil von solch tiefgreifenden, auch durch das Zweite Vatikanum kaum gemilderten, somit bis heute unverändert anhaltenden verfassungsrechtlichen und nicht weniger theologischen Konsequenzen hat natürlich von Anfang an zu intensivsten Auseinandersetzungen geführt, zunächst in einer Flut von Streitschriften (angefangen von den „Janus"-Artikeln und „Quirinus"-Briefen Ignaz von Döllingers und den durch diese wiederum provozierten Gegenschriften), in frühen polemischen und apologetischen Gesamtdarstellungen (Johannes Friedrich; Theodor Granderath SJ), im Rahmen von Papstgeschichten sowie in zahlreichen historischen, kanonistischen und systematischen Spezialstudien, schließlich – schon im „Licht" des Zweiten Vatikanums – in der ausgezeichneten, ruhig sachlichen, gleichwohl höchst kritischen Darstellung Roger Auberts (Vatican I, Paris 1964; deutsch: Mainz 1965) und in August Bernhard Haslers weithin aus auchivalischen Quellen geschöpften großen Untersuchung „Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 2. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie" (Stuttgart 1977), an deren provozierenden Thesen sich freilich sogleich heftigste Kontroversen entzündeten. Ein Ende der Diskussion über das Erste Vatikanum ist längst nicht in Sicht. Und immer wieder einmal tauchen überraschend neue Quellen auf oder werden in ihrer Existenz bekannte, aber bislang nicht erschlossene (bzw. unter Verschluß gehaltene) Quellen durch Edition allgemein zugänglich gemacht, die manche Vorgänge im Konzil und manche seiner Hauptakteure im Vorder- und Hintergrund schärfer beleuchten. Zu einer Modifikation oder gar Revision des schon Bekannten (das in vielen Fällen bedrückend genug ist) nötigen sie wohl nur selten, jedoch ergeben sich nicht wenige neue Akzentuierun-

gen im Detail – und manche während des Konzils berichteten oder an die Öffentlichkeit gedrungenen (peinlichen) Vorfälle, die man als gezielte Übertreibung, böswillige Kolportage oder Legende abtun zu können geglaubt hat, werden nachträglich bestätigt, beispielsweise durch die „manoscritti inediti" und den „Diario" des der Minorität nahestehenden Kurienerzbischof Vincenzo Tizzani, eines hervorragend informierten „Insiders" (August Bernhard Hasler wurde die Benützung dieser Quellen noch strikt verweigert; nunmehr liegen sie größtenteils ediert vor, mit beklemmenden Informationen).

Auf Grund der vielfältigen Vorarbeiten – Untersuchungen und Quelleneditionen – gerade der letzten Jahrzehnte, etwa seit dem Erscheinen der grundlegenden (und grundlegend gebliebenen) Darstellungen Roger Auberts über „Le Pontificat de Pie IX" (1952, ^{2}1964) und „Vatican I" (1964), ist heute ein Forschungsstand erreicht, der eine ausführliche sachlich-kritische Gesamtdarstellung des Ersten Vatikanums möglich und geboten erscheinen läßt. Sich dieser anspruchsvollen Aufgabe unterzogen zu haben, ist das Verdienst von P. Klaus Schatz SJ, einem durch zahlreiche einschlägige Publikationen ausgewiesenen Kenner der Materie wie überhaupt der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Von seiner auf drei Bände angelegten Geschichte des Ersten Vatikanums hat er inzwischen in rascher Folge die Bände I und II vorgelegt – eine inhaltlich und formal imponierende wissenschaftliche Leistung. Der Verfasser stützt sich bei seiner Darstellung auf eine breite Basis gedruckter Quellen unter Einbeziehung wichtigerer archivalischer Bestände, vor allem in Rom und Paris, und versucht, einerseits diese Quellen – beispielsweise im Hinblick auf die Arbeit der vorbereitenden Kommissionen – im Gesamtzusammenhang neu zu bewerten, andererseits die Ergebnisse und Fragen, die durch die Forschungen, insbesondere August Bernhard Haslers, aber auch Viktor Conzemius', Michele Maccarrones, Giacomo Martinas, Hermann Josef Pottmeyers, Christoph Webers und anderer, zutage gefördert bzw. aufgeworfen werden, kritisch aufzuarbeiten.

Der erste, bis zur Eröffnung des Konzils reichende Band ist der Vorgeschichte gewidmet. Der Verfasser schildert zunächst den „Siegeszug des Ultramontanismus" (1. Kapitel), der vor allem von der seit der Revolution darniederliegenden Kirche Frankreichs seinen Ausgang nahm, hier auch seine massivsten literarischen Vorkämpfer fand und schließlich (nicht ohne nachdrückliche Förderung von „oben") zu einer regelrechten katholischen Volksbewegung anwuchs. Ohne dieses Erstarken des Ultramontanismus (bis hin zu einem auf die Person des Papstes konzentrierten, um nicht zu sagen: fixierten „Neo-Ultramontanismus") wären das Erste Vatikanum, sein Verlauf und seine Beschlüsse nicht denkbar gewesen. Seine Wurzeln gingen zurück bis zum revolutionären Umbruch der Jahre 1789–1815, wobei der Verfasser mit Recht die ungeheuerlichen Vorgänge im Zusammenhang mit dem Abschluß des Napoleon-Konkordats von 1801 hervorhebt, als nämlich der Papst, um eine ganz neue Diözesaneinteilung mit einem neuen Episkopat schaffen zu können, alle französischen Bischöfe, auch die unzweifelhaft legitimen, zum Rücktritt nötigte oder notfalls absetzte, was „eine eklatante Demonstration der päpstlichen Vollgewalt über die ganze Kirche, wie sie bisher nicht vorgekommen war", bedeutete (S. 3), und dies in der Situation äußerster politischer Ohnmacht des Papsttums. Dieses Faktum blieb natürlich nicht ohne Rückwirkung auf Theologie und Kanonistik, wenngleich es nur *einen* Strang in der Gesamtentwicklung zum Ersten Vatikanum hin bezeichnet: in einer Entwicklung, deren ineinandergreifende Faktoren (darunter nicht zuletzt die Theologie der seit den dreißiger Jahren zur Dominanz drängenden jesuitisch-neuscholastischen – völlig ahistorischen – Römischen Schule) und deren „Stationen" (Dogmatisierung der Immaculata Conceptio 1854, Enzyklika „Quanta cura" und Syllabus 1864) in ihrer Bedeutung und „Schubkraft" sorgfältig herausgearbeitet werden. Das 2. Kapitel beleuchtet die jeweils sehr unterschiedliche Situation der katholischen Kirche in den einzelnen Ländern Europas, im Russischen und Türkischen Reich, in Nord- und Lateinamerika sowie in den afrikanischen und asiatischen Missionsgebieten am Vorabend des Konzils. Das große 3. Kapitel „Vorbereitung des Konzils" geht zunächst der Entstehung und Reifung des Konzilsplans nach, der, 1849 während des Exils in Gaeta an Pius IX. herangetragen, unmittelbar vor der Publikation der Enzyklika „Quanta cura" und des Syllabus Gestalt gewann, wobei im Für und Wider der kurialen Meinungen – angesichts der Kirchenstaatsproblematik – das Motiv, ein ökumenisches Konzil in Rom könne deutlich

machen, daß Rom der ganzen katholischen Welt und nicht Italien gehöre, eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte. Die definitive Entscheidung fiel allerdings erst anläßlich der Zentenarfeier des Martyriums der Apostelfürsten Petrus und Paulus im Juni 1867, als Pius IX. den rund 500 in Rom versammelten Erzbischöfen und Bischöfen (am 26. Juni) die Einberufung des Konzils ankündigte, um – wie er allgemein formulierte – „in gemeinsamer Beratung und Bemühung gegenüber den vielfältigen Übeln, von denen die Kirche bedrückt wird, die notwendigen und heilsamen Abhilfen" zu finden. Auf ein genaues Datum legte sich der Papst noch nicht fest; doch scheint er (wie der Autor gegen Giacomo Martina argumentiert) zu seiner Entschlossenheit, das Konzil einzuberufen, erst kurze Zeit vorher gefunden zu haben, und zwar unter der diplomatisch geschickten Einflußnahme Bischof Dupanloups von Orléans, hinter dem einige andere französische Bischöfe standen (Ginoulhiac von Grenoble, Titularbischof Maret). Zudem hatte Pius IX. damals vielfältige Gelegenheit zu Gesprächen mit Bischöfen, in denen er feststellen konnte, daß die Konzilsidee – wie der Autor formuliert – „in der Luft lag". Dupanloup, Ginoulhiac und Maret freilich knüpften an das Konzil die Hoffnung, daß es angesichts der wachsenden extrem-ultramontanen Agitation „die wirkliche Stimme der Kirche" zur Geltung bringen werde (S. 112 f.). Die panegyrische Huldigungsadresse der in Rom versammelten Bischöfe an den Papst, von Erzbischof Dechamps vom Mecheln entworfen, von Erzbischof Manning von Westminster, einem der ultramontanen Heißsporne, forciert, von Dupanloup nur mit Mühe in der Wortwahl leicht gemildert, schlug jedoch dann unüberhörbar das Thema „päpstliche Unfehlbarkeit" an. Was mit dieser Bischofsadresse geschah, „sieht im nachhinein wie ein Vorspiel des Konzils aus" (S. 115).

Hätte schon die Zusammensetzung der vom Papst Anfang März 1865 konstituierten und zunächst mit den vorbereitenden Fragen einer Konzilseinberufung befaßten (zuerst fünf-, schließlich achtköpfigen) Dirigierenden (Kardinals-)Kommission höhergesteckte Erwartungen gehörig dämpfen müssen, so dokumentierte vollends die von dieser (als koordinierender Zentralkommission) nunmehr berufene 24köpfige – sozusagen „zentrale" – Dogmatische Kommission als die wichtigste der gebildeten fünf Spezialkommissionen, daß die Intention von Papst und Kurie und die an das Konzil geknüpften Hoffnungen Dupanloups und anderer weit auseinandergingen. Dupanloup beklagte später bitter seine Naivität und „Illusion von 67" (S. 114). In der Dogmatischen Kommission, deren Vorarbeit im Konzil allein zum Tragen kam, dominierte eindeutig die intransigente Richtung des Jesuiten Clemens Schrader (S. 149). Diese Vorarbeit erstreckte sich gewiß auf mehrere Komplexe (Verhältnis von Kirche und Staat; hierarchische Struktur, Primat und Unfehlbarkeit; Kirchenstaat als „providentielle" Einrichtung; Glaube und Offenbarung; Ehesakrament), aber sie stand im ganzen entschieden im Blickfeld der alles überschattenden Frage „Primat und Unfehlbarkeit". Und diesbezüglich „läßt sich nicht leugnen, daß in der Kommission eine ausgesprochen maximalistische Unfehlbarkeitsvorstellung dominierte, in welcher nur die Kirche auf den Papst verwiesen ist und nicht auch umgekehrt, und im Grunde jede autoritative Lehrentscheidung des Papstes ex cathedra ist" (S. 157). Im übrigen bietet der Verfasser durch Auswertung der unveröffentlichten Konsultorenvoten einen detaillierten Einblick in die Arbeit und Zielsetzung der einzelnen Spezialkommissionen, in denen unter anderem ein Schema für einen Einheitskatechismus beraten und verabschiedet (Kommission für die Kirchendisziplin), eine Ordensreform im Sinne einer verfassungsmäßigen „Angleichung an die monarchisch-zentralistischen Strukturen des Jesuitenordens" (S. 183) durch Einschränkung der bisherigen institutionellen Autonomie der Ordensgemeinschaften angestrebt (Kommission für die Ordensleute) sowie für eine allmähliche Angleichung der orientalischen Kirchen in Verfassung und Disziplin an das für besser und fortschrittlicher gehaltene Recht der lateinischen Kirche plädiert wurde (Kommission für die orientalischen Kirchen und die Missionen). In der Kirchenpolitischen Kommission wurde – auf Initiative Kardinal Reisachs – auch die soziale Frage diskutiert, wozu der Mainzer Christoph Moufang ein Votum und zwei Dekretentwürfe vorlegte, in denen er ganz im Sinne Bischof Kettelers zwischen dem caritativen Aspekt und dem Aspekt der sozialen Gerechtigkeit klar unterschied. Gleichwohl griff die Kommission dieses brennende Anliegen nicht auf: Ihr (im Konzil – glücklicherweise – nicht mehr zur Diskussion gelangten) Entwurf betrachtete die sozialen Probleme rein ethisch-caritativ (S. 193 f.).

Das 4. Kapitel „Die öffentliche Polarisierung" behandelt die Ereignisse im unmittelbaren Vorfeld des Konzils. Der Artikel „Korrespondenz aus Frankreich" in der Civiltà Cattolica vom 6. Februar 1869 über die Stimmungen und Erwartungen der verschiedenen Kreise Frankreichs in bezug auf das Konzil, die Fakten seiner Vorgeschichte und die Reaktionen auf ihn sind bekannt. Daß Kardinalstaatssekretär Antonelli und wohl auch Pius IX. den Bericht, der nach seinem Erscheinen im Augenblick „zum Zeichen der allgemeinen Polarisierung" wurde (S. 212), vorher gesehen und approbiert hatten, ist nach Ansicht des Autors „ziemlich sicher" (S. 210), wenngleich er andererseits, was diese Demarche betraf, den Jesuitenorden als solchen in Schutz nimmt: Weder habe der Jesuitengeneral Pierre Jean Beckx hinter der Richtung der Civiltà gestanden, noch stehe die Zeitschrift generell in jeder Hinsicht für die Jesuiten (S. 210 f.). (Aber könnte es sich bei dem einzigen angeführten Beleg aus zweiter Hand [S. 211 Anm. 46] nicht lediglich um eine diplomatische Schutzbehauptung des Jesuitengenerals Beckx handeln? Denn daß dieser dem in Rom, unter seinen Augen, arbeitenden Redaktionsteam der Civiltà es überlassen habe, die Richtung dieses ordenseigenen Blattes – noch dazu in einer so brisanten Frage – zu bestimmen, ist doch höchst unwahrscheinlich.) Kaum bekannt (jedoch von Hasler durchaus, mitsamt den Konsequenzen, registiert) ist dagegen ein bereits am 1. Juni 1867 in derselben Zeitschrift erschienener Artikel „Un nuovo tributo a San Pietro" aus der Feder eines übereifrigen jungen Jesuitenpaters namens Luigi Tosi, der darin – unter dem psychologischen Eindruck der damals bevorstehenden Zentenarfeier – ein Gelübde für die Unfehlbarkeit propagierte, mit weitreichenden Konsequenzen. Denn am darauffolgenden 28. Juni legten zwei der extremsten Ultramontanisten, Erzbischof Manning und Bischof Ignaz Senestrey von Regensburg, nach einer von P. Matteo Liberatore SJ entworfenen Formel ein solches Gelübde ab, und zwar nunmehr dezidiert im Blick auf das zwei Tage zuvor angekündigte Konzil: nämlich alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um die Definition der (von ihnen maximalistisch verstandenen) päpstlichen Unfehlbarkeit durchzusetzen (S. 200–202). Und es war vor allem die von P. Liberatore und anderen Jesuiten redigierte Civiltà, die von Anfang an und immer wieder die Unfehlbarkeitsdefinition als wesentliches Ziel des Konzils propagierte, „längst bevor die Angriffe der Gegner Anlaß oder Grund zu der Behauptung gaben, sie müsse deshalb erfolgen, weil die Wahrheit selbst massiv angegriffen werde" (S. 203). Im folgenden geht die Darstellung den seit dem Frühjahr 1869 ausbrechenden öffentlichen Konzilsdiskussionen und -kontroversen nach, in Frankreich sich entzündend an Marets Werk „Du concile général et de la paix religieuse" (2 Bände, 1869), in welchem er die These von der Kirche als einer wirksam durch Aristokratie (nämlich durch das „Kollegium" der „vom Heiligen Geist gesetzten" Bischöfe) gemilderten Monarchie vertrat – in den Augen Pius' IX. eine wahre Häresie (S. 254)! –, in Deutschland konzentriert um die anonyme Artikelserie „Das Concilium und die Civiltà" in der liberalen Augsburger Allgemeinen Zeitung (März 1869). Döllinger, ihr eigentlicher Verfasser, gab diese Artikel noch im selben Jahr unter dem Pseudonym „Janus" in erweiterter Form als Buch heraus. Er bekämpfte freilich nicht nur maximalistische Vorstellungen von der päpstlichen Unfehlbarkeit, sondern den ganzen seit der Jahrtausendwende in der westlichen Kirche ausgebildeten Primat als radikale, (seiner Ansicht nach) in der Hauptsache auf Fälschungen (vor allem auf Pseudo-Isidor) basierende Fehlentwicklung. Man muß diesen Aspekt im Blick behalten – darauf weist der Autor mit Recht hin –, ebenso die bewußt provozierend-journalistische Darstellungsweise, um die scharfen Gegenreaktionen (Matthias Joseph Scheebens, Joseph Hergenröthers und anderer) zu verstehen, deren Argumentation allerdings in den entscheidenden Punkten auch die notwendige theologische Differenzierung fehlte. Döllinger war im Lager der „liberalen" Katholiken, die zwischen Hoffnungen und Befürchtungen schwankten, aber, weil ohne Massenbasis, im Gegensatz zum ultramontanen Lager keine politische Macht darstellten, gewiß ein Extremfall. Aber auch die (Primats- und) Unfehlbarkeitsauffassungen im ultramontanen Lager waren keineswegs einheitlich. Die infallibilistische Lehre präsentierte sich am Vorabend des Konzils vielmehr – so das Fazit der Diskussionen (und des ersten Bandes) – „in verschiedener Beziehung in einer Bandbreite unterschiedlicher Auffassungen ..., sowohl im Subjekt wie im Objekt der Unfehlbarkeit" (S. 289).

Der zweite Band berichtet über die Umstände der Eröffnung des Konzils, dessen Diskussionen und Verlauf bis zur Abstimmung über die Glaubenskonstitution „Dei

Filius" und deren Bestätigung durch den Papst in der feierlichen öffentlichen Sitzung vom 24. April 1870. Die Darstellung ist in sechs Kapitel gegliedert. Sie setzt ein mit einem knappen Bericht über die Umstände der Anreise der Bischöfe und ihre Unterbringung in der damals etwa 200 000 Einwohner zählenden Ewigen Stadt, in der nur der Bahnhof (außerhalb des bewohnten Stadtgebiets) daran erinnerte, daß man sich im 19. Jahrhundert befand. Zwar schwankte die Zahl der Teilnehmer an dem am 8. Dezember 1869 „bei strömendem Regen" feierlich eröffneten Konzil (S. 60), aber es war immer die große Mehrheit des mit Rom vereinigten Weltepiskopats anwesend (siehe die statistischen Angaben S. 16–20), eine wirkliche Repräsentation des „Bischofskollegiums" wie auf keinem früheren Konzil, weshalb der Verfasser das Erste Vatikanum „in gewisser Hinsicht" als „das erste ‚universale' Konzil" bezeichnet. Und ermöglicht wurde diese weltweite Repräsentanz durch die Errungenschaften der modernen Technik: Dampfschiff und Eisenbahn. Andererseits bereitete eine Versammlung von im Schnitt etwa 700 Konzilsteilnehmern damals noch kaum zu bewältigende Probleme, insbesondere die bekannten akustischen Schwierigkeiten in der Konzilsaula, mit der Folge stundenlanger Anspannung, die die Bereitschaft zu geduldigem Hinhören auf Andersdenkende nicht förderte, sondern die Polarisierung der Konzilsväter und ihre Parteiung zusätzlich verstärkte (von den Schwierigkeiten nicht weniger Väter mit dem Latein ganz zu schweigen). Abgesehen davon machte die Länge der Reden, die zeitlich nicht begrenzt waren, dann das Fehlen einer Strukturierung der Debatten (zumindest bis zur Straffung der Geschäftsordnung durch die Zusätze vom 22. Februar 1870) eine ersprießliche Diskussion vollends unmöglich – und zu alledem der von Anbeginn auf dem Konzil lastende Druck der Unfehlbarkeitsfrage, der durchgehend das konziliare Klima bestimmte. Zumal bei der Minorität löste größtes Unbehagen schon der Umstand aus, daß der Papst dem Konzil ohne jede Diskussion eine bereits am 2. Dezember 1869 auf einer prä-synodalen Versammlung verkündete Geschäftsordnung aufoktroyierte und sich ferner die Ernennung der für die Propositionen der Bischöfe zuständigen Kommission reservierte (neben weiteren restriktiven Maßregeln). Man erblickte darin eine beträchtliche Einengung des Propositionsrechtes der Bischöfe und fühlte sich – wie Tizzani formulierte – „als Seminaristen behandelt" (S. 60). Es mußte der Eindruck entstehen, den Papst erfülle Mißtrauen gegenüber dem Konzil oder gar Angst vor ihm. In der Tat bestätigt sich bei aufmerksamer Lektüre des Bandes erneut der Eindruck, daß Pius IX. das Konzil ganz klar nach seinen auf die Durchsetzung der Unfehlbarkeitsdefinition ausgerichteten Intentionen zu dirigieren und zu reglementieren trachtete, mag er auch anfänglich bemüht gewesen sein, „seine spontanen Sympathien und Antipathien zurückzuhalten und sich der Minorität gegenüber gerecht zu verhalten" (S. 64), mag auch die schon von Hasler namhaft gemachte infallibilistische Pressure-Group um Manning und Senestrey „auf eigene Faust" und nicht „im Auftrag" gehandelt haben (S. IX f.). Letztere handelte aber jedenfalls mit Wissen Pius' IX. und ohne von ihm im geringsten gezügelt zu werden, so wie der Papst die Vorstöße der Civiltà zumindest ihrer Tendenz nach zweifellos begrüßte (Band I, S. 201). Der Verfasser neigt allerdings unverkennbar dazu, die Einflußnahme Pius' IX. auf das Konzil abzuschwächen (in Abhebung von der Darstellung Haslers, der freilich eine Fülle von erschreckenden Zeugnissen beibringt und in keinem wesentlichen Punkt seiner Ausführungen widerlegt ist), wenngleich er die zunehmende Verhärtung Pius' IX. nicht verschweigt, sondern zahlreiche für sich sprechende Beispiele (zum Teil aus Tizzani) über den schroffen Umgang des Papstes mit Bischöfen und Patriarchen, die nicht unbedingt seiner Meinung huldigten, anführt und klar zum Ausdruck bringt, „daß Pius IX. keinen Dialog wollte bzw. keinen Blick dafür hatte, daß es ernsthafte sachliche Schwierigkeiten und nicht bloß opportunistische weltliche Rücksichtnahmen waren, die der Minorität ein Ja zur päpstlichen Unfehlbarkeit verunmöglichten" (S. 185). Denn „daß die allermeisten Minoritätsbischöfe, von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen, auch sachlich-theologische Bedenken zumindest gegen jene Infallibilitätslehre, wie sie sie in den Vorlagen des Konzils ausgedrückt sahen, hegten und vorbrachten": daran „lassen die Quellen keinen Zweifel" (S. 32).

Andererseits vermittelt die Darstellung ein sehr differenziertes Bild von der Majorität und Minorität, die beide keineswegs homogene Gruppen waren. Zwar geht der Verfasser davon aus, „daß die allermeisten Konzilsväter, abgesehen von der Minorität und einer in ihrer Stärke nicht genau abzuschätzende Gruppe (vor allem wohl von ita-

lienischen Prälaten), die mit ersterer sympathisierte, ohne sich offen zu ihr zu bekennen, die päpstliche Lehrinfallibilität mehr oder weniger problemlos annahmen und auch ihre Definierung zumindest für möglich, wenn nicht für angebracht hielten". Aber sie sei für sich zunächst „bestenfalls ein Thema unter vielen anderen innerhalb des Gesamtpakets ‚Stärkung des Autoritätsprinzips'" gewesen; erst im Zuge der öffentlichen Polarisierung um diesen Gegenstand (Döllinger!) seien viele, „die es vorher nicht unbedingt waren", zu „entschiedenen Definitionsbefürwortern" geworden, aus „Solidarität mit der päpstlichen Autorität" und aus Furcht, anders „die päpstliche Autorität einer unabsehbaren Krise und Schwächung" auszusetzen (S. 29 f.). Die Minorität, in der Hauptsache germanophon und frankophon, erzielte auf Grund der Minoritätsadressen vom Januar 1870 eine Stärke von etwa 20 % der Versammlung, die Majorität kam auf etwa 60 %. Versuche von seiten vorzüglich gemäßigter Vertreter der Majorität, im Zusammenhang mit der Einbringung der Unfehlbarkeitsadresse zur Verhinderung einer Spaltung des Konzils eine vermittelnde „dritte Partei" zu bilden, scheiterten, da ihre Initiativen zu disparat waren und eine integrationsfähige Persönlichkeit fehlte. Immerhin zeigen diese Versuche, daß die Majorität nicht einfach ein unbeweglicher, geschlossener Block war, sondern es in ihr durchaus Kräfte gab, die zwar am Ziel der Unfehlbarkeitsdefinition festhielten, jedoch dabei nach einer konsensfähigen Formel suchten, ohne die Gegensätze überbrücken zu können, da für die anti-infallibilistischen Bischöfe das Problem der Rückbindung des Papstes an die Kirche und im übrigen – wie für Kardinal Rauscher von Wien – die historischen Schwierigkeiten ungelöst blieben (S. 152–157).

Sehr dezidiert sind die theologischen Standpunkte der führenden Minoritätsbischöfe, vor allem Kettelers, herausgearbeitet, ebenso der Verlauf der Debatten, die Diskussionen im Kreis der Minorität, die Winkelzüge Mannings, Senestreys und Schraders, die während des Konzils ausgetragenen öffentlichen Kontroversen, zumal um Döllingers Stellungnahmen, und die Rückwirkung dieser Kontroversen auf das Konzil. Unter neuen Aspekten erscheint die interventionistische Konzilspolitik des französischen Außenministers Napoléon Comte Daru, dem nicht allein das Kapitel des (am 21. Januar 1870 erstmals vorgelegten) Kirchenschemas über Staat und Kirche, sondern schon die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit als solcher als eine staatliche Intervention rechtfertigende „quaestio mixta" galt. Tatsächlich scheint Pius IX. seine letzten Bedenken bezüglich der von der infallibilistischen Kerngruppe forcierten Vorwegnahme des Primats- und Unfehlbarkeitskapitels erst überwunden zu haben, nachdem in Rom die Meldung vom Rücktritt Darus eingetroffen (16. April 1870) und ihm ein Memorandum Darus überreicht worden war (22. April), aus dem hervorging, daß in der Unfehlbarkeitsfrage eine politische Intervention im Ernst nicht zu befürchten war (S. 203 f.). Nachdem am 24. April auch die Glaubenskonstitution „Dei Filius" feierlich und einstimmig verabschiedet worden war, wurde die Entscheidung des Papstes über die Vorwegnahme der Primats- und Unfehlbarkeitsdiskussion verkündet (27. bzw. 29. April). Die Glaubenskonstitution, das erste große Werk des Konzils, ein Lehrdokument streng neuscholastischer Denk- und Argumentationsweise, sein Werdegang, seine theologische Zielrichtung, Qualität und Grenze werden ausführlich erörtert. Die Einmütigkeit ihrer Annahme bedeutete jedoch nicht in jedem Fall auch bedenkenlose Zustimmung zu ihrem Inhalt. Sie war vielmehr bei den Minoritätsbischöfen von dem (vom Rottenburger Bischof Karl Joseph Hefele ins Feld geführten) Gedanken diktiert, „vor der Unfehlbarkeitsdefinition jeden Präzedenzfall für die Verletzung des Unanimitätsprinzips zu vermeiden" und so „gegenüber einer durch Majorisierung vollzogenen Unfehlbarkeitsdefinition die Unanimität im Glaubensdekret als leuchtendes Gegenbeispiel präsent zu haben", möglicherweise in der (dann trügerischen) Hoffnung, dadurch die Majorität zu Konzessionen zu bewegen (S. 351). Angesichts der vehementen päpstlichen Eingriffe und Pressionen, die der Autor keineswegs bestreitet, bleibt die Frage nach der Freiheit des Konzils. Dem Autor erscheint sie als prinzipiell gewahrt. Doch mit dieser Frage und anderen brennenden Fragen wird er sich wohl im dritten Band noch ausführlich beschäftigen.

Klaus Schatz leistet mit seinem materialgesättigten, jedoch nicht überfrachteten Werk, das sich durch höchste Sachlichkeit und Objektivität, somit durch sorgfältige Differenziertheit des Urteils und durch Prägnanz der Darstellung auszeichnet, einen herausragenden Beitrag zur historischen und theologischen Aufarbeitung des Ersten

Vatikanums. Natürlich schließt das nicht aus, daß man im Kontext der bis heute erschlossenen Quellen in manchen Punkten mit Grund auch zu einer etwas anderen Wertung und Sicht der Dinge, als sie der Autor vertritt, gelangen kann. Und da das Werk (über dessen Inhalt im Rahmen einer Rezension nur eben andeutungsweise referiert werden kann) in gewisser Hinsicht oder zumindest partiell unverkennbar in Gegenposition zu August Bernhard Hasler geschrieben ist, empfiehlt es sich, bei der Lektüre immer wieder einmal auch einen – selbstverständlich kritischen – Blick in Haslers Dissertation zu werfen. Jedenfalls darf man mit Spannung den abschließenden dritten Band erwarten.

Beide vorliegenden Bände enthalten ein je eigenes Personen- und Sachregister. Der zweite Band enthält zudem zwei Beilagen: nämlich die Depesche des französischen Außenministers Daru an Botschafter Banneville in Rom vom 1. Februar 1870 sowie eine Übersicht über „Bischofssitze auf dem 1. Vatikanum, ihre Inhaber und deren Voten".

München *Manfred Weitlauff*

Marchtal. Prämonstratenserabtei, Fürstliches Schloß, Kirchliche Akademie. Festgabe zum 300jährigen Bestehen der Stiftskirche St. Peter und Paul (1692 bis 1992). Herausgegeben von Max Müller, Rudolf Reinhardt und Wilfried Schöntag, Ulm (Süddeutsche Verlagsgesellschaft) 1992, 480 S., zahlreiche Abbildungen, geb., ISBN 3-88-294-182-0.

Wahrzeichen der im Alb-Donau-Kreis südwestlich von Ulm an der Donau gelegenen Gemeinde Obermarchtal ist seit über dreihundert Jahren die Kirche St. Peter und Paul mit ihren weithin sichtbaren Türmen; die großräumige Anlage der ehemaligen Prämonstratenser-Reichsabtei Marchtal, in deren Räumen sich seit 1973 die Kirchliche Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart für die Lehrerfortbildung befindet (nach der Säkularisation von 1802/03 hatten die Fürsten von Thurn und Taxis die leeren Konventsgebäude als Sommerschloß und Sitz ihrer verschiedenen Verwaltungen bis nach dem 1. Weltkrieg benutzt), bestimmt auch heute das Ortsbild.

Im Jahre 1171 übertrugen Pfalzgraf Hugo II. und seine Gemahlin Elisabeth, eine Gräfin von Bregenz, das weltliche Stift Marchtal dem ein halbes Jahrhundert zuvor vom hl. Norbert gegründeten Prämonstratenserorden, um es – ganz der Zeit entsprechend – zu einem Zentrum geistlichen Lebens umzugestalten. Die ersten zwölf Mönche kamen aus dem unweit gelegenen älteren Prämonstratenserkloster Rot an der Rot (gegründet 1126; mit Schussenried entstand 1183 ein weiteres Prämonstratenserstift in der Umgebung Rots und Marchtals). 1440 wurde das blühende Stift Marchtal zur Abtei erhoben, seine Prälaten zählten als Reichsstand bald zu den gestaltenden Kräften im schwäbischen Reichsprälatenkollegium.

Nach den Wirren der Reformation und der furchtbaren Not des Dreißigjährigen Krieges, welcher die Mönche aus dem schwer beschädigten Kloster und in die Flucht trieb, führte der 15. Abt von Marchtal, Nikolaus Wierith, die Abtei zu neuer Blüte: Er veranlaßte den Neubau von Kirche und Kloster und leitete 1674 die rund einhundert Jahre währende Phase der Erneuerung ein, die 1769 mit dem letzten Ausbau – vor der Durchreise Marie-Antoinettes bei ihrem Brautzug von Wien nach Versailles – ihren Abschluß fand. Ein Jahr nach dem Tod Abt Wierith konnte im Jahr 1692 der Rohbau der Kirche als „erstes Grundmuster des Hochbarock in Oberschwaben" vollendet werden.

Aus Anlaß dieser beiden Gedenktage wurde die Abteikirche einer Restaurierung unterzogen, die im Herbst 1992 weithin abgeschlossen wurde: Am 4. Oktober konnten die Weihe des neuen Altares und die Wiedereröffnung der Stiftskirche gefeiert werden. Rechtzeitig zu den Feierlichkeiten erschien die hier anzuzeigende Festschrift, die nach Inhalt und Form weit über das hinausreicht, was die Herausgeber in ihrem Vorwort bescheiden als „in einer ansprechenden Form" vorliegend bezeichnen: Es ist ein prächtig ausgestatteter Band mit zahlreichen Abbildungen, die dem Betrachter die Geschichte Marchtals, aber auch Kunst und Kultur der Prämonstratenser in diesem geographischen Raum vor Augen führen. Sie bilden den farbigen Rahmen für 19 Beiträge, die der Festgabe auch wissenschaftlich Gewicht verleihen.

Den Auftakt bildet der Aufsatz „Der Prämonstratenserorden im 12. Jahrhundert" (13–30) des Mainzer Mediävisten Stefan Weinfurter, der mit vielen richtungweisenden Arbeiten über Kanonikerreform, Regularkanoniker und Augustiner-Chorherren, die mit den Prämonstratensern zu den bedeutendsten der regulierten Chorherrenorden gehören, hervortrat. Sein Beitrag reflektiert mit reichen Quellen- und Literaturangaben den gegenwärtigen Stand der Forschung zum Thema. Nicht weniger lesenswert sind die folgenden Darstellungen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann: Wilfried Schöntag, Prämonstratenserchorherren in Marchtal (31–48); Herbert Karl Kraft, Barock jubilierendes Marchtal (65–94); Winfried Nuber, Abtei Marchtal und seine Pfarrei in der Stadt Munderkingen (111–146); Wolfgang Urban, Der „zweite Gründer" Marchtals. Abt. Nikolaus Wierith im Spiegel des barocken Nekrologs (147–178); Peter Rummel, Die Beziehungen der Abtei Marchtal und der anderen oberschwäbischen Prämonstratenserstifte zur Universität Dillingen (179–203); der im Historischen Jahrbuch 74 (1955) 342–350 erschienene Beitrag des 1986 verstorbenen Kirchenhistorikers Hermann Tüchle, Die Bulle Unigenitus und die süddeutschen Prämonstratenser (205–210); Heribert Hummel, Typis Marchtallensibus. Zur Buchdruckerei der Prämonstratenserabtei Marchtal 1662 bis 1712 (211–225); Andrea Polonyi, Die Übertragung des heiligsten Kreuzpartikels von Rom nach Marchtal. Zum Erscheinungsbild barocker Reliquienverehrung (241–249); Ludwig Walter, Pater Sebastian Sailer – Der schwäbische Mundartdichter aus Marchtal (251–260); Konstantin Maier, Der schwäbische Meister der „geistlichen Wohlredenheit". Chorherr Sebastian Sailer (1714 bis 1777) von Marchtal (261–277); Karl Butscher, Das Leben eines Chorherrn auf einer inkorporierten Pfarrei der Abtei Marchtal (279–302); Gertrud Beck, Die Elternhäuser und verwandtschaftlichen Bindungen bei den Klosterkomponisten Isfrid Kayser und Sixtus Bachmann (303–320); Martin Dallmeier, Das oberschwäbische Schloß Marchtal der Fürsten von Thurn und Taxis im 19. Jahrhundert (321–353); der geradezu spannende Aufsatz (355–365) des Tübinger Kirchenhistorikers Rudolf Reinhardt, welcher der Frage nachgeht: Obermarchtal als Bischofssitz? Die Verhandlungen des Rottenburger Bischofs Joseph von Lipp mit dem Hause Thurn und Taxis (1850 bis 1852); Paul Kopf, Urban Ströbele. Gewählter und nicht bestätigter Bischof von Rottenburg (1781 bis 1858) (367–384); Max Müller, Die ehemalige Prämonstratenserabtei Marchtal von 1919 bis 1991 (407–442); Armin Henne, Die Gartenanlagen der Prämonstratenser-Chorherren und der Fürsten von Thurn und Taxis in Obermarchtal (443–460).

Ein bei Festschriften nicht selbstverständliches Orts- und Personenregister (463–480) runden das in jeder Hinsicht gelungene, von den drei Herausgebern Max Müller, Rudolf Reinhardt und Wilfried Schöntag herausgegebene verdienstvolle Werk ab.

München *Manfred Heim*

Thomas Rohkrämer: Der Militarismus der „kleinen Leute". Die Kriegervereine im Deutschen Kaiserreich 1871–1914 (= Beiträge zur Militärgeschichte 29), München (R. Oldenburg Verlag) 1990, 301 S.

Der Golfkrieg hat es gezeigt: eine große Zahl von Deutschen lehnt heute alles „Militärische" überhaupt und prinzipiell und oft wenig reflektiert ab. Das Verhältnis zur bewaffneten Macht des eigenen Staates ist in den westlichen Demokratien ungebrochen, in Deutschland dagegen – verständlicherweise – von vielerlei Reserven, Beschränkungen und oft von glatter Ablehnung und Verweigerung geprägt.

Daß dies vor 100 Jahren ganz anders war und wie es im einzelnen war, beschreibt die Studie Thomas Rohkrämers, eine Freiburger Dissertation. Rohkrämer analysiert den „Militarismus der kleinen Leute", jener zwar zahlenmäßig bedeutsamen, aber soziologisch nicht exakt eingrenzbaren Schicht aus Arbeitern, Handwerkern, kleinen Angestellten und Beamten. Die aus dieser Schicht stammenden Teilnehmer am Krieg gegen Frankreich schlossen sich nach 1871 häufig in „Kriegervereinen" zusammen, um das Erlebnis des Krieges, den „Geist der Hingabe an Vaterland, Kaiser und Reich" zu pflegen, auch ihren eigenen Beitrag zur Weltgeschichte permanent in Erinnerung zu rufen. Bis zur Jahrhundertwende wuchsen die Kriegervereine mit fast 3 Millionen Mitgliedern zur größten Massenorganisation des Kaiserreiches heran.

Anfänglich mißtrauten die deutschen Regierungen dieser Ansammlung einfacher Leute; später, als sie die generell konservative Gesinnung der Kriegervereine erkannt hatten, förderten sie sie, auch als Gegengewicht gegen das gefährliche Anwachsen der Sozialdemokratie. Dabei stammten deren Anhänger und Wähler oft aus derselben Schicht, aus der auch die Kriegervereine ihre Mitglieder rekrutierten – viele Arbeiter konnten ihr sozialistisches Engagement widerspruchslos mit ihrer Begeisterung für Kaiser, Reich und Militär verbinden, was der Verfasser mit der „Autoritätshörigkeit" der kleinen Leute und ihrem Verlangen nach Identifikation mit einer starken Persönlichkeit – aus welchem politischen Lager auch immer – erklärt.

Rohkrämer erörtert ausführlich, wie sich das Kriegervereinswesen in den deutschen Ländern entwickelte und wie es mit der Errichtung eines Denkmals für den verstorbenen Wilhelm I. 1896 eine reichsweit agierende Spitze schuf, nachdem vorher Versuche einer zentralistischen Organisation aller Kriegervereine am ausgeprägten Föderalismus der Vereine gescheitert waren. Die ursprünglich unpolitischen Kriegervereine ließen sich zunehmend konservativ politisieren und ihre den Krieg 1870/71 verklärende Begeisterung verwandelte sich im Laufe der Jahre in einen vorwärtsgewandten, auf neue Kriege, neue Eroberungen gerichteten Militarismus und Nationalismus. Diese Entwicklung kam schon dadurch zustande, daß die jungen Reservisten, die den Kriegervereinen beitraten, der permanenten Verherrlichung heroischer Taten der „Schlachtfeld-Generation" bald überdrüssig waren und statt dessen Bereitschaft für einen neuen Krieg entwickelten.

Aber diese äußere Geschichte der Kriegervereine ist nur die umfangreiche Einleitung zu den entscheidenden Kapiteln des Buches, zur „Rekonstruktion der zentralen Hintergrundsüberzeugungen", der Denkmuster und politisch-ideologischen Überzeugungen, kurz der militaristischen Mentalität der Vereinsmitglieder. Der Verfasser unternimmt dies in einem doppelten, sowohl individuellen wie vereinsspezifischen Zugriff. Er analysiert die Erfahrungen einzelner Soldaten mit dem Militär, entweder im Krieg oder als Wehrpflichtiger in Friedenszeiten – Erfahrungen, die in vielen autobiographischen Berichten und Dokumenten zu Tage treten. Und anhand vereinsinterner Publikationen erarbeitet er ein nationalistisches und militaristisches Weltbild, das in den Kriegervereinen liebevoll gepflegt wurde.

Bereits die Kriegserfahrungen einzelner Soldaten machen deutlich, daß von einer kollektiven „Kriegsbegeisterung" 1870/71 nicht die Rede sein konnte. Vielmehr zogen die Soldaten aus Pflichterfüllung auf das Schlachtfeld, und bei den ersten Einsätzen mußten sie ihre Todesangst überwinden. Der Kampf – häufig Mann gegen Mann, ein großes Hauen und Stechen – wurde von ihnen als Bewährungsprobe erfahren; sie waren tapfer, um ihre eigene Identität als „tapferer Soldat" zu wahren. Das Handeln der Soldaten in der militärischen Auseinandersetzung ließ sich nicht zweckrational erklären, sondern entsprach – so Rohkrämer – vor allem dem „Image", das der einzelne Soldat von sich hatte bzw. das ihm von seinen Offizieren vorgemalt worden war. Deren Bedeutung für die Moral und das Handeln der Truppe kann deshalb nicht hoch genug bewertet werden. Rohkrämer macht hingegen tiefenpsychologische Faktoren wie den menschlichen Aggressions- oder Todestrieb nur für einen geringen Teil der Handlungen auf dem Schlachtfeld verantwortlich.

In den Kriegervereinen wurden später zwar soldatische Leistungen gerühmt, doch die Veteranen verschwiegen nicht die Schrecken des Krieges. Sie genossen das mit der Kriegsbeteiligung verbundene Sozialprestige, aber träumten nicht von einer neuen Auseinandersetzung.

Ganz anders dagegen die Erfahrung des Militärs im Frieden. Die Wehrpflichtigen erlebten die Dienstzeit als einen „Initiationsritus auf dem Wege zur Mannwerdung", der oft den einzigen Lebensabschnitt darstellte, in dem sie ihre Heimat verlassen konnten, um dem Vaterland einen Dienst zu erweisen – dieser hohe sittliche Wert steigerte noch die positive Besetzung der Erfahrung. Der militärische Drill wurde zwar zuerst als sinnloser Zwang empfunden, aber dieses Gefühl überwanden die Wehrpflichtigen nach kurzer Zeit, sobald sie ihre eigene, bescheidene Individualität aufgaben und an der großartigeren kollektiven Identität ihrer militärischen Einheit Anteil gewannen. Mit der Selbstaufgabe erwarb der Soldat eine neue, höherwertige Stellung, die ihm auch gesellschaftlich höheres Ansehen brachte.

Aus derartigen individuellen Militär-Erfahrungen wurde in den Kriegervereinen ein

Weltbild geformt. Wie dies im einzelnen geschah, wird vom Verfasser nicht dargestellt, er beschränkt sich darauf, die Bestandteile dieses nationalistischen Weltbildes aufzuzählen, die aus anderen Arbeiten über das wilhelminische Kaiserreich weitgehend bekannt sind. Dazu gehörte die Überzeugung von der Überlegenheit Deutschlands, erwiesen durch seine Erfolge in den Bismarck-Kriegen, dem „Zenit der Weltgeschichte", und zustande gebracht von seinen großen Persönlichkeiten, dem Monarchen Wilhelm I., dem Politiker (Bismarck) und dem militärischen Führer (Moltke), in deren Händen das Volk oder Heer nur „Manövriermasse" sei.

Dazu zählte auch die Hochschätzung jenes außergewöhnlichen Gefühls, das bei der Reichsgründung und beim erfolgreichen Abschluß des Krieges 1871 in Deutschland aufgeflammt war und das in den Kriegervereinen zum zeitlosen Ideal für wahre Vaterlandsliebe erhoben wurde und permanent von Abflachung und Entwürdigung bedroht schien. Sogar religiös wurde es ausstaffiert: „Wie der Stern von Bethlehem über der Weihnachtsfeier, so schwebt allezeit über unserem ganzen Leben als leuchtender Leitstern unser gemeinsames Vaterland". Schließlich gehörte dazu die Auffassung von der geschichtlichen Wirkkraft des Krieges, wie bei der Reichsgründung so auch bei der Weltmachtstellung Deutschlands. Für diese Stellung sei – so die Reservisten, seltener schon die Veteranen – ein Krieg zu führen, weniger als gerechter Krieg eines Angegriffenen, der sich verteidigte, mehr dagegen aus purem machtpolitischem Kalkül.

Der Militarismus der kleinen Leute im Kaiserreich entpuppt sich somit als Mischung aus nationalistischem Weltbild und positiver Erfahrung des Militärs, nicht des Krieges. In den Kriegervereinen wurde diese Erfahrung „aufgehoben" und poliert. In einer von Umbruchsfurcht und Modernisierungsängsten erfüllten Gesellschaft stellte der Militarismus ein einfaches Denk- und Identifikationsmuster bereit und trug auf diese Weise zur Integration regional und sozial unterschiedlicher Bevölkerungskreise im neuen Deutschland bei. Allerdings: die aus der Literatur bekannte Mentalität des „Untertanen", der, autoritätsgläubig und konformistisch, gesellschaftliche Pluralität verabscheut und Mündigkeit ablehnt, geht sicher auch auf ihn zurück.

Wuppertal *Volkmar Wittmütz*

Joseph Bernhart: Erinnerungen 1881–1930. Herausgegeben von Manfred Weitlauff, 2 Bände, Weißenhorn (Anton H. Konrad Verlag) 1992, 2093 S., Ln. geb., ISBN 3-87437-320-7.

Der Münchener Kirchenhistoriker M. Weitlauff hat sich der großen Mühe unterzogen, die hoch interessanten Erinnerungen des bedeutenden katholischen Theologen, Philosophen und Kulturhistorikers Joseph Bernhart (1881–1969) ungekürzt herauszugeben und ausführlich und kompetent mit Anmerkungen (S. 945–1603) zu kommentieren.

In einer ausgezeichneten, sehr einfühlsamen Einleitung schildert W. kurz den Lebensweg Bernharts und stellt dessen große Bedeutung als katholischer Schriftsteller und Mitarbeiter der katholisch-avantgardistischen Monatsschrift „Hochland" dar. Der tief religiöse, junge Priester, der Schwierigkeiten mit dem Zölibat hatte, 1913 in London heimlich standesamtlich heiratete und sich dadurch „ipso facto" selbst exkommunizierte, blieb, im Gegensatz zu manch anderen in seiner Situation, seiner Kirche gegenüber absolut loyal. Er versuchte, als katholischer Schriftsteller seinen Lebensunterhalt zu verdienen und veröffentlichte zahlreiche Bücher und Artikel. Nach einigem Kampf um Anerkennung in der katholischen Welt konnte er sich durchsetzen. Der Papst gewährte schließlich dem treuen Sohn seiner Kirche 1939 die „Sanierung" seiner Ehe unter strengstem Stillschweigen. Am 21. Januar 1942 wurde die Exkommunikation aufgehoben und Bernhart laisiert.

In den sehr persönlich gehaltenen, gut und lebendig geschriebenen Erinnerungen erhält der Leser einen Einblick in die Jugendzeit des aus Schwaben stammenden, dann in die bayerische Hauptstadt gezogenen B., sein Studium an der Universität München, seine Zeit im Georgianum, seine Erfahrungen als Kaplan und seine Tätigkeit in der „Deutschen Gesellschaft für kirchliche Kunst".

Man erhält lebendige, treffende Porträts von Künstlern, Schriftstellern, Theologen und Professoren, ein farbiges Bild der Kulturmetropole München in der Zeit vor dem

Ersten Weltkrieg, sowie eine treffliche Schilderung der Revolution und der Räteherrschaft 1918/19 präsentiert. Bernhart versteht es, die kulturellen und geistigen, durch weltanschauliche Gegensätze geprägten Strömungen der damaligen Zeit anschaulich darzustellen. So werden die Erinnerungen, die stark die Entwicklung der Persönlichkeit Bernharts selbst berücksichtigen, eine sehr instruktive, wertvolle und literarisch hochstehende Fundgrube für Kultur-, Religions- und Gesellschaftshistoriker und alle, die sich für die Zeit interessieren.

Im einzelnen werden die Kindheit und Jugend, die Zeit als Student der Münchener Universität und im Priesterseminar, die Begegnungen mit Gelehrten wie Hertling, Lipps, v. Schmid, Knöpfler u.a. geschildert, hierauf die Seelsorgejahre und Bernharts vielseitige Tätigkeit als Sekretär der „Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst" in München. Das nächste Kapitel ist überschrieben mit „Zwischen Eros und Priestertum". Den größten Teil der Erinnerungen nimmt schließlich das Kapitel „Der freie Schriftsteller" ein. Hier werden viele Begegnungen mit Schriftstellern, Theologen und Männern des Geistes (Thomas Mann, Max Scheler, Carl Sonnenschein, Heinrich Wölfflin u.a.) beschrieben.

Der Wert dieser Erinnerungen wird durch die profunden Anmerkungen des Herausgebers, dem instruktiven Dokumententeil (S. 1607–2056), das Literaturverzeichnis und das ausführliche Personennamensregister erhöht. Zur Veranschaulichung dienen die zahlreichen Abbildungen.

Alles in allem muß man m. E. dem Herausgeber und dem Verlag zu dieser exzellenten Veröffentlichung gratulieren, deren Lektüre jedem empfohlen werden kann, der sich für die religiös-theologische, wissenschaftliche, künstlerische, literarische und gesellschaftliche Entwicklung im katholischen Deutschland in den letzten Jahrzehnten der Monarchie und im ersten Jahrzehnt der Weimarer Republik interessiert.

Mainz *Peter C. Hartmann*

Wolfgang Stegemann (Hrg.): Kirche im Nationalsozialismus. Unter Mitarbeit von Dirk Acksteiner, Dirk Eckert, Katrin Großmann, Marcus Keinath, Sabine Kuchler, Uwe Rasp, Stuttgart-Berlin-Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1990, 176 S., brosch.

Der aus einer Vortragsreihe zum Gedenken an die Pogromnacht 1938 im Wintersemester 1989/90 an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau hervorgegangene kleine Band vereinigt unter dem etwas allgemeinen Titel „Kirche und Nationalsozialismus" sechs Vorträge. Es geht wesentlich um das Verhältnis von evangelischer Kirche und Antisemitismus unter Einschluß des Eugenik- und Euthanasieproblems. Auch der Frage eines theologisch verantwortbaren historischen Schuldaufweises wird nachgegangen.

Der Reformationshistoriker Berndt Hamm (Erlangen) führt den Begriff der „Verstrickung" als historisches Analogon zum theologischen Begriff der Schuld ein. Aus dem Arsenal der Luthertumskritik werden „Kontinuitätslinien" aufgewiesen (Nationalprotestantisches Geschichtsbild, „Zwei Bereiche-Lehre", Sonderweg der Lutheraner usw.), aktuell auch an Erlanger Theologen exempflifiziert. Doch kann z. B. die Verstrickungskategorie Resistenzleistungen z. B. Elerts als decanus perpetuus für die Fakultät nicht wirklich erfassen und konstatiert eigentlich nur culpative Defizite. Mit der Normierung des geschichtlichen Urteils an der Kreuzestheologie Luthers plädiert B. Hamm für eine Perspektive der Opfer. Eine weiterführende Studie zu Verstrickung und Schuld von Theologen der Erlanger Theol. Fakultät ist angekündigt.

Johannes Dantine erörtert vom Standpunkt des österreichischen Protestantismus „Ekklesiologische Konsequenz im Bedenken von Geschichte" im Blick auf das Thema „Buße in der Kirche?" und verdeutlicht dies kontroverstheologisch an Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer.

Als Zeitzeuge kommt Kurt Scharf zu Wort, der in seinem Vortrag überzeugend den Standpunkt der bruderrätlichen Bekennenden Kirche vertritt, gleichzeitig aber in der von studentischer Seite sensibel geführten Diskussion auf Fragen kirchlicher Gegenwartsverantwortung eingeht. Rigoristisches Urteil gegenüber Anpassungsverhalten beim Kampf der Bekennenden Kirche im Dritten Reich wird als „ungerechtfertigt" zurückgewiesen (S. 62).

Vorwiegend historischem Aufweis kirchlichen Verhaltens unter dem Nationalsozialismus dienen die Beiträge von Kurt Meier und Jochen-Christoph Kaiser. Dem Rezensenten geht es bei seinem Vortrag (Evangelische Kirche und „Endlösung der Judenfrage") um die Stellung der Evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches sowie um die Gegenwartsdiskussion zum Problem „Endlösung" (intentionalistisch oder funktionalistisch). Holocausttheologische Sachverhalte werden abschließend benannt.

Als Experte zum Sozialprotestantismus des 20. Jahrhunderts umreißt J.-Chr. Kaiser (Münster) die Problematik der Diakonie im Dritten Reich mitsamt den Herausforderungen der Eugenik und der Euthanasie. Dabei wehrt er sich mit Recht gegen die Methode, eine Zwangskausalität zu konstatieren, wie sie nicht selten enthüllungsjournalistisch vorausgesetzt wird. Gegenüber platter Moralisierung und ihr zumeist folgendem Generalverdikt wird eine historische Hermeneutik favorisiert, die Voraussetzungen und begrenzte Spielräume zeitgenössischer Entscheidungen berücksichtigt und Geschichte nicht unhistorisch überfordert.

Ein Paradigma israeltheologischer Revisionstendenz stellt der abschließende Beitrag von Wolfgang Stegemann (Neuendettelsau) dar. Nicht schon bei Paulus, vielmehr erst in der christlichen Auslegungstraditiion sei ein schädlicher Antijudaismus angelegt. Mochte die Ablösung vom Judentum konkurrenzhaft eine antijüdische Polemik implizieren, müsse doch ihre Verbindlichkeit heute abgelehnt werden. Theologisch-essentieller Antijudaismus, der übrigens im Wirkzusammenhang mit dem Rassenantisemitismus der Neuzeit gesehen wird, sei als aktuelle Voraussetzung für die Profilierung des christlichen Zeugnisses abzulehnen. Die Christologie an sich sei indes noch nicht antijudaistisch zu werten (gegen R. Ruether). Wie antijudaistische Ansätze hermeneutisch „ent-antijudaisiert" werden können, wird anhand exemplarischer Belege („Werke des Gesetzes" bei Paulus) exegetisch ausgeführt.

Die „Erinnerung zwischen Betroffenheit und Historisierung" (M. Keinath) und die „Anstöße zur Diskussion" in den Arbeitsgruppen beim abschließenden Hochschul-Forum sind beigegeben. Die Veröffentlichung informiert ausgewählt über Geschehen und Probleme und leitet zur Besinnung über ein trauriges Kapitel jüngster Vergangenheit an.

Leipzig *Kurt Meier*

„Aufarbeitung der Vergangenheit"? Vom Elend unserer Kirchengeschichtsschreibung – Christen, Kirchen, die Nazis und die Juden – Ein Buchbericht

Drei unterschiedlich konzipierte Arbeiten der letzten Jahre reihen sich in die Menge der Bücher zum Thema „Kirchliche Zeitgeschichte" ein:

1. Gerhard Czermak: Christen gegen Juden. Geschichte einer Verfolgung. Aktualisierte Neuausgabe, Frankfurt/Main (Eichborn Verlag) 1991, 442 S., ISBN 3-8218-1133-1
2. Siegfried Hermle: Evangelische Kirche und Judentum. Stationen nach 1945, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht Verlag) 1990, 422 S., ISBN 3-525-55716-7.
3. Johannes Kleinwächter: Frauen und Männer des christlichen Widerstandes. 13 Profile, Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1990, 149 S., ISBN 3-7917-1258-6

Im Zusammenhang gelesen machen auch diese Bücher das Elend deutlich, dem Christen im Ausgang des 20. Jahrhunderts ausgesetzt sind, wenn sie in zunehmender Distanz zur jüngeren Vergangenheit nach den Fakten und ihren Ursachen, Hintergründen und den sich daraus ergebenden Perspektiven für heute und übermorgen fragen. Werden wir den Belastungen des seit einigen Jahrzehnten währenden Lernprozesses standhalten, werden wir ihn als solchen für uns überhaupt akzeptieren wollen bzw. können? Sind die Kirchen der so oft schon als heilsnotwendig erkannten Veränderungen ihrer Theologie und Praxis eigentlich fähig?

Die oben genannten Autoren entlassen ihre Leserinnen und Leser mit diesen zugespitzten Fragen, deren Gewicht vorerst wohl darin liegen mag, daß nach der hier behandelten Historie gerade Christen in beklommenem Schweigen einsehen möchten, daß ihnen überzeugende, zutreffende Antworten noch fehlen.

1. Der *Jurist Gerhard Czermak* legt auf den knapp 450 Seiten seines Buches so etwas wie ein Kompendium christlicher Judenfeindschaft und -verfolgung „von der Antike bis zum Holocaust, von 1945 bis heute" (so der Untertitel) vor, das es in dieser Form noch nicht gibt. Eine solche Kompakt-Darstellung ist unvermeidbar mit Problemen behaftet, an denen sich Rezensenten festbeißen möchten; das sollte von vornherein bei der Lektüre bedacht und auch offen ausgesprochen werden. Der Verfasser stützt seine Darstellung auf eine kleine Auswahl aus der umfangreichen Sekundärliteratur zum Thema; dagegen ist grundsätzlich wenig einzuwenden, nur bedarf es dann einer besonders sorgfältig-kritischen Befragung solcher Quellen im Detail. So wirken manche Be- und auch Verurteilungen bestimmter Sachverhalte in Czermaks Buch undifferenziert und unnötig oberflächlich; manchmal werden Bilder gezeichnet, die verzerrt aussehen oder sachlich nicht zutreffen; das fällt z.B. besonders dann auf, wenn der Verfasser biblische Texte zitiert oder interpretiert, mit denen er ohne den Versuch umgeht, ihnen korrekt, d.h. historisch-kritisch gerecht zu werden. Kirchenhistoriker werden vermutlich einige Rückfragen an Einzelschilderungen aus der Theologiegeschichte haben, und mit Czermaks Appell an die Christen zur Mitwirkung im Kampf gegen Intoleranz und Wahrheitsmonopole (S. 377 f.) könnten sich Leser, die wissen wollen, *wie* sie's denn nun anpacken sollten, ziemlich allein gelassen fühlen.

Diese Anmerkungen sind indessen kein Votum *gegen* Czermaks Buch! Ich halte es für eine wichtige Möglichkeit der Hinführung an eine Problematik, die vielen Menschen von heute ferngerückt, wenn nicht unbekannt ist oder aber von ihnen verdrängt wird, weil sie sich zu einer als lästig und bedrohlich empfundenen Reizthematik entwickelt hat. Daß es um der Glaubwürdigkeit der christlichen Kirchen willen allerhöchste Zeit ist, sich dieser Geschichte der völligen Entfremdung zwischen Christen und Juden auszusetzen, macht Czermak in vielen Zusammenhängen unmißverständlich klar. Mit überschaubaren Gliederungen und einer flüssigen, durchweg spannenden Schreibweise hat er ein Arbeitsbuch (mit ausführlichen Registern und Literaturhinweisen) geschaffen, das sich für kritisch-selbstkritisch-interessierte Leser als ein wertvolles Hilfsmittel erweisen wird, etwa im Bereich der Erwachsenenbildung, in den Oberklassen der Schulen oder vor allem den Erstsemestern des Theologiestudiums. Die Begründung für eine solche Empfehlung hat Czermak selbst deutlich formuliert (vgl. S. 302 ff.), indem er auf das immer noch „minimale Engagement von Christen und Kirchen im gegenwärtigen christlich-jüdischen Dialog" hinweist und feststellt, daß es dabei „an der amtskirchlichen Unterstützung fehle und man meist nur freundliche Duldung erfährt"; Lehr- und Unterrichtsbücher brächten immer noch „falsche Angaben und überholte theologische Vorstellungen"; die hier behandelte Thematik spiele in der theologischen Ausbildung kaum eine Rolle; es gebe allgemein zwar manche Zeichen guten Willens, insgesamt aber eine erschreckend große Unkenntnis über das Judentum; „in Teilen des Kirchenvolks, ja sogar der Geistlichkeit beider Kirchen halten sich immer noch antijüdische Klischees"; die Geistlichen seien zudem beruflich-praktisch völlig überfordert; so würden vorhandene kirchliche Verlautbarungen zum Thema, sofern es sie überhaupt gibt, kaum zur Kenntnis genommen, daher seien sie viel zu wenig bekannt. Die Frage, *warum* um alles in der Welt dies letztlich so sei, wird von Czermak nachdrücklich gestellt, aber sie bleibt offen. Wären Leser (und Rezensenten) zu anspruchsvoll, wenn sie gerade auf *diese bohrende Frage* zumindest weiterführende Hinweise erwarten?

2. *Siegfried Hermle* stellt – ebenfalls auf rund 420 Seiten – eine gründlich recherchierte und dokumentierte Geschichte des Verhältnisses zwischen Christen und Juden nach 1945 dar. Dabei konzentriert er sich besonders auf die selbst in Kirchen und Theologie von heute lediglich marginal behandelte Frage nach der Geschichte der sog. „Judenchristen". Es in solcher Ausführlichkeit getan zu haben, ist ein Verdient des Verfassers, dem Dank und Respekt zu zollen sind. Gleicherweise interessant und hilfreich sind seine Beschreibungen und Interpretationen der wenigen, wenn auch gewichtigen Verlautbarungen kirchlicher Gremien in Deutschland bis in die frühen 50er Jahre, die sich aus unterschiedlichen Anlässen mit der sog. „Judenfrage" beschäftigten; daß dabei immer wieder in penetranter Kontinuität von dieser „Judenfrage" die Rede ist, empfinde ich als beschämend und peinlich...

Wie nötig haben wir Heutigen es, uns dieser *unserer* Geschichte zu stellen! Hermle läßt erkennen, daß er um eine solche „Heilsnotwendigkeit" durchaus weiß, aber einen

entscheidend-letzten Schritt in dem dazu unerläßlichen Fragen tut auch er nicht; wer in diesem Buch nach einer Beschreibung der *letzten, tiefsten, theologischen Motivation* für die Entfremdung zwischen Christen und Juden und ihre entsetzlichen Begleiterscheinungen und Folgen sucht, wird ratlos bleiben, obwohl sich bestimmte Schlußfolgerungen, die zu der nötigen „letzten" Antwort provozieren, Kapitel für Kapitel förmlich aufdrängen; nur: thematisiert, verbalisiert werden sie nicht! Dies ist ein Stoßseufzer. Er nimmt Hermles Buch nichts von seinem unbestreitbaren Wert, der in manchen Rezensionen (vom Deutschen Pfarrerblatt bis zur Frankfurter TRIBÜNE) zu Recht bezeugt wird, aber...

Der besondere Akzent des Buches, die Frage nach dem „Dienst" der Evangelischen Kirchen in Deutschland an den ihrer „Rassezugehörigkeit" wegen verfolgten „Judenchristen" während der deutschen Nazi-Terrorzeit und nach 1945, hätte als Frage nach dem theologischen Urgrund für die von Czermak wie von Hermle und vielen anderen Autorinnen und Autoren unserer Zeit beschriebene Judenfeindschaft geradezu aufzwingen müssen. Das ist doch unser theologisches Problem: *Warum* fielen dem Haß mitten im christlichen Abendlande selbst jüdische *Christen, getaufte* Juden, „Proselyten", jüdische „Apostaten" zum Opfer? Wie war es möglich, daß Christen, Kirchenleitungen und Theologien dies geschehen ließen? Was war denn die tiefste Ursache dafür, daß unzählbar viele Christen während der nazistischen Pogromjahre in überkommener Gewohnheit einigermaßen ungestört ihres Glaubens an Jesus Christus leben und von ihm reden, predigen, lehren, singen, beten und verkündigen konnten, während zur gleichen Zeit, oft genug am gleichen Ort und unter den Augen dieser Christenheit unzählbar viele jüdische Mitmenschen wie Ungeziefer behandelt und eliminiert wurden, ohne daß im Namen Jesu Christi landesweit und überlaut geschrien, protestiert, widerstanden wurde? War es *nur* menschliche Angst, Schwäche, Feigheit? Steckte mehr dahinter?

Ich *frage* nur, als Historiker sehr selbstkritisch, gedemütigt und beschämt, sensibel bis in die Poren meiner Seele und daher allergisch-empfindlich gegen *jede* Gedanken- und Lieblosigkeit unserer Zeit gegenüber anderen, vor allem gegenüber den Juden, wer auch immer „die Juden" seien und wie auch immer sie sich selbst definieren möchten! Aber auch in Hermles Buch finde ich auf mein Fragen nicht die weiterhelfende Antwort. Selbst die theologisch so „progressive" Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland hat 1992 in einem Votum zur Frage der „Judenchristen vor 50 Jahren" nicht vermocht, selbstkritisch-glaubwürdig und eben darum „vollmächtig" der Frage nach jenen tiefsten, letzten Ursachen für die Entfremdung zwischen Christen und Juden nachzugehen. Was Wunder – waren doch, so Hermle, nach 1945 „die Kirchenleitungen in Deutschland nicht in der Lage, eine *theologische* Aufarbeitung der ‚Judenfrage' zu initiieren" (S. 367). Hermle belegt das mit einer Fülle von Details aus der Zeit vor und nach 1945, und es kann einem nüchternen Realisten von heute schon erheblich zu schaffen machen, daß diese *auch* quälende Problematik in Theologie und Kirche nach wie vor neben aller konstatierbaren Dialog-Offenheit und -bereitschaft unserer Zeit unter Aspekten wie „Judenfrage", „Judenmission", „Dienst an Israel", „Zeugnisverpflichtung", „Missionierende Kirche" usw. angegangen wird. Darauf im Rahmen seines Untersuchungsrahmens aufmerksam gemacht zu haben, ist Hermles Verdienst, aber ich halte es für durchaus möglich, daß er sich der anklingenden tiefsten Fragestellung nicht ganz bewußt war, als er sein Buch schrieb. *Dies ist kein Werturteil*, aber der Eindruck kommt auf, daß Hermles kurze, zusammenfassende Schlußbemerkungen (S. 366 ff.) einer Pflichtübung mit Alibifunktion nahekommen, wie sie in der volkskirchlichen Situation unserer Zeit leider üblich, wenn nicht opportun sein könnte.

Hermles Arbeit füllt in der gegenwärtigen Kirchengeschichtsschreibung eine Lükke. Umfassende Quellenbelege und Literaturverzeichnisse sowie ein ausführlicher Registerteil machen sein Buch zu einem beachtenswerten Medium in den uns aufgegebenen Lernprozessen; seine gute Verwendbarkeit unter didaktischen Gesichtspunkten sei ausdrücklich erwähnt, z.B. im Blick auf die theologische Weiterbildung in Pfarrkonventen, Gemeindekreisen, Arbeitsgemeinschaften der Erwachsenenbildung, kirchlichen Ausbildungsstätten u.a.m. – auch wenn der Autor seine Leserinnen und Leser unter der entscheidenden *Grundfrage nach den eigentlichen Ursachen der christlichen Judenfeindschaft* weitgehend allein läßt; das Elend unserer „Aufarbeitung" ist konstatiert, aber nicht ausgeleuchtet.

3. Das vermag offensichtlich auch das dritte der oben angezeigten Bücher nicht zu tun; es war wohl auch nicht die Zielsetzung des Verfassers. *Johannes Kleinwächter*, Historiker und Pädagoge, geht in seinem 150seitigen, bemerkenswert spannend geschriebenen Buch der Frage nach, was die beschriebenen 13 Frauen und Männer aus dem Widerstand gegen die deutsche Nazidiktatur dazu bewog, diesen ihren Weg zu gehen. Es ist schon hoffnungsvoll und mutmachend, wie – bei aller Verschiedenheit der jeweils dargestellten persönlichen Lebenswege – eine allen 13 gemeinsame Grunderfahrung erkennbar wird: Leben, Glauben, Denken und Handeln in der Nachfolge des Jesus von Nazareth machen ein verantwortliches, öffentlich wirksames Engagement gegen „das Böse" *möglich*, auch wenn es in den beschriebenen konkreten Fällen die Betreffenden letztlich in die totale Isolierung, die persönliche Einsamkeit und gerade darum in das bis heute so schmerzvolle „Leiden an der Kirche" führte. Was jene Zeugen damals taten – sie taten es ohne, ja oft genug gegen den Willen und das allgemeine Verhalten ihrer Kirchen, Geistlichen, Gemeinden, Mitchristen.

Warum war das so? Auch Kleinwächter scheut sich nicht, diese klagend-anklagende Frage wenigstens andeutungsweise, aber unüberhörbar auszusprechen *und* zu aktualisieren. Aber dabei bleibt's ...

... und *es darf doch nicht dabei bleiben*, daß wir bestimmte Fakten jener Historie benennen, sie positivistisch voraussetzen und uns mit ihnen abfinden, so als ob es die inzwischen von unzählbar vielen denkenden, zweifelnden, suchenden Menschen angefühlte, geahnte, im Stillen eingesehene, aber „aus Glauben und Gehorsam" nicht verbalisierte *Frage nach der letzten, tiefsten und damit entscheidenden Ursache und Motivation – die* „theologische" Frage unserer Zeit! – für das Geschehen der Nazizeit und ihres „Holocaust" nicht gäbe, jene Frage, die an die Grundlagen von Theologie und Kirche damals wie heute geht.

In der Literatur zur Zeitgeschichte, in die die oben skizzierten und befragten Bücher einzuordnen sind, wird noch nicht viel Aufhebens um jene theologische Grundfrage gemacht. *Einer* unter anderen Leitgedanken ist die Überzeugung, daß die Christenheit in ihrem Verhalten den Juden gegenüber – von Ausnahmen abgesehen – in belastender und beschämender Weise versagt hat. Das wird als Schuld offen eingestanden und bekannt; an „Schuldbekenntnissen" ist kein Mangel. Warum es zu solchem schuldhaften Verhalten kam, wird, mit griffigen Etiketten versehen, liturgisch-verpackt der Öffentlichkeit so präsentiert: man sei ungeduldig gewesen, intolerant, gleichgültig, lieblos, unbarmherzig, opportunistisch, untreu und feige; es habe an der Fürbitte gefehlt, an Mut und Selbstlosigkeit; die Sorge um den eigenen Bestand sei größer gewesen als die Not derer, die da zu leiden hatten – aber die Einsicht in und das Bekenntnis zu dem *„christologischen Antisemitismus" der christlichen Theologie* (Peter Maser) spielen in dieser „Bewältigung der Vergangenheit", wenn überhaupt, nur ganz am Rande und hinter der vorgehaltenen Hand eine Rolle.

Das trifft auch die Autoren der oben angezeigten Bücher. Es trifft „uns alle", die wir in Kirche und Theologie auch „fünfzig Jahre danach" immer wieder so tun, als stünde uns ein „ewiges Evangelium" zeitlos und vorbehaltlos zur Verfügung, ohne daß *wir* uns ernsthaft dabei zurücknehmen. „Heilsgewißheit", „Exklusivität", „Absolutheit", „Christus alles in allem", „Weltherrschaft", „Weltkirche", „Weltmission" – immer haben wir *das Ganze* vor Augen, die Welt, „alle Welt", „alle Menschen und alle Völker"; „alles" ist neu geworden, buchstäblich alles. So ist das mit unserem Christus-Zeugnis, unserem auf *solchen Christus* fixierten theologischen Weltbild. So war's auch vor 50 und vor 450 und vor 1500 Jahren. „Die Menge der Gläubigen" mißt ihre Umgebung seit Ostern (seit rund 1950 Jahren) mit der Meßlatte *ihrer* Glaubens-, *ihrer* „Christus"-Erfahrungen. Welche Betonung dabei von Anfang an alle, die diesen Gläubigen nicht folgen konnten – allen voran die Juden! – erhielten, ist sattsam bekannt. Die *tiefste* Ursache für „Naziterror" und „Holocaust" und „Antisemitismus" ist *der theologische Antijudaismus der christlichen Christologie* aus einer buchstäblich weltumfassenden Heils- und Siegesgewißheit dieser Christenheit – vor allem gegenüber Israel und den Juden. *Das* einzusehen und anzunehmen kann unsagbar schwer sein.

Aber wir müssen da hindurch. Die oben angezeigten Bücher – in guter Gesellschaft mit vielen anderen Autoren der letzten Jahrzehnte und ihren Arbeiten zu diesem Thema – könnten bzw. sollten ein Signal dafür sein, daß wir insgesamt in Kirchen und Theologien *endlich* innehalten, für einen längeren Zeitraum trotz aller Missionsenergie

und -lust schweigen und anfangen, Ordnung im eigenen Haus zu schaffen, bevor wir unseren Mitmenschen unser „Christ-Sein" verbal zumuten. Untätig müssen wir deshalb keineswegs sein; aus den obigen (und vielen anderen diesbezüglichen) Büchern *schreit* es Seite für Seite nach der glaubwürdigen und darum liebens- und nachahmenswerten *Orthopraxie* dieser Christenheit...

Köln *Paul Gerhard Aring*

Denis Maugenest – Werner Merle (Hrg.): France-Allemagne. Eglises et Société du Concile Vatican II à nos jours. Actes du Colloque Franco-Allemand (= Bibliothèque Beauchesne. Religions – Société – Politique 13), Paris (Beauchesne) 1988, 14, 220 S., ISBN 2-7010-1164-7.

Dieser Band, der erst spät in die Hände des Rezensenten gelangte, vereint die 1986 auf einem Kongreß in Paris zum Thema gehaltenen Vorträge. Das Buch ist seitdem keineswegs überholt, weder in den hier vorgetragenen Standpunkten, auch nicht im gemeinsamen Anliegen und ebensowenig hinsichtlich des vorgelegten Materials. Es geht um die Schaffung der religiösen Einheit Europas im römisch-katholischen Sinn, um eine entsprechende Evangelisierung des Kontinents sowie den geistig-geistlichen Beitrag der Universitäten für dieses große Ziel, hier nun in der Konzentration auf Frankreich und Deutschland. Den Ausgangspunkt der verschiedenen Analysen bilden die sechziger Jahre. Denn insbesondere die durch die Studenten ausgelösten kulturellen Revolutionen sowie das II. Vatikanische Konzil veränderten die Situation in beiden Ländern tiefgreifend.

Nach einem allgemeinen Überblick über die Gesamtlage in Frankreich (von Gérard Debois, 3–16) und Deutschland (von Heinz Hürten, 17–24) folgenden zehn Beiträge zu fünf Themenkreisen, so daß prinzipiell jeder Bereich von einem französischen und einem deutschen Gelehrten behandelt wird. Eine Ausnahme bildet jedoch – bezeichnender Weise – bereits der erste Themenkreis. Denn während René Rémond die umfassenden politischen, sozialen und mentalen Veränderungen skizziert, die in Frankreich im Gefolge der Mairevolution 1968 auftraten (27–36), stellt Manfred Spieker, überaus polemisch, die Friedensbewegung und die Zustimmung zum Schwangerschaftsabbruch in Deutschland in den achtziger Jahren einander gegenüber (37–59). Spieker kümmert wenig, daß die Bischöfe in Frankreich sich faktisch mit der staatlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs abgefunden haben. Er sieht vielmehr im Kampf dagegen *die* Aufgabe *der* katholischen Kirche (45). Und er zögert nicht, den Anhängern der Friedensbewegung (bei der er auch beachtliche Teile des Protestantismus sieht), zu unterstellen, sie unterminierten die Grundlagen der demokratischen Gesellschaft und führten folgerichtig in die Anarchie: wohingegen es sich bei den kompromißlosen Gegnern einer Reform des Paragraphen 218 um die wahren Verteidiger der Menschenrechte und des Bonner Grundgesetzes handele!

Gehaltvoller sind die Darlegungen von Louis de Vaucelles (63–76) und Alexander Schwan (77–92) über die Stellung der Bischöfe zum faktischen politischen Pluralismus der katholischen Gläubigen in beiden Ländern. Hier wie da stehen sie mehrheitlich rechts – gleichzeitig existiert jedoch ein qualifizierter Linkskatholizismus. Aber während sich die französischen Katholiken bis hinauf zu den Bischöfen heute im wesentlichen mit dem laizistischen Staat abgefunden haben, tendiert der deutsche Episkopat nach wie vor dazu, die voranschreitende Säkularisierung und Pluralisierung von christlich-katholischen Wertvorstellungen durch die Zusammenarbeit mit der CDU/CSU (oder zumindest von Gruppen in diesen Parteien) zu blockieren. Ob solche Bemühungen Erfolg haben werden, steht dahin. Die Untersuchungen von Hugues Portelli (95–115) und Karl Schmitt (117–143) über das Wahlverhalten von Katholiken lassen jedenfalls erstaunliche Parallelen in beiden Ländern erkennen: Es gibt diesseits und jenseits des Rheins keine spezifisch katholische Partei; mehr noch: die religiöse Überzeugung ist weithin zu einer Privatangelegenheit geworden, aus der faktisch keine politischen Konsequenzen resultieren. Die nach wie vor unübersehbare Zuordnung von bestimmten Konfessionen und politischen Parteien in Deutschland steht dieser Aussage nur scheinbar entgegen. Zwar dominieren überzeugte Katholiken in der CDU/CSU und engagierte Protestanten in der SPD – aber weder hier noch da sind sie in der Lage, politisch prägend zu wirken. Wie weit die Individualisierung und im Zusammenhang da-

mit die Marginalisierung von christlich-kirchlichen Einwirkungen auf die Politik inzwischen gediehen ist, belegt sodann das Faktum, daß die Anhänger der FDP sich heute mehrheitlich nicht mehr aus protestantischen, sondern aus katholischen Kreisen rekrutieren. Daß aber diese Partei in irgend einer Weise kirchlich-katholische Politik machte, wird niemand behaupten wollen.

Über mannigfache kirchliche Stellungnahmen zu unterschiedlichen wirtschaftlichen und sozialen Fragen in Deutschland und Frankreich informieren sodann Jean-Yves Calvez (147–166) und Anton Rauscher (167–182). Die Tendenzen sind ähnlich – Sorge um den Menschen und die Bewahrung von Humanität im engen und ganz weiten Sinn –, wohingegen die Konkretionen verständlicherweise recht unterschiedlich ausfallen. Von der katholischen Präsenz in den Medien berichten schließlich Jean-Louis Schlegel (185–200) und Otto B. Roegele (201–213). Die Situation ist auch hier diesseits und jenseits des Rheins nahezu deckungsgleich: Es existiert eine ansehnliche kirchliche Presse, deren Erzeugnisse jedoch außerhalb der eigenen Kreise faktisch nicht wahrgenommen werden. In den allgemeinen öffentlichen Medien dagegen kommen Religion und Kirche nur punktuell und am Rande vor, so daß sich Außenstehende von diesen Realitäten kein wirkliches Bild machen können.

Der Ausblick (215–218) unterstreicht noch einmal, was alle Beiträge auf ihre Weise entfalteten: Große Gemeinsamkeiten bestehen im Katholizismus beider Länder im Blick auf die Verluste ebenso wie die Herausforderungen durch Säkularisation, Wertepluralismus, Subjektivismus und Privatisierung. Aber ebenso durchgängig treten die Unterschiede hervor, die sich auf den Nenner bringen lassen: eine juristisch und ökonomisch privilegierte Kirche hier – und eine arme dort, die dementsprechend im wesentlichen nur über begrenzte, pragmatische, jedoch vor allem seelsorgerliche Möglichkeiten verfügt. Damit sind Themen angerissen und Fragen formuliert, die weit über den europäischen Katholizismus hinausweisen. Möchten Sie auch im Protestantismus gehört und vor allem bedacht werden!

Gießen *Martin Greschat*

Michael Ahme: Der Reformversuch der EKD 1970–1976, Stuttgar–Berlin–Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1990, 207 S., kt.

Daß die Einführung einer neuen Grundordnung der EKD 1976 an lediglich drei für die geforderte qualifizierte Mehrheit fehlenden Stimmen in der württembergischen Landessynode scheiterte, weil die Zustimmung sämtlicher Gliedkirchen der EKD nötig war, hat damals viele, die an der mühseligen Ausarbeitung und den langwierigen Verhandlungen beteiligt waren, enttäuscht oder auch empört. Daß auf der Coburger EKD-Synode im Juni 1991 relativ unkompliziert die durch die politischen Verhältnisse getrennten und seit 1969 im Bund Evangelischer Kirchen der DDR zusammengeschlossenen Kirchen ihre Mitgliedschaft in der EKD reaktivieren konnten, war eine Folge dieses Scheiterns, die damals niemand absehen konnte oder nur abzusehen wagte. Denn die 1970 eingeleitete EKD-Struktur- und Verfassungsreform, die schon damals unzutreffenderweise abgekürzt als „EKD-Reform" bezeichnet worden ist, war gerade eine Folge der Trennung gewesen. Der Anspruch, Evangelische Kirche Deutschland zu sein, wurde festgehalten; die „Mitverantwortung für die besondere Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland" wurde in dem Grundordnungsentwurf Art. 3,3 „bejaht", auch wenn es im Rückblick denkbar gewesen wäre, diese Absichtserklärung theologisch erheblich durch den Hinweis zu verstärken, daß politische Trennungen eine in Schrift und Bekenntnis begründete Kirchengemeinschaft niemals aufheben können.

Die noch von Klaus Scholder angeregte und in Hamburg 1989 zum Abschluß gebrachte Dissertation erscheint als Bestandsaufnahme im Augenblick einer neuen politischen und kirchenpolitischen Zäsur. Daß die jüngste Entwicklung erst bei der Drucklegung absehbar war, macht die Bedeutung dieser Untersuchung aus, die natürlich einen ganz besonderen Reiz für diejenigen hat, die die Verhandlungen um die neue Grundordnung miterlebt haben.

Der Verfasser stand vor der Aufgabe, aus der jahrelangen Arbeit von Kommissionen und Synoden mit einer Vielzahl von Erklärungen und Publikationen ein höchst umfangreiches und widerspenstiges Material auszuwerten. Methodisch hat er dabei das

einzig Sinnvolle getan, daß er Schwerpunkte bildete, und zwar in einer chronologischen Aufgliederung auf die Jahre 1970–1976 sowie im Blick auf Persönlichkeiten, deren Stimmen besonderes Gewicht hatten wie u.a. Ludwig Raiser als Präses der EKD-Synode und Vorsitzender ihres Verfassungsausschusses, der Bayerische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger, der Hamburgische Bischof Hans-Otto Wölber oder auch der Eßlinger Dekan Kurt Hennig, der die Opposition sowohl in der EKD-Synode wie in der württembergischen Landessynode anführte. Auf diese Weise entsteht ein bemerkenswert geschlossenes Bild aus den damals höchst verwickelten Vorgängen, das die eigene Erinnerung nicht nur bestätigt, sondern in mancher Hinsicht nach klärt und bereichert. Wenn nun Verf. zum Schluß bemerkt, daß der „Reformversuch zwar gescheitert, aber nicht erfolglos geblieben" sei (186), wird er damit sicher breite Zustimmung finden. Aber es wird sich auch die Frage stellen, worin jeweils Scheitern und Erfolg zu sehen sind. Dazu finden sich bedenkenswerte Hinweise, denen weiter nachzugehen wäre:

– 1. Es wird deutlich herausgearbeitet, daß die Opposition gegen die neue Grundordnung von tiefgreifenden theologischen Bedenken ausging, die sich vordergründig in kirchenpolitischen und politischen Polarisierungen artikulierten. Daß es um wesentlich mehr ging, zeigt die seither viel zitierte Äußerung von Bischof Dietzfelbinger auf der Berliner EKD-Synode 1971. Er wies darauf hin, daß „innerkirchlich kein einheitliches Verständnis von Gottesdienst, Predigt, Gebet und Religionsunterricht vorhanden sei" und stellte fragend fest, was Verf. als „Spitzensatz" bezeichnet: „Haben diejenigen ganz unrecht, die von einer Epoche geistlicher Verwirrung und Verzweiflung reden, in deren Anfang wir uns befinden? Anders gesagt: Wenn nicht alles täuscht, so stehen wir heute in einem Glaubenskampf, einem Kirchenkampf, gegenüber dem der Kirchenkampf des Dritten Reiches ein Vorhutgefecht war. Das Unheimliche dabei ist, daß dieser heutige Kampf vielfach kaum erkannt, zu allermeist verharmlost wird und unter Tarnworten wie Pluralismus voranschreitet" (52). In die gleiche Richtung weisen die Bedenken von Dekan Hennig (155 ff).

Die Gegenposition dazu war weniger in den scharf umgrenzten, allerdings auch im Wandel der politischen Umstände und im Wechsel der Themen nicht sehr stabilen sog. progressiven Positionen zu sehen, sondern in der Auffassung, wie sie u.a. Ludwig Raiser vertrat, daß die Kirche mit der Tatsache fertig werden müsse, „Spiegelbild der pluralistischen Gesellschaft" zu sein (81). Damit aber stand und steht man vor der Entscheidung, ob die Gemeinsamkeit auf den theologischen Grundlagen von Schrift und Bekenntnis gesucht und festgehalten werden kann, oder ob sie taktisch im Meinungsausgleich anzustreben ist.

Mein persönlicher Eindruck ist, daß die Pluralismusthese gescheitert ist und sicher auch scheitern mußte. Denn in ihrer Entsprechung zur parlamentarischen Demokratie setzt sie nicht nur einen politischen Konsens bzw. eine Majorisierung voraus im Spiegelbild des allgemeinen politischen Wahlverhaltens, sondern auch die Mittel der für die Exekutive notwendigen Machtübertragung und -ausübung. Genau an diesem Punkt muß aber jede Kirchenleitung scheitern, weil sie über solche Mittel weltlicher Gewalt nicht verfügen kann und darf.

– 2. Nun verweist Verf. nachdrücklich auf „die Aktualität und Bedeutung des Art. 19 GO 48: „Die Evangelische Kirche in Deutschland vertritt die gesamtkirchlichen Anliegen gegenüber allen Inhabern der öffentlichen Gewalt. Sie erstrebt ein einheitliches Handeln ihrer Gliedkirchen auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens" (181). Wenn Verf. meint, dies sei ein vorgegebener Weg, um die in und zwischen den Gliedkirchen auftretenden Gegensätze zu beseitigen, sehe ich darin einen verhängnisvollen Irrtum, weil so auf juristischem Weg ein Konsens gefordert werden könnte, der theologisch nicht möglich, vielleicht auch nicht nötig ist. Die Folge wäre, daß wir zu allem Überfluß an Erklärungen kirchenamtlich verbindliche Stellungnahmen zu allen möglichen politischen Tagesfragen bekämen, für die jeweils eine Mehrheit zu gewinnen ist, was wohl niemand wünschen kann, gleich wo er steht. Aus gutem Grund hatten sich nicht nur gegen Art. 14, sondern auch gegen den damit verbundenen und die Gemeinschaftsaufgaben der EKD betreffenden Art. 15 schwerwiegende Bedenken gemeldet.

– 3. Die Untersuchung bewegt sich in dem Zeitraum von 1948–1986. Sachlich berührt sie jedoch ein Grundproblem kirchlicher Einheit in Deutschland, das sich regelmäßig seit dem vorigen Jahrhundert in den Wechselfällen der politischen Gemeinschaft

meldet, ohne daß es jemals gelöst worden wäre. Mit oder ohne Absicht des Verf. stellt sich dann mit aller Deutlichkeit die Frage, ob denn für die evangelischen Kirchen in Deutschland die Einheit und entsprechend die Trennung immer nur politisch motiviert und bewältigt wird, sei es bei den Bemühungen um die Bildung eines Evangelischen Kirchenbundes 1848, beim Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß 1903, beim Deutschen Evangelischen Kirchenbund 1922 oder auch bei der Deutschen Evangelischen Kirche unter der Verfassung und den Folgen von 1933. Die Leuenberger Konkordie von 1973 sollte als theologische Grundlage der Kirchengemeinschaft vorausgesetzt und eingebracht werden. Doch im Verlauf der schließlich gescheiterten Verfassungsreform trat mit aller Schärfe die Frage hervor, ob die kirchliche Wirklichkeit eigentlich den formal in Geltung stehenden Grundlagen in Schrift und Bekenntnis entspricht. Wir werden sehen und bedenken müssen, daß ohne verbindliche Klarheit in den verbindenden Grundlagen von Schrift und Bekenntnis eine Kirchengemeinschaft nicht nur in Unverbindlichkeit auseinandergeht, sondern auch unter den politischen Gegensätzen zerbrechen muß. Den Grund für dieses Scheitern zu sehen, wäre in der Tat ein Erfolg, wenn davon die Anregung ausginge, daß die „EKD-Struktur- und Verfassungsreform" wirklich zu einer „EKD-Reform" führte.

Erlangen *Reinhard Slenczka*

Notizen

Peter Rummel: Ulrich von Augsburg. Bischof, Reichsfürst, Heiliger, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag) 1992, 230 S., Ln. geb., ISBN 3-929246-01-5.

Bischof Ulrich von Augsburg (923–973) zählt zweifellos zu den bedeutendsten Reichsbischöfen der ottonischen Zeit, hochverdient um den äußeren und inneren Wiederaufbau seines von den Ungarn wiederholt verwüsteten Bistums wie um die innere Konsolidierung des ottonischen Reiches. Über sein Leben und Wirken berichtet eine zeitgenössische Vita, höchstwahrscheinlich – und jedenfalls noch vor 993 – verfaßt vom Augsburger Dompropst Gerhard, einem nahen Vertrauten des Bischofs in dessen letzten Lebensjahren. Es handelt sich um eine der lebendigsten und lebensnahesten Bischofsviten des Mittelalters. Im Jahr 993 wurde Bischof Ulrich von einer römischen Synode unter Vorsitz Papst Johannes' XV. kanonisiert. Es war dies die erste bekannte Kanonisation dieser Art in der Geschichte der Kirche.

Aus Anlaß der Tausendjahrfeier dieser Kanonisation verfaßte der Augsburger Bistumshistoriker Peter Rummel das vorliegende Lebensbild des heiligen Bischofs und Augsburger Bistumspatrons. Das ansprechende Werk, das den Bischof im historischen Umfeld des 9. und 10. Jahrhunderts zeichnet, ist für breitere Leserkreise bestimmt. Gleichwohl hat es der Autor mit kritischem Blick sorgfältig aus den überlieferten Quellen bearbeitet. In einem zweiten Teil beleuchtet er die Geschichte der sehr früh über die Grenzen des Bistums Augsburg und des Reiches sich verbreitenden Verehrung Bischof Ulrichs bis zur Gegenwart (Ulrichspatrozinien, -bruderschaften und -wallfahrten; Ulrich im Volksglauben). Der Anhang bringt eine Übersicht über „Ulrichspatrozinien in den deutschen Diözesen". Ein Personen- und Ortsregister schließt die wertvolle, durch einige Farb- und Schwarzweißbilder bereicherte Jubiläumsgabe ab.

München *Manfred Weitlauff*

Günter Schlichting: Der Schatz im Acker der Zeit. Theologica et Ratisbonensia. Mit einem Geleitwort von Bischof Sakrausky, Fürth/Bayern (Flacius-Verlag) 1986, 369 S., geb.

Im vorliegenden Band sind Beiträge von Günter Schlichting herausgegeben. Sie sind in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil über Theologisches umfaßt Beiträge zur Einheit in der Wahrheit, zur Situation bzw. „Weltseligkeit in der Kirche" und „zum Leben aus

dem Glauben". Der zweite Teil umfaßt Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Regensburg. Angefügt ist eine Bibliographie und eine Biographie zu Günter Schlichting. Auch die theologischen Beiträge sind inzwischen wohl eher Zeugnisse der Geschichte. So zeigt etwa der Aufsatz zur Theologie der Bultmannschule (78–94), wie einst ein ausgebildeter Exeget die Theologie Bultmanns verstand und wie er sich mit ihr auseinandersetzte. Ähnliches gilt für die Beiträge zur Leuenberger Konkordie und anderen ökumenischen Vorgängen. Alle Beiträge – auch die historischen – sind Zeugnisse eines streng lutherischen Bekenntnisses. In Auseinandersetzungen mit Vereinigungsbestrebungen und ökumenischen Vorgängen wird auf die Verpflichtung der Wahrheit insistiert und ein „sola scriptura" hochgehalten. In den theologischen Auseinandersetzungen werden den Gegnern leicht glaubensfremde Beweggründe zugetraut. Für sich selbst leuchtet der Anspruch durch, unmittelbar bei der Schrift, bei Luther, bei der Wahrheit zu sein. Ein eigenes Vorverständnis wird nicht bedacht.

Der Band mit einigen sehr sorgsam gearbeiteten historischen Beiträgen ist ein bedeutendes Zeugnis für Vorgänge und Stimmungen in der evangelischen Landeskirche Bayerns der Nachkriegszeit.

Passau *Philipp Schäfer*

Paul-André Turcotte: L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920–1970). Utopie et modernité. Montréal (Les Editions Bellarmin) 1988, 220 S., kt.

Die vorliegende Darstellung verfolgt das Wirken der „Erzieherbrüder" (Schulbrüder) im öffentlichen höheren (gymnasialen) Schuldienst im francophonen Québec vom Ende des Ersten Weltkrieges bis 1970. Dabei unterscheidet der an der Sorbonne promovierte und an der St.-Pauls-Universität in Ottawa lehrende Religionssoziologe nicht zwischen Ordensgeistlichen und Laien, sondern versteht die Schulbrüder im umfassenden Sinn, als eine Kategorie (S. 14). Nach einer allgemeinen Einführung beschreibt der Vf. in drei Abschnitten (S. 25–130) den Versuch der Schulbrüder nach dem Ersten Weltkrieg, die von der Religion durchdrungene traditionelle Kultur der Vorkriegszeit mit dem Prozeß wachsender Modernisierung in Einklang zu bringen. Hierbei galt es besonders die zunehmende Verstädterung, die großangelegte Industrialisierung und die Zunahme technisch-wissenschaftlicher Errungenschaften zu berücksichtigen. Die auf einen Ort beschränkten Neuerungen brachten den „Traum" der Schulbrüder zum Ausdruck, über die Schule die frühere politisch-ökonomische Bedeutung wiedererlangen und das Leben in sozialer und religiöser Hinsicht völlig neu gestalten zu können. So nahmen die Schulbrüder ihr Projekt eines öffentlichen höheren Unterrichtswesens in Angriff, einer Schulform, die begabten Kindern, ganz gleich welcher sozialen Herkunft, die Möglichkeit gab, den Zugang zum Hochschulstudium zu erlangen. Zudem sollten auch solche Fächer Gegenstand des Unterrichts sein, die den berufsspezifischen Veränderungen besser Rechnung trugen. Dies rief zunächst lebhaften Widerstand seitens der Vertreter der humanistischen Schulbildung hervor, die ihre Vorrangstellung bis zur Schulreform in den sechziger Jahren auch verteidigen sollten, freilich nicht ohne Mühe.

Auf ihrem von oft schweren Konflikten gezeichneten Weg begegneten die Schulbrüder der „Moderne" in all ihren Erscheinungsformen, gekennzeichnet auch durch die Zunahme bürokratischer, staatlicher und gewerkschaftlicher Zentralisation. Gerade letztere engte die Selbständigkeit der Kongregationen doch sehr ein, so daß nur noch die „Emigration" in andere, oft zerbrechliche Enklaven ihres Wirkens blieb.

Die durch einen interessanten Dokumenten-Anhang (S. 143–201) und eine ebenso umfassende wie sorgfältig ausgewählte Bibliographie (S. 203–220) wertvoll angereicherte und ergänzte sozialhistorische Studie beobachtet – parte pro toto – das Vorgehen der Schulbrüder inmitten von Strömungen, welche Kirche und Gesellschaft von Québec über ein halbes Jahrhundert hindurch erfaßten. Sie ermöglicht eine „relecture", also Neubewertung der Beziehungen, wie sie zwischen Nationalismus, Religion und Moderne sowohl vor als auch nach 1960 bestanden.

München *Manfred Heim*

Fritz Büsser: Das „Buch der Natur" – Große Theologen über Schöpfung und Natur, Stäfa (Zürich) (Th. Gut u. Co.) 1990, 112 S.

In dem anzuzeigenden Buch von F. Büsser sind erstmals Texte aus der ganzen Geschichte des Christentums gesammelt worden, die nach biblischem Vorbild Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde preisen. Die Formulierung „Buch der Natur" im Titel wird verständlich, wenn man die Texte liest und bedenkt. Gut getroffen ist die Auswahl. Natürlich kann man bei einem so weit ausgespannten Vorhaben auch manches Desiderat beklagen. Dies betrifft vor allem die neueste Zeit und überhaupt den Dialog bzw. die Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ich denke an die „großen Theologen" Karl Heim, Teilhard de Chardin und nicht zuletzt an Karl Barth, der doch eine in der Theologiegeschichte völlig neue Konzeption der Schöpfungslehre vorgelegt hat. In dieser Hinsicht wäre in einer wünschenswerten weiteren Auflage wohl manche Ergänzung und Erweiterung möglich. Jedoch, alles das, was vorgelegt worden ist an Texten, gibt dem Leser viel Anlaß zur Meditation und zum Gewinn neuer, wechselnder Perspektiven.

Wuppertal *Hans-Joachim Kraus*

Arnd Goertz (Bearb.): Dokumentenverzeichnis 1933–1945 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 50), Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1990, 14, 402 S., Ln., ISBN 3-7867-1462-2.

Die Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte zum Thema Katholizismus und Nationalsozialismus, wie sie bis zum Jahr 1988 in den Reihen A (Quellen) und B (Forschungen) vorliegen, werden durch ein Dokumentenverzeichnis jetzt leichter handhabbar gemacht. In dem hier anzuzeigenden Registerband sind mehr als 9500 Dokumente erfaßt und technisch aufgeschlüsselt. Der Benutzer kann sich eines chronologischen Hauptregisters, eines Absender- und eines Empfängerregisters bedienen. Das z. T. etwas langwierige Suchen in den A- und B-Bänden nach bestimmten Dokumenten hat nunmehr ein Ende. Man greift zum „Goertz".

Eine ähnliche Arbeitshilfe hat die „Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte" bereits 1984 für die „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes" vorgelegt (Gertraud Grünzinger-Siebert [Hg.]: Registerband. Dokumente – Institutionen – Personen. Göttingen 1984 [Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes 30]). Daß das Goertz'sche Dokumentenverzeichnis diesen (etwas anders aufgebauten) Vorläufer nicht der Erwähnung für wert hält, ist schon erstaunlich. Aber wenn Katholiken und Protestanten bereits 1933–1945 weitgehend unter sich geblieben sind, wie die Indices sowohl bei Goertz wie bei Grünzinger-Siebert zeigen, warum sollte es bei Registerbänden dann anders sein?

Unbeschadet dieser historischen und wissenschaftspolitischen Bemerkung am Rande: dem Bearbeiter des Dokumentenverzeichnisses, Herrn cand. phil. Goertz, ist im Namen all derer, die mit den berühmten „Blauen Bänden" umzugehen haben, aufrichtiger Dank für die Arbeitserleichterung zu sagen, die er ihnen verschafft hat.

Leipzig *Kurt Nowak*

NEU BEI MOHR: Geschichtliche Aspekte theologischer Forschung

Sabine Holtz
Theologie und Alltag
Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550 bis 1750

Diese Arbeit, die mit dem Johannes-Brenz-Preis ausgezeichnet wurde, verbindet auf der Quellenbasis von rund 1000 Predigten theologische und sozialgeschichtliche Fragestellungen zu neuen Erklärungsansätzen. Die Autorin untersucht die Transformation von theologischer Lehre in sozialethische Norm. Dabei geht es um die Frage, welche konfessionell gebundenen Norm- und Wertvorstellungen von den Theologen bereitgestellt wurden, um auf der Ebene der Volksfrömmigkeit bzw. der Volksreligiosität übernommen werden zu können. Die Ergebnisse dieser Langzeitstudie können als exemplarisch für die Geschichte des Protestantismus gelten. Sie zeigen die wechselnden Bezüge zwischen Theologie und Alltag: Die Gesellschaft produziert und formt Religion und zugleich konstituiert die Religion auch gesellschaftliche Wirklichkeiten.
1993. XI, 479 Seiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 3). ISBN 3-16-146028-6 Leinen ca. DM 198,– (März)

Franz Dünzl
Braut und Bräutigam
Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa

Diese Studie untersucht die 15 Homilien des Gregor von Nyssa zum Canticum (Hohenlied), einem der schönsten und umstrittensten Bücher des Alten Testaments. Anders als die heutige Exegese, die in dieser Schrift eine Sammlung von Liebesliedern erkennt, deutet Gregor von Nyssa das Canticum allegorisch und bemüht sich, die erotischen Motive des biblischen Textes zu spiritualisieren. Dünzels Arbeit ist ein Beitrag zur Geschichte der Exegese des Hoheliedes. Er analysiert die exegetische Argumentation und das theologische Grundanliegens Gregor von Nyssas in den Canticum-Homilien. Der Autor geht auch auf die Frage ein, ob und in welchem Sinn Gregors Canticum-Homilien der Mystik zuzuordnen sind.
1993. X, 419 Seiten (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 32). ISBN 3-16-146033-2 Leinen ca. DM 180,– (April)

Stefan Alkier
Urchristentum
Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin

Wann, warum und in welchen Zusammenhängen ist die ‚Geschichte des Urchristentums' zu einer exegetischen Disziplin geworden? Bei den Fragestellungen, Problemen und Theoremen, die zur exegetischen Disziplin ‚Geschichte des Urchristentums' führten, handelt es sich nicht nur um methodische Fragen des historischen Handwerkszeugs der Exegese, sondern es standen – und stehen – dabei hermeneutische und theologische Grundfragen auf dem Spiel.
1993. IX, 299 Seiten mit 1 Abbildung (Beiträge zur historischen Theologie 82). ISBN 3-16-146057-X Leinen ca. DM 178,– (April)

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

